

Dmitri Obolensky



BOGUMILI

Svojoj majci

Dmitri Obolensky, M.A. Ph.D,

BOGUMILI

*Studija o balkanskom
neomaniheizmu*

P R E D G O V O R

Bogumilski pokret prepoznajemo kao jedan od glavnih problema južnoslavenske i bizantske povijesti. Utjecaj koji je on imao na povijest balkanskih naroda – na njihovu crkvu i državu, na njihovo društvo i književnost, na njihovu religiju i folklor – čini proučavanje bogumilstva bitnim podjednako za bizantiniste i slaviste. Znanstvenicima i studentima na drugim područjima, bogumilstvo još uvijek nudi mnoge neistražene, ili poluistražene, mogućnosti. Teolog i filozof mogu pronaći u bogumilstvu jedan od najzanimljivijih primjera rasta na europskom tlu u srednjem vijeku obrasca misli i načina života koje možemo nazvati ‘dualistički’. Podrobna studija bogumilstva trebala bi pomoći zapadnim medijavelistima da bace novo svjetlo na još uvijek pomalo nerazjašnjen problem povjesnih veza između azijskoga manihejstva i dualističkih pokreta zapadne Europe, osobito talijanskih patarena i katara ili albigenza južne Francuske. Ta veza, ako je uspješno uspostavimo, omogućila bi opet povjesničarima Crkve da vide bogumilsku sljedbu kao prvu europsku poveznicu u tisućugodišnjem lancu što vodi od Manijevoga naučavanja u Mezopotamiji u trećem stoljeću do Albigenške križarske vojne u južnoj Francuskoj u trinaestom stoljeću. Štoviše, proučavanje bogumilskoga pokreta treba igrati i svoju vlastitu ulogu, nikako zanemarivu, u istraživanju kulturnih i religijskih veza između istočne i zapadne Europe, važnost kojih sve više uočavamo u sadašnje doba.

Proučavanje bogumilstva ima prilično dugu, ali ne jednako uspješnu, povijest. U osamnaestom stoljeću bogumilstvo je počelo privlačiti pozornost njemačkih znanstvenika. Neki od njih, poput J. C. Wolfa, držali su bogumile hereticima, dok su drugi, poput J. L. Oedera, pokušali

dokazati da su oni bili nositelji ‘čistoga’ kršćanstva i da ih je nepravedno progonila korumpirana Bizantska crkva. Njihova istraživanja bila su nužno ograničena nepoznavanjem nebizantskih izvora, što ih je dovelo do toga da prema bogumilstvu zauzmu stajalište, koje je u najboljem slučaju bilo nepotpuno, a u nekim slučajevima pogrešno. U Engleskoj, otprilike u isto doba, Gibbon je odbacio bogumile u oštrot bilješći svojega *Uspona i pada* kao ‘sljedbu gnostika koja je ubrzo iščezla’.

Bogumilske studije doobile su svjež poticaj i novi smjer u drugoj polovici devetnaestoga stoljeća, zahvaljujući otkriću slavenskih dokumentata koji su uvjerljivo ukazali na Bugarsku kao izvornu domovinu bogumilske sljedbe. Ruski znanstvenik M. G. Popruženko s velikim uspjehom je proučavao i objavio te rukopise. Hrvatski znanstvenik F. Rački objavio je 1869. i 1870. godine svoju knjigu *Bogumili i patarenii*, koja je još uvijek prijeko potreban vodič, iako nekoliko njegovih zaključaka treba danas ispraviti ili preinačiti. Nešto bliže nama, slavenski znanstvenici pokazali su živo zanimanje za tu temu i bogumilstvu su pristupili s nekoliko novih pozicija, ali, u cjelini, nastojali su se ograničiti na konkretne detalje i nisu cijeli problem pokušali preispitati s povijesnoga stajališta. Međutim, profesor I. Ivanov, koji je analizirao i uredio književna postignuća bugarskih bogumila, naglasio je važno mjesto koje bogumilstvo zauzima u povijesti bugarske književnosti.

Proučavanje bogumilstva nepravedno je, po mom mišljenju, patilo od unaprijed stvorenih ili pogrešnih pojmoveva mnogih istraživača. Na primjer, nekoliko suvremenih balkanskih povjesničara prenaglašava političko značenje bogumilstva, često na uštrb njegove važnosti kao religijskoga pokreta, držeći ga u prvom redu nacionalnim pokušajem Slavena da se odupru posezanjima bizantskoga imperijalizma. Nadam se da će ova studija pokazati kako je to stajalište, premda opravdano u određenim granicama, katkad bilo uvelike pretjerivano. Štoviše, povjesničari bogumilstva većinom su bogumilstvo držali statičkom pojavom i bez oklijevanja su toj sljedbi, na samom početku njezine povijesti, pripisali svojstva koja su se u stvari tek razvila u kasnijim razdobljima. U isto doba obično su propustili povući dovoljno jasnou razdjelnicu između bogumila i drugih srednjovjekovnih balkanskih sljedbi, što je propust koji ih često vodi prema pogrešnim zaključcima o ovima prvima. Nadajući

se da će ispraviti te pogreške, odlučio sam napustiti tradicionalni plan, po kojemu su povijest, doktrine i običaji bogumila bili podijeljeni u odvojena poglavlja, i usvojio sam metodu istodobnoga proučavanja raznih vidova bogumilstva, razdoblje po razdoblje. Na taj će se način možda pojaviti jasnija slika o postupnom razvoju doktrina, etike, rituala, običaja i organizacije te sljedbe pod utjecajem povijesnih prilika. Štoviše, kako bih raspršio čestu zbrku između bogumila i drugih suvremenih balkanskih sljedbi, bio sam prisiljen baviti se nešto dulje s ovima drugima, osobito s pavlićanima i mesalijancima.

Poput većine drugih srednjovjekovnih sljedbi, bogumili su nam poznati uglavnom iz podaka njihovih neprijatelja. To bi moglo učiniti osjetljivom zadaću nepristrane kritike, osobito zbog toga što broj izvora izravno povezanih s bogumilima nije velik. Pa ipak obavijesti pravoslavnih svećenika o toj temi u cjelini su prilično pouzdane: usporedba podataka koje su sakupili pisci uvelike odvojeni u prostoru i vremenu otkriva skoro jednodušno slaganje o bitnim crtama bogumilstva. U tim okolnostima, objektivna rekonstrukcija doktrina i praksi bogumila nipošto nije nemoguća.

Ova je knjiga uglavnom bila dovršena 1942. godine a objavlјivanje se odužilo uglavnom zbog ratnih prilika. Iste okolnosti onemogče su mi da se upoznam s djelima S. Runcimana o manihejskom pokretu i H.-C. Puecha i A. Vaillanta o Kozminom traktatu protiv bogumila, sve dok obje knjige nisu bile u rukopisnom izdanju. Zahvalan sam gospodinu Runcimanu i gospodinu Puechu što su mi dopustili da se upoznam s rukopisima njihovih knjiga.

Prvo se želim zahvaliti *Trinity College*-u koji mi je omogućio da se bavim istraživanjem koje je dovelo do ove knjige. Posebnu zahvalnost dugujem dr. Elizabeth Hill, bez čijega ohrabrenja i pomoći ova knjiga ne bi bila napisana, Velečasnom prof. Francisu Dvorniku, koji mi je velikodušno omogućio da se koristim njegovim znanjem bizantke i slavenske povijesti, te prof. Sir Ellisu Minnsu, koji je pročitao djelo u rukopisu i dao mnogo vrijednih prijedloga. Puno se zahvaljujem svojoj supruzi što mi je pomogla sastaviti kazalo i čitala rukopis. Želim se također zahvaliti osoblju Britanskoga muzeja na beskrajnoj ljubaznosti i urednicima Cambridge University Pressa na njihovoj pomoći pri objavlјivanju ove knjige.

Kako bih pojednostavnio tipografske probleme u citatima iz starnoslavenskoga, pojedina slova (Ѥ,Ѧ,Ѩ) sam zamijenio modernim ciriličnim ј, ј, јо. Ispustio sam sve naglaske i transkribirao skraćenice u njihov cjelovit oblik.

DMITRI OBOLENSKY

TRINITY COLLEGE
CAMBRIDGE

20. listopada 1946.

S A D R Ž A J

PREDGOVOR	5
KRATICE	11
I. MANIHEJSKA OSTAVŠTINA.....	13
II. NEOMANIHEIZAM NA BLISKOM ISTOKU.....	39
III. USPON BALKANSKOGA DUALIZMA	69
IV. BOGUMILSTVO U PRVOM BUGARSKOM CARSTVU .	118
V. BIZANTSKO BOGUMILSTVO	172
VI. BOGUMILSTVO U DRUGOM BUGARSKOM CARSTVU	231
DODACI	
I. KOZMINA KRONOLOGIJA	267
II. POP JEREMIJA	270
III. NADNEVAK BOGUMILSKOGA PROCESA U CARIGRADU	274
IV. BOGUMILSTVO U RUSIJI, SRBIJI, BOSNI I HUMU ..	276
V. BOGUMILI, KATARI I PATARENİ	285
BIBLIOGRAFIJA	289
KAZALO	307

K R A T I C E

- Abh. bayer. Akad. Wiss.* *Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften.*
München.
- Abh. böhm. Ges. Wiss.* *Abhandlungen der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften.*
nn. Prag.
- Abh. preuss. Akad. Wiss.* *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften.*
Berlin.
- Bull. Acad. Belg.* *Bulletin de l'Académie royale de Belgique.* Brisel.
- B.* *Byzantion.* Pariz, 1924.-.
- B.I.B.* *Bulgarska Istoricheska Biblioteka.* Sofija, 1927.-.
- B.Z.* *Byzantinische Zeitschrift.* Leipzig, 1892.-.
- C.E.H.* *Cambridge Economic History (The).* Cambridge, 1941.-.
- C.M.H.* *Cambridge Medieval History (The).* Cambridge, 1911.-36.
- C.S.H.B.* *Corpus scriptorum historiae byzantinae.* Bonn, 1828.-97.
- Denkschr. Akad. Wiss. Wien.* *Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien.*
- D.T.C.* *Dictionnaire de Théologie Catholique.* Pariz, 923.-.
- G. Soc. Asiat. Ital. (n.s.)* *Giornale della Società Asiatic Italiana.* (Nuova serie.) Firenca, 1887.-.
- G.S.U.* *Godišnik na Sofijskija Universitet.* Sofija, 1904.-.
- I.R.A.I.K.* *Izvestiya Russkogo Arkheologicheskogo Instituta v Konstantinopole.* Odesa, 1869.-1912.
- J.A.* *Journal Asiatique.* Pariz, 1822.-.
- J.R.A.S.* *Journal of the Royal Asiatic Society.* London, 1823.-.
- Kh. Ch.* *Khristianskoe Chtenie.* St. Petersburg, 182.-1916.
- Mansi. J.D.* *Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Firenca, 1759.-98.
- Mém. Acad. Belg.* *Mémoires de l'Académie royale de Belgique.* Brisel.
- M.G.H.* *Monumenta Germaniae historica.* Hanover, 1826.-.

- P.G. J.P. *Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeco-latina.* Pariz, 1857.-66.
- P.L. *Patrologiae cursus completus. Series latina.* Pariz, 1844.-55.
- P.O. *Pravoslavnoe Obozrenie.* Moskva, 1860.-91.
- P.S. *Periodičesko Spisanie na Bülgarskoto Knižovno Družestvo.* Braila, 1870.-6.
- Rad *Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti.* Zagreb, 1867.-
- R.E. *Realenencyklopädie für protestantische Thelogie und Kirche.* Leipzig, 1896.-1913.
- Rec. Univ. Gand.* *Recueil de travaux da la Faculté de Philosophie et Lettres, Université de Gand.* Gand, 1888.-
- R.E.S. *Revue des Études Slaves.* Pariz, 1921.-
- R.H.R. *Revue de l'Histoire des Religions.* Pariz, 1880.-
- R.Q.H. *Revue des Questions Historiques.* Pariz, 1866.-
- S.B.A.N. *Spisanie na Bülgarskata Akademija na Naukite.* Sofija, 1911.-
- S.B. bayer. Akad. *Wiss. Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften.* München.
- S.B. preuss. Akad. *Wiss. Sitzungberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften.* Berlin
- S.L. *Sbornik statey po slavyanovedeniyu, sostavlenny i izdanny uchenikami V.I. Lamanskoga.* St. Petersburg, 1883.
- S.N.U. *Sbornik za Narodni Umotvorenija, Nauka i Knižnina (i Narodopis).* Sofija, 1889.-1936.
- S.R. *Slavonic and East European Review (The).* London, 1922.-
- V.V. *Vizantiysky Vremennik* (Βυζαντινὰ Χρονικά). St. Petersburg, 1894.-1928. 1947.-
- Wiss. Mitt. Bosn. Herz.* *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina.* Beč, 1893.-
- Zh.M.N.P. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya.* St. Petersburg, 1834.-1917.

I. POGLAVLjE

M A N I H E J S K A O S T A V Š T I N A

Problem Zla: judeokršćanska i dualistička stajališta. Maniheizam i neomaniheizam. Je li zarathuštrianizam dualistička religija? Maniheizam u Siriji, Armeniji i Maloj Aziji prije sedmoga stoljeća. Sektaški pokreti u Maloj Aziji: gnostići, mesalijanci, enkratiti, montanisti, novacijanci. Dualističko i kršćansko asketstvo; Eustatiće od Sebaste i Pustinjski očevi. Utjecaj maniheizma na kršćanske sljedbe i njegova prilagodba kršćanstvu.

Među problemima što se stalno vraćaju i s kojima se ljudski razum stoljećima suočavao jedan od najsloženijih je onaj o prirodi i podrijetlu Zla. Kad god čovjek zaželi poduprijeti svoju vjeru racionalnim mišljenjem, prije ili kasnije dođe do problema kako pomiriti apsolutna svojstva koja pripisuje Bogu s očito ograničenim i neizvjesnim obilježjem svijeta u kojemu živi. Spekulativni i nespekulative umovi lako zapaze važnost i hitnost toga problema. Metafizičar i teolog moraju objasniti mogućnost bilo kojega odnosa između Beskonačnoga i konačnoga, između savršenosti Stvoritelja i nesavršenosti stvorenja, između Boga i svijeta. A oni ljudi, koji kao nefilozofi vjeruju da je Bog izvor sve savršenosti i dobrote i da je On stvorio svijet, ne mogu a da ne priznaju da su u ovom svijetu moralno i fizičko zlo – patnja, okrutnost, raspad, smrt – prisutni u izobilju. Kako onda može Bog, Vrhovno dobro, biti uzrok Zla? Je li moguće izbjegći sljedeći naoko logični zaključak: ili je Bog stvoritelj zla, u kojem slučaju On nije izvor sve savršenosti i stoga nije istinski Bog; ili pak On nije stvoritelj Zla, a podrijetlo Zla treba tražiti izvan Boga u nekom uzročniku različitom od Njega i suprotstavljenom Njemu? U mnogim rješenjima problema Zla koje je ljudski razum probao, jasno se uočavaju dva glavna stajališta, potpuno suprotstavljena jedno drugom.

Prvo se temelji na uvjerenju o bitnom odnosu između Boga i svijeta koji je On stvorio. Židovski narod više od svega je vjerovao da je svijet što ga je Bog stvorio dobar (*Postanak* i). *Knjiga Postanka* opisuje stvaranje kao čin Božje svemoći, objašnjava pojavu Zla kao ishod čovjekove neposlušnosti prema Božjoj volji, ali ne daje nikakvu filozofsku teoriju o odnosu stvorenja prema Stvoritelju. Izravan dodir između Beskonačnog i konačnog, Apsolutnog i neizvjesnog, ima svu zbilju činjenice stvorene Božjom voljom, ali u biti ostaje tajna, neshvatljiva ljudskom razumu. Židovstvo je tijekom svoje povijesti uvijek naglašavalo duboku prirodu toga odnosa između Boga i stvaranja, priznavalo je djelo Božanske providnosti u svijetu naglašavajući pozitivnu važnost ljudske povijesti u pripremanju Božjega kraljevstva na Zemlji i tako proglašilo krajnju vrijednost i smisao ovoga života. Židovsko gledište dobilo je vrhunsku potvrdu i sveobuhvatni smisao utjelovljenjem Riječi, čime je Bog postao tijelo i ušao u ljudsku povijest. Kršćanstvo, prihvatajući i podučavajući temeljnu zbilju Bog-čovjek, prepoznao je da je jaz između Beskonačnoga i konačnoga konačno premošten i da stvoreni svijet u koji je Stvoritelj Sâm ušao nije samo pozitivne vrijednosti već i da je sposoban za posvećenje. Stoga je onima, koji su zbog neusporedivosti Boga i materijalnoga svijeta poricali mogućnost dodira između njih, kršćanstvo moglo odgovoriti da je Bog stvorio svijet, postao čovjek i da će se uzdignuti u tijelu. Zazuzevši svoje stajalište o tajni utjelovljenja, kršćanski su teolozi postupno izradili racionalno rješenje za problem Zla. Počevši s tvrdnjom da je beskorisno tražiti podrijetlo nečega a da se prije ne definira njegova priroda, oni su pokazali da se podrijetlo Zla može logički deducirati iz njegove prirode. Sve što jest, što ima bitak, jest dobro; a kako sve što jest izvodi svoju bit iz Boga, slijedi da Zlo, kao suprotnost Dobru, nema ni biti ni bitka, niti pozitivne zbilje (inače bi ono bilo dobro). Zlo postoji samo kao mogućnost nereda: Zlo je samo nesretan slučaj stvarnosti, *pomanjkanje* Dobra. Zlo kao suprotno Dobromu nije stvorio Bog, jer ništa ne može roditi svoju suprotnost; ono je strogo govoreći, ne-bitak. Ali Zlo kao pomanjkanje Dobroga, da bi uopće postojalo, ovisi o postojanju stvarnosti u kojima to pomanjkanje može postati djelatno, stvarnosti koje imaju bitak i stoga su dobre. Tako, Zlo postoji u Dobromu i za svoje postojanje ovisi o Dobru. Stoga uzrok Zla nalazimo u Dobru. To dobro je čovjekova slobodna volja,

koja je dar od Boga. Čovjekova zloporaba svoje slobodne volje, omogućena njegovim konačnim stanjem, njegovim stanjem inferiornosti kao stvorenja u odnosu na svoga Stvoritelja, dovela je do njegovoga odvajanja od Boga. To odvajanje dovelo je do stanja pomanjkanja, koje je prouzročilo nered, patnju, pokvarenost i druga očitovanja Zla.

U potpunoj suprotnosti s kršćanskim stajalištem prema Zlu, koje slijedi iz uvjerenja u hipostatsko sjedinjenje i posljedičnu vrijednost pripisanu ovom životu i tijelu, nalazimo drugo shvaćanje, koje je već postojalo u mnogim pogledima prije uspona kršćanstva. To shvaćanje, postavljajući temeljnu suprotnost između Dobra i Zla, poricalo je da Bog, koji je bitno dobar, može biti začetnik ili uzrok Zla. Podrijetlo Zla mora se tražiti izvan Boga. Sjedište Zla je vidljivi, materijalni svijet u kojemu prevladava nered i patnja. Podrijetlo Zla leži u sâmoj materiji, koje se neprozirnost i višestrukost radikalno suprotstavljuju duhovnosti i jedinstvenosti Boga. To stajalište, koje pripisuje Zlu istu nedvojbenu i krajnju kakvoću kao što je posjeduje Dobro, stoga vodi prema neizbjježnom *dualizmu* između Boga i suprotnoga načela materije. Izgleda da je tu dualističku kozmologiju, implicitno i eksplicitno, prihvatala većina grčkih filozofa prije Platona. Sâm Platon, nalazeći podrijetlo Zla u materiji, smatranu neovisnom od Boga i izvan Njegove uzročnosti, nije mogao izbjjeći u najmanju ruku snažnu mjeru dualizma. Ali prvi sustavni pokušaj da se riješi problem Zla u strogo dualističkom smislu nalazimo iznad svega u gnosticizmu, koji se pojavio u Maloj Aziji u prvom stoljeću naše ere.¹ Iza brojnih nesuglasja u naučavanju raznih gnosičkih sljedbi leži temeljna ideja da materija, koja je bitno zla, ne može biti tvorevina Boga. Gnostiči su podrijetlo materije objašnjavali bilo držeći je sâmu po sebi vječnim zlom, bilo postavljajući posrednika između Boga i materije, demijurga, jednu od emanacija (aeona) Boga, čija je priroda temeljno iskvarena prijestupom koji je uzrokovani njegovim izbacivanjem iz božanske plerome; taj je demijurg stvorio materijalni svijet, koji posljedično sudjeluje u njegovoj bitno zloj prirodi. Sâm čovjek, u gnosticizmu

1 Među povjesničarima i teologima otada je postalo uobičajeno otkrivati sustavni dualizam u zarathuštranskoj tradiciji Irana. Ali, kao što ćemo dolje pokazati, zarathuštranski se ‘dualizam’ razlikuje od gnosičke inačice u nekim važnim pogledima i čak sadrži nekoliko crta nespojivih s pravim dualizmom.

i u svakoj istinskoj dualističkoj teoriji, odražava taj temeljni dualizam: njegova je duša božanskoga podrijetla, njegovo tijelo neiskorjenjivo zlo. Drevni grčki mit o duši, koja je sišla na Zemlju sa svoga nebeskoga boračišta i zatočena je u tami materijalnoga tijela iz kojega vječno nastoji pobjeći kako bi se vratila svomu domu, prisutan je, barem implicitno, u svakom obliku dualizma. Tijelo je 'grobnica duše', sredstvo pomoću kojega demijurg nastoji zatočiti svjetlo u tami materije i sprječiti dušu da se vine natrag u nebeske sfere. Svako pravo dualističko shvaćanje mora vidjeti podrijetlo sve nesreće u životu u ovome svijetu: jer rođenje čovjeka je zatočenje božanske ili andeoske duše u neiskupljivom tijelu. Jedino konačno iskupljanje je u smrti, bijeg duše iz njezinoga zatvora i povratak čestice svjetlosti u Jednu nestvorenu svjetlost. To iskupljanje, taj bijeg nije kajanje za moralno zlo što ga je počinio čovjek: čovjek doista ne može biti odgovoran za krivnju grijeha ako Zlo nije nastalo zbog zlorabe njegove slobodne volje već je ukorijenjeno u njegovom materijalnom tijelu i stoga je neizbjegni pratilac samoga života. Ali premda on nije odgovoran za postojanje Zla i tako nakon svega nema slobodne volje, čovjek može i mora surađivati u Božjem radu trudeći se da svojim znanjem i svojim radnjama pročisti svoju dušu od zaraze svojega materijalnoga oklopa. Pročišćenje kako ga shvaća i prakticira dosljedni dualist podrazumijeva suzdržavanje od svih radnji koje promiču zatočenje duše u materiji (osobito od braka i rađanja djece, koji jačaju moć materije u svijetu) i strogi asketizam, temeljeno ne na želji da se disciplinira tijelo već na potpunoj mržnji prema tijelu.

U povijesti Kršćanske crkve dualizam igra osobito važnu ulogu. Nužnost da odbace doktrine dualista uvelike je vodila kršćanske teologe da oblikuju na razumljiv način vlastito naučavanje o problemu Zla. Štoviše, dualizam je prouzročio veliki broj sljedbi koje su tijekom cijelog drevnoga kršćanstva i sve do samoga kraja srednjega vijeka bile žestoki i opasni neprijatelji Crkve, i protiv kojih je Crkva, kako u istočnoj tako i u zapadnoj Europi bila prisiljena voditi gotovo neprestani rat.

Najkrući i klasični oblik dualizma u povjesnim vremenima nalazimo u maniheizmu, što ga je sredinom trećega stoljeća naše ere u Babiloniji izmislio Perzijanac Mani (ili Mani). Manijeva slavna naučavanja proširila su se, tijekom tisuću godina nakon njihove prve pojave, velikim

dijelovima Europe i Azije, od Tihoga do Atlantskoga oceana. Njihove glave postavke, koje će izvršiti zapanjujuće snažan utjecaj na ljudsku misao, možemo ukratko sažeti kako slijedi.¹

Čitavu vječnost postoje dva suprotna i uzajamno neovisna načela, Bog i materija, koje na fizičkom planu predstavljaju dvije 'prirode', Svjetlost i Tama. Naš sadašnji svijet pojavio se kao ishod najezde Tame, ili materije, na kraljevstvo Svjetlosti, a on je 'mješavina' obiju prirodu, amalgam božanskih čestica Svjetlosti zatočenih u materijalnom oklopu. Buduće, ili konačno, stanje svih stvari uslijedit će kao ishod potpune uspostave izvornoga dualizma potpunim odvajanjem obaju načela, što će zauvijek onesposobiti Tamu za daljnje napadanje. Sadašnjost, u onoj mjeri u kojoj je ona priprema za budućnost, sastoji se u postupnom oslobođanju čestica Svjetlosti, konsupstancijalnih s Bogom, koje su duše ljudi, iz zatvora materije. Odvajanje Svjetlosti od Tame, djelo je Sâmoga Boga, koji želi da se oni elementi, koje je On izgubio kada su se 'pomiješali' s materijom, vrati u svoje pravo boravište. To odvajanje potiče se nizom 'zazivanja' (hipostaziranih božanskih svojstava) koje Bog šalje u svijet. Jedno od tih 'zazivanja', demijurg, stvorio je naš vidljivi svijet od materijala koji pripadaju kraljevstvu Tame: svrha ovoga svijeta je da bude zatvor za sile Tame i mjesto pročišćenja za duše ljudi, neka vrsta stroja za destilaciju Svjetlosti. Kako bi suzbile to postupno oslobođanje Svjetlosti i ojačale negve koje vezuju duše za materiju, sile Tame stvorile su čovjeka koji je, dvojnošću spolova i svojim nagonom za samorađanjem naslijedjenom od zloduha koji su ga stvorili, određen da produljava zatočeništvo čestica Svjetlosti u vlastitom tijelu. Čovjek je tako u mikrokozmičkom obliku slika makrokozmičke 'mješavine'. Daljnja protumjera sa strane Boga onda postaje nužna: to je još jedno 'zazivanje': Isus, Božansko Biće, koji se spustio iz kraljevstva Svjetlosti u svijet i pojavio se na Zemlji da čovjeku donese pravi nauk.² On je podario čovjeku znanje o njegovoj

1 Najbolje prikaze manihejskih doktrina možemo naći u sljedećim djelima: P. Alfaric, *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin* (Pariz, 1918), str. 95-213; H. H. Schaeder, 'Urform und Fortbildung des manichäischen Systems', *Vorträge der Bibliothek Warburg* (1924-5), str. 65-157; H. J. Polotsky, članak 'Manichäismus' u Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (1935), Supplemen-tband VI.

2 Manihejsko shvaćanje Isusa tipično je doketičko: ako je Njegova uloga omogućiti

dvojnoj prirodi pokazujući mu da je njegova duša jedna s Božanskom Svjetlošću koja u cijelom svijetu pati od ‘mješavine’ s Tamom i podučio ga o putu spasenja; taj se put sastoji od pomnoga izbjegavanja svih onih radnji koje škode česticama Svjetlosti sadržanima u čovjeku i promiču zatočenje duše u materiji. Metoda kojom čovjek unutar sebe mora obaviti postupno odvajanje Svjetlosti od Tame, razbijanje ‘mješavine’, čini predmet manihejske etike, koja se temelji na potpunoj mržnji neiskupljivog tijela i na krajnjem isposništvu.¹

Povijest maniheizma, koja je nakon druge polovice prošloga stoljeća ostala skoro isključivo područje povjesničara Crkve, sada je postala tema koju nijedan znanstvenik koji istražuje uvjete u kasnijem razdoblju Rimskoga Carstva i u srednjem vijeku ne može sebi dopustiti da je zanemari. Utjecaj koji je maniheizam izvršio na cijeli sredozemni svijet, te njegove posljedice na religijski, politički i društveni život srednjovjekovne Europe pitanja su koja – premda još uvijek nejasna u mnogim pogledima – sve više privlače pozornost povjesničara. Osobito važan vid maniheizma je njegova izravna povezanost s problemom istočnjačkih utjecaja na europsku srednjovjekovnu civilizaciju: maniheizam je bio posljednja od tih ‘istočnjačkih vjera’ koja je od trećega stoljeća pr. Krista do petoga stoljeća naše ere prodirala u grčko-rimski svijet s Bliskoga istoka – od Male Azije, Egipta, Sirije, Perzije i Babilonije. Njihove zajedničke osobine bile su povezanost vjere i razuma u svrhu potrage za temeljnim znanjem, snažni sinkretizam uvijek spremam usvojiti najrazličitija religijska i filozofska naučavanja i prilagoditi se doktrinama drugih naroda, te iskrena težnja prema moralnoj čistoći putem askeze i trapljenja.²

čovjeku da izvrši unutar sebe oslobođanje čestica Svjetlosti od tiranije neiskupljivoga tijela, On očito nije Sam mogao poprimiti materijalno tijelo i biti rođen od žene.

- 1 Sljedbenici Manija bili su podijeljeni na dvije glavne skupine: izabrane ‘krjeposne’, obvezne na strogo poštivanje etičkih propisa manihejstva, i katekumene, ili ‘slušače’, koji su mogli učiniti nekoliko ustupaka slabosti tijela. Izabranima, koji su se jedini smatrali pravim manihejcima, strogo su bili zabranjeni spolni snošaj, jedenje mesa od bilo koje životinje i pijenje vina; “slušačima” je bio dopušten brak, jedenje mesa i pijenje vina.
- 2 Vidi F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (4. izd.: Pariz, 1929).

Tijekom ovoga stoljeća dva važna otkrića izvornih manihejskih izvora imala su za ishod znatan razvoj manihejskih studija.¹ Između 1899. i 1907. godine iskopavanja i istraživanja koja su u oazi Turfan, u kineskom Turkestalu, obavile ruske, njemačke, britanske, francuske i japanske ekspedicije dovela su do otkrića velikoga broja rukopisa, utvrđenih kao manihejski.² Zbirka koptskih papirusa otkrivena je 1930. godine u Egiptu i utvrđena kao ostaci manihejske knjižnice, vjerojatno iz petoga stoljeća.³ Istraživanje i objavljivanje tih dokumenata, koji sadrže mnogo povijesnoga, doktrinarnoga i liturgijskoga materijala od najveće vrijednosti – uključujući i neka djela pripisana sâmome Maniju – još je uvijek daleko od dovršenoga.⁴ Ali ne može biti nikakve sumnje da proučavanje tih novo otkrivenih izvora neće baciti mnogo novoga svjetla na naučavanja Manija – koja su već istražena prilično podrobno – ali također na daleko manje poznato pitanje širenja i razvoja manihejske sljedbe na teritorijama Rimskoga Carstva.

-
- 1 Poticaj manihejskim studijama u drugoj polovici devetnaestoga stoljeća dalo je objavlјivanje dvaju istočnjačkih izvora koji su sadržavali vrijedne podatke o maniheizmu, *Fihrist* arapskoga pisca An-Nadima i izvaci iz tekstova Sirijca Teodora bar Khonaija. To je dovelo do radova G. Flügela, *Mani, seine Lehre und seine Schriften* (Leipzig, 1862) i F. Cumonta, *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni* (Bruxelles, 1908; *Recherches sur le Manichéisme*, sv. I).
 - 2 Vidi F. K. Müller, ‘Hanschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesis-Turkistan’. (I) *S. B. preuss. Akad. Wiss.* (1904), str. 348-52; (II) *. Abh. preuss. Akad. Wiss.* (1904); C. Salemann, ‘Ein Bruchstück manichaeischen Schrifttums im asiatischen Museum’, *Zapiski imperatorskoy akademii nauk.* (ist.-fil. otd.) (1904), sv. VI; W. Radloff, *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer* (St Petersburg, 1909); A. von Le Coq, ‘A short account of the origin, journey and results of the first Royal Prussian expedition to Turfan in Chinese Turkestan’, *J.R.A.S.* (1909), str. 299-322; E. Chavannes i P. Pelliot, ‘Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté’, *J.A.* (1911), str. 499-617; (1913), str. 99-199, 261-394.
 - 3 Vidi C. Schmidt i H. J. Polotsky, ‘Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler’, *S.B. preuss. Akad. Wiss.* (1933), str. 4-90.
 - 4 Do sada su objelodanjeni sljedeći dokumenti: *Manihäische Homilien* (*Manihäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*, Bd I), herausgegeben von H. J. Polotsky (Stuttgart, 1934); *Manihäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*, herausgegeben in Auftrage der pr. Akad. Der Wissensch., unter Leitung von C. Schmidt, Bd I, *Kephalaia* (Stuttgrat, 1935-7); *A Manichaean Psalm-Book* (izd. C. R. C. Allberry; Stuttgart, 1938).

Manihejski dualizam prodirao je u Europu u dva vala, odijeljena međurazdobljem od tri stoljeća. Prvi val, onaj ranog maniheizma, širio se između trećega i sedmoga stoljeća po cijelome sredozemnomet svijetu, od Sirije, Male Azije, Judeje do Egipta, sjeverne Afrike, Španjolske, južne Galije, Italije i prodro je u dva središta rimske kršćanske civilizacije, Rim i Byzantium (Carigrad).¹ Drugi val bio je onaj obnovljenoga i u mnogim pogledima izmijenjenoga maniheizma, katkad poznatoga kao ‘neomaniheizam’.² U Europi se pojavio početkom srednjega vijeka, a između devetoga i četrnaestoga stoljeća prohujao je preko cijele južne i dijela središnje Europe, od Crnoga mora do Atlantika i Rajne. Još uvjek treba napisati sveobuhvatnu povijest neomanihejskoga pokreta kao cjeline, a prije nego se obavi bilo kakav takav pokušaj bit će potrebno proučiti detaljnije nego dosad njegovo podrijetlo i razvoj u svakoj od europskih zemalja gdje je on našao svoje utočište, osobito u Bugarskoj, Srbiji, Bosni, sjevernoj Italiji i južnoj Francuskoj.

Ova se knjiga bavi počecima neomaniheizma u Europi, s njegovim prodom na Balkan s Bliskog istoka u devetom i desetom stoljeću i njegovim razvojem u Bugarskoj između desetoga i četrnaestoga stoljeća, gdje je njegovo učenje oblikovalo temelj bogumilstva. Proučavanje bogumilske sljedbe u Bugarskoj moglo bi tako uspostaviti ključnu kariku u tisućugodišnjem lancu koji vodi od Manijevih naučavanja u Mezopotamiji u trećem stoljeću do Albigenške križarske vojne u južnoj Francuskoj u trinaestom stoljeću.

Povjesničari neomaniheizma općenito su povjesnu povezanost toga pokreta s izvornim naučavanjem Manija uzimali zdravo za gotovo. Na sljedećim stranicama navodimo podatke koji prilično uvjerljivo ukazuju na tu povezanost. S druge strane, u pokušaju da uspostave daleko podrijetlo neomaniheizma, neki od tih povjesničara bili su prirodno ponukani istraživati izvor i prirodu tih ranijih dualističkih teorija koje

1 Za to prvo širenje maniheizma po Bliskom Istoku, u Africi i Europi, vidi E. De Stoop, ‘Essai sur la diffusion du manichéisme dans l’Europe romain’, *Rec. Univ. Gand* (38. fasc., 1909); Alfaric, *Les Écritures manichéennes* (Pariz, 1918), sv. I, str. 55-71.

2 Neki znanstvenici odriču doktrinarni i povjesni kontinuitet između maniheizma i ‘neomaniheizma’. Na sljedećim stranicama pokušavamo dokazati taj kontinuitet i opravdati uporabu izraza ‘neomaniheizam’ za opisivanje tog novog vala dualizma.

je Mani prihvatio u trećem stoljeću kao temelj svojega nauka. To pitanje moramo sada ukratko ispitati.

Nažalost, problem podrijetla pravoga maniheizma, koje je potaknulo najraznovrsnije i čak proturječne hipoteze,¹ premda značajno pojašnjen tijekom prošlih dvadeset pet godina, još se uvijek može samo općenito riješiti. Prilično je sigurno da su se dualističke doktrine koje su izravno utjecale na maniheizam pojavile na Bliskom istoku ili, točnije, na granici između dviju velikih civilizacija kasnoga klasičnoga razdoblja, helenističke i perzijske. To pograničje koje se proteže otprilike od Egipta do Armenije, već je i prije naše ere bila područje *par excellence* vjerskoga sinkretizma, i izgleda gotovo nemoguća zadaća skicirati s imalo sigurnosti odnose između brojnih dualističkih sljedbi u vrlo zamršenom labirintu heretičkih pokreta na Bliskom istoku tijekom prvih stoljeća poslije Krista. Međutim, moguće je utvrditi glavne struje dualizma koje su utjecale na razvoj maniheizma, a čije elemente možemo pronaći u kasnijem neomanihejskom pokretu, te time ispraviti neke pogreške i pogrešna shvaćanja glede podrijetla neomanihejskoga dualizma na koje još uvijek možemo naići u djelima nekih znanstvenika.

Prema stajalištu koje prevladava među povjesničarima iz prošlosti i koje često podupiru današnji znanstvenici, podrijetlo manihejskoga dualizma treba tražiti u drevnoj zarathuštranskoj tradiciji Perzije. Prihvaćanje toga stajališta mnoge je povjesničare dovelo do toga, da neomaniheizam vide kao daleki proizvod onih učenja koja su se naučavala u Iranu barem šest stoljeća prije naše ere, a kojima je maniheizam, kako se prepostavlja, dao tek određeniji dualistički smisao.

Neprijeporan je povijesni dodir između zarathuštranizma i maniheizma od same pojave ovoga posljednjega. Sâm Mani bio je Perzijanac po rođenju, u Perziji se prvi put pojavio kao vjerski učitelj, postigavši određeni uspjeh čak i u dvorskim krugovima, u Perziju se vratio nakon dugo- ga razdoblja izgnanstva u središnjoj Aziji, da bi izgubio život 276. godine

Kratke prikaze povijesti manihejskoga proučavanja dali su U. Fracassini, 'I nuovi studi sul manicheismo', *G. Soc. Asiat. Ital.* (n.s., 1925), sv. I, str. 106-21; H. S. Nyberg, 'Forschungen über den Manichäismus', *Z. Neutestamentliche Wiss.... Kunde der älteren Kirche* (1935), sv. XXXIV, str. 70-91; H. H. Schaeder, 'Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen', *Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens* (1936), Heft XXVIII, str. 80-109.

naše ere kada se našao u rukama zarathuštranskoga svećenstva.¹ Štoviše, kao što ćemo pokazati, postoje neke značajne sličnosti u doktrini između zarathuštranizma i maniheizma. Ti čimbenici, kojima treba pridodati upadljive sličnosti što su ih pokazala otkrića iz Turfana između religijske terminologije zarathuštranizma i one maniheizma u središnjoj Aziji, naveli su mnoge znanstvenike da maniheizam vide kao izdanak iranske tradicije, ili u najboljem slučaju kao neku vrstu reformacije zarathuštranizma u krutijem dualističkom smjeru.

Detaljna usporedba zarathuštranizma i maniheizma nije unutar domene ove knjige. Ali ovdje bismo se mogli pozvati na dokaze općeg karaktera, temeljene na rezultatima nedavnog iranskoga istraživanja, i pokazati, da premda bi neke neke crte zarathuštranizma mogle opravdati pridjev 'dualistički' koji se općenito odnosi na tu religiju, zarathuštranski 'dualizam' kao cjelina i u svojim temeljnim filozofskim i moralnim zaključcima ne samo da ne odgovara općoj definiciji dualizma danoj gore, već joj se i suprotstavlja u više nego u jednom pogledu. Ako se prihvati to stajalište ono će voditi prema zaključku da, premda je nekoliko manihejskih naučavanja (a osobito mnogo elemenata njegovoga kozmološkog mita) nedvojbeno posuđeno iz religije Zarathuštine, temelj Manijevoga dualizma nije iranskoga podrijetla i da posljedično tomu teorija o dalekoj izvedenici neomaniheizma iz zarathuštranizma povjesno nije ispravna.

Međutim, ne možemo poreći da nekoliko važnih crta zarathuštranizma izgleda 'dualističko'. Poput maniheizma, zarathuštranizam je naučavao da je dvojnost dvaju koegzistirajućih 'načela', Svjetlosti i Tame, ili Dobra i Zla, odvojena velikim jazom.² Poput maniheizma, on je povijest svemira video kao kozmičku dramu s tri uzastopna čina: primordijalna dvojnost dvaju 'načela', Ormuzd, stvoritelj svega što je dobro, i Ahriman, utjelovljenje svega što je zlo – stanje 'mješavine' koje je stanje našega sadašnjega svijeta – i konačno odvajanje Dobra od Zla i završna pobjeda Svjetlosti nad Tamom.³ Izgleda da je ta dualistička tema tako sustavno

-
- 1 Vidi A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism* (New York, 1932), str. 3-6; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen, 1936), str. 174-93.
 - 2 Vidi A. V. W. Jackson, *Zoroastrian Studies* (New York, 1928), str. 28-30; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), str. 21 i seq.
 - 3 Vidi H. S. Nyberg, 'Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes', J., A.

razvijena da su u nekoliko slučajeva koncepti koji se odnose na Ormuzda i Ahrimana izraženi različitim rječnikom i suprotnim skupovima izraza.¹ Moglo bi se dodati da zarathuštranski teolozi pahlavijevskoga razdoblja (treće do devete stoljeće naše ere) kritiziraju kršćansko učenje da Dobro i Zlo imaju isto podrijetlo, jer bi pripisati Dobro i Zlo Bogu značilo lišiti ga Njegove božanstvenosti.²

Neprijeporna je prisutnost doktrina u zarathuštranizmu koje se, u određenom smislu te riječi, mogu nazvati ‘dualističkima’. Ali ako ispitali druga naučavanja, temeljna za tu religiju, i usporedimo ih s općom definicijom dualizma koju smo gore iznijeli, moramo doći do neizbjegnoga zaključka da se zarathuštranski ‘dualizam’ temeljno razlikuje od gnostičko-manihejske inačice i da je čak u potpunoj suprotnosti u više nego jednom pogledu sa svakim oblikom dosljednoga dualizma.

Najočitiju suprotstavljenost bilo kojem dualističkom stajalištu možemo naći u zarathuštranskom naučavanju o prirodi čovjeka i u njegovim moralnim i društvenim posljedicama. Za zarathuštranizam čovjek nije spoj božanski stvorene duše i bitno zloga tijela, već je, zajedno sa sve-mirom, u potpunosti proizvod Ormuzda, Vrhovnoga vladara kraljevstva Svjetlosti, Dobrote i Istine.³ Izgleda da je dualizam između Duha i Materije, duše i tijela, koji leži u korijenu gnostičkoga i manihejskoga shvaćanja života, potpuno stran zarathuštranskom svjetonazoru:⁴ kozmički rat između Ormuzda i Ahrimana odražava se u borbi između dobra i zla u čovjeku; ali zahvaljujući svojoj slobodnoj volji, koja je Ormazdov dar, čovjek ima moć izabrati između pravoga i krivoga, a ‘o njegovom će izboru ovisiti vlastito spasenje i njegov udjel u konačnoj pobjedi dobra. Svako dobro djelo koje čovjek čini povećava moć dobra; svako зло koje on počini uvećava kraljevstvo zla. Njegov uteg bačen na bilo koju od dviju zdjelica pomiče vagu u tom smjeru... Stoga odgovornost leži na čovjeku, a zbog svoje slobode izbora, on će se kasnije držati strogo

(1931), sv. CCXIX, str. 29-36; Jackson, *Zoroastrian Studies*, str. 110-15.

1 Jackson, op. cit. str. 29.

2 Vidi A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, str. 281, b.; M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York, 1938), str. 384-91.

3 Jackson, *Zoroastrian Studies*, str. 110, 113, 133.

4 H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, str. 22..

odgovornim'.¹ Naglasak na čovjekovu slobodnu volju i osobnu odgovornost koji nalazimo u zarathuštranizmu² u izrazitoj je suprotnosti s više ili manje implicitnim determinizmom u pozadini svih dualističkih sustava, koji ishodište moralnog zla vide, ne, poput zarathuštranizma (i kršćanstva), u zloporabi čovjekove slobodne volje, već u sâmoj činjenici da on posjeduje materijalno tijelo. Temeljno uvjerenje zarathuštranizma da tijelo po sebi nije zlo objašnjava njegovo naučavanje o obnovi svijeta i uskrsnuća tijela, koje je upadljivo slično kršćanskom učenju: iako fizičke sastavnice ljudskoga bića podlijedu rastvaranju u smrti, mrtvi će poprimiti nova tijela s konačnom obnovom svih stvari, uspostavom 'novoga neba i nove zemlje' i konačnim pomirenjem svega stvorenoga sa svojim Stvoriteljem.³ Temeljni ne-dualizam zarathuštranizma osobito je očit u njegovim moralnim i društvenim naučavanjima. Pravi dualizam, bilo gnostički ili manihejski, držeći da je Materija korijen Zla, mora, barem u teoriji, u mržnji prema tijelu i u strogom isposništvu vidjeti nužne uvjete za spasenje. Baš nasuprot, ništa nije udaljenije od duha zarathuštranizma negoli bilo koji oblik samotrapljenja: tijelo sâmo po sebi nije zlo, ali može postati sredstvo spasenja, pod uvjetom da je pod nadzorom i disciplinom duše, koja mora vladati nad tijelom kao što domaćin vlada nad svojom obitelji ili kao što jahač jaše svojega konja.⁴ Zarathuštranizam je čak osudio sve oblike samotrapljenja i odbacio ne samo manihejsko već i kršćansko shvaćanje asketizma; on je celibat držao izbjegavanjem čovjekovih vjerskih i građanskih dužnosti; 'čak ni svećenici ne bi trebali ostati neoženjeni, jer je ključna stvar vjere za svakoga istinskoga zarathuštranca da se oženi i podiže obitelj'.⁵ Redovnički život se osuđivao, a post se držao grijehom.⁶ Zarathuštranizam je snažno napadao manihejce zbog njihove osude materijalnoga vlasništva, poljoprivrede i stočar-

1 Jackson, op. cit. str. 220.

2 Jackson, op. cit. str. 132-4, 219-44

3 Jackson, op. cit. str. 143-51; Dhalla, op. cit. str. 288-90, 423-33.

4 Dhalla, op. cit. str. 342-4.

5 Dhalla, op. cit. str. 344-5; Christensen, op. cit. str. 281-1, b.

6 Dhalla, op. cit. str. 345-6. Tek je koncem šestoga stoljeća, koje je prethodilo arapskom osvajaju Perzije, kada je zarathuštranizam bio u padu, on usvojio neke crte asketstva pod utjecajem gnosticizma i manihejstva. Vidi Christensen, op. cit. str. 426.

stva.¹ Ustrajavanje zarathuštranizma na važnosti ovoga svijeta, svetosti života i vrijednosti tijela iznimno je blizu judeo-kršćanskom shvaćanju i potpuno suprostavljenom svakom obliku pravoga dualizma, koji se uвijek temelji, barem implicitno, na mržnji prema svijetu i negiranju života.

Duboka suprotnost između zarathuštranskog i tipično dualističkih manihejskih stajališta o čovjeku može se ilustrirati sljedećim citatom iz knjige iz devetostoljetnoga *Denkarta*, ili 'Zakona zarathuštranske religije', koja osuđuje, s motrišta pravovjernoga zarathuštranizma, niz manihejskih učenja koje je u četvrtom stoljeću odbacio veliki svećenik, mag Aturpart:²

'Suprotno je onome što je krasitelj svetosti, Aturpat, naložio, [nai-me] da se vrag istjera iz tijela. Utjelovljeni vrag, Mani, lažno je rekao da je čovječanstvo tijelo vraga.'

Suprotno je onome što je krasitelj svetosti, Aturpat, naložio, [nai-me] da se Boga učini gostom u tijelu. Utjelovljeni vrag, Mani, lažno je rekao da Bog ne smije biti gost u tijelu, već da je On zatvorenik u tijelu.'

Problem pomirenja onoga što je Jackson nazvao 'dualističke crte' i 'monoteističke tendencije' zarathuštranizma dugo je vremena zaokupljao iranologe, ali ne može se reći da je postignuto doista potpuno rješenje.³

1 A. V. W. Jackson, *Researches in Manichaeism*, str. 181, 207; Dhalla, op. cit. str. 346-8; cf. E. G. Browne, *A Literary History of Persia* (Cambridge, 1928), sv. I, str. 161.

2 Vidi A. V. W. Jackson, 'The so-called Injunctions of Mani, translated from the Pahlavi of Denkarta', 3, 200, *J.R.A.S.* (1924), str. 213-27; i *Researches in Manichaeism*, str. 203-17.

3 Prema M. Haugu, zarathuštranizam se temeljio na 'ideji jedinstva i nedjeljivosti Vrhovnoga Bića', a dualizam koji se obično pripisuje Zarathuštrinom nauku posljedica je 'zbrke njegove filozofije i njegove teologije' (*Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis* (str. 301, izdao E. W. West; 3. izd. London, 1884). Jacksonu je 'Zarathuštrin dualizam monoteistički i optimistički dualizam' (*Zoroastrian Studies*, str. 31), a prema Christensenu, 'la religion de Zoroastre est un monothéisme imparfait...le dualisme n'est qu'apparent' (op. cit. str. 30). Ali te formule prije postavljaju problem nego što ga rješavaju. Katkad se zaziva primjer Parsija u Indiji, koji su, s malom zajednicom Gabara u Perziji, danas jedini autentični sljedbenici zarathuštrana, kako bi se poduprlo stajalište da je zarathuštranizam monoteistički. Činjenica je da se većina današnjih Parsa 'protivi prevelikom naglašavanju dualizma kao obilježja njihove vjere' a 'u pogledu teologije oni su strogo monoteistički' (Jackson, *Zoroastrian Studies*, str. 34-5, 184-5). Ali taj argument je neuvjerljiv, jer su,

Izgleda da je nužno najprije ustanoviti razliku između onoga što sejavljuje kao bitno nedualističko obilježe zarathuštranskoga svjetonazora i uvjetovane prirode njegovoga ‘dualizma’. Možda je u ovom smislu značajno što moderni iranolozi pridaju veliku važnost nizu doktrina koje su bile raširene u Perziji na samom početku zarathuštranizma, ako ne još i ranije, a poznate su kao zurvanizam. Zurvanizam je naučavao da postoji jedno Prvobitno načelo, Vrhovni Bog, Zurvan. Zurvan je začeо dva sina, Ormuzda, duha Svjetlosti i Dobroga, i Ahrimana, duha Tame i Zla. Ahriman je prvi izašao iz prsa svoga oca i, kao stariji od dva brata, dobio privremenu vlast nad ovim svijetom. Ormuzd, mlađi i voljeni sin Zurvanov, mora se u početku boriti da potvrdi svoju nadmoć nad bratom, ali na kraju će sam vladati.¹ Izgleda da je zurvanizam bio najčešći oblik pravovjernoga zarathuštranizma u Perziji u sasanidskom razdoblju (treće do sedmo stoljeće), tako da je sâm Mani, izgleda, najbolje poznavao zurvanski oblik zarathuštranizma.² Štoviše, nedavno istraživanje o zurvanizmu naglasilo je blisku povezanost između te religije i maniheizma.³

kao što je istaknuo Dhalla, moderni Parsi pod znatnim utjecajem kršćanstva (op. cit. str. 489-90).

- 1 Najbolji izvor znanja o zurvanitskoj kozmogoniji je traktat ‘Against the sects’, armenskoga povjesničara iz petoga stoljeća, Eznika iz Kolba (*Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, herausgegeben von S. Weber, München, 1927, Bd I, str. 83-4); cf. F. Spiegel, *Erāniosche Alterthumskunde* (Leipzig, 1873), sv. II, str. 176-87; J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire* (Pariz, 1877), str. 316-32; L. C. Casartelli, *La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides* (Pariz, 1884), str. 4-1; H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, st. 22 et seq.; ‘Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes’, J. A. (1931) sv. CCXIX, str. 71-82; A. Christensen, ‘A-t-il existé une religion zurvanite?’, *Le Monde Oriental* (Uppsala, 1931), sv. XXV, str. 29-34; *L’Iran sous les Sassanites*, str. 143 et seq., 430 et seq.; E. Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts* (Pariz, 1929).

Dhalla (*History of Zoroastrianism*, str. 331-3) vidi zurvanizam kao sljedbu koja se razvila u suprotnosti s pravovjernim zarathuštranizmom i koja je ‘težila razriješiti zarathuštranski dualizam u monoteizam’. Ta teorija proturječi mišljenju najboljih autoriteta o iranskoj religiji poput Nyberga i Christensa, prema kojima je zurvanizam barem isto tako star kao i pravi zarathuštranizam i, sve do arapskoga osvajanja Perzije (sedmo stoljeće) nikada nije bio nespojiv s pravovjernim mazdeizmom.

- 2 A. Christensen, ‘A-t-il existé une religion zurvanite?’, *Le Monde Oriental*, str. 33-4; *L’Iran sous les Sassanites*, str. 144-5, 179 b. 1.
- 3 Benveniste, op. cit. str. 76-90.

Ne možemo više dvojiti da se pravo podrijetlo manihejstva ne nalazi u zarathuštranizmu, koji je u biti protudualistički. Nedvojbeno je maniheizam posudio neke zarathuštranske doktrine i koncepte, a moguće je da je i zurvanitska kozmogonija ostavila neke targove u nekim oblicima neomaniheizma;¹ ali temeljni izvor manihejskoga i neomanihejskoga dualizma moramo potražiti drugdje. Prethodni prijedlozi glede neiranskog podrijetla maniheizma potvrdili su zaključci modernih znanstvenika, koji naglašavaju ne zarathuštranski već kršćanski utjecaj na maniheizam. Kršćanstvo je došlo do Manija preko sirijskoga kanala i posredstvom religijskih mislilaca pod utjecajem gnosticizma, osobito Marciona i Bardaisana.² Danas je opće prihvaćeno da maniheizam nije bila istočnjačka religija perzijskoga ili babilonskoga podrijetla, već jedan oblik kršćansko-helenističkih gnosa, jednostavniji i dosljedniji od prethodnih gnostičkih sustava.³ Izgleda da je Mani temelj svoje kozmogonije izveo od Bardaisana, a od Marciona ukazivanje na suprotnost između Staroga i Novoga zavjeta, svoj etički dualizam i načela organizacije svoje sljedbe.⁴ Poput gnosticizma, izgleda da je maniheizam pokušao racionalizirati kršćanstvo podvrgavajući tajne vjere unaprijed stvorenom filozofskom tumačenju svemira.

Moramo sada razmotriti razloge za gornju tvrdnju da postoji nedvojbena povijesna povezanost između maniheizma i onih kasnijih dua-

1 Vidi infra, str. 104 i b. 1.

2 Sv. Efrem Sirski, jedan od najranijih pisaca koji je pisao u Maniju, postavio je teoriju o izvođenju maniheizma iz naučavanja Marciona i Bardaisana. Sv. Efrem živio je u Edesi stoljeće nakon Manija i imao je izravno znanje o tom sirijskom svijetu u kojem se sam Mani kretao. Današnji znanstvenici uglavnom prihvataju njegovu povijesnu ocjenu maniheizma, očito temeljenu na obavijestima iz prve ruke. Vidi *St Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, sv. I (izdao C. W. Mitchell, London, 1912); sv. II (upotpunili A. A. Bevan i F. C. Burkitt, 1921).

3 Najbolji moderni autoriteti za maniheizam naglašavaju usku ovisnost maniheizma o kršćanskim i gnostičkim idejama i njegovu povezanost s naučavanjima Marciona i Bardaisana.: P. Alfaric, *Les Écritures Manichéennes*, sv. I, str. 13-16, 21-2, 56; F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees* (Cambridge, 1925), str. 71-104; H. H. Schaefer, 'Urform und Fortbindungen des manichäischen Systems', loc. cit, str. 65-157.

4 Vidi O. G. von Wesendonk, 'Bardesanes und Mani', *Acta Orientalia* (1932), sv. X, str. 336-63; Schaefer, 'Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche', *Z. Kirchengeschichte* (1932), str. 21-73; F. C. Burkitt, Uvodni eseji u *St Ephraim's Prose Refutations* (sv. II, str. cxlii-cxliv) i infra, str. 45-7.

lističkih pokreta nazvanih neomanijejskim. Te razloge možemo naći s jedne strane u povijesti maniheizma na Bliskom istoku i, s druge, u prisutnosti u istoj regiji raznih heretičkih i iskrivljenih oblika kršćanstva.

Maniheizam se iz svoje kolijevke u Babiloniji raširio u dva glavna smjera: prema istoku u Perziju, Turkestan, Indiju i Kinu i prema zapadu u Rimsko Carstvo.¹ Ovdje nas zanima samo pokret prema zapadu.

Počeci maniheizma u Rimskom Carstvu još uvijek su obavijeni tajnom. U legendarnom prikazu apokrifnih *Acta Archelai* govori se da je Mani poslao svoje učenike da propovijedaju u Egiptu i Siriji.² Iako znanstvenici sa sumnjom gledaju na tu priču, ona može imati neke povijesne temelje, jer znamo da je maniheizam bio vrlo raširen u Siriji i Egiptu u četvrtom stoljeću. On je bilo snažni suparnik kršćanskoj Crkvi u Siriji i zapadnoj Mezopotamiji, a sv. Efrem iz Edese (u. 373.) žestoko ga je napadao, kao i sirijski biskupi i sv. Ivan Zlatousti tijekom svojega svećeničkoga službovanja u Antiohiji.³ Četvrto stoljeće bilo je također svjedokom širenja maniheizma u Maloj Aziji, osobito u Paflagoniji i Kapadociji; u ovoj posljednjoj našao je suparnika u sv. Baziliju Velikom.⁴ Rasprostanjeni utjecaj manihejskih učenja u Siriji i Maloj Aziji u četvrtom stoljeću – i, u Edesi, barem do prve polovice petoga – značajno je imajući u vidu činjenicu da su te zemlje bile uporišta dviju dualističkih sljedbi, mesalijanske (između četvrtoga i devetoga stoljeća) i pavličanske (između sedmoga i devetoga) od kojih će obje izvršiti izravan utjecaj na bogumilstvo. Ako povijesna povezanost između maniheizma i mesalijanizma nije sigurna,⁵ ne može biti nikakve dvojbe da je Manijev nauk imao značajnoga utjecaja na rast pavličanske sljedbe u Armeniji u drugoj polovici sedmoga stoljeća.⁶ Armeniju, koja je bila prvotna domovina i – zajedno s Malom Azijom – kasnije uporište pavlikanizma, posjetili su manihejski misionari, čija su učenja pavličani kasnije revidirali i refor-

1 Vidi de Stoop, ‘Essai sur la diffusion du manichéisme dans l’Empire romain’, *Rec. Univ. Gand*, loc. cit str. 51 et seq.; Alfaric, *Les Écritures Manichéennes*, sv. I, str. 55-91.

2 De Stoop, op. cit. str. 51-9; Alfaric, op. cit. str. 55-56.

3 De Stoop, op. cit. str. 60-3.

4 Ibid. str. 63-9.

5 Za mesalijansku sljedbu, vidi infra, str. 48-52.

6 Cf. infra, str. 53-55.

mirali. Jedna od ranih manihejskih poslanica koje je zabilježio arapski povjesničar iz desetoga stoljeća An-Nadim bila je upućena ‘Armencima’.¹ Armenski biskup Eznik od Kolba iz petoga stoljeća bio je upoznat s maniheizmom, religijom ‘dvaju korijena’.² Armenski povjesničar Samuel iz Anija opisuje dolazak heretika iz Sirije u Armeniju 588. godine, ‘ljudi medenih usta’, opskrbljenih knjižnicom ‘lažnih knjiga’, koje su preveli na armenski na korist domaćih stanovnika.³ Popis tih inovjernih knjiga uključuje poznato Manijevo *Živo Evandelje*⁴ i dva apokrifna pisma *Liber Paenitentiae Adam* i *Liber de infantia Salvatoris*, za koje se oba zna da su ih rabili manihejci.⁵ Važnost toga izvora leži u dokazu koji pruža o prisutnosti maniheizma pred kraj šestoga stoljeća u istoj zemlji koja je, samo nekih pedeset godina kasnije, postala središte neomanihejske sljedbe pavličana koja se tada pojavila.

Pomanjkanje i maglovitost izvora ne dopuštaju nam da točno utvrdimo na koji su se način manihejske doktrine očuvale i prenosile na Bliski istok između trećega i sedmoga stoljeća.⁶ Ali uspješno održavanje i promicanje manihejskih ideja u toj regiji možemo objasniti s dva glavna razloga: s jedne strane, nekoliko heretičkih pravaca i sljedbeničkih pokreta koji su se pojavili tijekom prvih stoljeća unutar Kršćanske crkve vrlo su vjerljivo pripremili teren za širenje maniheizma i olakšali ga; s druge strane, sâm maniheizam, postupkom svjesnoga posuđivanja kršćanskih koncepata i izraza, pokušavao je svoja dualistička naučavanja prilagoditi dogmama Crkve i tako je nedvojbeno dobio pristalice među slabo obrazovanim kršćanima. Može biti malo dvojbe da je taj djelomičan – premda u biti umjetni – dodir između maniheizma i kršćanstva osnažio i produljio postojanje manihejske sljedbe na Bliskom istoku.

1 Vidi G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften* (Leipzig, 1862), str. 103.

2 *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, Bd I, str. 85.

3 J. A. (1853), sv. II, str. 430-1. Samuel je zamijenio te heretike s nestorijancima.

4 Cf. Alfaric, op. cit. sv. II, str. 34-43.

5 Ibid. str. 151, 172-3.

6 Nemamo namjeru na sljedećim stranicama analizirati opće uzroke i metode razvoja maniheizma u Rimskom Carstvu, što su izvrsno učinili de Stoop (op. cit.) i Cu-mont (‘La propagation du manichéisme dans l’Empire romain’, *Rev. hist. litt. religieuse*, 1910, str. 31-43), već samo razmotriti neke posebne čimbenike koji objašnjavaju održavanje manihejskih doktrina na Bliskom istoku dok nisu našle svoj novi izraz u neomaniheizmu u sedmom stoljeću.

Rana povijest kršćanskih hereza na Bliskom istoku pruža zbumujuću sliku brojnih pokreta i sljedbi čiji se međusobni odnosi rijetko mogu izravno dokazati, ali neka njihova obilježja često govore o točkama dodira s maniheizmom. U nedostatku dokazane povijesne povezanosti između tih pokreta i Manijeva nauka, bolje ih je promatrati kao uzastopne i više ili manje neovisne manifestacije iste duhovne tendencije. Zajedničko im je obilježje težnja bilo prema krajnjem asketstvu, čime nadilaze i iskrivljuju etičko učenje kršćanstva, ili barem prema većoj moralnoj strogosti od one koja se može usporediti s Crkvenom praksom. Od tih dviju težnji, asketskoj i strogoj, samo ova prva može dovesti do izričitoga dualizma, ali vjerojatno je da je i druga, barem neizravno, pridonijela uspjehu manihejstva.

Unutar Kršćanske crkve već se u prvom stoljeću pojavilo lažno shvaćanje asketstva, temeljeno na uvjerenju da je potpuna suzdržljivost, koju su Krist i sv. Pavao vidjeli kao poželjan put samo za manjinu izabranih duša, obvezna za sve vjernike i nužan uvjet spasenja.¹ Ne iznenađuje što se to iskrivljeno stajalište prema asketstvu, koje je nastalo iz prenaglašavanja nekih moralnih načela Evandželja, često pokazalo nesposobnim odoljeti pozadinskom prodiranju gnostičko-marcionističkoga dualizma. Osobito, oni neprosvijećeni kršćani, koji su pretjeranim tumačenjem kršćanske etike držali da su spolni snošaj, jedenje mesa i pijenje vina, time što razdražuju fizičke strasti, prepreka spasenju duše, nisu uvijek mogli izbjegći, barem implicitno, dualističku metafiziku materije, koja je prodrijetlo Zla vidjela u tjelesnosti, materijalnom tijelu koje pripada kraljevstvu demijurga.

Upadljiva je činjenica da te provale dualističkoga asketstva nisu nigdje bile tako ustrajne i raširene u prvim stoljećima naše ere kao u Maloj Aziji. Na zapadu poluotoka, u Lidiji i Frigiji, gnosticizam je već preuzeo maha u prvom stoljeću A.D. Dualistička sljedba mesalijanaca raširila se preko velikoga dijela Male Azije u četvrtom i petom stoljeću, od Kapadocije i Likaonije do Pamfilije i Licije.² Mala Azija bila je i središte

1 Sv. Pavao u svojoj prvoj Poslanici Timoteju, napisanoj iz Frigije, osuđuje one koji se 'udaljuju od vjere... zabranjujući ženidbu i zapovijedajući ustezanje od jedenja mesa' (I Tim. iv. 1-5).

2 Cf. infra, str. 60-61.

kršćanskih enkratitskih sljedbi koje pružaju dobar primjer prodiranja dualističkih ideja u vjerske zajednice nepotrebno zaokupljene krajnjim asketstvom. Enkratiti, iako su se formalno slagali s dogmama kršćanstva, osuđivali su brak i uporabu mesa i vina kao podvrgavanje čovjeka moći zle materije. Enkratizam, koji se razvio u drugom stoljeću, još je uvjek bio raširen u četvrtom u Frigiji i u središnjoj i južnoj Maloj Aziji.¹

Mala Azija je također osobito bila plodno tlo za razvoj nekoliko heretičkih pokreta unutar kršćanstva, koji su, ne pripadajući bilo kojemu formalnom dualističkom svjetonazoru, svejedno razvijali krajnje asketski ili strogo moralni nauk koji se u nekim pogledima suprotstavljao učenju ili disciplini Crkve. U drugoj polovici drugoga stoljeća, montanizam se pojavio u Frigiji. Iako nam nedostaju bilo koje podrobnije obavijesti o učenjima montanista iz Male Azije, oni su nedvojbeno prakticirali ekstremniji oblik askestva negoli ga je zahtijevala kršćanska disciplina i drsko su optuživali pravovjernu Crkvu za popustljivost i za osrednjost.² Montanizam u biti nije bio dualistički, a u nekim pogledima bio je čak protidualistički;³ ali barem dva njegova obilježja vrlo su nalik dvjema doktrinama koje možemo naći, jednu u gnosticizmu (stoljeće prije montanizma), drugu u maniheizmu. Poput gnostika, montanisti su podijelili vjernike u dvije odvojene kategorije: ‘pneumatike’ koji su jedini slijedili pravi duhovni život (za montaniste to su bili pripadnici njihove sljedbe, nasuprot običnim pripadnicima Crkve) i ‘duševne’, koji su bili sposobni samo za niži stupanj shvaćanja.⁴ Štoviše, naslov ‘Paraklet’, koji su montanisti dali svojemu utemeljitelju Montanu, stoljeće kasnije preuzeo je sâm Mani, kojega su, kao i Montana, njegovi sljedbenici smatrali očitovanjem Duha Svetoga.⁵ Svakako je nemoguće iz tih oskudnih podataka izvesti bilo kakav izravni doktrinarni ili povijesni odnos između montaničke i manihejske sljedbe. Ali iznimna vitalnost montanizma (slabija samo

1 Vidi G. Bareille, ‘Engratites’ u D. T. C. sv. V.

2 Vidi P. de Labriolle, *La crise montaniste* (Pariz, 1913); G. Bardy, ‘Montanism’, u D. T. C. sv. X; A. Hollard, *Deux hérétiques: Marcion et Montan* (Pariz, 1935).

3 Vidi Labrielle, op. cit. str. 106, 110, 149.

4 Ibid. str. 138-43. Labrielle misli da su montanisti izveli svoju razliku između πνευματικοί i ψυχικοί ne iz gnostika već iz sv. Pavla.

5 Ibid. str. 131-5, 225-8, 324. Isti je naslov, Paraklet, kasnije zahtijevao pavličanski vođa Sergije. Vidi infra, str. 47.

od maniheizma), koji se raširio od trećega do petoga stoljeća po velikom dijelu Male Azije i preživio barem sve do osmoga stoljeća u istim regijama gdje je maniheizam bio vrlo raširen, svjedoči o snazi asketskih i proturkvenih težnji koje su Manijevim sljedbenicima mogle samo olakšati širenje svoje vjere. Ono što smo upravo rekli o montanistima može se uglavnom odnositi i na novacijance, koji su se pojavili sredinom trećega stoljeća i u početku su samo zahtijevali veću strogost u crkvenoj disciplini (osobito pokorničkoj) i isključivanje iz Crkve svih grešnika koji su počinili teški grijeh. Novacijanci su bili osobito brojni u Maloj Aziji, i konkretnije u Frigiji, gdje su se postupno stopili s montanističkom sljedbom.¹

Povjesno je nemoguće dokazati izravan dodir između maniheizma i svih tih sljedbi, gnostika, mesalijancaa, enkratita, montanista i novacijanaca, koje su cvjetale između prvoga i osmoga stoljeća. *Prima facie* takav dodir, barem s nekim od tih sljedbi, nije nevjerljiv, ako se prisjetimo da je maniheizam bio vrlo raširen u sjevernoj i središnjoj Maloj Aziji u četvrtom stoljeću.² Ali bez obzira na njihovu stvarnu vezu s maniheizmom, povijest tih sljedbi pokazuje da je granična crta između kršćanskog asketstva i dualističkoga shvaćanja Materije, iako potpuna u teoriji, često mogla u praksi postati vrlo uska. Harnack je s pravom primijetio da gnostičkim i manihejskim sljedbama ‘nije bilo lako dobiti bilo koje pristalice osim tamo gdje je nešto kršćanstva bilo prije njih.’³ Kada je to ‘kršćanstvo’ s kojim je maniheizam mogao doći u dodir bilo i sâmo heretičko, posjedujući dualistička ili asketska obilježja, manihejska propaganda je često padala na vrlo plodno tlo. Iz tih razloga vjerojatno je da su kršćanske sljedbe enkratita, montanista i novacijanaca bile medij kroz koji su se Manijeve doktrine sačuvale na Bliskom istoku barem do kraja sedmoga stoljeća, kada su pronašle novi i snažni izraz u pavlikanizmu.

Ta opasnost od hereze koja postoji u svakom iskrivljenom pogledu na kršćansko asketstvo može se naći i u ranoj povijesti redovništva na Bliskom istoku. Konkretnije, katkad se postavlja pitanje odnosa između maniheizma i ranokršćanskog redovništva. Ovdje se ne možemo upu-

1 Vidi E. Amann, ‘Novatien et Novatianisme’, *D. T. C.* sv. XI.

2 Cf. supra, str. 28.

3 *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (4. izd.; Leipzig, 1924), sv. II, str. 928-9.

stiti u podrobno ispitivanje toga problema, ali nužno je dati nekoliko naznaka.

Oko 330. godine naše ere, Koncil u Gangri u Paflagoniji (sjevernoj Maloj Aziji) osudio je naučavanja Eustatija od Sebaste, neko vrijeme učenika Arija u Aleksandriji, utemeljitelja koenobitskog redovništva u Armeniji i Maloj Aziji, prijatelja, a kasnijeg suparnika, sv. Bazilija. Koncil u Gangri, s kojega posjedujemo kanonska pravila i sinodsko pismo upućeno armenskim biskupima,¹ osudio je Eustatija i njegove učenike zbog njihovoga samokrjeposnoga i pretjeranoga asketstva: konkretne optužbe protiv njih uključivale su naučavanje da se oženjeni ljudi ne mogu spasti, zabranjivanje svojim sljedbenicima da jedu meso, prepostavljanje Crkvene liturgije vlastitim privatnim okupljanjima i ohrabrvanje svojih sljedbenica da režu kosu i da se odijevaju poput muškaraca. Nema ničega osebujno manihejskoga u tim naučavanjima, koja više otkrivaju pretjerivanja enkratita. Ali dva druga obilježja što ih je Koncil u Gangri osudio, tipična su, po de Stoopovom mišljenju, za maniheizam i ukazivala bi na utjecaj te sljedbe na Eustatijevu školu: praksa posta u nedjelju i pravo što su ga asketi uživali, kao sveci (ώς ἀγίοις), primanja prvih plodova koji su se obično davali crkvama.² I nedjeljni post i obveza 'slušača' da opskrbe 'ispravne' hranom nedvojbeno su postojali među manihejcima, a njihovu osudu na Konciliu u Gangri mogli bismo uzeti kao naznaku određenoga manihejskoga utjecaja na iskvareno asketstvo Eustatija od Sebaste.³ Međutim, odnosi između eustacijanaca i manihejaca mogli su biti samo vrlo neizravnvi, jer se ime Mani ne spominje u aktima Koncila, a sâm de Stoop priznaje da Eustatije, koji je imao mnogo neprijatelja, nije nikada

1 Vidi Mansi, sv. ii, stupci. 1095-1114; C. Hefele i H. Leclercq, *Hisotoire des Concils* (Pariz, 1907), sv. I, dio 2, str. 1029-45.

2 De Stoop, 'Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain', *Rec. Univ. Gand*, 38. fasc., 1909, str. 64.

3 Činjenica da su eustacijani bili također optuženi za vrijedanje uspomene na mučenike (Mansi, sv. II, st. 1103), koja je zbrnjivala Hefelea (loc. cit. str. 1042), mogla bi postati značajna kada je povežemo s pogrdnim stajalištem manihejaca prema kršćanskim mučenicima. Vidi A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta Martyrum romains* (Pariz, 1900), str. 334. Ali izjava Dom E. C. Butlera u njegovom poglavljju o redovništvu u *The Cambridge Medieval History* (sv. I, str. 527) da je redovništvo Eustatija 'snažno razvilo manihejske tendencije' izgleda pretjerana.

bio optužen za manihejstvo.¹ U svakom slučaju, Eustatijeva osuda na Koncilu u Gangri pokazuje da opasnost od pretjeranoga asketstva, koje je vodilo prema krivom pogledu na materiju i tako prema implicitnom dualizmu, nije bila nepoznata među redovnicima iz četvrtog stoljeća.

Konkretni slučaj Eustatija od Sebaste vodi prema općenitom pitanju mogućega odnosa između maniheizma i kršćanskoga redovništva. To pitanje moramo sada ukratko razmotriti, jer su neki povjesničari došli u iskušenje da tragaju za manihejskim utjecajima na rast ranokršćanskoga redovništva.

U teoriji razlika između kršćanskoga i manihejskoga shvaćanja asketstva jasna je i potpuna. Oni povjesničari koji bi željeli ukloniti ili umanjiti tu razliku tvrdeći da su i manihejski i kršćanski redovnici težili, trapljenjem tijela, prema moralnoj čistoći i oslobođanju duše od negvi grijesne tjelesnosti,² snose krivnju za strahovito pogrešno shvaćanje kršćanskog koncepta asketstva. To stajalište ne uspijeva shvatiti temeljnju razliku između kršćanskoga stajališta prema tjelesnosti, koja je ‘suprotna’ duhu (*Gal. v. 17*) samo ukoliko nije podvrgnuta razumnoj disciplini, i manihejskoga dualističkoga pogleda na tijelo kao sučansko zlo. Stajalište kršćanskoga aksetstva prema tijelu temelji se na njegovom gledištu o sakramentalnom karakteru Prirode – koja sâma slijedi iz Utjelovljenja – i na uvjerenju da se cijela Priroda može koristiti *sakramentalno*, pod uvjetom da se koristi *žrtvenički*, to jest disciplinom i odricanjem. Ideje sakamenta i žrtvovanja, s druge strane, temeljno su strane manihejskom dualizmu i suprotstavljaju mu se, jer on osuđuje cijelu Prirodu ukoliko je ona materijalna.

U stvari, pitanje postoji li ikakav povijesni odnos između maniheizma i pravovjernoga redovništva je puno složenije. Ne možemo poreći da su u Egiptu u četvrtom stoljeću manihejske doktrine doista prodle do izvjesne mjere u kršćanske redovničke krugove.³ Izgleda da je mani-

1 Neki povjesničari, uključujući L. Duchesnea (*Histoire ancienne de l'Église*, 2. izd.; Pariz, 1907, sv. II, str. 382), misle da naučavanja nabrojena u aktima Koncila u Gangri treba pripisati ne toliko samom Eustatiju koliko njegovim učenicima. Međutim, Hefele drži optužbe podignute protiv Eustatija kao opravdane (*loc. cit. str. 1044-5*).

2 Zadnjih godina to je stajalište iznio K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tübingen, 1936), str. 287-90.

3 Vidi de Stoop, op. cit. str. 73-9; Alfaric, op. cit. sv. I, str. 58-60.

heizam bio rasprostranjen u dolini Nila već u doba sv. Antuna, iako su kasniji prikazi njegovoga uspjeha među redovnicima nedvojbeno uvelike pretjerani.¹ Ne iznenadjuje ako pronađemo da kršćansko redovništvo, u razdoblju svojega oblikovanja, nije bilo oslobođeno iskrivljavanja i heretičkih devijacija, kao što smo vidjeli u slučaju Eustatija iz Sebaste.² Mora da je ta opasnost bila osobito prisutna u Egiptu, gdje je veliki broj pustinjaka i redovnika koji su otišli u pustinju zahvaćeni iznenadnim oduševljenjem za asketski život, od kojih nisu svi bili dobro pripremljeni za taj poziv, bio jedva spremjan za održavanje ujednačeno visoke razine redovničkoga života. Ali u očima pravovjernih to su mogla biti samo pogubna zastranjenja, a oni redovnici koji su upali u dualističku herezu redovito su se našli u oporbi prema Crkvi i Pustinjski su ih oci odlučno osuđivali (često s ironijom), dok su to još snažnije i točnije učinili teolozi i koncili.³

Ne može biti nikakve dvojbe da ako je maniheizam mogao tako uspješno cvjetati i preživjeti toliko stoljeća na Bliskom istoku, da je to djelomice bilo zato što je kao prijamljivo tlo za promicanje svojih doktrina mogao iskoristiti neke heretičke pokrete unutar kršćanstva, poput lažnog asketizma nekoliko sljedbi i pretjerivanja u izopačenom redovništvu. Ali svoj uspjeh maniheizam može zahvaliti još jednom čimbeniku: zajedno s utjecajem dualizma na inovjerne oblike kršćanskoga asketizma, može se vidjeti i suprotan proces u onim zemljama gdje su Manijevi sljedbenici propagirali svoju vjeru u kršćanskom okruženju – postupno uvlačenje kršćanskih shvaćanja i izraza u maniheizam. Izgleda da je to uvlačenje bilo ishod izravnoga posuđivanja, jer je već i sâm Mani, čija je namjera bila utemeljiti univerzalnu religiju, sustavno prilagođavao svoj nauk postojećim vjerovanjima i vjerskoj terminologiji civilizacija i naroda koje je želio obratiti. Tako je sâm Mani od kršćanstva posudio ideju o Isusu i Parakletu.⁴ Manijevi sljedbenici u kršćanskim zemljama stalno

1 De Stoop, *ibid.*

2 Zanimljivo je zabilježiti da je Eustatije stekao svoju redovničku obuku u Egiptu.

3 Iz toga razloga Cumontova izjava (*La propagation du manichéisme dans l'Empire romain*, loc. cit. str. 35) da ‘on n'a pas assez considéré l'intervention certaine du facteur manichéen dans le développement de l'idéal monastique’ [kurziv je moj] izgleda povjesno pogrešna.

4 Manihejci su ime Paraklet primijenili na samoga Manija (Polotsky, *Manichäismus*,

su pokušavali usuglasiti manihejski dualizam s naukom Crkve. To su kasnije radile i neomanihejske sljedbe na Bliskom istoku i na Balkanu, osobito pavličani i bogumili.

Na Bliskom istoku, zanimljivi preteča tih metoda neomanihejskoga tumačenja bio je manihejac Agapije, pisac *Heptalogosa*, opširnoga traktata o manihejskoj teologiji.¹ U posjedu smo kratkoga sažetka toga djela od patrijarha Focija,² ali nemamo praktički nikakvih obavijesti o osobi piscu.³ U Focijevom prikazu Agapije se pojavljuje kao originalni premda ponešto sinkretistički misilac koji je pokušao pomiriti maniheizam s neoplatonističkom filozofijom svoga doba, a osobito s dogmama Kršćanske crkve. Kao pravi manihejac, Agapije je držao da postoji načelo zla, samoopstajuće i oduvijek suprostavljeno Bogu, da se tijelo suprostavlja duši, a da je ova posljednja konsupstancijalna s Bogom; odbacio je Stari zavjet i Mojsijev zakon, osudio spolni snošaj, jedenje mesa i pijenje vina i naučavao druge tipično manihejske doktrine. A opet je javno propovijedao nekoliko kršćanskih dogmi bitno suprotnih manihejstvu, poput vjerovanja u Trojstvo, utjelovljenje, krštenje, raspeće i usrksnuće Kristovo,

Pauly-Wissowa, Supplbd VI, st. 266). Točan položaj Isusa u manihejskome sustavu nije posve jasan. Jaki kršćanski utjecaj koji možemo naći u maniheizmu već u doba njegovoga oblikovanja objasnio bi po svemu sudeći središnji položaj koji je zauzimao Isus u njegovoj kozmologiji (Vidi Burkitt, op. cit. str. 38-43; E. Waldschmidt i W. Lentz, 'Die Stellung Jesu im Manichäismus', *Abh. Preuss. Akad Wiss* (phil-hist. Kl), 1926; Schaefer, op. cit. str 150 et seq.). Štoviše, izgleda da su sljedeći naraštaji manihejskih misionara u kršćanskim zemljama, u svojemu pokušaju da dokažu kako je Manijevо-evanđelje samo dublje i univerzalnije tumačenje kršćanstva, učinili velike napore da izglade razlike između njihovoga stajališta o Isusu i pravovjerne kristologije (vidi Polotsky, op. cit. str. 268-70). Međutim, unatoč tim sinkretističkim pokušajima, manihejci nisu nikada mogli potpuno sakriti svoje bitno doketičko shvaćanje Krista, koje je redovito izazivalo gnjevne osude Crkvenih teologa.

1 Vidi de Stoop, op. cit. str. 66-9; Alfaric, op. cit. sv. II, str. 106-12.

2 *Bibliotheca*, Cod. 179, P. G. sv. CIII, st. 521-5.

3 Prema Fociju, Agapije je napisao svoje opširno djelo od dvadeset tri poglavљa, posvećeno svojoj učenici Uraniji, kao i nekoliko himni, a bio je protivnik arijevca Eu-nomija, biskupa Cizika u zapadnoj Maloj Aziji. De Stoop vjeruje da je Agapije živio u četvrtom stoljeću ili početkom petoga, vjerojatno u Maloj Aziji; Alfaric, s druge strane, koji je Agapija poistovjetio s Aristokritom, piscem 'Teozofije' (cf. infra, str. 54, b. 1) postavlja njegov život u Egipat u drugu polovicu petoga stoljeća.

uskrsnuće mrtvih i posljednji sud.¹ To je mogao učiniti, kaže Focije, time što je ‘gotovo sve izraze pobožnosti i kršćanske vjere mijenjao i prevodio u druga značenja, bilo strana i odvratna, bilo čudivišna i luda’, i time što je ‘iza naziva naših dogmi izopaćeno poučavao sasvim drugačije stvari’.² Nema nikakve dvojbe da je Agapije bio preteča onih manihejaca – osobito pavličana i bogumila – koji se se isticali u umijeću hinjenja odanosti upravo onim kršćanskim dogmama koje su najnapadnije proturječile njihovim dualističkim načelima, dok ih je tumačio u skladu s vlastitim uvjerenjima slobodnom uporabom alegorijske metode. Istu optužbu o njegovom formalnom ‘slaganju s riječima pobožnih dok istodobno laje na stvari koje one označuju’³ kasnije su stalno i ljutito izricali pravovjerni protiv neomanihejaca. De Stoop je vjerojatno u pravu kada Agapiju pripisuje one dosjetljive dosjetke pomoću kojih su se pavličani, iz razloga osobne sigurnosti, pridržavali slova Crkvenih dogmi ne odričući se svoje vjere.⁴

Prethodne opaske u svezi širenja maniheizma na Bliskom istoku između trećega i sedmoga stoljeća bavile su se nekim razlozima stalnoga uspjeha te sljedbe u toj regiji. Drugi čimbenik, koji je nedvojbeno olakšao propagiranje maniheizma u istočnim pokrajinama Rimskoga Carstva bio je prodor u Armeniju i Mezopotamiju manihejaca iz Perzije. Sirijski pisac iz trinaestoga stoljeća Barhebraeus spominje dolazak u Armeniju i Siriju za vladavine Justinijana II. (685.-95.) heretika koje on naziva ‘barbariani’, ‘koji se na sirijskom nazivaju “maliunaie” i izdanak su manihejaca; ti heretici, protjerani iz Perzije, došli su u Armeniju, a odatle u Siriju, gdje su zauzeli i počeli nastanjivati one samostane koje su našli.’⁵ Vrlo je vjerojatno da su česti progoni manihejaca sa strane sasanidskih vladara prisilili mnoge od tih heretika da potraže utočište u susjednim teritorijama Rimskoga Carstva.⁶ Odatle su mogli proširiti svoj utjecaj po Siriji, Armeniji i Maloj Aziji.

1 Photius, *ibid.*

2 *Ibid.*, st. 524.

3 *Ibid.*

4 Cf. *infra*, str. 51-52.

5 Gregorius Barhebraeus, *Chronicon ecclesiasticum* (izd. J. B. Abbeloos i T. J. Lamy; Lovanii, 1872), sv. I, st. 219-20.

6 Vidi de Stoop, *op. cit.* str. 81.

Manijeve doktrine, svojim stalnim obraćanjem sljedbeničkim pokretima unutar kršćanstva, svojim površnim prilagođavanjem nauku Crkve i prodorom manihejaca iz Perzije, preživjele su na Bliskom istoku barem sve do sedmoga stoljeća. Tada je pavličanska sljedba usvojila i preobrazila ostatke maniheizma, i tada je načinjen prvi korak u neomanihejskom pokretu koji će dualizam prenijeti u veći dio južne Europe, od Crnoga mora do Atlantskoga oceana.

II. POGLAVLjE

NEOMANIHEIZAM NA BLISKOM ISTOKU

Pavličani u Armeniji i Maloj Aziji. Petar Sicilski, bizantski poklisar kod pavličana (A.D. 869). Počeci pavlikanizma: Konstantin od Samosate i 'Makedonska crkva'. Pavličani u sedmom i osmom stoljeću: progoni i raskoli. Sergije i sedam pavličanskih 'Crkvi'. Opadanje i pad pavličanske moći. Doktrine pavličana. Je li pavlikanizam bio suparnik maniheizmu? Marcioniti, mesalijanci i borboriti. Podrijetlo pavlikanizma: legende i činjenice.

U drugoj polovici sedmoga stoljeća, pavličanska sljedba proširila se na velika područja Armenije i Male Azije. Čineći pogranično stanovništvo azijskih tema Bizantskoga Carstva, pavličani su neizbjježno došli u dodir s vjerskim i političkim životom Bizanta.

Bizantske crkvene i svjetovne vlasti mnogo su puta pokušale preobratiti te bazilejeve heretičke podanike. U sedmom su stoljeću carevi Konstantin IV. Pogonat i Justinijan II. propisali prisilne mjere protiv njih: ovaj posljednji čak je osudio nekoliko tvrdokornih pavličana na lomaču.¹ Pod ikonoklastičnim carevima iz osmoga stoljeća nisu trpjeli nikakve progone i proširili su se po cijeloj Maloj Aziji, od Frigije i Likajnije do Armenije.² U devetom stoljeću, nakon vladavine Nikefora I. (A.D. 803.-11.), po svoj prilici posljednjoga cara koji je pokazivao snošljivost prema pavličanima,³ protiv njih je primijenjena sila nezapamćenog razmjera. Mihajlo I., pod utjecajem carigradskoga patrijarha, službeno je uveo smrtnu kaznu protiv heretika. Progoni su se nastavili pod Teofilom,

1 Petrus Siculus, *Historia Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur*, P. G. sv. CIV, st. 1280-1.
2 Vidi J. B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire* (London, 1912), str. 276.
3 Vidi A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (francusko izd. Od H. Grégoirea i M. Canarda; Bruxelles, 1935), sv. I, str. 229-30.

a dosegli su vrhunac kada je Teodora, u svojim naporima da iskorijeni herezu, naredila masovni pokolj pavličana, koji su pogibali na tisuće.¹ Nasilnost tih metoda objašnjava se činjenicom da su u devetom stoljeću pavličani bili istodobno vojna i vjerska prijetnja Bizantskom Carstvu. Na početku toga stoljeća, među njima se pojavio veliki vođa, Sergije. Donio im je jedinstvo, nadahnuo ih misionarskim žarom i oblikovao ih je u dobro organizirane zajednice.² Bili su ratoborni i napokorni podanici Carstva i, u savezu s Arapima, često su provaljivali na bizantski teritorij. Podigli su svoje utvrđene gradove blizu Melitene, u regiji Sivas, na zapadnim granicama Armenije; najvažniji je bio Tefrik, koji je postao njihov glavni grad i sjedište velikih vojnih vođa, Karbeasa i Krizokira.³ Snaga pavličana bila je takva da su Krizokirove vojske bile sposobne provaljivati u Niceju i Nikomediju a, 867., osvojiti i opljačkati Efez. Kao odgovor na careve mirovne prijedloge, Krizokir je oholo zahtijevao da se carske pokrajine istočno od Bospora prepuste pavličanima. To je dovelo do vojni iz 871.-2. godine, u kojima su bizantske vojske izašle kao pobjednici, Tefrik je sravnjen sa zemljom, Krizokir ubijen, a vojna moć armenskih pavličana zauvijek uništena.⁴

Bazilije I. poslao je 869. godine carskoga poklisara Petra Sicilskog u Tefrik.⁵ Dobio je uputstva da sredi razmjenu zarobljenika s pavličanima⁶ i da pregovara o miru s Krizokirom. Petar je ostao u Tefriku devet mjeseci i uspio je u prvoj od svoje dvije misije,⁷ ali izgleda da su njegovi

1 Bury, op. cit. str. 40, 277-8; Vasiliev, op. cit. str. 230.

2 Cf. infra, str. 46-48.

3 Vidi Vasiliev, op. cit. str. 231-2, b. 2, koji upućuje na rezultate nedavnih iskopavanja koja pokazuju točno stanje srednjovjekovnih pavličanskih tvrđava. Cf. W. M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor* (London, 1890), str. 342.

4 Vidi Vasiliev, op. cit. sv. III (*Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*), str. 60; A. Vogt, *Basile Ier ... et la civilisation Byzantine* (Pariz, 1908), str. 322-5.

5 Petrus Siculus, *Historia Manichaeorum*, P. G. sv. CIV, st. 1241. Pisac opisuje svoj dolazak u Tefrik: ἐκεῖσθ παραγενόμενος ἐν ἀρχῇ τῆς αὐτοκρατορίας Βασιλείου τοῦ... μεγάλου βασιλέως ἡμῶν. Bazilije je naslijedio Mihajla III. 867.

Vasiliev je utvrdio Petrov boravak u Tefriku (869-70), *Византия и Арабы*, *Zapiski ist.-fil. fakulteta imperatorskogo S.-Peterburgskogo Universiteta*, sv. LXVI (1902), str. 25-9, osobito str. 26, b. 3.

6 Petrus Siculus, loc. cit. st. 1241, 1304.

7 Ibid. st. 1304.

mirovni prijedlozi potpuno propali, jer se morao vratiti u Carigrad 870.,¹ prenoseći svome vladaru pretjerane Krizokirove zahtjeve za ustupanje Male Azije pavličanima.

Tijekom svojega devetomjesečnoga boravka u pavličanskom glavnom gradu, Petar je imao mnogo prigoda proučavati doktrine i običaje pavličana² i odlučio je napisati sustavnu raspravu u kojoj bi izložio i odbacio njihovu herezu.³ Uznemirujuće vijesti za koje je doznao u Tefricu učinile su taj rad još potrebnijim. Od sâmih je pavličana čuo da planiraju poslati misionare u Bugarsku kako bi proširili svoj nauk u toj zemlji.⁴ Petar je stoga odlučio napisati svoju raspravu ne samo za vlasti u Carigradu, nego i za specijalnu uporabu Bugarske crkve, i prolog je naslovio arhiepiskopu Bugarske.⁵ Djelo je bilo dovršeno oko 872. godine.⁶

Vrijednost Petrove knjige *Historia Manichaeorum* kao izvora za naše poznavanje pavličana predmet je mnogih rasprava. Sve do nedavno, većina je znanstvenika bila sklona umanjiti njezinu važnost i pouzdanost.⁷ Međutim, zahvaljujući radu prof. Henrika Grégoirea, izgleda da je

1 Petar kaže da je on obavio svoju misiju ἐν τῷ δευτέρῳ ἔτει τῆς βασιλείας Βασιλείου καὶ Κωνσταντίνου καὶ Λέοντος (*Hist. Man.*, P.G. sv. civ, st. 1304).

2 πολλάκις αὐτοῖς διαλεχθείς (*ibid.* st. 1241).

3 *Ibid.* st. 1240.

4 *Ibid.* 1241.

5 *Ibid.* 1244.

6 Vidi H. Grégoire, ‘Sur l’histoire des Pauliciens’, *Bull. Acad. Belg.* (classe des lettres, 1936.), str. 224.

7 Glavni podcenjivači djela *Historia Manichaeorum* bili su Karapet Ter-Mkrtschi-an, *Die Paulikaner im byzantischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien* (Leipzig, 1893) i J. Friedrich, ‘Der ursprüngliche bei Georgios Monachos nur theilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer’, *S.B. bayer. Akad. Wiss.* (philos.-phil. hist. Kl.) (München, 1896), str. 67-111). Mkrtschian, osobito, ustvrdio je protiv svih povijesnih dokaza da je *Historia Manichaeorum* napisana u vrijeme Alekseja Komnena (op. cit. str. 122, et seq.). Stajališta Mkrtschiana i Friedricha utjecala su na cijeli naraštaj znanstvenika, pa čak, u određenoj mjeri, i na Buryja, koji je 1902. samo sažeо stanje problema ne nudeći nikakvo konačno rješenje (Gibbon, *Decline and Fall* (izd. J. B. Bury), sv. VI, Dod. VI, str. 562-6). Bury je bio skeptičan prema Petrovom prikazu opasnosti od pavličana za Bugarsku crkvu.

Ali već je 1898. godine F. C. Conybeare (*The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford, str. CXXXVII) naglasio povijesnu važnost misije Petra Sicilskog u Tephric i odnosa između armenskih pavličana i Bugara; također Vasiliev 1902. (Византия и Арабы, loc. cit. str. 27-8).

Petar Sicilski danas konačno rehabilitiran. U svojoj oštroumnoj studiji o izvorima koji se tiču pavlićana,¹ Grégoire je pokazao da je *Historia Manichaeorum* jedini potpuno autentičan i pouzdan prikaz iz prve ruke koji posjedujemo o povijesti, doktrinama i običajima pavlićana iz Tefrica. Drugi izvori koje su dosad znanstvenici držali važnima – osobito rasprava *Contra Manichaeos* patrijarha Focija,² traktat ‘igumana Petra’ o pavlićanima,³ odlomak u kronici Georgija Monaha koji se bavi pavlićanima,⁴ 24. poglavlje knjige Eutimija Zigabena *Panoplia Dogmatica*⁵ i formula odreknuća za uporabu onim pavlićanima koji su primljeni u Crkvu⁶ – u stvari su ili izvodi ili od drugorazredne važnosti. Za prvu knjigu Focijeve rasprave, koja se jedina tiče povijesti i doktrina pavlićana, Grégoire je dokazao da je krivotvorina iz desetoga stoljeća. Grégoireova istraživanja uvjerljivo su pokazala da djelo *Historia Manichaeorum* Petra Sicilskog trebamo držati temeljnim, gotovo, isključivim, izvorom za naše poznavanje pavlićana iz Tefrica.⁷ Posljednja dvadeset dva poglavlja djela *Historia Manichaeorum* (XXI-XLIII) posvećena su povijesti pavlićanske sljedbe, otprilike od 668. do 868., što je od najveće vrijednosti.

Petar Sicilski i kasniji bizantski povjesničari držali su da su pavlićani izravni potomci manihejaca: maniheizam i pavlikanizam za njih je jedna te ista hereza.⁸ Usporedba između manihejskih i pavlićanskih doktrina pokazat će da je Petrovo stajalište o podrijetlu ovih posljednjih od ovih prvih, iako ponešto pojednostavljeno, u osnovi točno.

1 ‘Les sources de l’histoire des Pauliciens: Pierre de Sicile est authentique et “Photius” un faux’, *Bull. Acad. Belg.* (classe des lettres, 1936), sv. XXII, str. 95-114.

2 P. G. sv. CII, st. 16-264; prema Grégoireu, Focijeve homilije protiv manihejaca (knjige II, III i IV) mogu sve biti autentične, ali je posljednju svakako napisao patrijarh.

3 Πέτρον ἐλαχίστου μοναχοῦ Ἡγουμένου περὶ Παυλικιανῶν τῶν καὶ Μανιχαῖων, objavio ga je J. Gieseler (Göttingen, 1849).

4 *Chronicon* (izd. De Boor), sv. II, str. 718-25; prikazi opata Petra i Georgea Monacha sa izvedeni su iz Petra Sicilskog.

5 P. G. sv. CXXX, st. 1189-1244. *Panoplia Dogmatica* napisana je u doba Aleksija Komnena, a poglavlje koje se bavi pavlićanima temelji se u potpunosti na ranijim dokumentima.

6 P. G. sv. I, str. 1461-72.

7 Cf. H. Grégoire, ‘Autour des Pauliciens’, *Byzantion* (1936), sv. XI, str. 610-14.

8 οὐ γὰρ ἄλλοι οὗτοι, καὶ ἄλλοι ἔκεινοι, ἀλλ’ οἱ αὐτοὶ Παυλικιάνοι καὶ Μανιχαῖοι ὑπάρχοντιν (*Hist. Man.* loc. cit. st. 1240-1); cf. ibid. col. 1300.

Isto se tako to srodstvo pojavljuje u Petrovom prikazu podrijetla pavličanske sljedbe. Po njemu, pavlikanizam se prvo pojavio u Samosati, gradu na Eufratu, na tromeđi Sirije, Mezopotamije i Kapadocije. Tamo je, u doba koje Petar ne utvrđuje, jedna manihejska žena po imenu Kalinika odgajala svoja dva sina, Pavla i Ivana, u manihejskoj vjeri i poslala ih da propagiraju vjeru među stanovnicima susjednih regija. Iz imena tih dvaju manihejskih učitelja, Pavla i Ivana, nastao je naziv nove sljedbe pavličana.¹

Iz toga vrlo maglovitoga prikaza nemoguće je datirati djelovanje Kalinikije i njezinih dvaju sinova, niti možemo reći je li se učenje Pavla i Ivana razlikuje na bilo koji način od prvobitnog maniheizma. Petar Sicilski postaje precizniji kada govori o onome koji je, izgleda, bio stvari utemeljitelj pavličanske sljedbe. To je izvjestan Konstantin, Armenac, rođen u selu Mananaliju na gornjem Eufratu, za vladavine Konstansa II. (641.-68.).² Prvotno sljedbenik Manija i Pavla i Ivana od Samosate, želio je, prema Petru, poduprijeti svoja učenja pomoću Novoga zavjeta. Štoviše, kako bi izbjegao stigmu povezanu s maniheizmom i 'oživio зло' odbacio je 'manihejske knjige' koje su rabili njegovi istovjernici³ (zadržavajući učenja sadržana u njima) i naredio da se ne smiju čitati nikakve knjige osim Novoga zavjeta. Konstantinove reforme, prema Petru, nisu nikako bile odmak od temeljnih doktrina maniheizma, već njihovo preoblikovanje u oblik koji je očito bio prihvatljiviji kršćanima. Tako je, zajedno s manihejskim knjigama, odbacio 'Valentinova bogohuljenja koja se tiču trideset aeona', 'legende Kubrikusa (Manija) o oblikovanju kiše' i druge teorije (καὶ ἄλλα τίνα) – drugim riječima, izgleda, onaj dio manihejskoga učenja (poglavito kozmološke mitove) koji je najočitije proturječio kršćanskim doktrinama. S druge strane, Konstantin je posudio nešto od 'prljavštine Bazalida' i drugih (καὶ τῶν λοιπῶν ἀπάντων) i tako se pojavio kao 'novi vođa' (νέος τις ὁδηγός). Od vremena Konstantina, prema Petru Sicilskom, pavličani, ne znajući te trikove, spremno (προθύμως) su

1 Ibid. st. 1273.

2 'Konstantin, unuk Heraklija', mora biti Konstans II. Vidi S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1946), str. 35, 37. Vidi ibid. str. 37, b. i, za smještaj Mananalija i str. 35-44 za kratku povijest armenских pavličana.

3 Za manihejske knjige u Armeniji koncem šestog i u sedmom stoljeću, vidi supra, str. 28-29.

anatemizirali Manija i druge manihejske učitelje.¹ Petrov prikaz Konstantinove uloge u reformiranju pavlikanizma, unatoč njegovu prilično apstraktnom karakteru, jasan je i dosljedan. Konstantinova reforma (ili možda točnije osnivanje) pavlikanizma temeljilo se na pokušaju da se stare manihejske doktrine prividno usklade s kršćanstvom. Konstantin je nedvojbeno bio među onima koji su poticali tu razliku, svojstvenu pavlikanizmu (i kasnije bogumilstvu), između egzoteričnoga učenja koje se uglavnom sastoji od Novoga zavjeta za uporabu običnim pripadnicima sljedbe i ezoteričnoga, po kojem se kršćansko Sveti pismo tumačilo u skladu s dualističkim naukom u tajnoj i usmenoj predaji upućenih.² Konstantin, kako ga je opisao Petar Sicilski, bio je u biti reformator prvo bitnoga maniheizma; izgleda da pavlikanizam, shvaćen kao pokušaj da se pomiri Manijev dualizam s učenjem Evandželja, potječe od njega. Jedno od najupadnijih kršćanskih obilježja pavlikanizma bilo je njegovo veliko štovanje sv. Pavla. I tu je Konstantin bio začetnik. Prema Petru, on je usvojio ime Silvana, pratitelja sv. Pavla (*Djela xv-xviii; II. Kor. i. 19; I. Sol. i. I; II. Sol. i. I*), i pod tim je imenom našao boravište u tvrđavi Cibosa, blizu Koloneje, na granci Male Armenije i Ponta. Tamo je, po Petrovim riječima, tvrdio da je on ‘Silvan koji se spominje u poslanicama apostola, kojega je Pavao poslao kao svoga vjernoga učenika u Makedoniju. On bi svojim učenicima pokazao knjigu Apostola ...kažući: “vi ste Makedonci, a ja sam Silvan, koga je Pavao poslao vama”³ Pavličanska zajednica u Cibosi uzela je naziv ‘Makedonska crkva’.⁴ To su ime nedvojbeno izabrali jer je Cibosa bila smještena blizu Koloneje: pavličani, koji su dobro poznavali Djela apostola i Poslanice sv. Pavla, nisu mogli a da se ne sjete odlomka u Djelima gdje se naziv Makedonija vezuje s izrazom κολωνία.⁵ Malo se može dvojiti da je Konstantin-Silvan bio stvarni utemeljitelj pa-

1 Ibid. st. 1276-7.

2 Petar kaže da pavličani ne priopćavaju svoje tajne svim pripadnicima svoje sljedbe, već samo ‘onima malobrojnima među njima za koje znaju da su savršeniji u bezbožnosti’; istodobno ‘oni štuju herezu manihejaca u dubokoj tišini’. Ibid. st. 1252.

3 *Hist. Man., P.G. sv. CIV*, stupci 1277-80.

4 Ibid. stupac 1297.

5 Djela XVI. 11-12: Ἀναχθέντες οὖν ἀπὸ τῆς Τρωάδος εὐθυδρομήσαμεν εἰς Σαμοράκην, τῇ τε ἐπιούσῃ εἰς Νεάπολιν, ἔκειθέν τε εἰς Φιλίππους, ἥτις ἐστὶ πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις, κολωνία. Cf. H. Grégoire, ‘Les Sources de l’histoire des Paupiliens’, loc.cit. str. 102-3.

vličanske sljedbe. Mnogi kršćanski elementi u pavlinstvu – osobito kult sv. Pavla – mogu se pronaći u njegovim reformama. On je također poticao tradiciju, što je prevladavala među njegovim nasljednicima, davanja pavličanskim ‘Crkvama’ imena povezana sa sv. Pavlom, a vođama tih zajednica imena onih učenika sv. Pavla povezanih poviješću ili tradicijom s imenima tih crkava.¹ Konstantin-Silvan bio je na čelu ‘Makedonske crkve’ dvadeset sedam godina i konačno je uhićen i kamenovan na smrt po naredbi carskoga predstavnika, Simeona, kojega je Konstantin IV. poslao u Armeniju da iskorijeni pavličansku herezu. Smrt utemeljitelja pavlikanizma tako se podudara s prvim općim progonom pavličana, što su ga potaknuli Konstantin IV. (668.-85.) i Justinijan II. (685.-95.). Mnogi pavličani odbili su se preobratiti i postali su mučenici zbog svoje vjere. Možemo prepostaviti da se njihova hrabrost u progonima dojmila čak i njihovih neprijatelja: sâm Simeon, vođa bizantske kaznene ekspedicije, po svojem povratku u Carigrad, odbacio je sve što je posjedovao, potajice napustio prijestolnicu, vratio se u Cibosu i bio primljen u pavličansku ‘Makedonsku crkvu’. Uzeo je ime Tita – još jednoga suputnika sv. Pavla, poput Silvana povezanoga s Makedonijom (*II Kor.* ii. 13; vii. 5-6, 13-15) – okupio preostale učenike Konstantina-Silvana i postao vođa armenских pavličana.² Simeon-Tit ubrzo će platiti životom za svoje odmetnuće od pravovjerstva: tri godine nakon što je postao vođa pavličana, nastala je svada između njega i nekog Justa, usvojenoga sina Konstantina-Silvana. Spor je izbio oko tumačenja poznatoga odlomka u *Kol.* i. 16, kojega je, s pavličanskoga stajališta, bilo nedvojbeno teško pomiriti s bilo kojom dualističkom kozmologijom. Nije nevjerojatno da je svada bila i zbog osobe ljubomore. Just se obratio episkopu Koloneje, kojemu je otkrio sve tajne pavličana. Episkop je smjesta obavijestio vlasti u Carigradu, a car Justinijan II., vidjevši da ta armenska sljedba, za koju se pretpostavljalo da ju je iskorijenio njegov otac, još uvijek postoji, naredio je uhićenje svih pavličana. Oni koji su ustrajali u svojoj vjeri, uključujući Simeona-Tita, bili su živi spaljeni (oko 690.).³

1 *Hist. Man.* stupac 1277 i infra, str. 46-47.

2 Ibid. stupci 1280-1.

3 Ibid. stupac 1281.

Osmo stoljeće bilo je promjenjive sreće za pavličansku sljedbu. S jedne strane izostanak progona pavličana pogodovao je njihovom širenju u Armeniji i Maloj Aziji; s druge strane, sljedba je bila iznutra oslabljena nizom raskola i unutarnjih sukoba, što su iskoristili Bizantinci i Arapi, koji su nedvojbeno bili šretni što im se pružila prigoda da love u mutnim vodama pavličanske politike.¹

Nova je era osvanula za pavličansku sljedbu početkom devetoga stoljeća s dolaskom najvećega pavličanskoga vođe, Sergeja. Njegove su djelovanja bila višestruka: Sergije je bio učitelj, reformator, misionar i organizator. Trideset četiri godine (801.-35.) vladao je pavličanima pod imenom Tihika, učenika sv. Pavla (*Kol. iv. 7*). Kao jaka i ozbiljna osoba, on je osnažio moralni život pavličana, koji su zapali u labavu disciplinu pod njegovim prethodnikom. I sâm gorljivi misionar, nadahnuo je svoje sljedbenike žarom za širenje njihove vjere. Petar citira sljedeće Sergijeve riječi, koje imaju naglašeno apostolski prizvuk: ‘od istoka do zapada, do sjevera i do juga ja sam putovao propovijedajući Kristovo evanelje, hodaјući na koljenima’.² U tim misionarskim putovanjima pješice Sergije je prešao cijelu Malu Aziju, od sjevera do juga: utemeljio je tri pavličanske ‘Crkve’, ‘Laodicejsku’, u Kinokorionu blizu Neocesareje u Pontu, ‘Efešku’ u Mopsuestiji u Ciliciji i ‘Kološku’ u Argaju blizu Melitene.³ Nazivi sve tri crkve povezani su sa sv. Pavlom, dok su pavličani namjerno poistovjetili ‘Laodiceju’ u Pontu s Laodicejom u južnoj Frigiji spomenutoj u prvom poglavljju Poslanice Kološanima, što se također odnosi na Tihika (*Kol. iv. 7, 16*). Tako su na vrhuncu Sergijeve misionarske djelatnosti pavličanske ‘Crkve’ u Armeniji i Maloj Aziji obuhvaćale sljedeće:

- (1) ‘Makedonska crkva’ u Cibosi, blizu Koloneje, koju je utemeljio Konstantin-Silvan, a nakon njegove smrti obnovio Simeon-Tit.
- (2) ‘Ahajska crkva’ u Mananaliju na istočnoj obali Eufrata, koju je utemeljio Gegnezije-Timotej⁴

1 Za pavličanske raskole u osmom stoljeću, vidi *ibid.* stupci 1281-8.

2 *Ibid.* stupac 1293. Tekst kao što ga nalazimo u Migneu, glasi: τοῖς ἐμοῖς γόνασι βαρῆσας. Mora da je βαρῆσας pogrešno čitanje za βαδίσας. Zahvalan sam za tu obavijest prof. R. M. Dawkinsu.

3 *Hist. Man., P.G.* sv. CIV, stupci 1288-97.

4 *Ibid.* stupac 1297. Za smještaj Mananalija vidi Runciman (op. cit. str. 37, b. 1, koji, u tome, slijedi Conybearea prije nego Focija i Grégoirea. Za pavličanskoga vođu

(3) ‘Filipijska crkva’ (mjesto nepoznato), koju je utemeljio Josip-Epafrodit.¹

(4) ‘Laodicejska crkva’ u Kinokorionu, blizu Neocesareje.

(5) ‘Efeška crkva’ u Mopsuestiji.

(6) ‘Kološka crkva’ u Argaju blizu Melitene.²

Posljednje tri utemeljio je Sergije-Timotej.

(7) Štoviše, kao što je istaknuo Grégoire, pavlićani su svojom materinskom crkvom držali Crkvu Korinta, koju je izravno utemeljio sv. Pavao. Tako je upotpunjeno sveti broj sedam – Korint je ostao Crkva sâmoga Pavla, onih drugih šest su od njegovih ‘reinkarniranih’ učenika.³

Sergijev ugled među pavlićanima bio je toliko velik da su ga njegovi sljedbenici, poput Manija, držali Sâmim Parakletom. Izgleda da je u svojem misionarskom radu bio iznimno uspješan: Petar Sicilski kaže da su oženjeni ljudi, kako bi ga slijedili, prekidali svoje bračne veze, redovnici i časne sestre svoje redovničke zavjete, pa su čak i djeca i svećenici postali njegovi učenici. To je nedvojbeno najviši vrhunac koji je dosegla dinamična moć pavlićanske sljedbe.⁴

Ali u međuvremenu, suočene s ozbilnjom prijetnjom pravovjernoj vjeri i sigurnosti Carstva, u Bizantu su se skupljale snage koje su odlučile zauvijek uništiti pavlićansku moć u Armeniji i Maloj Aziji. Mihajlo Rangabe obnovio je progone protiv njih, a Teodorini pokolji zadali su im strahoviti udarac. Mnogi pavlićani prešli su granice Bizantskog Carstva i pronašli utočište kod Arapa, koji su ih smatrali korisnim saveznicima protiv Bizanta. Sergije se, sa skupinom svojih sljedbenika, sprijateljio s

Gegnezija-Timoteja, vidi *Hist. Man.* stupci 1281-5. Timotej, učenik sv. Pavla, bio je zapažen po svojem misionarskom radu u Ahaji, osobito u Ateni i Korintu (I Sol. iii. 1-2; II Kor. i. I, 19; Rim. xvi. 21).

1 Ibid. stupac 1297; Za Josipa-Epafrođita, vidi ibid. stpac 1285. Sv. Pavao poslao je Epafrođita Filipljanima (Fil. ii. 25).

2 Taj smještaj pavlićanskih ‘Crkava’, osim u slučaju ‘Ahajske crkve’, dali su E. Honigmann i G. Grégoire (Grégoire, ‘Les sources de l’histoire des Pauliciens’, loc. cit. str. 101-5).

3 Καὶ πάλιν φησίν (ό Τυχκός) ἔτι δὲ λέγω, τὴν ἐν Κορίνθῳ Ἐκκλησίαν φοιδόμησε Παῦλος τὴν δὲ Μακεδονίαν, Σιλουανὸς καὶ Τίτος... (*Hist. Man.* stupac 1297). cf. Grégoire, ibid. str. 102-4.

4 Ibid. stupac 1293.

emirom od Melitene, na čijem je teritoriju bila smještena ‘Kološka crkva’. Tamo je Sergej 835. godine i umoren.¹

Nakon njegove smrti došlo je do važnih promjena u organizaciji pavličanske sljedbe: dotad je sljedba bila organizirana po hijerarhijskom načelu, a pavličanski vođe, zvani συνέκδημοι², uživali su neke svećeničke povlastice. Ali nakon Sergijeve smrti, pavličani su zamijenili hijerarhijsku organizaciju svoje sljedbe demokratskom: po Petrovim riječima, Sergijevi učenici sakupili su svoje sljedbenike u Argaju i, ‘unakazujući učenje svojega učitelja Sergija i njegovih prethodnika, svi su postali jednaki po položaju; više nisu imenovali nijednoga učitelja (διδάσκαλον) kao ranije, već su bili svi ravnopravni (πάντες ἴσοι ὄντες)’. συνέκδημοι-е zamijenili su ψηφίσται, koji su, iako su se nedvojbeno razlikovali od svjetovnjaka, bili jednaki po položaju.³

Nepoznat nam je učinak te reforme na unutarnju snagu pavličanske sljedbe; u svakom slučaju njezina vojna moć dosegnula je svoj vrhunac tridesetak godina nakon Sergijeve smrti, kada su pavličanske vojske, pod zapovjedništvom Krizohira,⁴ proširele svoju vlast na Propont i Egejsko more. Zvjezdani trenuci pavličanske moći bili su isto tako kratki kao i spektakularni: nakon što je propao pokušaj da se osigura mir s pavličanima preko Petra Sicilskog, bizantske vojske uspjele su 872. konačno slomiti njihovu vojnu moć.

Petrov prikaz povijesti pavličanske sljedbe od bitne je važnosti za sve proučavatelje balkanskih dualističkih pokreta, jer su se među pavličanima Tefrika regrutirali oni misionari koji su širili pavlikanizam u Bugarskoj i koji su tako izravno pridonijeli rastu bogumilstva.

Od jednakog je važnosti Petrova analiza pavličanskih doktrina⁵ koju je imao mnoštvo prigode proučavati u Tefriku. Po njemu, najznačajnije

1 Ibid. stupac 1301.

2 ‘Pratitelji na putovanju’, ili putujući propovjednici; taj izraz rabio se da se označe pratitelji sv. Pavla (*Djela* xix. 29; II *Kor.* viii. 19).

3 Ibid. stupac 1301. ψηφίσται su vjerojatno bili, kao što misli Conybeare (op. cit. str. CXXIV), ‘prepisivači svetih knjiga’.

4 Runciman je opisao karijeru toga poznatoga pavličanskoga generala (op. cit. str. 41-3).

5 Sažeci pavličanskih doktrina mogu se pronaći u člancima Bonwetscha u *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, sv. XV (Herzog-Hauck) i Janina u *Dictionnaire de Théologie Catholique*, sv. XII.

obilježje pavlikanizma je njegov skriveno dualizam. Pavličani su vjerovali u dva Načela, jedno dobro, drugo zlo; ovo drugo je stvoritelj i vladar prisutnoga, vidljivoga svijeta, a prvo, stvoritelj i gospodar svijeta koji će doći.¹ Držeći materijalni svijet tvorevinom zlog Načela, pavličani nisu naravno mogli prihvati kršćansku dogmu o utjelovljenju. Jer kako bi Krist, koji je došao s neba, mogao postati čovjek i uzeti tijelo koje priпадa kraljevstvu zla? Tako su oni došli do toga da postave doketičku kristologiju, prema kojoj je ‘tijelo’ Kristovo nebeskoga podrijetla, Njegovo utjelovljenje tek ‘prividno’, dok su poricali materinstvo i djevičanstvo Majke Božje;² ona nije Majka Kristova već ‘nebeskoga Jeruzalema’.³ Kao heretički raspoloženi u svojemu neprihvaćanju temeljnih dogmi kršćanstva, pavličani su nijekali veći dio pismene i usmene tradicije Crkve. Iz kanona Biblije odbacili su cijeli Stari zavjet (Proroke su nazvali ‘varalicama i lopovima’) i Petrove poslanice, a Petra su mrzili jer je zanijekao Krista.⁴ Pavličanski kanon sastojao se od četiri Evandjela, černaest Poslanica sv. Pavla, Poslanice sv. Jakova, tri Poslanice sv. Ivana, Poslanice sv. Jude i Djela apostolskih. Tekst je bio istovjetan s onim što ga rabi Kršćanska crkva ‘bez ikakve promjene u riječima’.⁵ Već smo spomenuli

- 1 πρῶτον μὲν γάρ ἔστι τὸ κατ' αὐτοὺς γνώρισμα, τὸ δύο ἀρχὰς ὄμολογεῖν, ποηρὸν Θεὸν καὶ ἀγαθόν καὶ ἄλλον εἶναι τοῦδε τοῦ κόσμου ποιητὴν τε καὶ ἔξουσιαστὴν, ἔτερον δὲ τοῦ μέλλοντος. (*Hist. Man.*, P.G. sv. CIV, stupac 1253).
- 2 τὸν θείον αὐτῆς τόκον ἐν δοκήσει καὶ οὐκ ἐν ἀληθείᾳ γεγενῆσθαι δογματίζουσιν (stupac 1248); τὸ τὴν πανύμνητον καὶ ἀειπάρθενον Θεοτόκον μηδὲ κανέναν ψιλῇ τῶν ἀγαθῶν ἀνθρώπων τάττειν ἀπεχθῶς ἀπαριθμήσει μηδὲ ἐξ αὐτῆς γεννηθῆναι τὸν Κύριον, ἀλλ' οὐρανόθεν τὸ σῶμα κατενεγκεῖν (stupac 1256).
- 3 ἔλεγε δὲ ταύτην εἶναι τὴν ἄνω Τερουσαλήμ, ἐν ᾧ πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθε Χριστός (stupac 1284).
- 4 Ibid. stupac 1256.
- 5 Bilješka na rubu ‘antiqua manu’ u rukopisu knjige *Historia Manichaeorum*, što je je objavio Migne, daje sljedeću vrijednu obavijest: autor skoliže pisao je: ‘Ne znam jesu li [palvini u danima Petra Sicilskog] rabilii Jakovljevu poslanicu, ili neku drugu Poslanicu, te Djela apostolska. Ali današnji pavličani rabe samo četiri Evandjela – a osobito Evandjelje po Luki – i petanest poslanica sv. Pavla. Jer oni imaju jednu drugu poslanicu [upućenu] Laodicejcima’ (ibid. stupci 1255-6). Ta je skoliža, prema Grégoireu (‘Sur l’histoire des Pauliciens’, loc. cit. str. 226), iz jedanaestoga stoljeća. ‘On voit que les Pauliciens dédoublaient l’épître aux Ephésiens, et que leur canon portait: (1) une épître aux Colossiens; (2) une aux Ephésiens; (3) une aux Laodicéniens, très pareilles et contenant toutes trois au moins un passage relatif à Tychikos.’ (Grégoire, ‘Les sources de l’histoire des Pauliciens’, loc. cit. str. 104). Ti podaci da su

pavličansko pretjerano štovanje sv. Pavla, što ih je navelo da svoje vođe nazovu po učenicima Apostola spomenutima u njegovim Poslanicama, a vlastitim zajednicama daju nazine Crkava u kojima je služio sv. Pavao. Osim kršćanske Biblije, pavličani su također rabili neke poslanice svojega vođe Sergija-Tihika.¹ Jedna od njih, što ju je Petar Sicilski citirao, upućena je ‘Leu Montanistu’, što moguće implicira postojanje nekih izravnih odnosa između pavličana i montanista iz Male Azije na početku deve-toga stoljeća.² U svojemu stajalištu prema vlastitom kanonu oni su se vodili dualističkom kozmologijom i jakim primjesama racionalizma. Tekst Svetoga pisma bio je nepovrediv i pazili su da ne iskrive nijednu riječ, jer za njih Riječ Božja nije bila Utjelovljeni Logos, već isključivo učenje Kristovo, izloženo u Evandeljima. S druge strane, s obzirom da su poricali mogućnost dodira između Boga i materije, pavličani su bili obvezni, objašnjavajući neke događaje zabilježene u Evandeljima, pribjeći vlastitim tumačenjima, suprotstavljenima učenju Crkve. Te događaje koji su se temeljili, prema pravovjernom kršćanstvu, na posvećenju materije, poput institucije krštenja i pričesti, oni su iz nužde tumačili u nematerijalnom, figurativnom smislu. Pavličansko stajalište o pričesti je osobito tipično za to: prema Petru, pavličani su odbacili sakrament pričesti i držali su da su kruh i vino, koje je na Posljednjoj večeri Krist dao Svojim učenicima bili ‘simbolički’ Njegove riječi.³ Petar opisuje značajnu epizodu ispitivanja pavličanskoga vođe Gegnezija-Timotija; ona daje do-

pavličani stavljali osobiti naglasak na Evandelje po Luki i rabili Poslanicu Laodicej-cima potvrđuje dojmljivu sličnost između njihovoga kanona i onoga Marcionovoga (cf. infra, str. 57). U Migneu postoji pogreška u tekstu skolije: pavličani nisu rabili τοῖς δύο... εὐαγγελίοις već τοῖς δ' εὐαγγελίοις (vidi Grégoire, ‘Sur l'histoire des Pauliciens’, loc. cit. str. 226, b. 1).

- 1 *Hist. Man.* stupac 1256.
- 2 Ibid. stupac 1297. Sergije optužuje Lea da raskida s ‘pravom vjerom’, što, kao što ukazuje Runciman (op. cit. str 61, b. 2), može podrazumijevati da su Sergije i Leo bili ‘službeno iste vjere’. No, možda ne bi trebalo previše ozbiljno uzeti Leov nadimak ‘montanist’. (Runciman, ibid.).
- 3 τὸ τὴν θείαν καὶ φρικτὴν τῶν ἀγίων μυστηρίων τοῦ σώματος καὶ αἷματος τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν μετάλνψιν ἀποτρέπεσθαι... λέγοντες ὅτι οὐκ ἔχοντος καὶ οἶνος, ὃν ὁ Κύριος ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ δείπνου, ἀλλὰ συμβολικῶς τὰ ἥματα αὐτοῦ αὐτοῖς ἐδίδουν, ὡς ἄρτον καὶ οἶνον (*Hist. Man.*, P.G. sv. CIV, stupac 1256.)

bru sliku alegorijske metode, koju su tako često rabili pavličani (i kasnije bogumili) u tumačenju kršćanske dogme. Leo Izaurijan pozvao je Gegneziju u Carigrad da dade iskaz o svojoj vjeri, za koju su bizantiske vlasti imale dobrog razloga sumnjati da je heretička. Kada ga je patrijarh optužio da poriče Pravovjernu vjeru, Kristov križ, Majku Božju, pričest tijela i krv Kristovu, Katoličku i Apostolsku crkvu i krštenje, Gegnezije je iskazao čvrsto vjerovanje u sve te doktrine. Ali, kaže Petar, Gegnezije je u stvari pod Pravovjernom vjerom podrazumijevao ‘vlastitu herezu’, pod križem – Osobu Kristovu, koji je oblikovao tu sliku Svojim raširenim rukama,¹ pod Majkom Božjom – ‘nebeski Jeruzalem’, pod tijelom i krvi Kristovom – jednostavno Njegove riječi, pod Katoličkom i Apostolskom crkvom – ‘zajednice manihejaca’ (tj. pavličana), pod krštenjem – opet Krista, davatelja ‘žive vode’ (*Ivan* iv. 10). Koliko to god izgledalo nevjerljivo, izgleda da je to obmanjivanje bilo uspješno i Gegnezije se vratio kući u Armeniju uz zajamčeni prolaz od sâmoga cara.² Teško da se može sumnjati da je Petar pojednostavio detalje ove priče, koja, onakva kakva jest, ponešto naprće čovjekovu lakovjernost glede lakovjernosti vrhovnih bizantskih vlasti; pa ipak sâma priča je sasvim vjerljiva i pokazuje kako je Crkvi bilo teško boriti se protiv heretika, koji su, kada bi ih ispitivali, iskazivali potpuni sklad s pravovjernim učenjem. Iz gornjih primjera može se vidjeti da su se pavličani, u svojemu dualističkome odbacivanju materije kao posrednika za Milost, doveli u suprotstavljanje cijelom sakramentskom naučavanju Pravovjerne crkve. Međutim, nije jasno, jesu li oni odbacivali uporabu slika: odbacivanje slika izgledalo bi sukladno njihovom stajalištu o materiji; ali kako o tome nedostaju podaci, to se ne može tvrditi s ikakvom sigurnošću.³

1 Pavličani su prezirali materijalnu sliku Križa (*ibid. stupac* 1256).

2 *Ibid. stupac* 1284.

3 *The Key of Truth* spominje odbacivanje slika (Conybeare, op. cit. str. 86, 115), ali, kao što ćemo vidjeti, to je u biti adpcionistički, a ne pavličanski dokument i ne možemo ga smatrati autentičnim ‘priručnikom Pavličanske crkve u Armeniji’, što Conybeare drži da je bio. Također se tvrdi, s još manje opravdanja, da su pavličani bili ikonoklasti (Janin, ‘Pauliciens’, *D. T. C. sv. XII*). Conybeare ide tako daleko da ih naziva ‘krajnje lijevo krilo ikonoklasta’ (op. cit. str. CVI), što je izjava koju je ponovio Vardapet T. Nersoyan u svojemu članku o pavličanima (*Eastern Churches Quarterly*, sv. v, br. 12, 1944, str. 405). Odbacivanje toga stajališta, iz povijesnih razloga, može se naći u E. J. Martinovoj *History of the Iconoclastic Controversy* (London,

Pavličani ne samo da su odbacivali glavne dogme već i cijelu organizaciju Kršćanske crkve, osobito svećenički stalež. Riječ πρεσβύτεροι, izgleda, bila im je osobito mrska, jer je ona također označavala židovske starještine koji su tvorili vijeće protiv Našega Gospodina.¹ Njihove pak starještine συνέκδημοι (koje su nakon Sergijeve smrti zamijenili νοτάριοι) – nisu svojatali nikakvo Apostolsko nasljedstvo osim duhovnoga potomstva od sv. Pavla. Kao čuvari prave vjere, pavličani su za sebe isključivo svojatali pravo na ime ‘kršćani’, dok su im pravovjerni bili ‘Rimljani’. Prema Petru, oni su voljeli započinjati razgovor s pitanjem: ‘reci mi, što nas to razdvaja od Rimljana?’² Nisu odbacivali konцепцију Crkve kao katoličke, ali su je primjenjivali na vlastite zajednice.³ Izgleda da su pavličani iskazivali osobitu nesklonost prema redovnicima: prema Georgiju Monahu, držali su da je Vrag otkrio redovničko ruho sv. Petru, koji ga je onda dao ljudima.⁴

Petar naglašava kako je vrlo teško razlikovati pavličane od pravovjernih kršćana. Poput svojih kasnijih nasljednika, bogumila, pavličani ne samo da su sebe nazivali kršćanima, već su u etici pa čak i u doktrini hinili potpunu sukladnost s naučavanjem Crkve.⁵ Optužbu za licemjerstvo, koju su im izricali iz istoga razloga, treba uvjetovati primjedbom, da premda je njihovo formalno priznavanje pravovjernosti bilo nedvojbeno način samozaštite od progona, ono nikako nije proturječilo načelima njihove vjere, koja je prihvaćala kršćanske dogme, ali ih je tumačila u metaforičkom smislu. S druge strane, pavličani su bili sasvim u stanju prihvatići mučeništvo kada je to bilo nužno,⁶ a sâm Petar svjedočio je o

1930), str. 275-8. Grégoire, oslanjajući se na Petra Sicilskog, to snažno poriče: ‘Nos recherches, en établissant la valeur éminente et presqu’ exclusive de Pierre de Sicile, nous permettent d’écartier de la doctrine de la secte son prétexte iconoclasme, auquel Pierre ne fait pas la moindre allusion. Cette accusation et plusieurs autres ne viennent que beaucoup plus tard’ (‘Autour des Pauliciens’, *Byzantion*, sv. XI, str. 613).

1 Hist. Man. stupac 1257.

2 Hist. Man. P. G. sv. civ, stupac 1253.

3 Cf. supra, str. 50-51.

4 Vidi Friedrich, ‘Der ursprüngliche bei Georgios Monachos ...’, loc. cit. str. 73.

5 χρηστὸν σχηματίζονται ἔχιν τὸ ἥπος, καὶ πάντα τὰ παρὰ τοῖς ὀθδόξοις Χριστιανοῖς δόγματα ἐπκυρώσι δολίως καὶ ἀναφωνοῦσιν.... (Hist. Man. stupac 1245).

6 Vidi ibid. stupac 1280.

njihovoj velikoj hrabrosti i samoprijegoru.¹

Proučavanje pavličanskih doktrina prirodno vodi prema sljedećem pitanju: Treba li pavličane smatrati autentičnim predstavnicima armen-skoga manihejskstva? Ako su pavličani i manihejci tvorili dvije različite sljedbe, je li ona prva, doktrinarno i povijesno, proizašla iz ove druge? Možemo li za pavličanske doktrine pronaći bilo koje drugo podrijetlo osim manihejsko?

Na prvo od ta dva pitanja možemo uglavnom odgovoriti upućivanjem na *Historia Manichaeorum*. Grégoireova sjajna obrana Petra Sicil-skog danas je raspršila skepsu koja je dugo vrijeme vladala u odnosu na pouzdanost njegove rasprave; zanemarivanje toga vrlo važnoga izvora dovela je mnoge znanstvenike do pogrešnih zaključaka o povijesti i dok-trinama pavličanske sljedbe.²

Slika o pavličanima koju izvodimo iz prikaza Petra Sicilskog je ona reformiranoga i pojednostavljenoga manihejskstva. Petar, koji je od svih suvremenih bizantskih povjesničara imao znanje iz prve ruke o toj sljedbi, kategorički tvrdi da pavličani vuku podrijetlo od manihejaca, a ne postoje uvjerljivi dokazi da mu se ne vjeruje. Čak ako i zanemarimo, zbog njegove kronološke maglovitosti, Petrov opis početaka pavlikanizma pod Pavлом i Ivanom, sinovima manihejke Kalinike, preostaje sasvim jasan dojam iz njegovoga teksta da je stvarni utemeljitelj pavličanske sljedbe u drugoj polovici sedmoga stoljeća, Konstantin-Silvan, temeljio svoje učenje na maniheizmu, kojeg je samo očistio od onih koz-moloških i mitoloških izraslina koje su bile osobito odvratne kršćanskim ušima. Znamo iz drugih izvora da su ‘manihejske knjige’, čije je sadržaje Konstantin rabio da razradi svoje učenje, postojale u Armeniji u sedmom stoljeću.³ Oni koji su pokušavali osporiti podrijetlo pavličana od manihejaca, često su naglašavali činjenicu da su pavličani, od sâmoga vremena Konstanina-Silvana, prokljinjali Manija i druge manihejske kri-

1 εἰώθασι... πολλοὺς κόπους καὶ κινδύνους προτθύμως ἀναδέχεσθαι πρὸς τὸ μεταδιδόναι τῆς οἰκείας λοίμης τοῖς παρανυχάνουσι (ibid. stupac. 1241).

2 Najistaknutiji znanstvenici koji su zapali u ozbiljnu pogrešku u svezi s pavlinstvom bili su Mkrttschian, Friedrich i Conybeare. Grégoire čak opisuje prilično oštro Mkrttschianov rad o pavličanima kao ‘un livre faux d’un bout à l’autre’! (*Autour des Pauliciens*, loc. cit. str. 610)

3 Cf. supra, str. 28-29.

vovjerce. Ali taj argument nije uvjerljiv: takvo ponašanje nije bilo nepoznato ni sâmim manihejcima: u manihejskom tekstu iz petoga stoljeća, Mani je opisan kao ‘zao čovjek’.¹ Savršeno je moguće objasniti Petrovu zamjedbu da su pavličani proklinjali Manija zbog jednog ili nrekoliko sljedećih razloga: potpuno odbacivanje bilo kakve veze sa zloglasnim utemeljiteljem manihejstva bilo bi sasvim u skladu s pavličanskim običajem hinjenja pravovjerstva kada je to nužno, kako bi izbjegli ometanje ili progon; drugo, prividnim prekidanjem veze s Manijem, pavličani su se nadali da će uvjerljivije približiti manihejske doktrine kršćanstvu prikrivajući njihove očitije razlike,² konačno, možda oni pavličani koje je Petar Sicilski čuo da proklinju Manija nisu poznavali, kao ne potpunosti uvedeni pripadnici sljedbe, njezino pravo podrijetlo.

Ako usporedimo doktrine pavličana s onima manihejaca, odmah zapažamo napadnu sličnost između njih. S jednom iznimkom, sve glavne pavličanske postavke već se mogu naći u maniheizmu: vjerovanje u dva načela, poricanje utjelovljenja, odbacivanje Staroga zavjeta, protusakramentalizam, sklonost prema Pavlovim poslanicama, razmetljivo isticanje naziva kršćani, naslov ‘Paraklet’ što ga preuzima vođa sljedbe. Međutim, u jednom se smislu pavličani razlikuju od manihejaca: dok su se ‘izabrani’ ove druge sljedbe morali ustezati od spolnoga snošaja, mesa i vina, među pavličanima koje je opisivao Petar Sicilski ne nalazimo nikakvoga traga takvoga asketstva. Vjerojatno je ta razlika u njihovoj etici proizašla iz činjenice da su te dvije sljedbe slijedile drugačije načine života: manihejski ideal bio je prvenstveno kontemplativan i redovnički, dok su pavličani vodili život od akcije pa čak i rata. Ali unatoč toj jednoj važnoj razlici, veze, kako doktrinarne tako i povijesne, između pavlikanizma i maniheizma iznad su svake dvojbe: pavlikanizam nije bio istovjetan s maniheizmom; pa opet maniheizam moramo u mnogim

1 Riječi citirane iz Aristokritove ‘Theosophy’ (P.G. sv. I, stupac 1468).

2 Prema pavličanskoj formuli odreknuća, isti manihejski pisac koji je odbacio Manija, Aristokrit – kojega Alfaric (*Les Écritures manichéennes*, sv. II, str. 107-12) poistovjećuje s Agapijem (cf. supra, str. 36-37) – pokušao je u svojoj knjizi ‘Teozofija’ dokazati da su ‘židovstvo, poganstvo, kršćanstvo i manihejstvo jedna te ista doktrina’ (P.G. sv. I, stupac 1468). To je jasan dokaz manihejskoga sinkretizma koji je postupno upijao sve više elemenata kršćanstva. U tom je smislu pavlikanizam slijedio i nadmašio maniheizam.

pogledima promatrati kao izravnoga pretka pavlikanizma.¹ Činjenica da nekoliko manihejskih doktrina – osobito kozmološki mit – nije pronađeno u pavlikanizmu dovoljno je objašnjena u Petrovom prikazu reforme i pojednostavljenja koja je izvršio u manihejskim učenjima utemeljitelj pavličanske sjedbe, Konstantin-Silvan, a nedvojbeno su ih nastavili njegovi naslijednici.

Unatoč tomu, bilo bi pogrešno misliti da je jedino maniheizam utjecao na rast pavlikanizma. Treba priznati kako je bizantka teorija da je pavlikanizam samo neznatno izmijenjeni nastavak maniheizma nedovoljna. Sâm Petar Sicilski kaže da su pavličanski krivovjeri ‘dodali neke bezvrijedne izraze ranijim herezama’,² te da pavlikanizam izgleda kao nešto novo.³

Crkveni povjesničari nedavno su bili skloni naglasiti veze između pavlikanizma i marcionizma.⁴ Harnack, najveći autoritet o marcionizmu, ostao je u tome vrlo oprezan: u svojoj autoritativnoj knjizi o Marcionu priznao je da nakon dugog i pomnog proučavanja veza između marcionizma i pavlikanizma nije mogao doći da niakvoga sigurnoga zaključka o tom pitanju. On je samo pretpostavljao da su pavličani bili pod utjecajem svojih dodira s marcionitima istočne Male Azije i da se od osmoga stoljeća marcionizam na Bliskom istoku uvelike stopio s pavličanstvom.⁵ Dosad nije učinjen nijedan pokušaj da se krene dalje od Harnacka u rješavanju toga problema. Točno je da dosad nemamo ni-

1 Svakako je neprepoznavanje najviše vrijednosti podataka Petra Sicilskog navelo tako istaknutoga autoriteta o maniheizmu kao što je H. H. Schaeder na neopravdani zaključak da pavličani nisu nikako povezani s manihejcima, da ih je za maniheizam lažno optužila svita patrijarha Focija, te da ne zaslužuju naziv ‘neomanihejci’ koji im se pridaje posljednjih godina (‘Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen’, *Morgenland*, Heft XXVIII, str. 83). Istu pogrešnu izjavu dao je A. Harnack, *Marcion: das Evangelium vom Fremden Gott* (2. izd.; Leipzig, 1924), str. 383, b. 2: ‘Mit dem Manichäismus haben die Paulicianer nichts zu tun.’

2 *Hist. Man.*, P.G., sv. CIV, stupac 1276.

3 Ibid. stupac 1277.

4 J. K. L. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (Bonn, 1846), sv. II, dio i, str. 14; A. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche* (Gotha, 1856), sv. II, dio i, str. 134.; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sekten geschichte des Mittelalters* (München, 1890), sv. I, str. 2-3; Mkrttschian, op. cit. str. 104-12.

5 *Marcion*, str. 382*-3*.

kakvih izravnih dokaza o povijesnom srodstvu pavlićana od marcionita. Ali naše današnje znanje o pavličanstvu omogućuje nam da poboljšamo Harnackovu opreznu izjavu: indicijski povijesni dokazi i, iznad svega, upadljive sličnosti između doktrina pavlićana i marcionita očito ukazuju na vrlo vjerljivu dodir između te dvije sljedbe.

Postoje svi razlozi za pretpostavku da su marcioniti i pavličani živjeli u zemljopisnoj blizini. Armenija, domovina pavlićana od sedmoga stoljeća, bila je još sredinom petoga stoljeća preplavljenica marcionitima¹ koje su pravovjerni smatrali usko povezanim s manihejcima.² U četvrtom je stoljeću počelo među marcionitima opće iseljavanje iz gradova na selo, kako bi izbjegli progone.³ Ta je selidba, koja je dovela do gradnje ‘marcionitskih sela’, omogućila njihovim zajednicama da prežive nekoliko stoljeća u udaljenim mjestima. Planine i visoravni Armenije bile su dobra zaštita od bilo kojega jakoga nadzora Crkve, i jedva može biti ikakve dvojbe da su do druge polovice sedmoga stoljeća marcioniti i pavličani bili u bliskom dodiru, i da su, boreći se protiv istoga protivnika, našli zajednički jezik.

Ako razmotrimo doktrine marcionita i pavlićana, vidimo da je njihova sličnost iznimna – u nekim slučajevima vlada čak i istovjetnost. Sljedeće pavličanske doktrine postojale su već u učenju Marciona: dualizam između dobrog Boga i zlog stvoritelja svijeta,⁴ doketizam i odbaci-

1 Armenski biskup Eznik iz Kolba posvetio je cijelo poglavlje svoje rasprave ‘Protiv sljedbi’, napisane između 441. i 449., prikazivanju i odbacivanju marcionizma. Vidi *Ausgewählte Schriften der armenischen Kircheväter*, Bd. I, str. 152-80. Štoviše, Gieseler je ukazao da je osam marcionitskih lokaliteta za koje je Teodoret u petom stoljeću tvrdio da ih je preobratio bilo smješteno u onim vrlo udaljenim područjima Armenije koja su dva stoljeća kasnije postala utočište pavlićana (‘Untersuchungen über die Geschichte der Paulicianer’, *Theologische Studien und Kritiken*, 1829, dio i, str. 104-5).

2 Harnack, op. cit. str. 158.

3 Ibid. str. 158 et seq.

4 Izgleda da se pavličanski dualizam ponešto razlikovao od onoga manihejaca, jer se pavličani nisu suprotstavljali Boga materiji, niti Svetlo Tami, već samo dobrog Boga, Gospodara budućega svijeta, zlom Bogu, stvoritelju ovoga svijeta. Mkrtschian s pravom je primijetio da pavličani nemaju nikakvu izričitu doktrinu o materiji (op. cit. str. 107). S druge strane, pavličanski dualizam više je sličan Marcionovom: jer je Marcion oblikovao svoj dualizam bitno u smislu dvaju Bogova – dobrog Boga i pravednoga Boga – a, prema Harnacku, materija, promatrana kao načelo, nije

vanje utjelovljenja,¹ te osobit kult sv. Pavla. U tom smislu, pavličanstvo izgleda još bliže marcionizmu negoli maniheizmu. Jer iako su se manihejci, u svojim pokušajima da suprotstave Novi zavjet Mojsijevom zakonu, utjecali sv. Pavlu više nego ijednom drugom kršćanskom piscu, Marcion je više od svih držao sv. Pavla kamenom međašem prave vjere, odmah do Sâmoga Krista.² Možda najupadnija sličnost između pavličana i marcionita leži u kanonu Svetog pisma kojim su se služili. Ne samo da su obje sljedbe odbacile Stari zavjet i stavile poseban naglasak na Poslanice sv. Pavla (manihejci su činili slično), već su marcioniti, poput pavličana, osobito štovali Evandelje po Luki. Marcionu je Lukino Evandelje bilo, u svojem izvornom obliku, božanskoga nadahnuća, a u svojem sadašnjem obliku, relativno oslobođeno 'krivotvorina' židovskih apostola.³ Štoviše, apokrifna Poslanica Laodicejcima, pogrešno pripisana sv. Pavlu, i koju su pavličani rabili, je, kao što je Harnack pokazao, marcionitskoga podrijetla.⁴

Te bliske sličnosti između doktrina tih dviju sljedbi navele su neke znanstvenike da pavličane smatraju jednostavnim nasljednicima marcionita, a pavlikanizam kao obnovu izvornoga, čistoga marcionizma.⁵ Ali to je stajalište suprotno podacima Petra Sicilskog i ne može ga se potkrijepiti. Harnack je opravdano primjetio da, bez obzira na brojne sličnosti između marcionizma i pavlikanizma, ima mnogo važnih obilježja u kojima se razlikuju.⁶ Tako protusakramentalizam pavličana nije bio dio Marcionovoga učenja, čiji su sljedbenici slavili krštenje, pričest i druge obrede Kršćanske crkve.⁷ Štoviše, među pavličanima ne nalazimo nikakvih tragova dualističkoga asketstva marcionita, koje su pravila njihove sljedbe obvezivala da izbjegavaju spolni snošaj i jedenje mesa.⁸

igrala nikakvu ulogu u njegovom biblijskom učenju (*Marcion*, str. 161).

1 *Marcion*, str. 124 et seq.

2 Ibid., str. 30 et seq., 198 et seq.

3 Ibid., str. 40 et seq., 249* et seq. Cf. supra, str. 49, b. 5.

4 Ibid., str. 134*-49*

5 Osobito Mkrttschian (op. cit. str. 110).

6 *Marcion*, str. 383*.

7 Ibid., str. 144. Međutim, u marcionitskoj Pričesti rabila se voda umjesto vina.

8 Ibid. str. 148-51.

Stoga, iako u biti prihvaćamo mišljenje Petra Sicilskog da je pavlikanizam uglavnom proizašao iz maniheizma, moramo priznati da je i marcionizam također odigrao važnu ulogu u rastu i razvoju pavličanskih doktrina. S druge je strane nemoguće poricati da je maniheizam izvršio izravan utjecaj na pavlikanizam, barem na početku povijesti ove druge sljedbe; s druge strane opet, marcionitsko obilježe nekih pavličanskih učenja jednako je neprijeporno. I bizantska teorija o podrijetlu pavličana od manihejaca i stajalište da je pavlikanizam bio jednostavno obnova marcionizma oboje su nedovoljno točni kada ih gledamo odvojeno, te ih moramo uzajamno upotpuniti. Izgleda vjerojatno da su doktrinarne reforme koje je u sedmom stoljeću izveo pavličanski vođa Konstantin-Silvan, a koje Petar Sicilski opisuje kao odbacivanje nekih manihejskih postavki i posudbu iz drugih izvora, bile uglavnom usvajanje nekih marcionitskih učenja; možemo pretpostaviti da je utjecaj marcionizma omogućio pavličanima da ponešto ublaže izvorni manihejski kozmološki dualizam i da približe, barem formalno, svoje učenje pravovjernom kršćanstvu.¹

Ali osim maniheizma i marcionizma, moramo uzeti u obzir još jedan, barem djelomice dualistički pokret koji je izvršio određeni utjecaj na pavličansku sljedbu u Armeniji i Maloj Aziji, a čije će doktrine kasnije imati izravni i dugotrajni učinak na razvoj balkanskoga neomaniheizma.

Doktrine mesalijanske sljedbe, s jednom vjerojatnom iznimkom,² poznate su nam isključivo iz podataka njihovih pravovjernih protivni-

1 E. Amann drži pavlikanizam pojednostavljenim oblikom maniheizma i misli da je to pojednostavljenje omogućeno utjecajem marcionizma (A. Fliche i V. Martin, *Histoire de l'Église*, 1940, sv. VII, str. 436). Ta hipoteza ne izgleda samo mogućom već i vrlo vjerojatnom.

Zanimljivo je zapaziti da su se u dvanaestom stoljeću, u formuli odreknuća koju je Bizantska crkva rabila za obraćene bogumile (koji su izravno potjecali iz pavličana), bogumili poistovjećivali s jedne strane s mesalijancima ili euhitima, a s druge strane s marcionistima. (Ἐλεγχος καὶ θριαμβὸς τῆς βλασφήμου καὶ πολυειδοῦς αἱρέσεως τῶν ἀθέων Μασσαλιανῶν, τῶν καὶ Φουνδαῖτῶν, καὶ Βογομίλων καλούμενων, καὶ Εὐχιτῶν, καὶ Ἐνθουσιατῶν, καὶ Ἐγκρατητῶν, καὶ Μαρκιωνιστῶν: u J. Tollius, *Insignia itinerarii italicici* (Trajecti ad Rhenum, 1696), str. 106.)

2 Tako zvane Duhovne homilije Makarija posljednjih se godina pripisuju ne velikom egipatskom asketi iz četvrtoga stoljeća, već nekom suvremenom mesalijanu koji je, smatra se, sakrio doktrine svoje sljedbe pod pravovjernim nazivom i terminologijom.

ka.¹ Naziv mesalijanci – ili masalijanci – izvodi se iz sirijske riječi koja znači ‘oni koji mole’, kojoj točno odgovara grčka riječ εὐχήται; u grčkim se izvorima oba izraza istodobno rabe da bi ih se opisalo. Neke njihove doktrine bile su istovjetne s onima pavlićana. Tako su osuđivali Kršćansku crkvu i njezinu hijerarhiju, Novi zavjet su tumačili individualistički, nisu vjerovali u stvarnu prisutnost u pričesti, ali su sudjelovali u tom sakramantu kako bi se formalno uskladili s disciplinom Crkve. Međutim, u drugim su se pogledima razlikovali od pavlićana: temeljna doktrina mesalijanaca bila je da u svakome čovjeku od njegovoga rođenja boravi zloduh kojega se ne može istjerati krštenjem, već jedino molitvom.² Kao što im sam naziv pokazuje, mesalijanci su smatrali da je molitva najbitnije zanimanje čovjeka i nužan i dovoljan uvjet za spasenje. Tvrđili su da slijede uputu sv. Pavla ‘Molite bez prestanka’ (I Sol v. 17), i mislili su da jedini shvaćaju pravo značenje Molitve Gospodnje. Sakramenti su bili nemoćni i nepotrebni. Vjerovali su da je učinak neprestane molitve zadobiti dar Duha; taj dar stvarao je u duši, pročišćenoj od svih strasti, vizionarsko i proročko stanje, u kojemu su, tvrdili su, kontemplirali o Trojstvu svojim tjelesnim očima. Mesalijanci su naučavali da u tome stanju duša postaje opsjednuta svetim oduševljenjem, koje se očituje u skakanju, plesanju i simboličnom gaženju po pobijeđenom zloduhu. Iz toga su se razloga mesalijanci također nazivali ἐνθουσασταὶ³ i χορευταὶ.⁴ Od onih koji nisu dosegli to stanje savršenstva zahtijevalo se strogo asket-

jom. Vidi Dom L. Villecourt, ‘La date et l’origine des “Homélies spirituelles” attribuées à Macaire’, *C.R. Acad. Inscriptions Belles-Lettres* (1920), str. 250-8. Cf. *Fifty spiritual homilies of St. Macarius the Egyptian*, izd. A. J. Mason, London, 1921.

- 1 Vidi osobito St Epiphanius, *Adversus Haereses*, lib. III. t. 2, P.G., sv. XLII, stupci 429-32; Theodoret, *Haereticarum Fabularum Compendium*, lib. IV, P.G., sv. LXXXIII, stupci 429-32; Timotheus, *De receptione haereticorum*, P.G. sv. LXXXVI (I), stupci 45-52; St John Damascene, *De haeresibus*, c. 80, P.G. sv. XCIV, stupci 728-37; Photius, *Bibliotheca*, Cod. LII, P.G. sv. CIII, stupci 86-92. Sve postojeće pravovjerne izvore-sirijske, grčke i latinske-koji se tiču mesalijanaca uredio je i preveo K. Kmosko, *Patrologia Syriaca*, parsi, t.3, (Pariz, 1926), stupci clxx-ccxciii.
- 2 Poput toliko drugih protucrkvenih sljedbi, mesalijanci su tvrdili da svoje doktrine temelje na učenju Krista. U ovom slučaju, oni su primali riječi Našega Gospodina: ‘Ova se vrsta može istjerati samo molitvom i postom’ (Mt. xvii. 21; Mk ix. 29), ali su ih tumačili na protusakramentalan način. Istu metodu često su rabili pavlićani.
- 3 Theodoret, loc. cit. stupac 432.
- 4 Timotheus, loc. cit. stupac. 48.

stvo: živjeli su u potpunom siromaštvu od javne milostinje,¹ odbacili sav fizički rad kao prepreku kontemplaciji i često su odijevali redovničko ruho. Njihova omiljena središta prozelitizma bili su pravoslavni manastiri. Međutim, onima od njih koji su konačno uspjeli istjerati zloduha, grijeh više nije bio moguć pa su bilo kakva disciplina ili ograničenje postali suvišni; to ih je uvjerenje često vodilo u najgora spolna pretjerivanja koja su njihovi pravovjerni protivnici tako često povezivali s mesalijancima. Tako se krajnje askestvo i krajnja nemoralnost pojavljuju kao jednako svojstveni ponašanju tih heretika.² Žene su katkad preuzimale ulogu učiteljica u sljedbi,³ kao što su bile i kod manihejaca, montanista i marcionita.

Podrijetlo mesalijanaca općenito se smješta u Mezopotamiju i Osrhenu (osobito oko Edese). U drugoj polovici četvrtoga stoljeća oni su se u velikom broju proširili na Siriju i Malu Aziju, gdje je njihova nazočnost potvrđena u Pamfiliji i Likaoniji.⁴ Po naredbi Flaviana, antiohijskog patrijarha,⁵ istjerani su iz Sirije, ali su uspjeli iskvariti nekoliko manastira u Maloj Armeniji. Episkop Melitene, nakon što je od Flaviana dobio obavijesti o toj herezi, dao je spaliti mesalijanske manastire i istjerati njihove heretičke stanare.⁶

Ali te su mjere imale malo učinka, pa su se u petom stoljeću mesalijanci raširili više nego ikada. Osobito su bili brojni u Siriji nakon Flavianove smrti (404.) U Maloj Aziji, osim gore spomenutih pokrajina, nastanili su se u Liciji i Kapadociji.⁷ U Armeniji, njihove je postavke osudio sinod u Šahapivanu (447).⁸ O važnosti te hereze govori činjenica da ju je

1 Mesalijance su iz toga razloga zvali ‘prvi prosjački fratri’. Vidi A. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, sv. I, dio 1, str. 544.

2 Ibid. str. 521-2.

3 Timotheus, op. cit. P.G. sv. LXXXVI, stupac 52.

4 Vidi Neander, op. cit. str. 514: J. G. V. Engelhardt, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* (Erlangen, 1832), str. 197-8; J. Gieselete, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, sv. II, dio I, str. 402; G. Bareille, ‘Euchites’, D. T.C. sv. v, stupci 1456 et seq.

5 Theodore, op. cit. P.G. sv. LXXXIII, stupac 432; Photius, *Bibliotheca*, P.G. sv. CIII, stupac 88.

6 Theodore, ibid.; Photius, loc.cit. stupac 89.

7 Vidi Gieseler, ibid.; D.T.C. loc. cit.

8 Vidi Mkrttschian, op. cit. str. 42 et seq.; F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie* (Pariz, 1900), str. 320-1.

osudio Treći ekumenski koncil u Efezu 431. godine, koji je naglasio lažnu koncepciju asketstva među mesalijancima i njihovu osobitu sklonost za manastire.¹

Naše znanje o mesalijancima u razdoblju između šestoga i desetoga stoljeća dolazi uglavnom iz armenских izvora. Izgleda da su bili brojni u Armeniji, sudeći po osudama koje su im izrekli katolikos Ivan iz Otzuna u osmom stoljeću i Grgur Narekaci u desetom, a obojica su ih poistovjetila s pavličanima.² Sv. Ivan Damaščanski spominja je mesalijance u osmom stoljeću, opet primjećujući da ih se osobito može naći u manastirima.³ Focije govori o njima kao da još postoje u devetom stoljeću.⁴

Pitanje postojanja izravnih doktrinarnih i povijesnih veza između mesalijanske i pavličanske sljedbe ostaje nejasno zbog nedostatka dovoljno točnih podataka. Kao što je slučaj s enkratizmom, montanizmom i novacijanizmom, i ovdje uzrok njihovih zajedničkih dualističkih i protusakramentalnih postavki moglo bi uvelike biti u njihovom naslijedivanju nekih temeljnih ideja i duhovnoga stanja, koje smo iznijeli u prethodnom poglavlju, a koje su starije od samoga maniheizma. Ipak, poistovjećenje mesalijanaca s pavličanima sa strane armenских crkvenih vođa, te činjenica da je nekoliko središta mesalianizma, poput Likajnije, Kapadocije i zapadne Armenije, imalo još u osmom stoljeću velik broj pavličanskih kolonija, uvelike govori da su ta dva pokreta barem u Armeniji koegzistirala i bila pomiješana do neke mjere. Ali i izvan njezinoga vjerojatnog utjecaja na pavlikanizam, mesalijanska sljedba zauzima istaknuto mjesto u povijesti europskih dualističkih pokreta svojim dalekosežnim posljedicama na razvoj bogumilstva na Balkanu, što ćemo ispitivati u sljedećim poglavljima.

-
- 1 '[Massaliani] convicti ... non permittantur habere monasteria, ut ne zizania diffundantur et crescant' (*Definitio sanctae et oecumenicae synodi Ephesinae contra impios Messaluanitas*, Mansi, op. cit. sv. IV, str. 1477).
 - 2 Vidi Mkrttschian, *Die Paulikaner in byzantinischen Kaiserreiche*, str. 39-47; F. C. Conybeare, *The Key of Truth*, str. lvii, cvii-cviii. Prema obojici znanstvenika, armenski izraz za mesalianizam, *mtslnēuthiun*, postao je u osmom stoljeću opći pogrdni izraz.
 - 3 Μασσαλιανῶν, τῶν ἐν μοναστηρίοις μάλιστα εὐρισκομένων. (*De haeresibus*, p. 80, P.G. sv. XCIV, stupac 736.)
 - 4 καθὼς καὶ ἡμεῖς... πολλὴν σηπεδόνα παθῶν καὶ κακίας τὰς ἐκείνων ψυχὰς ἐπιβοσκομένην ἑωράκαμεν. (Bibl., cod. LII, P.G. sv. CIII, stupac 92.)

Možda su stanoviti utjecaj na pavlikanizam učinili i prilično tajanstveni borboriti, koji su svojim djelatnostima u Armeniji u prvoj polovici petoga stoljeća prouzrokovali tjeskobu u najvišim krugovima u Bizantu. Armenski katolikos Sahak dobio je pismo od patrijarha Atika iz Carigrada, zahtijevajući od njega da u ime cara Teodozija II. preobrati borborite, ili da ih istjera iz svoje biskupije. Sahak je bio prisiljen odrediti smrtnu kaznu protiv njih.¹ Iako su ti armenski borboriti mogli biti mesalijanci pod drugačijim imenom,² vjerojatnije je da su bili sljedba gnostika, jer su ih takvima smatrali suvremenici hereziolozi.³ Svoje ime, izvedeno iz grčke riječi βόρβοπος (blato), vjerojatno su dobili zbog toga što su njihov život i obredi uživali nemoralan glas. Ako su armenski borboriti bili gnostici, oni su mogli prenijeti dio svoje dualističke tradicije na pavličane.⁴

Moramo kazati nekoliko riječi o armenским tonracima, koji su sva-kako bili povezani s pavličanima.⁵ Njihov je utemeljitelj bio izvjestaban Sembat, koji je živio u prvoj polovici devetoga stoljeća u okrugu Ton-rak, sjeverno od jezera Van, nedaleko planine Ararat. Armenski pisci koji ih opisuju,⁶ samo s jednom iznimkom,⁷ držali su ih različitima od pavličana. Ali pavličanske doktrine i one tonraka pokazuju neke iznimne sličnosti. Tako su tonraci, iako su proklnjali Maniju, vjerovali u dva Načela, tvrdili da je zemlju stvorio Vrag, odbacivali su kult Majke Božje, sakramente, križ i svećenički red, prezirali crkve, ikone i relikvije, te tvrdili da je Mojsije bio nadahnut Vragom. Štoviše, za njih su govorili da 'vole Pavla i proklinju Petra'. Poput pavličana Sergija – i Manija – koje su njihovi sljedbenici držali Parakletima, vođa tonraka tvrdio je za sebe

-
- 1 Moses Chorenis, *Histoire d'Arménie* (francuski prijevod: P. E. Le Vaillant de Florial; Venice, 1841), sv. II, str. 154-7; V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie* (Pariz, 1869), sv. II, str. 165-6.
 - 2 Vidi Mkrttschian, op. cit. str. 39-42.
 - 3 Epiphanius, *Adversus Haereses*, libr. I, sv. II, str. xxvi, P.G. sv. XLI, cs 336 et seq.; Theodoret, *Haeretic. Fabul. Compend.* lib. I, str. 13, P.G. sv. LXXXIII, stupci 361-4; cf. G. Bareille, 'Borboriens', *D.T.C.* sv. II.
 - 4 Runciman misli da su barobiriti 'mogli slijediti pojednostavljeni oblik gnosticizma ... koji je bio razvijen u pavličanstvu' (op. cit. str. 61).
 - 5 Mnogo mi je koristio Runcimanov opis thonrakija (op. cit. str. 51-9).
 - 6 Gregor iz Nareka, Gregor Magister, Pavao iz Tarona. Vidi Conybeare, op. cit. str. 125-30, 141-51, 174-7.
 - 7 Vidi Runciman, op. cit. str. 53.

da je Krist. Tonraci su cvjetali u Armeniji između devetoga i dvanaestoga stoljeća, a još su uvijek postojali u devetnaestom stoljeću, kada su još uvjek rabili doktrinarni priručnik *Ključ Istine*.¹ Općenito se drži da *Ključ istine* datira najkasnije od devetoga stoljeća i vjerojatno su ga rabili izvorni tonraci. Međutim, u svojem postojećem obliku on pokazuje značajna adpcionistička obilježja i, premda u mnogim aspektima potvrđuje sliku koju su o tonracima dali srednjovjekovni armenski pisci, sadrži takva bitno nedualistička učenja poput priznanja sakramenta krštenja i pričesti i vjerovanja da je Bog (a ne Vrag) stvorio svijet. Kao adpcionističko djelo, koje su vjerojatno kasnije preuzeli tonraci, ono se ne može smatrati pouzdanim izvorom obavijesti o srednjovjekovnim tonracima, a još manje o pavličanima. Prema našem današnjem znanju, ne možemo točno utvrditi odnos tonraka prema pavličanskoj sljedbi, ali izgleda da je dodir između te dvije sljedbe prilično izvjestan, te da je vjerojatna i hipoteza o zajedničkom podrijetlu (možda marcionističkom).²

Potrebno je ispitati još jednu teoriju u svezi podrijetla pavličana, koja je danas još uvijek aktualna. Važnost te teorije nije u njezinim zaključcima, koji su potpuno neodrživi, već u njezinim premisama, koje postavljaju još uvijek neriješeno pitanje podrijetla imena pavličana.

Po mišljenju Petra Sicilskog, koje slijedi većina bizantskih povjesničara i teologa, pavličani su izveli svoje ime ili iz jednoga ili oba imena Pavla i Ivana, sinova Kalinike iz Samosate, mogućih utemeljitelja pavličanske sljedbe.³ Međutim, oni koji su prihvatali to stajalište bili su suočeni s poteškoćom da objasne točnu izvedenicu iz grčkoga oblika Παυλικιάοι.

1 Rukopis priručnika *Ključ Istine* otkrio je Conybeare 1891. godine i objavio ga, zajedno s engleskim prijevodom, 1898. Conybeare je taj dokument držao 'priručnikom Pavličanske crkve u Armeniji' i pokušao je dokazati da je pavlikanizam, zbog svojih neprijepono adpcionističkih obilježja, bio oblik adpcionističkoga kršćanstva. Njegove zaključke snažno je odbacio Runciman, koji ističe da je '*Ključ Istine* vjerojatno drevno djelo armenских adpcionista, a da su ga vjerojatno mnogo kasnije preuzeli thonraki, koji su uvidjeli da je veći dio njegovoga učenja vrlo blizak njihovom; a utjecaj toga priručnika možda ih je odvratio od dualizma i učinio da prijeđu na adpcionizam' (op. cit. str. 57).

2 Vidi Runciman, op. cit. str. 59–60.

3 Cedrenus, *Historiarum Compendium*, C.S.H.B. sv. I, p. 756; Anna Comnena, *Alexiad*, lib. XIV, cap. 8, C.S.H.B sv. II, str. 297; Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica*, tit. 24, P.G. sv. CXXX, col. 1189.

Tako je već u desetom stoljeću Pseudo-Focije oklijevao izjasniti se o podrijetlu toga imena i citirao je mišljenje, uobičajeno u njegovo doba, da je Παυλικιάνοι patvoren oblik od Παυλοῖωνται, koji je jasnije izведен iz imena Pavla i Ivana.¹ Moderni znanstvenici pokazali su skeptičnost prema toj teoriji,² a nekoliko rečenica posvećenih Pavlu, Ivanu i Kalinici u *Historia Manichaeorum* svakako su previše nejasne da bi omogućile da se etimologija imena pavličana potpuno utemelji na tom hipotetičkom prikazu njihovoga povijesnoga podrijetla.

S druge strane, neki povjesničari više su voljeli izvesti ime pavličana od sv. Pavla.³ Posebno poštovanje pavličana prema tom apostolu i njihov običaj da svoje vođe nazivaju po učenicima sv. Pavla moglo bi opravdati tu izvedenicu. Međutim, ta teorija još uvijek ne objašnjava oblik Παυλικιάνοι, koji nije jednostavna izvedenica iz Παῦλος.

Mkrrtschian je pokušao objasniti etimologiju riječi Παυλικιάνοι: po njemu, to je ime armenskoga podrijetla i moglo je jedino nastati na armenskom tlu; oblikovano je od korijena Pol (Pavao) i podrugljivog sufiksa ‘ik’; ‘paulikiani’ je tako armenska izvedenica od ‘pavliani’ i doslovce bi značila ‘sljedbenici (ili sinovi)jadnoga maloga jadnog Pavla’. Ta osoba koju armenski kršćani podrugljivo spominju kao *Polik* ne može biti sv. Pavao, nego je to bio heretik po imenu Pavao, a držali su ga, s pravom ili ne, prvim učiteljem pavličana.⁴ Mkrrtschianovu teoriju nitko nije uspješno

1 *Contra Manichaeos*, libr. i, P.G. vol. cii, col. 17: Ἐκ θατέρου τοίνυν τῶν εἰρημένων, ὅτῳ Παῦλος ἦν δνομα, ἀντὶ τοῦ γινώσκεσθαι διὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρωνυμίας τὴν τῶν Παυλικιάνων κλῆσιν οἱ τῆς ἀποστασίας ἑρασταὶ μετηλλάξαντο, οἱ δὲ οὐκ ἐκ θατέρου φασίν, ἀλλ' ἔξ έκατέρου συναφθέντων ἀλλήλοις τῶν ὄνομάτων εἰς ἐκβαρβαρθεῖσαν ἐπίκλησιν σύνθετον, καὶ ἀντὶ τοῦ Παλοῖωάνναι καλεῖσθαι αὐτὸνς ὅπερ νῦν ὄνομάζονται.

2 Po Gieseleru, izvedenica imena pavličana iz Pavla i Ivana, sinova Kalinika, je ‘kasnija, katolička, fikcija’ (*Lehrbuch der Kirchengeschichte*, sv. II, dio i, str. 15, b. 4).

3 Vidi Gibbon, *Decline and Fall* (Buryjevo izd.), sv. VI, str. 112; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters* (München, 1890), sv. I, str. 3; Gieseler misli da su pavličani izvorno primili to ime od kršćana, s obzirom na njihovo stalno pozivanje na sv. Pavla. Cf. Runciman, op. cit. str. 49.

4 ‘Die Wurzel ist hier der abgekürzte volkstümliche Name Pol-Paul mit dem verkleinernden Suffix -ik, welches, wie auch in anderen Sprachen, in Sinne des Spottes gebraucht werden kann....Auf solche Weise würde Polikianer einfach Anhänger des Pol, des vielleicht von dem Volke verspotteten Polik, bedeuten’ (op. cit. str. 63-4); cf. Conybeare, op. cit. str. cv-cvi.

odbacio niti je ponudio više zadovoljavajuće objašnjenje za podrijetlo imena pavličana. Stoga izgleda da možemo prihvati izvedenicu *pavličani* iz armenskoga *Polik*.

Tko je bio taj *Polik*? Prema Mkrttschianu, možda je to bio slavni heretik Pavle od Samosate, antiohijski biskup iz trećega stoljeća. Ali Mkrttschian je taj odnos između pavličana i Pavla od Samosate držao potpuno izmišljenim i posljedicom zbrke, jer ‘učenje [Pavla od Samosate] nema nikakve veze s pavlikanizmom’.¹ Međutim, drugi znanstvenici, osobito Conybeare, podastrijeli su mišljenje da pavlikanizam izravno potječe od učenja Pavla od Samosate, antiohijskoga biskupa. Conybeare je pokušao nadugačko dokazati da je učenje pavličana bila obnova ‘prvobitnog’ adpcionističkog kršćanstva, kojega je Pavao od Samosate bio jedan od najslavnijih promicatelja. L. Petit je kasnije izrazio isto mišljenje, te istaknuo da je jugoistočni dio Armenije ostao dugo vremena pod utjecajem protunicejskih doktrina Antiohije, osobito adpcionizma, dok je zapadna Armenije došlo pod okrilje teološke škole iz Cezareje.²

Međutim, Petitov argument je bezvrijedan kada ga primijenimo na one pavličane koje mi razmatramo, tj. one zapadno od Eufrata, koji su jedini došli u izravni dodir s Bizantskim Carstvom i Balkanom, s obzirom da njihova domovina nije bila u jugoistočnoj već u zapadnoj Armeniji. Štoviše, krajnje je vrijeme da konačno napustimo potpuno mitološku teoriju o vezi između pavličana i Pavla od Samosate, koja se ne može opravdati ni doktrinarno ni povijesno.³

Doktrine pavličana i one antiohijskoga biskupa u mnogo su pogleda u izravnom proturječju jedne s drugima. Tako se adpcionistička kristologija Pavla od Samosate dijametralno suprotstavlja doketičkoj kristologiji pavličana; obje, nedvojbeno, poriču punu zbilju utjelovljenja, ali iz suprotnih razloga: Pavao od Samosate, u svojem pokušaju da naglasi

1 Op. cit. str. 64.

2 L. Petit, ‘Arménie’, D.T.C. sv. I, stupac 1900.

3 Stajalište da se doktrine pavličana izvode iz onih Pavla od Samosate već je izrazio u desetom stoljeću arapski pisac Maš'udi: ‘(Les Pauliciens suivent l’hérésie de Paul de Samosate...; il professait des doctrines qui tiennent le milieu entre celles des Chrétiens et celles des Mages et des dualistes (!), car elles comportent la vénération et le culte de toutes les lumières selon leur ordre’ (?). (*Le Livre de l’Avertissement*. Traduction par B. Carra de Vaux, Pariz, 1896, str. 208.)

jedinstvenost Boga, držao je Krista ne Bogom-čovjekom, već ljudskim bićem koje je, zbog svoje potpune poslušnosti i vrhunske vrline, primilo Milošću ime Sina Božjega:¹ pavličani, polazeći od temeljnoga dualizma između nebeskoga Boga i zloga stvoritelja ovoga svijeta, naučavali su da je Krist nebesko biće, koje nije kadro poprimiti tjelesnost koja pripada kraljevstvu opakog Demiurga. Mogle bi se pronaći i druge suprotnosti između doktrina pavličana i onih Pavla od Samosate: na primjer, judaističke tendencije prisutne u učenju ovoga posljednjoga² u suprotnosti su s temeljnim protužidovstvom onih prvih.

Svi povjesni podaci također govore protiv mogućega izvođenja doktrina pavličana iz onih Pavla od Samosate. Bardy, u svojem autorativnom djelu o Pavlu od Samosate, jasno pokazuje da Pavao nije nikada uspio utemeljiti trajniju školu i da je ‘samosatska sljedba’ praktički nestala do petoga stoljeća.³ Međutim, uspomena na heretičkoga biskupa iz Antiohije dugo se zadržala uslijed toga što su Crkveni oci često osuđivali njegov nauk, u čemu je osobito ustrajao Ivan Zlatousti. Ta ustrajnost uspomene na njegovo ime dugo vremena nakon što su njegove doktrine pale u zaborav prouzrokovala je da je Pavao od Samosate postao ‘le héros d'aventures légendaires ausquelles l'histoire n'a ... rien à voir’,⁴ među koje legende možemo svakako ubrojiti njegov tobožnji utjecaj na pavlikanizam.

Prema Petru Sicilskom, pavličani vuku svoje podrijetlo od Pavla i Ivana, sinova Kalinike, manihejke iz Samosate. Poistovjetiti toga Pavla s Pavlom od Samosate nemoguće je iz kronoloških razloga, jer je Pavao od Samosate postao biskup oko 260. A.D.,⁵ kada je Mani tek počeo propovijedati svoju doktrinu, pa stoga majka biskupa od Antiohije nije mogla biti manihejka.⁶ S druge strane, izgleda da su to poistovjećenje počinili

1 G. Bardy, *Paul de Samosate* (Louvain, 1923), str. 364, 370-80.

2 Ibid. str. 382-4, 442-3.

3 ‘Le secte samosatéenne ne se répandit jamais en dehors de son pays d'origine et ... dès les dernières années du quatrième siècle, au plus tard, elle s'y éteignait au milieu de l'indifférence universelle’ (ibid. str. 443).

4 Ibid. str. 441.

5 Ibid. str. 169.

6 Conybeare (op. cit. str. cv) je primijetio tu kronološku nemogućnost, ali ju je neopravdano iskoristio kao argument kojim je htio dokazati da pavlikanizam nije nikada bio pod bilo kakvim manihejskim utjecajem. Međutim, to samo dokazuje da su

svremeni neprijatelji pavličana. Barem još u devetom stoljeću pavličani su vjerojatno optuživani da su učenici Pavla od Samosate, jer nam Petar Sicilski kaže da su oni prokljinjali Pavla od Samosate zajedno s Manijem.¹ Izgleda vjerojatnim da je do izmišljene povezanosti između pavličana i Pavla od Samosate došlo zahvaljujući zbrci između biskupa od Antiohije i drugog jednoga ‘Pavla od Samosate’, sina Kalinike, koji je bio, prema Petru Sicilskom, jedan od izvornih utemeljitelja pavličanske sljedbe. Bilo da su pavličani doista izvodili svoje ime od Pavla, sina Kalinike, ili je *Polik* bio neki drugi heretik koji je nosio ime Pavao, to zasad mora ostati neriješeno, s obzirom da je povjesno podrijetlo pavličanske sljedbe još uvijek nedovoljno poznato.²

Međutim, ne možemo još uvijek kazati da je problem podrijetla pavlikanizma konačno razjašnjen, čak kada ga i očistimo od njegovih primjesa legendi i mašte.³ Neki njegovi povijesni vidovi još uvijek su po nešto nejasni. Ipak, izgleda očito da se pavlikanizam pojavio pod zajedničkim utjecajem maniheizma i marcionizma, i, u određenoj mjeri, mesalianizma. Premda izgleda nemoguće poricati manihejsko podrijetlo pavličanskoga dualizma, također je nemoguće negirati marcionički karakter nekoliko pavličanskih doktrina. U usporedbi s izvornim maniheizmom, pavlikanizam je, barem na prvi pogled, bliže kršćanstvu u mnogim pogledima. U svom snažnom prihvaćanju Novoga zavjeta on je

Pavao od Samosate, antiohijski biskup, i Pavao od Samosate, sin Kalinike, bile dvije različite osobe.

- 1 *Hist. Man. loc. cit. stupac 1245.*
- 2 Runciman (op. cit. str. 48-9) misli da su pavličani izvodili svoje ime od sv. Pavla, ali da je neki kasniji bizantski povjesničar, zaveden činjenicom da je jedan od Kalinikinih sinova nosio isto ime, ‘odlučio sasvim brzopletno da je on riješio problem’. Suprotno Mkrtschianu, Runciman primjenjuje prezirivi sufiks ‘ik’ ne na ime Pavla, već na ime sâmih pripadnika sljedbe. ‘Pavličani’ bi trebali značiti ne ‘sljedbenici jadnoga maloga Pavla’ (cf. supra, str. 64), već ‘bezvrijedni sljedbenici Pavla’ (tj. sv. Pavla). To su ime, prema Runcimanu, primjenili na pavličane ‘njihovi protivnici u Armeniji, umorni od toga što su im ti heretici stalno stavljali pod nos sv. Pavla’. Ta hipoteza je privlačna, ali pomalo neuvjerljiva, pa ja više volim slijediti Mkrtschiana.
- 3 C. Sathas i E. Legrand (*Les Exploits de Digénis Akritas*, Pariz, 1875, str. lxxviii) izložili su još jednu fantastičnu teoriju, prema kojoj je pavlikanizam bio pobuna ‘hele-nizma’ protiv ‘rimskih tradicija’ Bizantske crkve. Nema ni najmanjega opravdanja za to stajalište.

bliže Marcionovom učenju. Razlika između maniheizma i pavlikanizma je zapravo ona između nekršćanske dualističke religije koja se postupno pokušava prilagoditi kršćanstvu (maniheizam) i pokušaja da se sâmo kršćanstvo 'reformira' na dualističkoj osnovi (pavlikanizam).¹

1 Mas'ûdî je zapazio taj dvostruki vid pavlikanizma – kršćanski i dualistički: 'Nous avons parlé ailleurs de la doctrine et des dogmes de Beîlaki [tj. pavličani], secte qui tient à la fois du christianisme et du magisme.' (*Les Prairies d'Or*). Texte et traduction par C. Barier de Meynard et Pavet de Courteille, Pariz, 1874, sv. VIII, str. 75.). Cf. supra, str. 65, b. 3.

III. POGLAVLjE

USPON BALKANSKOGA DUALIZMA

I. *Pojava pavlikanizma u Bugarskoj:* Prodor pavlićana u Bugarsku. Bugari, Slaveni i Bizant. Poganska religija Bugara. Pavličanski prozelitizam u devetom stoljeću.

II. *Uspon slavenskoga kršćanstva:* Krštenje Borisa i rast bugarske Pravoslavne crkve. Pobuna bojara protiv kršćanstva. Privremeno podvrgavanje Bugarske Rimskoj stolici. Pavličani, monofiziti i Židovi u Bugarskoj. 'Dvojna vjera' i poganska obnova. Počeci slavenske kulture; rad sv. Klimenta i sv. Nauma. Širenje mesalianizma u Bugarskoj, rast hereze početkom desetoga stoljeća.

III. *Utjecaj Bizanta na Bugarsku:* Suprotstavljanje heretika bizantskim institucijama. Bizantinizacija Crkve i Države pod Simeonom i Petrom. Društveni i ekonomski razvoj Bugarske; njegov učinak na rast hereze. Redovništvo i hereza u Bugarskoj u desetom stoljeću. Povoljno tlo za herezu.

Petar Sicliski, pored sve svoje zabrinutosti za pravovjernost na Balkanu, vjerojatno nije bio svjestan činjenice da su pavličani bili u Bugarskoj daleko prije 870. godine.

U osmom i devetom stoljeću, bizantska vanjska politika imala je za cilj očuvanje Carstva od neprestanih prijetnji neprijateljskih sila na istočnim i sjevernim granicama. Na istoku su Arapi, često u savezništvu s heretičkim pavličanimima, bili izvor trajnih problema. Sjeverno granično područje Trakije, stalno bojno polje u borbi Carstva s napadačima sa sjevera i koje je od šestoga stoljeća bilo izloženo pustošenjima Avara i Slavena,¹ postalo je u osmom stoljeću put, koji su bugarske vojske u svojim čestim upadima u sâmo srce Carstva neizbjegno zauzele.²

1 Vidi L. Niederle, *Manuel de l'Antiquité Slave* (Pariz, 1923), sv. I, str. 59-66; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* (Pariz, 1926), str. 3-9.

2 Vidi S. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire* (London, 1930), str. 38, 48 et passim.

Zbog te dvostrukе nužnosti obrane na istoku i sjeveru, nekoliko bizantskih careva provodilo je politiku preseljenja skupina armenских heretika u Trakiju. To je izgledao najdjelotvorniji način da se razbiju heretičke zajednice, i da ih se naseljavanjem na području koje su uglavnom nastanjivali kršćani, učini dostupnima pravovjernim utjecajima. Štoviše, oni od njih koji su bili zapaženi po svojoj nepokolebljivosti i ratobornosti (poput pavličana) stvorili bi, kao što su se nadali bizantski carevi, tampon zonu protiv provala sa sjevera.

Bizantska politika preseljenja skupina azijskih podanika u razne europske teme bila je prilično stara, i Trakija je bila tradicionalno kolonizirajuće područje. I Dioklecijan¹ i Heraklije² deportirali su skupine Azijaca u Trakiju.

Car Konstantin V. Kopronim, koji se u svojoj vanjskoj politici vodio neprijateljstvom prema Bugarskoj,³ u dva je navrata prebacio istočne stanovnike u Trakiju. Prema Teofanu, velika kolonija sirijskih monofizitskih heretika naselila se u Trakiji 745. godine.⁴ Kopronim je 757. godine⁵ prebacio nekoliko skupina Sirijaca i Armenaca u tu istu pokrajину iz Teodosiopola i Melitene. Njihova uloga bila je ponovno napućiti područja Trakije pogodena kugom, ali oni su, u stvari, prema Teofanu, bili odgovorni za tamošnje širenje pavličanske hereze. Nikefor izjavljuje da car nije škrtario na pomoći novim naseljenicima.⁶

1 *Inceti panegyricus Constantio Caesari*, 21 (izd. G. Baehrens; Teubner, Leipzig, 1911), str. 247.

2 Sebēos, *Histoire d'Héraclius* (Pariz, 1904), str. 54. 30.000 obitelji naselilo se u Trakiji.

3 Tijekom svoje vladavine (741.-75.) vodio je čak osam vojnih protiv Bugarske.

4 Theophanes, *Chronographia* (de Boor izd.; Leipzig, 1883), str. 422. Cf.C.S.H.B. sv. I, str. 650-1.

5 A. Lombard (*Constantin V, empereur des Romains*, Pariz, 1902, str. 92-3) utvrđio je 755. godinu kao datum Konstantinovoga drugoga preseljavanja, kao i V. N. Zlatarski (История на българската държава пръв сръднитѣ вѣкове, Sofija, 1927, sv. I, dio 2, str. 62) i Runciman (op. cit. str. 35), a Dvornik, koji slijedi kronologiju Nikefora (op. cit. str. 68, b. 3) 756. Ali izgleda da je točna godina 757. jer Theofan stavlja taj dogadaj (*Chronographia*, C.S.H.B., sv. I, str. 662) u prvu godinu papinstva Pavla I. koji je postao papa u travnju 757. godine.

6 Theophanes, C.S.H.B. sv. I, str. 662; de Boor ed. sv. I, str. 429: ὁ δὲ βασιλεὺς Κωνσταντῖνος Σύρους τε καὶ Ἀρμενίους, οὓς ἤγαγεν ἀπὸ Θεοδοσιουπόλεως καὶ Μελιτινῆς, εἰς τὴν Θράκην μετώκισεν, ἔξ ὧν ἐπλατύνθη ἡ αἴρεσις τῶν Παυλικιανῶν.

Kopronimovi vojni ciljevi pri njegovoj kolonizaciji Trakije potpuno su očiti i nadmašuju bilo koji vjerski motiv koji bi on mogao imati.¹ To se vidi iz događaja koji su slijedili: Sirjci i Armenci naselili su se u nekoliko tvrđava koje je Konstantin izgradio uzduž bugarske granice. Bugari, vidjevši agresivne namjere cara, pokušali su s njim sklopiti sporazum glede tih tvrđava.² Kada to nije uspjelo, pregazili su Trakiju sve do Dugačkoga zida koji je štitio Carigrad. Međutim, Konstantin je iznenada napao i potisnuo ih uz velike gubitke.³

Sljedeće preseljenje Azijaca u Trakiju učinio je Leo IV. Kazar 778. godine. Kolonisti su opet bili heretici – sirijski jakobiti – koje su bizantske snage zarobile u vojnama oko Germaniceje (778.).⁴

Premda su Konstantin V. i Leo IV. naselili te azijske heretike u gradovima i tvrđavama koje su originalno bile unutar granica Carstva, oni su ubrzo prodrli u Bugarsku. To kolonizirano granično područje između Bizanta i Bugarske stalno je u osmom, devetom i destom stoljeću mijenjalo gospodare. Svaki bugarski napad prethodno je pretpostavljao prodor u Trakiju; tako je bugarski kan Telec 763. godine osvojio neke trakijске pogranične gradove. Kardam je 796. prodro sve do Versinicije, blizu Adrianopola (Jedrena). Krum je izveo strahovito pustošenje Trakije između 871. i 814., a 814. utaborio je svoj logor pred samim zidinama Carigrada. Nakon što je zauzeo i razorio Adrianopol, naredio je da se cijelo njegovo stanovništvo od oko 10.000 ljudi premjesti na sjevernu obalu

Nicephorus Patriarcha, *Opuscula Historica* (de Boor; Leipzig, 1880.), str. 66: ταῦτα ἐπιτελὴ ποιήσας Κωνσταντίνος ἤρξε δομεῖσθαι τὰ ἐπὶ Θράκης πολίσματα, ἐν οὓς οἰκίζει Σύρους καὶ Ἀρμενίους, οὓς ἔκ τε Μελιτηναίων πόλεως καὶ Θεοδοσιουπόλεως μετανάστας πεποίκη, τὰ εἰς τὴν χρείαν αὐτοῖς ἀνήκοντα φιλοτίμως δωρησάμενος. Cf. Nicephorus, C.S.H.B. str. 74.

1 Martin prepostavlja da je 'sâm Konstantin vjerojatno bio monofizit' i zaključuje da je on preselio monofizite i pavličane 'jer oni nikako nisu bili ... prijateljski raspoloženi prema pravovjerstvu.' (*A History of the Iconoclastic Controversy*, str. 53, b. 5.) To bi moglo biti tako, ali i dalje ostaje točno da je kolonizacija Trakije prvenstveno načinjena u vojne svrhe. Konstantinu su trebale jake lojalne posade u njegovim ratovima protiv Bugarske kako u napadačke tako i u obrambene svrhe.

2 ἐζήτησαν... πάκτα διὰ τὰ κτισθέντα κάστρα. Theophanes, C.S.H.B. ibid., str. 662.

3 Nicephorus, ibid.; Theophanes, ibid.

4 Theophanes, C.S.H.B. sv. i, str. 698-9: αἰχμαλωτεύσας τοὺς αἱρετικὸν Ἰακωβίτας Σύρους πάλιν ὑπέστρεψεν ἐν τῷ κάστρῳ... Ἐπέρασεν δὲ καὶ τοὺς αἱρετικὸν Σύρους ἐν τῇ Θράκῃ, καὶ κατώκισεν αὐτοὺς ἐκεῖ.

Dunava. Njegov nasljednik, Omortag, slično je promarširao kroz Trakiju sve do preko Arkadiopola i vratio se sa zarobljenicima i plijenom.¹

Vrlo je vjerojatno da je među brojnim zarobljenicima koje su uzele bugarske vojske u Trakiji, ili koji su prisilno preseljeni u razne dijelove Bugarske bilo barem nešto pavličanskih heretika koji su svoj misionarski žar mogli sada primijeniti u novoj zemlji. Nadalje, moramo pretpostaviti da je jedan veliki dio njih bio pripojen u bugarski teritorij sredinom devetoga stoljeća, kada su Bugari pripojili velike trakijske gradove Sardiku i Filipopol.² Mora de se njihov broj još povećao pripajanjem Makedonije 864. godine.

Ta se politika kolonizacije pokazala potpunim promašajem s obzirom na namjeravanu svrhu. Armenске i sirijske posade u Trakiji kao vojna snaga nisu opravdali nadu koju su u njih polagale bizantske vlasti, budući da nisu bile kadre osujetiti česte upade bugarskih vojski u srce Trakije i njihovo napredovanje sve do zidina Carigrada. Štoviše, daleko od toga da su napustili svoje heretičke doktrine kao ishod svojega dodira s pravovjernicima, ti kolonisti, a osobito pavličani, upustili su se u otvoreno propagiranje svoje vjere i širenje svoje hereze u Trakiji. Ali u jednom su pogledu pridonijeli namjeravanom slabljenju Bugarske, iako je to bilo na način koji bizantski carevi nisu mogli predvidjeti niti su to čak i željeli. Postupno prodiranje pavličana u Bugarsku i posljedično širenje njihovih heretičkih doktrina u toj zemlji postali su ozbiljna prijetnja učvršćivanju pravovjernog kršćanstva, i utrli su put nekolicini protutrkvenih pokreta, kojima će sudbina biti da za mnogo stoljeća postanu ogorčeni protivnici Bizantske crkve. Najvažnija i najopasnija od njih bila je bogumilska hereza.

Koja je bila sudbina tih pavličanskih misionara u Bugarskoj? Da bismo odgovorili na to pitanje, nužno je razmotriti vjersko, etničko i društveno stanje u Bugarskoj u doba kada su ti heretici počeli prodirati u tu zemlju. Samo ćemo tako biti u mogućnosti shvatiti razloge za uspjeh pavličanskoga prozelitizma u Bugarskoj.

Njegove početke možemo s određenom vjerojatnoću smjestiti u drugu polovicu osmoga stoljeća nakon što je Konstantin Kopronim preselio sirijske i armenske heretike u Trakiju. Bugarska je tada postojala

1 Vidi Zlatarski, op. cit. sv. I, str. 213, 243-6, 266-81, 297-8.

2 Vidi Runciman, op. cit. str. 87-8.

kao organizirana država jedva jedno stoljeće. Bugari, tursko-tatarsko pleme¹ u bliskom srodstvu s Hunima, pod vodstvom svojega kana Asparuha, napustili su 679. godine stepu južne Rusije i prešli Dunav u bizantsku provinciju Meziju.² Domaće stanovništvo koje su tamo susreli pripadalo je istočnoj grani južnih Slavena koji su se bili u značajnom broju proširili po Balkanskom poluotoku od šestoga stoljeća nadalje i naselili prostrano područje, koje je obuhvaćalo doline Morave i Timoka, Makedoniju, Trakiju, Albaniju, Epir, Grčku pa čak i Peloponez. Spoj tih dvaju različitih rasnih elemenata, Bugara i Slavena, činio je temelj bugarske nacije. Međutim, ovi prvi, premda su bili vrlo mala manjina, nametnuli su svoje običaje i organizaciju Slavenima, koji su tako isprva postali podanička rasa. Bugarska država bila je militaristička i aristokratska: središnja i lokalna vlast bila je u rukama bojara, a vrhovna vlast pripadala je Uzvišenom kanu.³ Tijekom osmoga i devetoga stoljeća, aristokratska bugarska manjina postupno se utopila u slavenski element, čija su moći i utjecaj stalno rasli. Sve veća važnost Slavena u Bugarskoj nije proizlazila samo iz toga procesa rasne asimilacije, već i zbog česte potpore koju su dobivali od kanova, koji su bili prisiljeni oslanjati se na njih da bi neutralizirali preveliku snagu bugarskih bojara, kao i zbog potpore Bizanta, koji je Slavene smatrao najpogodnijim sredstvom za proširenje svoje dominacije na Balkanu. Kanu i bojarima, Bizant je skoro uvijek ostao tradicionalni neprijatelj. Asparuhovi nasljednici u osmom stoljeću, Tervel (701.-18.), Kormisoš (739.-56.), Telec (761.-4.), Telerig (?-777.), posvetili su mnogo vremena i energije vođenju ratova s Carstvom.⁴

U devetom stoljeću, vojske Kruma, najmoćnijega među ranim bugarskim vladarima (807.-14.), u nekoliko su navrata uzdrmale temelje Carstva. Ali unatoč opetovanim naporima, nije im uspjelo zauzeti Cari-

1 O podrijetlu Bugara raspravljadi su K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren* (Prag, 1876), str. 136-8; L. Niederle, *Manuel de l'Antiquité Slave*, sv. I, str. 100, 177; V. Zlatarski, История, sv. I, dio I., str. 21-122; I. Ivanov, Българите въ Македония (2. izd.; Sofia, 1917), str. 25-6.

2 Vidi Niederle, op. cit. str. 98-111. Cf. Dvornik, op. cit. str. 12-16; Ivanov, op. cit. str. 1-11.

3 Vidi Runciman, op. cit. str. 29 i ibid.. Dod. V, gdje se raspravlja pitanje bugarskih naslova.

4 Za povijest Bugarske u osmom stoljeću, vidi Zlatarski, op. cit. sv. I, dio I; Runciman, op. it. str. 30-50; A. Pogodin, История Болгарии (St Petersburg, 1910), str. 2-11.

grad. Krum se mnogo trudio umanjiti etničku dvojnost između Bugara i Slavena obznanjujući svoje zakone, obvezne za sve njegove podanike.¹

Agresivna politika prema Carstvu većine kanova, od Asparuha do Kruma, učinila je Bugarsku tvrdokorno opirućom prema civilizacijskom utjecaju Bizanta. Bojari, ljubomorni na svoje stare povlastice, najviše su se bojali toga utjecaja, a ako bi neki kan iskazao prijateljstvo prema Bizantu na sebe bi navukao njihovo nepovjerenje i optužbu da svoju zemlju želi podvrgnuti tradicionalnom neprijatelju.²

Ali takvo se stanje promijenilo nakon Krumove smrti. Za vladavine njegovoga nasljednika Omortaga, 815.-16. godine sklopljen je tridesetogodišnji mir između Carstva i Bugarske, a kanova snaga i autoritet bili su dovoljni da prevladaju uznemirenost ili nezadovoljstvo bojara. U tim je okolnostima postalo neizbjježno da se bizantski utjecaj osjeti u Bugarskoj, osobito jer se svako pisanje trebalo obaviti na grčkome i jer još nije bilo slavenskog pisma.³ Ekspanzija Bizanta, najvećega duhovnoga i kulturnoga središta istočne Europe, tako je bila usko povezana sa širenjem kršćanstva. Evangelizacija onih naroda koji su došli u dodir s Carstvom bila je jedan od glavnih ciljeva Bizantske pravoslavne crkve. Balkanski Slaveni, osobito, od dana cara Heraklija, bili su predmet posebne revnosti za njezinu plodnu misionarsku djelatnost.⁴

U Bugarskoj je širenje kršćanstva bilo olakšano prisutnošću kršćanskih jezgri u Meziji i Makedoniji, ostataka iz doba koje je prethodilo

1 Krum je navodno objavio svoje zakone kako bi spriječio mržnju, dosluh između lopova i sudaca, pijanstvo i trgovačku prevaru, što su izgleda bile raširene mane u Bugarskoj u to vrijeme. Karakteristično je za strogu prirodu tih zakona da je jedan od njih naređivao iskorjenjivanje sve vinove loze u zemlji. Neki misle da ta mera ima određene veze sa stajalištem, koje su kasnije zauzeli bogumili, da je vinovu lozu prvi posadio Vrag. (Vidi infra, str. 134, b. 4.)

Jedini prikaz Krumovih zakona dao je Suidas, *Lexicon* izd. Adler; Leipzig, 1928), sv. I, str. 483-4. Cf. Zlatarski, op. cit. sv. I, dio I, str. 283-9; Dvornik, op. cit. str. 35, b. 2; Runciman, op. cit. str. 68-9; G. Kazarov, 'Die Gesetzgebung des bulgarischen Fürsten Krum', *B. Z.* (1907), sv. XVI, str. 254-7.

2 Tako je bojarska stranka svrgnula Sabina 766. godine zato što je stupio u pregovore s Konstantinom Kopronimom (vidi Zlatarski, ibid. str. 218).

3 Omortagovi slavni natpisi napisani su na grčkom, iako na oporom, negramatičkom jeziku, kojim su se koristili grčki sužnji u Bugarskoj.

4 Vidi poglavlje o bizantskoj evangelizaciji Slavena u Dvornik, op. cit. str. 60-105. Cf. M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans* (Chicago, 1933), str. 1-29.

slavenskim provalama,¹ kao i zbog brojnih grčkih zarobljenika koje su kanovi naselili u raznim dijelovima zemlje. Tako je kršćanstvo prodrlo u Bugarsku na isti način i približno u isto doba kao i pavlikanizam. U doba Omortaga (815.-31.), kršćanstvo je u toj zemlji zadobivalo tlo.

Ali veliki dio stanovništva u Bugarskoj gledao je na taj razvoj s velikom zabrinutošću. Za mnoge Bugare kršćanstvo je bilo sinonim za bizantsku dominaciju, strana i neprijateljska sila. Sâm Omortag, vjerojatno iz političkih razloga, počeо je proganjati kršćane. Četiri su episkopa mučenički pogubljena, uključujući Manuela, arhiepiskopa Adrianopola. Također nam govore da je Omortag svojim kršćanskim podanicima naredio da u Korizmi jedu meso; oni koji su, iz lojalnosti prema svojoj religiji, odbili pokoriti se toj naredbi, bili su uhićeni i usmrćeni.²

Otpor kršćanstvu u Bugarskoj devetoga stoljeća nije bio ograničen na protubizantsku političku stranku. Nema dvojbe da je među masama postojalo tvrdokorno suprotstavljanje novoj religiji u ime tradicionalnih poganskih vjerovanja. Obilježje tih vjerovanja od određene je važnosti za proučavanje pavlikanizma u Bugarskoj, jer su pavličanski misionari, kao nositelji nove religije, bili prirodno dovedeni u bliski dodir s postojećom poganskom vjerom bugarskih masa. Štoviše, uspjeh pavličanskoga prozelitizma u zemlji uvelike je ovisio o dosegu do kojega je paganstvo bilo sposobno zadovoljiti mase i držati ih unutar granica njihovih drevnih tradicija.

Međutim, nažalost nije moguće steći jasnu sliku o pretkršćanskom kultu u Bugarskoj, jer su izvori koji se na to odnose rijetki i magloviti i prikazuju samo opća obilježja južnoslavenske demonologije i rituala. Najstariji i temeljni prikaz je onaj Prokopija, koji opisuje religiju onih

1 Bugarski predstavnici na Carigradskom koncilu 869. izjavili su da su njihovi preci, nakon što su osvojili Meziju, otkrili тамо grčke svećenike: 'Nos illam patriam a Graecorum potestate armis evicimus, in qua...Graecos sacerdotes reperimus' (Guillelmus Bibliothecarius, *Vita Hadriani II*, J. S. Assemanus, *Kalendaria Ecclesiae Universae*, sv. II, str. 190). Cf. P. J. Šafařík, *Slovanské Starožitnosti* (Prag, 1837), str. 587; Dvorník, op. cit. str. 100.

2 Prema jednom izvoru iz jedanaestoga stoljeća, kršćanstvo pod Omortagom prodrlo je u sâmu kanovu obitelj. Omortagova najstarijega sina Enravotasa preobratio je njegov rob, Grk Cinamon, da bi ga kasnije osudio na mučeničku smrt njegov brat, kan Malamir. Vidi Zlatarski, op. cit. sv. I, dio I, str. 293-7, 332-4; Dvorník, op. cit. str. 100-2; Runciman, op. cit. str. 89.

Slavena koji su provalili na Balkan u šestom stoljeću: oni su štovali jednoga vrhovnog Boga, stvoritelja munja i Gospodara svih stvari, a također su obožavali duhove rijeka i šuma, kojima su prinosili žrtve u zamjenu za njihova proroštva.¹

Osim tih općih obavijesti o vjerovanjima ranih južnih Slavena, imamo neke podatke koji se tiču poganskog rituala u Bugarskoj. Poznato nam je postojanje poganskih svetkovina, osobito one ljetnog sunčestaja, koji se slavio na dan koji je postao, nakon uvodenja kršćanstva, predvečerje svetkovine sv. Ivana Krstitelja (24. lipnja),² i ljetnoga festivala *rusalii*.³

1 Procopius, *De Bello Gothicō*, sv. III, str. 14; sv. II (Teubner, Leipzig), str. 357-8: ‘Oni priznaju jednoga Boga, stvoritelja munja i jedinoga gospodara svih stvari, i njemu žrtviju stoku i sve druge žrtve. Ne poznaju sudbinu, niti priznaju na bilo koji način da ona ima ikakvu moć nad ljudima. Ali kad god se smrt pojavi pred njima, kada ih pogodi bolest ili se pripremaju na rat, oni obećavaju da će, ako prežive, odmah prinijeti žrtvu Bogu zato što im je podario život; a ako prežive, žrtvuju ono što su obećali, te drže da su svoju sigurnost kupili tom istom žrtvom. Međutim, oni štuju rijeke, nimfe i neke druge duhove (δαιμόνια); također prinose žrtve svima njima, te, čineći to, očekuju proroštva.’ Taj odlomak poslužio je kao temelj za sva istraživanja o poganskoj religiji Slavena.

Prokopijev dokaz je od osobite važnosti, budući da jasno pokazuje da je vjerovanje ranih balkanskih Slavena bilo monoteističko. νύμφαι koje on spominje je po svoj vjerojatnosti slavenska *vila*, vjerovanje u kojem se nalazi bitna karakteristika poganske tradicije južnih Slavena, osobito Bugara. Vidi L. Niederle, *Slovanské Starožitnosti: Život starých Slovanů* (Prag, 1916.), II. dio, str. 59-60, i *Manuel de l' Antiquité Slave*, sv. II, str. 133. Međutim, V. Mansikka drži da je *vila* tursko-tatarskog podrijetla (*Die Religion der Ostslaven*, FF Communications, br. 43, Helsinki, 1922., str. 153).

O paganstu južnih Slavena također su raspravljali Jireček, *Geschichte der Serben* (Gotha, 1911.), sv. I, str. 160 et seq.; L. Léger, *La Mythologie Slave* (Pariz, 1901.); L. Niederle, *Slov. Starož.* loc. cit. str. 44-5.

Dokazi o pučkom vjerovanju južnih Slavena mogu se naći u djelu Phyllis Kemp: *Healing Ritual: Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slavs* (London, 1935.), koje sadrži široku bibliografiju o toj temi.

2 L. Niederle, *Manuel*, sv. II, str. 166. Ta poganska svetkovina bila je zajednička većini Slavena. Poznata je u Bugarskoj kao Иванъ-день, a u Rusiji kao купало, купалы. Njezine najvažnije točke uključivale su skakanje kroz vatru i ritualno ubijanje i pokapanje ljudskoga lika. U Bugarskoj, u kasnijim vremenima, pravovjerni su je poistovjećivali s praksom bogumilstva (vidi infra, str. 248).

3 Ibid. str. 55. *Rusalii* su nedvojbeno rimsко-bizantskoga podrijetla i odgovaraju la-

Oskudne obavijesti o bugarskom pogantsvu možemo nadomjestiti podacima iz nekoliko povijesnih izvora. Kažu da je Krum, pripremajući se za konačni napad na Carigrad, često žrtvovao ljude i životinje.¹ Omor-tag, zavjetujući se na prijateljstvo s bizantskim carem, zaklinjao se na svoj mač i na utrobu žrtvovanih pasa.²

Čudno pomanjkanje povijesnih podataka u svezi ranog slavenskog poganstva nije, prema Niederleu, slučajno. Pretkršćanski slavenski kult, u usporedbi s drugim indeoeuropskim narodima, prilično je neodređen i siromašan.³ To je vjerojatno točno u slučaju južnih Slavena, koji, za razliku od ruskih i baltičkih Slavena, nisu imali izraziti 'skup' bogova niti organizirano svećenstvo.⁴ Nadalje, u Bugarskoj je, 200 godina nakon dolaska Asparuha, učvršćenje i sjedinjenje poganskoga kulta sprječavala postojeća rasna i vjerska dvojnost između poganskih Slavena i Bugara, koji su bili šamanisti.⁵ Snaga nijednog od njih bila je dovoljno jaka da assimilira drugu, a vjerska i rasna dihotomija prevladana je tek uvođenjem kršćanstva. U tim okolnostima, teško da se može sumnjati da je poganskom kultu Bugara nedostajala snaga nužna za osiguranje religijskog i kulturnog razvoja njihove zemlje.

Pavličani, s druge strane, čija je kultura bila na znatno višoj razini, bili su u određenoj mjeri sposobni ispuniti ulogu učitelja bugarskoga naroda. Njihova premoć uvelike leži u činjenici da je njihovo učenje, uza sav svoj dualizam, posudilo mnogo elemenata od kršćanstva. S obzirom na isključivu važnost koju su pridavali Novom zavjetu, možemo s pravom pretpostaviti da su u nekim slučajevima pavličani bili prvi koji su poganskim Bugarima donijeli Evanđelje. Unatoč svojim heretičkim tumačenjima Svetog pisma, pavličanski misionari bili su obdareni moralnom nadmoći nad poganstvom, što podosta objašnjava njihov nedvojben uspjeh u Bugarskoj. Nije jasno jesu li rani pavličani bili neprijateljski

tinskim *rosaria-ma*, *rosalia-ma* i grčkim ροδώνια (ήμέρα τῶν ρόδων).

1 μιαρὰς καὶ δαιμονιώδεις θυσίας. Theophanes (de Boor), sv. I, str. 503; C.S.H.B. sv. I, str. 785; Symeon Magister, *Annales*, pogl. 8, C.S.H.B. str. 612.

2 Theophanes Continuatus, *Chronographia*, str. 31.

3 *Manuel*, sv. II, str. 126-7.

4 Vidi N. P. Blagoev, *История на старото българско държавно право* (Sofija, 1906), str. 190-1.

5 I. Ivanov, *Богомилски книги и легенди* (Sofija, 1923), str. 364-7.

raspoloženi prema poganskim vjerovanjima ili su ih, naprotiv, prilagodili vlastitom učenju.¹

- 1 Prema teoriji koja se razvila u devetnaestom stoljeću i koja se katkad i danas iznosi, vjerovanja poganskih Slavena bila su dualistička, te stoga povezana s učenjima dualističkih sljedbi u Bugarskoj i osobito s onima pavličana. Ta se teorija temelji prvenstveno na sljedećem Helmodovom opisu polapskih poganskih Slavena iz dvanaestoga stoljeća: 'Slaveni ... imaju čudnu zabludu. Na svojim svetkovinama i pijankama oni dodaju zdjelu iznad koje izgovaraju riječi, ne bih rekao posvećenja već proklinjanja, u ime bogova – dobrog i lošeg (*boni scilicet atque mali*) – propovijedajući da je svu sretnu sudbinu sredio onaj dobri, nesretnu, onaj loši. Stoga i u svom jeziku lošega boga zovu Diabol, ili Černebog, to jest crni bog (*malum deum sua lingua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant*)'. Helmoldi Presbyteri *Chronica Slavorum*, lib. I, c. 52, Pertz, M.G. H. Ss. sv. XXI, str. 52 (engleski prijevod F. J. Tschan, 1935, str. 159). Antitezom s crnim bogom, Slavenima se pripisivalo i štovanje 'bijelogog boga'. (Vidi J. Gieseler, 'Über die Verbreitung christlich-dualistischer Lehrbegiffe unter den Slaven', *Theologische Studien und Kritiken*, Hamburg, 1837, dio 2, str. 357-66; C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, sv. i, str. 7; sv. II, str. 271 et seq.; D. Cuhlev, История на българската църква, София, 1910, sv. I, str. 662-4). To je stajalište uvjerljivo odbacio Ivanov (Богомилски книги и легенди, str. 361-4). Njegovi glavni argumenti su kako slijedi: (1) Helmodovi podaci su iz dvanaestoga stoljeća i ne odnose se na južne Slavene. (2) Nijedan stari pouzdani izvor ne spominje postojanje 'bijelogog boga' kao suprotstavljenoga 'crnog bogu'. (3) 'Crni bog' je vjerojatno kasniji pojam koji se svakako mogao razviti među baltičkim Slavenima pod utjecajem kršćanskoga učenja o Vragu. (To priznaje Gieseler, op. cit. str. 360-2) (4) Ono malo obavijesti koje imamo o poganskoj religiji Slavena snažno govori da su oni bili monoteisti; tako sam Helmod, u jednom drugom odlomku, upućuje na Svantovita, vrhovnoga boga Slavena: 'Zvantevit deus terre Rugianorum inter omnia numina Sclavorum primatum obtinuerit. ... Unde etiam ... omnes Sclavorum privincie, illuc tributa annuatim transmittebant, illum deum deorum esse profitentes.' (Op. cit. lib. II, c. 12, str. 97). Iznad svega, Prokopijevi podaci (vidi supra, str. 76 b. 1) jasno pokazuju da je monoteizam postojao među južnim Slavenima. (5) Što se tiče omiljenih dualističkih legendi, tako raširenih u Bugarskoj u kasnijim vremenima, one nisu autohtone, već potječu iz Azije. Ivanov misli da su ih u Bugarsku mogli donijeti pavličanski kolonisti (op. cit. str. 378).

Mogli bismo dodati da se izraz 'dualizam' često rabi u previše labavom smislu riječi; vjerovanje u dobre i zle sile izvan čovjeka, bilo dobrohotne ili štetne, te poslijedično štovanje ovih prvih i izbjegavanje ili ublažavanje drugih, zajedničko svim religijama s razvijenom zloduhologijom (poput slavenskog poganstva), ne možemo točno opisati kao 'dualizam'. Pravi dualizam, primjenjen, na primjer, na maniheizam i pavlikanizam, metafizička je doktrina, prema kojoj je vidljivi, materijalni svijet tvorevina neke zle sile izvan Boga.

Početnu prednost koju su pavlićani uživali u Bugarskoj pojačava činjenica da se, koliko je poznato, njihovom učenju nije suprotstavlja Država. Bilo bi nezamislivo propagirati herezu na bizantskom tlu, ali izgleda da su kanovi bili prilično snošljivi prema pitanjima vjere. Oni su se suprotstavljali kršćanstvu, jer je za njih ono predstavljalo bizantski imperijalizam, dok pavlićani, iako i sāmi stranci, nisu predstavljali takvu opasnost. Nemamo nikavih izravnih podataka o pavličanskom prozelitizmu u Bugarskoj tijekom prve polovice devetoga stoljeća,¹ ali ne može se sumnjati da su se tamo širile njihove doktrine.²

-
- 1 Međutim, znamo da su pavlićani činili dio vojski slavnoga pobunjenika Tome, koji je u svojem neuspješnome pokušaju da zauzme Carigrad (820.-3.) svoje kopnene operacije protiv glavnoga grada vodio iz Trakije. Njih Genezije (*Regum I, II, C.S.H.B.* str. 33) spominje kao ‘ὅσοι τῆς Μάνεντος βδελυρίας μετεῖον’, a to su najvjerojatnije bili Armenci. Sam Toma, za kojega se često mislilo da je Slaven, izgleda da je u stvari bio armenskoga podrijetla. Vidi A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* (francusko izd.), sv. I, str. 22-49. Cf. također J. Laurent, ‘L’Arménie entre Byzance et l’Islam depuis la conquête arabe jusqu’en 886’, *Bibliothèque des Écoles Françaises et de Rome*, fasc. 117, Pariz, 1919, str. 252; J. B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire*, str. 86, 109.
 - 2 Nekoliko je povjesničara počinilo znakovitu pogrešku, uslijed pogrešnog tumačenja odlomka Georgija Hamartola, koji piše, aludirajući na pavlićane: ἔχουσι δὲ καὶ 3' ἐκκλησίας ἐν τῇ ὁμολογίᾳ αὐτῶν, (α') τὴν Μακεδονίαν, ἥτις ἔστιν Κάστρον κολωνίας... (*Chronicon*, izd. Muralt, St Petersburg, 1859), str. 607; cf. de Boor, izd. sv. II, str. 720. Pretpostavljajući da se Μακεδονίαν mora odnositi na balkansku regiju toga imena, E. Golubinskij, *Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской* (Moskva, 1871), str. 155, poistovjećuje Κάστρον κολωνίας s lokalitetom Kolonije (ili Starije), jugozapadno od Kastorije, u južnoj Makedoniji, i zaključuje da su pavlićani u prvoj polovici devetoga stoljeća posjedovali organiziranu ‘Crkvu’ u Makedoniji. To su mišljenje ponovili takvi autoriteti za bugarsku povijest kao što su Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, str. 175 i Zlatarski, op. cit. sv. I, dio 2, str. 62-3.

Ta iznenađujuća pogreška mogla je jedino nastati zbog nedovoljnoga poznавања knjige *Historia Manichaeorum* Petra Sicilskog. Kao što smo vidjeli, Petar nam izričito govori da su pavličanske zajednice u Maloj Aziji dobivale imena po raznim kršćanskim Crkvama povezanim sa sv. Pavlom. Među njima bila je ‘Makedonska crkva’ smještena u Cibosi, blizu Koloneje (vidi supra, str. 44-45) u Maloj Armeniji, a što je bez svake sumnje Κάστρον κολωνίας što ga spominje Harmartolus, gdje je ‘Makedonska crkva’ bila smještena. Sam Harmartolus u svome tekstu jasno upućuje na pavlićane u Aziji, što čini Golubinskijevu pogrešku još začudnijom.

Državni progoni nisu mogli unedogled zaustaviti rast kršćanstva u Bugarskoj. Pravovjerni misionari i pavličanski heretici propovijedali su Evanđelje u toj zemlji. Štoviše, stalni dodiri, kulturni i diplomatski, bugarskih kanova s carstvima Istoka i Zapada, Bizantskim i Franačkim,¹ ukazali su im kako je nužno da Bugarska zauzme svoje mjesto među civiliziranim narodima Europe. To se moglo jedino postići odbacivanjem poganske izolacije i prihvaćanjem kršćanstva. Međutim, kršćanski misionari dolazili su iz Bizanta, a kanovi i bojari bili su prirodno neskloni otvoriti vrata Bugarske svećenicima i institucijama koji su dolazili iz Carigrada. Kan Boris (852.-89.) iz toga je razloga bio sklon potražiti kršćanstvo na Zapadu i 862. zaključio je savez s Ludwigm Njemačkim.² Izgleda da je taj franko-bugarski pakt bio odmah usmjeren protiv Bizanta, tradicionalnoga neprijatelja kako Bugara tako i Franaka, te protiv mlade Moravske države, čiji je brzi politički uspon pod njezinim sposobnim vladarima Mojmirom i Rastislavom pobuđivao nezadovoljstvo njezinih germanskih i slavenskih susjeda. Moravljanji i Bizantinci, koji su bili jednak zainteresirani sprječiti učvršćenje franko-bugarskoga pakta, brzo su zaključili vlastiti savez. Taj savez, potaknut Rastislavovim glasovitim posjetom bizantskom dvoru (862.), imat će duboke posljedice na povijest Slavena: njegovi neposredni učinci bili su bizantska misija u Moravsku (863.), s posljedičnim usponom slavenskoga kršćanstva u središnjoj Europi, i, s druge strane, dalekosežnim događajima koji su se dogodili u Bugarskoj sljedeće godine. Kako bi uzvratio franko-bugarskom paktu, s njegovom opasnosti da se karolinškogi utjecaj proširi na Balkan, car Mihajlo odlučio je udariti. Bizantska vojska ušla je u Bugarsku, te je Boris, čiji je vojni položaj bio nesiguran, bio prisiljen kapitulirati: prihvatio je sve careve uvjete, odbacio franački savez i složio se da primi krštenje i dopusti dolazak grčkih misionara u svoju zemlju. Boris je pokršten 864. godine, s velikim brojem bugarskih bojara, a car Mihajlo bio mu je kum.³

1 U nekoliko je navrata Omortag stupio u pregovore s carem Ludwigm Pobožnim. (Vidi Runciman, op. cit. str. 81-3).

2 Dvornik, o. cit. str. 184-7.

3 O okolnostima Borisovoga krštenja raspravljali su Zlatarski, op. cit. sv. I, dio 2, str. 18-31; Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, str. 187-9 i 'Les Légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance' (*Byzantinoslavica*, Supplementa 1, Prag, 1933), str. 229-31; Runciman, op. cit. str. 103-5.

Prihvativši krštenje u ime cijelog svojega naroda, Boris je učinio mnogo za postizanje ujedinjenja i centralizacije svojega kraljevstva, čemu su njegovi poganski prethodnici uzalud težili. Neprestana težnja kanova bila je prevladati rasnu dvojnost između Bugara i Slavena. Neki od njih, poput Tervela i Kruma bili su djelomice uspješni, zahvaljujući svojim snažnim osobnostima i pomoći Slavena. Ali pod njihovim slabijim nasljednicima, koji često nisu uspijevali spojiti različite elemente u zemlji, njihov rad bio je uglavnom poništen. Neuspjeh poganstva da ujedini i centralizira zemlju nastao je najviše zbog činjenice što je ostvarenje tih ciljeva bilo u isključivoj ovlasti kana, o čijoj osobnosti i snazi karaktera je u krajnjem slučaju ovisio uspjeh toga.

Kršćanstvo je bilo sposobno postići oboje: priznavajući temeljnu ravnopravnost svih rasa u Državi, ono je mnogo učinilo na suzbijanju etničke dvojnosti, a, štoviše, svojim načelom o božanskom podrijetlu vlasti, ono je sankcioniralo i ozakonilo vrhovni položaj autokrata. Uz pomoć kršćanstva, Boris je prestao biti poganski kan i postao kršćanski slavenski princ, kome je cilj bio ujediniti južne Slavene pod svojom vlašću.

Iznad svega, učinak Borisova obraćenja bio je da se preko Pravoslavne crkve Bugarska povezala s Bizantom. Nova vjera došla je iz Cari grada, a zajedno s doktrinama, etikom i ritualom kršćanstva, bizantske političke i društvene institucije mogle su slobodno prodrijeti u Bugarsku.

Patrijarh Focije, koji je, kao glavni inspirator cijelog misionarskoga rada među barbarima, iskazao posebno zanimanje za obraćenje Bugarske, sada je stekao položaj duhovnoga oca novokrštenoga vladara i njegovih podanika. On je 865. godine Borisu poslao dugo i učeno pismo razlažući svojom poznatom snagom i lucidnošću tajne kršćanske vjere i dužnosti kršćanskoga vladara.¹ Iznoseći Nicejsko vjerovanje i doktri-

Nekoliko bizantskih i franačkih kroničara zabilježili su taj događaj (vidi Dvor nik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, str. 186, b. 1). Točan nadnevak različito je utvrđen. Zlatarski je, pomoću izračuna na temelju staroga bugarskoga kronološkog niza, te na temelju jednoga albanskoga natpisa, zaključio da je Boris kršten u rujnu 865. (ibid. str. 29-31). Taj su nadnevak prihvatali Dornik, Runciman i Spinka. Međutim, A. Vaillant i M. Lascaria, 'Date de la conversion des Bulgars', *R.E.S.* (1933), sv. XIII, fasc. 1,2, str. 5-15, kritiziraju Zalatarskijev zaključak detaljnim ispitivanjem njegovih izvora. Po njihovom mišljenju, konkretni datum je 864. godina, što je prihvatio Grégoire, B. sv. VIII (1933), str. 663-8.

1 Photius, *Epistolae*, lib. I, ep. 8, P.G. sv. CII, stupci 628-96. Vidi I. N. Valetta, Φωτίου

ne sedam Ekumenskih sabora, uz objašnjenje glavnih kršćanskih vrlina, patrijarh je upozorio Borisa da pazi na sva skretanja od pravovjera i na novine u pitanjima doktrine.¹

Focijevo pismo može poslužiti kao ilustracija zadaće s kojom se su-čeljavalo grčko svećenstvo u Bugarskoj u svojoj misiji učvršćivanja kršćanstva. Poslije propovijedanja Evanđelja, njihova najhitnija dužnost bila je uništiti paganstvo i herezu i uskladiti sve narodne običaje i institucije s kršćanskim zakonom. Bitno sredstvo u pokrštavanju Bugarske bio je tako bizantski kanon i građanski zakonik, a oba su ulazila u sastav bizantskoga nomokanona. Nema nikakve dvojbe da su grčki svećenici poslani u Bugarsku nakon 864. godine bili snabdjeveni bizantskim nomokanonom.² Tako je, zajedno s kanonskim, pokorničkim i obrednim knjigama, temelj bizantskoga građanskoga zakonika, tj. *Ecloga* izaurskih careva, bila uvedena u Bugarsku, gdje je zamijenila staro običajno pravo i postala temelj bugarskoga građanskoga zakonika.³

Crkvena organizacija i uprava Bugarske bile su u početku potpuno u rukama Grka. Nije još moglo biti nikakve domaće bugarske hijerarhije, jer je kršćanstvo bilo još uvijek u povoju i mnogo je toga trebalo improvizirati, s obzirom da je iznenadno bugarsko obraćenje iznenadilo i same Grke.⁴ Sâm Focije odmah je preuzeo sudsку vlast nad Bugarskom

τοῦ σοφωτάτου καὶ ἀγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντίνουπόλεως ἐπιστολαῖ (Ἐν Λονδίνῳ, 1864.), Ἐπιστολή 6, str. 200-48.

- 1 μήτε δεξά μήτε ἀριστερᾶ, μηδὲ ἐπὶ βραχύ, ταύτης ἀποκλίειν. P.G. sv. CII, stupac 656.
- 2 Vidi S.S. Bobčev, Римско и византийско право в старовремска България, G.S.U. (1925), sv. XXI, str.27. Priroda knjiga bizantskoga kanona i građanskoga zakonika koji su poslani u Bugarsku u to doba čini temu inventivnoga članka Zlatarskoga, Какви канонически книги и гражданска закони Борисъ е получилъ отъ Византия, *Letopis na Bûlgarskata Akademija na Naukite* (Sofija, 1914), sv. I, str. 79-116.
- 3 Bobčev, loc. cit.; Zlatarski, ibid. str. 115. Cf. C. A. Spulber, *L' Éclogue des Isauriens* (Cernautzi, 1929), str. 103-11; E. H. Freshfield, *Roman Law in the later Roman Empire* (Cambridge, 1932), str. 32.
- 4 Focije, u svojim enciklikama istočnim patrijarsima iz 867. (P.G. sv. CII, stupac 724, izd. Valetta, str. 168), kaže da bugarski narod εἰς τὴν τῶν Χριστιανῶν παραδόξως μετενεκεντρίσθησαν πίστιν. Teofilakt, arhiepiskop ohridski, pišući skoro 250 godina kasnije, također naglašava neočekivanost toga događaja: Ρωμαῖοι δέ, τὸ μηδέποτε παρὰ Βουλγάρων ἐλπισθὲν αὐτοῖς τὸ περὶ τῆς εἰρήνης μήνυμα ἀσμένως

crkvom. To nedvojbeno objašnjava odsutnost pravoslavnoga episkopa u Bugarskoj sve do 870.¹

Ali sâma iznenadnost kojom se odlučilo o krštenju i brzina kojom je izvedeno, svojstvena mnogim Borisovim činovima, bili su izvor opasnosti za novoustanovljenu Bugarsku pravoslavnu crkvu. Mnogi Bugari bili su prisiljeni krstiti se i tako postali kršćani samo po imenu. Štoviše, u svim je društvenim klasama pravovjerno kršćanstvo imalo mnogo neprijatelja koji su se kako pasivno tako i aktivno opirali uvođenju i provođenju novoga zakona: poganske mase, još uvijek u velikoj većini, uglavnom su se opirale pokušaju Crkve da razori njihove stare tradicije i vjerovanja; pavličanski heretici aktivno su širili svoje protupravovjerno učenje; bojari su uz nemireno promatrali kako kršćanstvo prijeti s uništenjem njihovih drevnih povlastica i vladajućim položajem u Državi i, štoviše, suočili su se s miroljubivim prodom ljudi i institucija iz Bizanta, njihovoga tradicionalnoga neprijatelja. Konačno, Rimska stolica nije napustila nadu da će dodir uspostavljen između Borisa i Ludwiga Njemačkog 862. godine, koji je tako grubo prekinut 864., kasnije donijeti ploda i dovesti do vezanja Bugarske za Zapadnu crkvu.

Svi će ti čimbenici, prisutni u Bugarskoj od doba pokrštenja, bili su predodređeni da na nekoliko stoljeća u raznim trenucima utječu na njezin unutarnji život i prouzroče da Bugarska postane bojno polje nekolice protupravovjernih pokreta tijekom većega dijela srednjovjekovne povijesti.

Prvi je oružani sukob izbio još 866. godine. Nekoliko bojara, koje su podržavali neki Bugari nižega ranga, ustali su protiv Borisa. Njihova je namjera bila ubiti ga i postaviti novoga kana. Boris, čiji je položaj bio

δεξάμενοι, πάντα διὰ τάχους ἐτέλεσαν (*Historia Martyrii XV Martyrum*, P.G. sv. CXXVI, stupac 200).

1 Većina bizantskih kroničara koji bilježe Borisovo krštenje spominje grčkoga biskupa koji je poslan iz Byzantiuma da obavi taj skrament. Theophanes Continuatus, l. IV. cap. 13-15, str. 162-5; Cedrenus, sv. II, str. 151-2; Zonaras, l. XVI, c. 2, C.S.H.B. sv. III, str. 388 – Genesius spominje nekoliko biskupa (*Regum* l. IV, C.S.H.B, str. 97).

Ali nema dokaza da je bilo koji biskup ostao u Bugarskoj nakon krštenja, ili je bio poslan organizirati Bugarsku crkvu, kao što Zlatarski daje do znanja (op. cit. sv. I, dio 2, str. 28). Naprotiv, postoji dobar razlog da pretpostavimo, kao što je Cuhlev istaknuo (История на българската църква, str. 274, b. 1), da je prvoga biskupa Bugarske postavio tek patrijarh Ignacije 870. Vidi Theophanes Continuatus, str. 342.

krajnje nesiguran, sakupio je nekolicinu vjernih sljedbenika i pravodobnom intervencijom, koju suvremenici izvori opisuju kao čudesnu, napao je i porazio pobunjenike. Kažnjeni su vrlo strogo: pedeset dva glavna vođe, zajedno s njihovom djecom, usmrćeni su.¹ Prema Hincmaru iz Rheimsa vođe pobune bili su ‘intra decem comitatus’, što nedvojbeno znači da su bili guverneri pokrajina, na koje je Bugarska tada bila podijeljena.² Papa Nikola I. nadalje kaže da su ti plemići pripadali dvjema odvojenima klasama, od kojih je samo viša stavljena pod mač.³ Stoga je vrlo vjerojatno, kao što Zlatarski misli, da je najjači otpor kršćanstvu dolazio iz pokrajina, gdje je, daleko od budnih očiju i napora Borisa i njegove vlade za centraliziranjem vlasti, poluneovisna aristokracija mogla dići pobunu u obranu svojih ugroženih povlastica.

Izvori nam ne otkrivaju jesu li pobunjenički raspoloženi bojari bili osobito privrženi svojim poganskim vjerovanjima i običajima. Zonaras samo kaže da su bili nezadovoljni jer je Boris napustio tradicije njihovih otaca;⁴ Nikola, što je značajnije, spominje u svom pismu Borisu da su se bojari pobunili, ‘dientes, non bonam vos eis legem tradidisse’.⁵ Izgleda da je glavni motiv pobune iz 866. godine bio društveni i politički. Kao

1 Taj se događaj opisuje u bizantskim i latinskim izvorima: Theophanes Continuatus, str. 164; Cedrenus, sv. II, str. 152; Zonaras, I. XVI, c. 2, sv. III, str. 388-9; Theophylact, Bulg. *Hist. Mart. XV Martyr.*, P.G. sv. CXVI, stupac 200; Nicolai Papae, *Responsa ad Consulta Bulgarorum*, P.L. sv. CXIX, 17, stupac 988. Hincmar iz Rheimsa (*Annales Bertiniani*, pars III, *sub anno* 866, Pertz, M.G.H.Ss. sv. I, str. 473-4) daje najdetaljniji prikaz.

Cf. Zlatarski, op. cit. sv. I, dio 2, str. 44-59; Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, str. 189.

2 Vidi S. S. Bobčev, Симеонова България отъ държавно-правно гледище, G.S.U. (1926-7), sv. XXII, str. 58, 79-80. M.S. Drinov, Южные славяне и Византия в X веке (Moskva, 1876), str. 84-5.

3 ‘Qualiter...omnes primates eorum, atque majores cum omni prole sua gladio fuerint interempi; mediocres vero, seu minores nihil mali pertulerint’ (*Responsa*, loc.cit.). Zlatarski je pokazao (loc.cit. sv. I, dio 2, str. 49-51) da razlika između *majores* s jedne strane, i *mediocres seu minores* s druge (*primates* je samo generički izraz istovjetan s ‘bojari’) odgovara dobro poznatoj razlici u bugarskim i bizantskim izvorima između ‘velikih bojara’ koji su zauzimali visoke vojne i upravne položaje na Dvoru ili u pokrajinama, i manje važnih ili ‘malih’ bojara, zaposlenih u raznim granama državne službe ili, također između βοιλάδες i βαγατίοι.

4 ὡς τῆς πατρίου δόξης ἀποστάντος, C.H.S.B. sv. III, str. 388.

5 *Responsa*, loc. cit., P.L. sv. CXIX, stupac 988.

što smo već spomenuli, značajan dio bojara tradicionalno se suprotstavljao ‘lex Christiana-i’.¹

Jedva je ta ozbiljna prijetnja pravovjerju bila prevladana kada se dogodio još jedan događaj od velike važnosti za novopokrštenu zemlju. Te iste godine (866.) Boris je poslao poklisare u Rim sa zahtjevom papi Nikolije I. da njega i njegov narod poduči u pravoj kršćanskoj vjeri. Istodobno je poslao sličnu misiju Ludwigu Njemačkom, zatraživši od njega episkope i svećenike, vraćajući se tako svojoj politici iz 862. Borisov motiv obraćanja Rimu bila je iznad svega nada da će postići neovisnost svoje Crkve, koju bizantski patrijarh nije bio spremjan podariti.²

Bila je to divna prigoda za Rimsku stolicu. Stoljećima je papinstvo zahtijevalo svoja drevna prava nad istočnim Ilirikom, kojega se veliki dio sada dragovoljno vraćao u stado.³ Nikolin prvi čin bio je sastaviti pismo s odgovorima na konkretna pitanja koja je postavio Boris. Ti slavni *Responsa Nicolai ad Consulta Bulgarorum* značajni su po svojoj jasnoći, praktičnom smislu i oštroumnosti.⁴ Pismo je poslano zajedno s misijom na čelu koje su bila dva biskupa, Pavao od Populonije i Formozije iz Porta. Stigla je u Plisku, Borisovu prijestolnicu u studenom 866.⁵ Sljedeće je godine stigla skupina njemačkih misionara na čelu s Ermenrichom, biskupom Passaua, a poslao ju je Ludwig Njemački kao odgovor na Borisovu molbu; ali, kako se latinsko svećenstvo već bilo ustoličilo u Bugarskoj, njih su smjesta poslali kući.⁶ Latinski biskupi i svećenici užurbano su se dali na posao da Bugarsku podvrgnu pod rimsku crkvenu vlast; grčko svećenstvo protjerano je iz zemlje, a veći dio njihovoga rada iz prethodne dvije godine svjesno je poništen.⁷

1 To bi trebalo objasniti ogorčeno neprijateljstvo između grčkoga svećenstva i suprotnе bojarske strane. Onima pobunjenicima kojima je Boris oprostio i koji su bili spremni učiniti pokoru, grčko svećenstvo u Bugarskoj svejedno je uskratilo odrješenje od grijeha (*Responsa*, 78, loc. cit. stupac 1008; cf Zlatarski, op. cit. sv. I, dio 2, str. 57-8).

2 Vidi Zlatarski, op. cit. sv. I, dio 2, str. 88-107; Dvornik, op. cit. str. 191.

3 O pitanju Ilirika naširoko se raspravlja u Dvornikovim *Les Légendes de Constantin et Méthode*, str. 248-83. Cf. Cuhlev, История на българската църква, str. 244.

4 P.L. sv. CXIX, stupci 978-1016.

5 Zlatarski, op. cit. str. 108.

6 *Annales Fuldenses*, pars III, *sub anno* 867, Pertz, M.G.H. Ss. sv. I, str. 380.

7 Anastasius Bibliothecarius, *Historia de Vitis Rom. Pont.*: ‘Nicolaus I’, P.L.

Mnoge prakse koje su ustanovili grčki svećenici njihovi su latinski nasljednici glatko osudili. Već je Nikola. I odbacio neke od njih kao nepotrebne ili besmislene.¹ Latinski svećenici, odbacujući grčku krizmu, ustrajavali su na tome da se Bugari moraju ponovno krizmati.² Treba se pretpostaviti da su oni pokušali srušiti povjerenje Bugara u Bizantsku crkvu uz pomoć argumenata koje je uporabio Nikola I.: Focijev nekanonski izbor na patrijarhsko prijestolje,³ papinsko prvenstvo,⁴ niži položaj koji zauzima Carigradska crkva,⁵ te bizantski imperijalizam.⁶

Nije teško zamisliti zbrku oko kršćanstva koja mora da je vladala u glavama bugarskoga naroda koji se je, u razdoblju od tri godine, suočio s bizantskim, latinskim i njemačkim svećenicima, i kojemu se sada govorilo da su grčki svećenici, kojima su ih učili pokoravati se, tek ambiciozni varalice.⁷

Ta se zbrka, nedvojbeno, još povećala kada je, nakon odluke koncila održanoga u Carigradu 869.-70., Bugarska ponovno pripojena Istočnoj crkvi. Nakon što je Bizant podario Bugarskoj crkvi popriličnu mjeru

sv. CXXVIII, stupci 1374-5: ‘Gloriosus autem Bulgarorum rex fidei tanta coepit flagrare monitis hujus pii Patris illectus constantia, ut omnes a suo regno pellens alienigenas, praelatorum apostolicorum solummodo praedicatione usus missorum.’ Zlatarski misli da se ‘alienigenas’ može odnositi ne samo na Grke već i na heretičke učitelje koji su propovjedali vjeru u Bugarskoj (*ibid.* str. 111)

- 1 Poput zabrane kupanja srijedom i petkom (*Resp.* 6, stupac 982), primanja pričesti bez nošenja pojasa (*Resp.* 55, stupac 1000), jedenja mesa od životinje koju je ubio eunuh (*Resp.* 57, stupac 1001), ili da je za muškarca veliki grijeh ako стоји u crkvi a da nije sklopio ruke na prsima (*Resp.* 54, stupac 1000).
- 2 Vidi Focijevu Encikliku Istočnim patrijarsima (*P.G.* sv. CII, stupac 725). Cf. Zlatarski, op. cit str. 109. Latini su opravdavali nevaljanost grčke krizme time što su je obavili svećenici, prema običaju Istočne crkve, a ne jedino biskupi, prema pravilu Zapadne crkve.
- 3 Vidi Nicolai Papae *Epistola ad Photium*, *P.L.* sv. CXIX, stupac 780.
- 4 Nicolai Papae *Epistola ad Michaelem Imperatorem*, *ibid.* stupac 773; *Resp.* 73, *ibid.* stupac 1007; 92, stupac 1011-12.
- 5 *Resp.* 92, stupac 1012: ‘Constantinopolis nova Roma dicta est, favore principium potius quam ratione.’
- 6 *Epistola ad Hincmarum*, *P.L.* sv. CXIX, stupac 1153.
- 7 Konstantin Porfirogenet ovako opisuje vjersku nestabilnost Bugara u to doba: τὸ γὰρ τοιοῦτον ἔθνος... ἀπαγές ἦν ἔτι πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀνίδρυτον, ὡς ὑπὸ ἀνέμου φύλλα ῥαδίως σαλευόμενον καὶ μετακινούμενον. (*De Basilio Macedone*, cap. 96: Theophanes Continuatus, str. 342).

neovisnosti, novo postavljeni arhiepiskop, kojega je posvetio patrijarh Ignacije, stigao je u Bugarsku 870. godine s nekoliko episkopa i svećenika; sada je došao red na latinske svećenike da ih se protjera, a na Grke da odbace latinska učenja i praksi kako bi opravdali svoj položaj.¹ Bugare su tada uvjerili da su latinski misionari heretici.² U pitanjima crkvenoga prava i discipline mnogi argumenti koje su Grci rabili poslije 870. bili su točno kopija onih koje su rabili Latini između 866. i 870.³ U doktrinarnim pitanjima, latinska dogma o Dvostrukom prizlaženju Duha Svetoga ('Filioque') bila je glavni predmet napada; treba naglasiti da argumenti koji su se vjerojatno rabili da je odbace pružaju neizravne dokaze o prozelitizmu pavličana u Bugarskoj u to doba.⁴

-
- 1 Anastasius Bibliothecarius, op. cit. *Vita Adriani*, P.L. sv. CXXVIII, stupci 1395-6.
Zlatarski raspravlja o uzrocima i okolnostima Borisovoga povratka u Bizantsku crkvu (op. cit. sv. I, dio 2, str. 111-45). Izgleda da su glavni uzroci bili u tome što Boris nije cijenio rimsko shvaćanje centralizacije i njegovo razočarenje koje je proizašlo iz neelastičnoga odbijanja papa Nikole I. i Hadriana II. da Bugarskoj crkvi dadu autonomiju, a s druge strane energična slavenska politika cara Bazilija I. uzrokovala je da balkanski Slaveni gravitiraju u orbitu Bizanta. (Cf. Spinka, op. cit. str. 41-3).
 - 2 Focije u svojoj *Enciklici Istočnim patrijarsima* (P.G. sv. CII, stupac 724), osuđuje latinske misionare u Bugarskoj kao ἄνδρες δυσεβεῖς καὶ ἀποτρόπαιοι... ἐκ σκότους ἀναδύντες... ἀπὸ γὰρ τῶν ὄρθῶν καὶ καθαρῶν δογμάτων... παραφθείειν τούτους [τοὺς Βουλγάρους], καὶ ὑποσπῆν, κατεπανουργήσαντο, dok se Nikola I. žali da Bugari 'utpote adhuc in fide rudes ... nos quasi noxios, et diversarum haereseon squaloribus respersos, vitent, declinent, atque penitus deserant'. (*Epistola ad Hincmarum*, P.L. sv. CXIX, stupac 1153).
 - 3 Vidi Focijevu *Encyclical*, loc. cit. stupci 724-36; Nicholas I, *Epistola ad Hincmarum*, loc. cit stupci 1155-6.
 - 4 Photius, loc. cit. stupci 725-32. Nicholas, loc. cit. stupac 1155. Focijev teološko odbacivanje 'Filioque-a' sigurno je bilo izvan moći razumijevanja velike većine Bugara. Vulgarizirana kritika bila je nužna. Teofilakt Ohridski, napadajući 'Filioque', tvrdi da se ta dogma zasniva na temeljnog dualizmu, koji je po njegovom mišljenju doista manihejski: Δύο δὲ ποιοῦντες ὑμεῖς ἀρχᾶς, τοῦ μὲν Υἱοῦ τὸν Πατέρα, τοῦ δὲ Ηνεύματος τὸν Υἱον, ἀλλην τινὰ μανίαν μανιχαϊκὴν μαίνεσθε. *Vita S. Clementis Bulgar, Archiep.* P.G. sv. CXXVI, stupac 1209.

Izgleda legitimno pretpostaviti da su Grci *ad usum Bulgarorum* sličan argument rabili nakon 870. s obzirom da su Bugari bili prilično upoznati s 'maniheizmom' koji su pavličanski heretici širili u njihovoj sredini.

Vjerojatnost te hipoteze se povećava sa znanjem da je optužbe za maniheizma podastrijelo grčko svećenstvo u Bugarskoj protiv latinskog pravila koje se odnosilo na celibat svećenika, za koje se kazalo da implicira opću mržnju na brak. Vidi Fo-

Ne može se dvojiti da je ta borba između Bizantske i Rimske crkve u Bugarskoj neizravno pridonijela rastu hereze. Polemike među suparničkim hijerarhijama ticale su se gotovo isključivo pitanja discipline i rituala. Na doktrinarnom području izgleda da je pitanje ‘Filioque’ bio jedini predmet neslaganja. Ali Bugarima, ‘adhuc in fide rudes’, razlika između temeljnih načela kršćanstva i njihovoga vanjskoga izražavanja u etičkoj i društvenoj sferi bila je vrlo teška. Suočeni s dalekosežnim preobrazbama u skoro svim vidovima svojega osobnoga i javnoga života, oni su prirodno bili skloni pobrati važnije i manje važno.¹ Ta je zbrka bila sama po sebi pogodno tlo za herezu; pavličanska učenja, osobito, širila su upravo istu zbrku zanemarujući jedinstvo kršćanske tradicije i nepotrebno naglašavajući neke od njezinih vidova na uštrb drugih.

Štoviše, ogorčene polemike između predstavnika dviju suparničkih Crkvi u Bugarskoj potkopavale su ugled obiju u očima naroda, koji je, ne poznavajući pravo značenje promjena, morao više od svega zapaziti proturječja između učenja i hijerarhijskih svađa.² Vrlo je vjerojatno da su te zavade iskoristili pavličani, koji, u svojem ogorčenom neprijateljstvu prema Bizantskoj i Rimskoj crkvi, nisu htjeli propustiti takvu priliku da ocrne obje.

Osim tih općih razmatranja, postoje pouzdani dokazi da su u doba kada je Boris postao kršćanin i nametnuo svoju vjeru svome narodu pavličani aktivno propovjedali svoju vjeru u Bugarskoj. Već smo opisali

cije, loc. cit. stupci 724-5: τοὺς ἐνθέσμῳ γάμῳ πρεσβυτέρους διαπρέποντας... οὗτοι, τοὺς ὡς ἀληθῶς Θεοῦ λερεῖς, μυστήτεσθαι τε καὶ ἀποστρέφεσθαι, παρεσκεύασαν τῆς Μανοῦ γεωργίας, ἐν αὐτοῖς, τὰ σπέρματα κατασπείροντες. Cf. Nicholas, loc. cit. stupac 1155: ‘dicunt... nos abominari nuptias, quia presbyteros sortiri conjuges prohibemus.’

- 1 Takve zbrke bile su brojne u Borisovim pitanjima papi; sudeći po Nikolinoj *Responsi* ona su sadržavala čudnu mješavinu bitnoga i tričavoga. To je bilo zbog ispravnog shvaćanja nekih kršćanskih načela i potpunoga nepoznavanja drugih.
- 2 Slično zbrkano stanje, uslijed propovijedanja kršćanstva u različitim oblicima još uvijek uglavnom poganskom slavenskom stanovništvu, nastalo je oko 862. godine u Moravskoj prije dolaska Konstantina i Metoda; to se može zaključiti iz sljedećih riječi Rastislavovih veleposlanika u Bizantu, koji su rekli, osvrčući se na franačke, latinske i grčke misionare u njihovoj zemlji: Учаште ны рзличъ ('oni nas podučavaju na različite načine'). Vidi F. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et Méthode*, str. 385 i *Les Slaves, Byzance et Rome*, str. 158, b.4.

način na koji su oni u osmom stoljeću iz Armenije prodrli u Trakiju i iz Trakije u Bugarsku.¹ Iako o njima ne čujemo izravno sve do 866. godine, vrlo je vjerojatno da su bili aktivni u Bugarskoj tijekom prve polovice devetoga stoljeća.

Responsa ad Consulta Bulgarorum pape Nikole I., taj temeljni izvor našega znanja o unutarnjem stanju u Bugarskoj u trećoj četvrtini devetoga stoljeća, sadrži nekoliko aluzija na prozelitizam heretičkih učitelja na bugarskom tlu, od kojih su neki skoro sigurno bili pavličani. Iz papinih riječi doznaјemo da je Boris zatražio njegov savjet o pravoj metodi postupanja prema onima čije se učenje ne podudara s apostolskim zapovijedima.² Također se žalio na dolazak u Bugarsku brojnih ‘kršćana’ iz raznih zemalja, koji su poučavali mnogo i različito jedni od drugih, osobito Grci i Armenci.³ Ti armenski ‘kršćani’ bili su po svoj prilici pavličani. Međutim, nije nemoguće da su neki od njih bili monofiziti koji su došli izravno iz Armenije; ali treba uzeti u obzir da su ti monofiziti, koje je 745. godine preselio Konstantin Kopronim, bili Sirijci, dok su Armenci koje je isti car naselio 757. bili, prema podacima Teofana, pavličanski heretici. Sjetit ćemo se da su pavličani sebe nazivali kršćani, što bi opravdalo da ih je Boris nazivao tim imenom u pismu papi.

Kao potpora toj hipotezi, postoje dokazi da je Bugarska u to doba bila središte pavlikanizma. Pismo koje je Stilian, biskup neocezarejski napisao papi Stjepanu V. vjerojatno 886. ili 887.⁴ spominje nekog ‘manihejca’, Santabarena, oca Teodora Santabarena, poznatog pristalice patrijarha Focija. Taj je Santabaren, koji je, prema Stilianu, bio čarobnjak, vidjevši da je njegovo ponašanje otkriveno i da mu je prijetilo uhićenje, pobjegao iz bizantskoga teritorja u Bugarsku, gdje se odrekao kršćanstva.⁵ Te optužbe za manihejstvo i magiju ne smijemo, po svoj prilici,

1 Vidi supra, str. 69-70.

2 ‘Consulentibus ... vobis, quid de eo faciendum sit, qui super praecepta apostolica se efferens praedicare tentaverit.’ (*Resp. 105, P.L. sv. CXIX, stupac 1015*).

3 ‘Asserentes quod in patriam vestram multi ex diversis locis Christiani advenerint, qui ... multa et varia loquuntur, id es Graeci, Armeni, et ex caeteris locis.’ (*Resp. 106, ibid. stupac 1015*)

4 Vidi A. Vogt, *Basile Ier, empereur de Byzance*, str. 235, b. 4.

5 J. Mansi, *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio*, sv. XVI, stupac 432, Prema Friedrichu (‘Der ursprüngliche ... Bericht über die Paulikianer’, *S.B. bayer. Akad. Wiss. Philos.-hist. Kl.*, bijeg Santabarenusa u Bugarsku odigrao se negdje iz-

shvatiti previše ozbiljno, jer Stilian, koji je kao polemički pisac, nije bio poznat po objektivnoj točnosti, pokušava u tom pismu osramotiti Focija, i možda samo ponavlja nepotvrđene glasine o ocu jednoga od patrijarhovih glavnih pristalica. Ipak pridjev ‘manihejski’ u to se doba općenito odnosio na pavličane, pa bi se iz toga prikaza moglo zaključiti da je Santabaren pobegao u Bugarsku kako bi potražio zaštitu među tamošnjim istovjernicima, te da su ga oni doista primili u svoju zajednicu.

Postoje podaci Petra Sicilskog da su u to isto doba (870.) pavličani Tefrika planirali poslati misionare u Bugarsku.¹ Nije točno poznato jesu li to učinili ili je li bilo ikakvih prethodnih misija; ali pohlepni pogledi koje su armenски pavličani upućivali prema Bugarskoj snažno govore da su oni bili u dodiru sa svojim istovjernicima u toj zemlji.

Jedan starobugarski rukopis koji u obliku legende opisuje podrijetlo bugarskih pavličana² podupire podatke iz grčkih izvora. On pokazuje da su prema srednjovjekovnoj predaji koja je kolala u Bugarskoj misionari s Istoka tamo donijeli pavličansku herezu. Imena pavličanskih misionara, Subotina i Šutila, su, prema prof. Ivanovu, istočnjačkoga podrijetla.³ Štoviše, ta legenda potvrđuje da su pavličani došli u Bugarsku iz Kapadocije,⁴ a to podupire i naše znanje da je pavličanska hereza bila raširena u Kapadociji u devetom stoljeću.⁵ To, zajedno s činjenicom da legenda jasno upućuje na rane dane pavlikanizma u Bugarskoj,⁶ potvrđuje podatke o ulasku pavličana u Bugarsku iz Male Azije u devetom stoljeću.

među 842. i 846.

- 1 Vidi supra, str. 41.
- 2 Произходъ на Павликянитѣ споредъ два български ръкописа, *S.B.A.N.* (1922.), sv. XIV, str. 20-31. Taj rukopis, koji je objavio I. Ivanov, nalazi se u Bugarskoj nacionalnoj knjižnici u Sofiji.
- 3 Loc. cit. str. 30.
- 4 И прѣидоста в българской земли от Кападоки, и прѣтвориша си имена апостольска Павель, Иванъ. И очаху людие от кнізѣ да коего человѣка увѣриши, шни ему закон прїимлаху. И тизи люди наречетсѧ Павликѣне (loc. cit. 22). Cf. Ivanov, Богомилски книги и легенди, str. 11.
- 5 Vidi Vasiliev, op. cit. str. 230. Bury, op. cit. str. 277. Cf. Conybeare, *The Key of Truth*, str. lxxiii
- 6 Rukopis nije datiran. Ivanov smješta sastavljanje priče ne prije dvanaestoga stoljeća. Njezino autorstvo, koje se u naslovu pripisuje sv. Ivanu Zlatoustom, očito je apokrifno, jer je taj svetac umro više od tri stoljeća prije nego što znamo za bilo koje pavličane na Balkanu. Ali pokazuje da se priča odnosi na vrlo rano razdoblje.

Stoga je sa sigurnošću moguće reći da je pavličanska hereza bila snažna i opasna sila u Bugarskoj u trećoj četvrtini devetoga stoljeća u doba obraćenja na kršćanstvo i borbi između Istočne i Zapadne crkve.¹ Štoviše, njezini učitelji došli su iz armenских kolonija u Trakiji i također izravno iz Male Azije.

Vjerojatno je da su mnogi od ovih posljednjih stigli zajedno s armenskim trgovcima. Oni su bili brojni u Bugarskoj u devetom stoljeću. Neki od njih ostali su u trgovačkim središtima Anchijal i Develt nakon što ih je Krum oteo od Grka. Pored grčkih i bugarskih trgovaca, Armenци su djelovali kao otpremnici u intenzivnoj trgovini između Bizanta i Bugarske, osobito tijekom Tridesogodišnjeg mira (816.-46.). Treba imati na umu da je Bugarska bila glavni emporij u trgovini između središnje i sjeverne Europe s jedne strane i Bizanta s druge.² Uzduž trgovačkih putova koji su vodili kroz Bugarsku,³ armenski trgovci prenosili su transilvansku sol u Moravsku, a industrijske proizvode Carigrada i Male Azije u središnju Europu. Sa sobom su donijeli svoju vjeru, pavličansku ili monofizitsku. Njihova ih je pokretljivost učinila korisnim posrednicima između Carstva i Bugarske. Armenci su bili osobito brojni u Solunu, odakle su mogli lako prodirati u Makedoniju.⁴ Armenske su kolonije potvrđene u Makedoniji od desetoga do četrnaestoga stoljeća.⁵

-
- 1 Do istoga je zaključka došao prof. Grégoire, samo putem kritičkoga proučavanja izvora Petra Sicilskog: ‘il n'y a ... aucune raison de douter que, vers 872, les Pauliciens ne fussent nombreux et dangereux en Bulgarie’ (*'Autour des Pauliciens'*, B. (1936), sv. XI, str. 611). Cf. A. Lombard, *Pauliciens, Bulgares et Bons-Hommes en Orient et en Occident* (Geneva, 1879), str. 11-21.
 - 2 Vidi F. Dvornik, *Les Légendes de Constantin et Méthode*, str. 222-6, koji je iznio na svjetlo dana mnoge nove činjenice koje govore o važnosti bizantske trgovine sa središnjom Europom od šestoga do devetoga stoljeća. Sredinom devetoga stoljeća, Bugarska je postala glavni posrednik između Bizanta i Moravskoga carstva.
 - 3 Vidi K. Jireček, *Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopol und die Balkanpässe* (Prag, 1877).
 - 4 Vidi G. L. F. Tafel, *De Thesalonica ejusque agro* (Berlin, 1839), str. xv-xix.
 - 5 Za deseto stoljeće vidi infra, str. 152; za jedanaesto, Theophylact of Ochrid, *Epistolae*, P.G. sv. CXXVI, stupci 344-9; za dvanaesto, infra, str. 223; za trinaesto i četrnaesto, K. Jireček, *La Civilisation Serbe au Moyen Âge* (Pariz, 1920), str. 63; i ‘Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien’, *Denkschr. Akad. Wiss. Wien* (1912), sv. LVI, dio 2, str.52.

Osim protiv opasnosti koju su predstavljali pavličanski i monofizitski Armenci, mrlada Pravoslavna crkva Bugarske morala se boriti i s prozelitizmom raznih nekršćanskih religija, osobito onoga Židova, koji su imali naseljene kolonije u nekoliko velikih balkanskih gradova i koji su često bili agresivni prema kršćanima.¹ Njihova prisutnost u Bugarskoj pojačala je vjersku zbrku i povećala broj onih koji ‘multi ex diversis locis... advenerint, qui... multa et varia loquuntur’.² *Responsa Nicolai* kaže nam da je neki Židov pokrstio mnoge Bugare i da je Boris, u neznanju je li on kršćanin ili paganin, i sumnjujući u valjanost svojega krštenja, zatražio od pape smjernice po tim pitanjima.³

Prema istom dokumentu, Bugarska je bila otvorena prema muslimanskom utjecaju u prošlosti: Boris je pitao Nikolu što treba raditi s onim knjigama koje je njegov narod primio od Arapa.⁴ Međutim, nema jasne naznake da su te knjige polučile bilo kakav veliki uspjeh, ili da se islam propovijedao u bilo kojoj velikoj mjeri u Bugarskoj u to doba.⁵

1 Vidi G. L. F. Tafel, *De Thessalonica*, str. xiv. D. Cuhlev, История на българската църква, str. 243. Velika židovska kolonija ('mercatorumgenti') već je postojala u Solunu u prvom stoljeću A.D. Poput Armenaca, oni su se vjerojatno odatle proširili u Makedoniju i druge dijelove Bugarske mnogo prije 864. Međutim, Zlatarski misli da su židovski misionari došli u Bugarsku iz južne Rusije; židovske kolonije bile su raširene oko Azovskog mora i prije naše ere, a od osmoga stoljeća one su pokazivale značajnu prozelitsku djelatnost među stanovništвом sjevernih obala Crnoga mora, a u devetom su stoljeću čak uspjeli preobratiti kazarskog kana i plemiće (История, sv. I, dio 2, str. 65-6). Cf. F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, str. 138-41, i *Les Légendes de Constantin et Méthode*, str. 148-211.

2 Vidi supra, str. 89 b. 3.

3 ‘A quodam Judeo, nescita utrum Christiano, an pagano, multos in patria vestra baptizatos asserritis, et quid de his sit agendum consulitis.’ *Resp.* 104, P.L. sv. cxix, stupac 1014.

4 ‘De libris profanis, quos a Saracenis vos abstulisse, as apud vos habere perhibetis, quid faciendum sit, inquiritis.’ *Resp.* 103, loc. cit. stupac 1014.

5 Međutim, postoje neki podaci da je učenje islama bilo poznato u Bugarskoj nekoliko stoljeća nakon uvođenja kršćanstva. Vidi I. Ivanov, Богомилски книги и легенди, str. 368. Cuhlovljevo mišljenje da su muslimanski učitelji došli u Bugarsku iz krugova Bugara oko rijeke Volge (История на българската църква, str. 242-3) može biti samo hipotetsko. Oni su mogli doći iz zemlje Kazara, gdje su u to doba bili brojni. (Vidi V. N. Zlatarski, История, sv. I, dio 2, str. 67). Car Teofil preselio je brojno muslimansko stanovništvo u Makedoniju u prvoj polovici devetoga stoljeća. Bili su naseljeni oko donjega toka rijeke Vardara i postali su poznati kao ‘Vardarski

Sažimajući prethodna razmatranja, možemo kazati da je uvođenje i učvršćenje kršćanstva u Bugarskoj u trećoj četvrtini devetoga stoljeća značajno ometao aktivni prozelitizam kršćanskih heretika i učitelja nekršćanskih religija, koji su iskorištavali vjersku nestabilnost zemlje u svojim naporima da osiguraju privrženost Bugara za svoje suparničke doktrine. Povjesničar Bugarske crkve prikladno je usporedio Bugarsku u to doba s debatnim klubom koji je odzvanjao žestokim sukobima stranih misionara.¹

U jednom su smislu te religijske borbe imale blagotvoran učinak na Bugarsku pravoslavnu crkvu. Suočena s nužnošću da se bori protiv hereze od samoga trenutka svoga utemeljenja, ona je bila prisiljena organizirati se na jedinstvenoj i centralizirajućoj podlozi. Premda kanonski podvrgnut vlasti Ekumenskoga patrijarha, arhiepiskop Bugarske uživao je punu neovisnost u pitanjima uprave i unutarnje discipline.² Biskupije (ili eparhije) bile su organizirane na strogo hijerahijskom načelu, koje je bilo blisko onome Bizantske crkve. Iako je cilj Borisa i bugarskih crkvenih vlasti bio obnoviti gdje god je moguće drevne kršćanske stolice, koje su postojale prije Velikih prodora, također je stvoreno nekoliko novih eparhija.³ Većina stolica bila je smještena na jugozapadu, tj. u Makedoniji, toj drevnoj kolijevci kršćanstva, i na sjeveroistoku, koji je obuhvaćao gradove Plisku i Preslav, gdje je bilo političko i upravno središte Bugarske. Tako se s oboda zemlje rad na prosvjetljenju mogao širiti prema divljkoj i zaostalijoj unutrašnjosti.

Turci' (vidi K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, str. 222, Zlatarski, op. cit. sv. I, dio I, str. 341, b. 2). F. Rački ('Bogomili i patareni', *Rad Jugoslavenske Akademije* (Zagreb, 1869), sv. VII, str. 98) misli da su oni bili odgovorni za širenje islama u Bugarsku. Međutim, Zlatarski je pokazao da se 'Vardarski Turci' nisu upuštali u nikakvu misionarsku djelatnost i da su bili pokršteni ubrzo nakon njihovoga prisilnoga doseđenja u Makedoniju (op. cit. sv. I, dio 2, str. 67). Za 'Vardarske Turke', vidi F. Tafel, *De Thessalonica*, str. 70-86; S. Novaković, *Ohridска Архиепископија у почетку XI века*, *Glas Srpske Kraljevske Akademije* (Beograd, 1908), sv. LXXVI, str. 61.

1 История на българската църква, str. 242.

2 Vidi Zlatarski, История, sv. I, dio 2, str. 145, 203 et seq.

3 Vidi Zlatarski, ibid. str. 208-14; Cuhlev, op. cit. str. 360-70; Runciman, op. cit. str. 135-6. Za Borisove vladavine postoje pouzdani podaci o postojanju sljedećih stolica, sa stalnim metropolitima: Ohrid, Bregalnica, Morava, Sardika, Filipopol, Provadia, Dristra (sjedište arhiepiskopa Bugarske).

Ta je centralizirana organizacija postala tim nužnija jer je Bugarska crkva, u svojim naporima da učvrsti kršćanstvo u zemlji, bila suočena s potrebom dvostrukе borbe: mogli bismo reći da se njezin obrambeni rat sastojao u očuvanju njezinoga stada od hereze, dok se njezin napadački rat vodio protiv poganstva.

Borisovo krštenje zadalo je samo površni udarac poganstvu. Stoletna tradicija nije se mogla iskorijeniti duhovnim i političkim činom vladara. Dokaze da su poganska vjerovanja i običaji preživjeli događaje iz 864. godine nalazimo u *Responsa Nicolai*, koja nas obavješćuje da su 866. godine mnogi Bugari štovali idole,¹ izvodili poganske obrede prije polaska u borbu,² nosili amajlike oko vrata da bi se oporavili od bolesti,³ oktidali komade kamena obdarenoga čudotovrnim svojstvima,⁴ i svečano se zaklinjali na svojim mačevima.⁵

Objavljujući rat paganstvu Crkva je progonila ustrajnoga i neuhvatljivoga neprijatelja. Kao i u toliko mnogo drugih zemalja, vladar je silom nametnuo kršćanstvo svojim podanicima, a novo učenje širilo se iz dvara prema udaljenijim područjima Bugarske. Taj je proces bio neizbjegno vrlo spor, a u neke dijelove zemlje, osobito na sjeveru, kršćanstvo je u početku jedva prodiralo, uslijed sporih i teških komunikacija i nedovoljnoga broja dostupnoga svećenstva. Dodatna prepreka bila je jezična potешkoća: u početku je bugarsko svećenstvo, koje se sastojalo od episkopa, svećenika i đakona bilo poptuno grčko, a liturgija i većina propovijedi obavljala se na jeziku kojega velika većina naroda nije poznavala.⁶ Među

1 ‘Qui Christianitatis bonum suspicere renuunt, et idolis immolant, vel genua curvant.’ (*Resp.* 41, *P.L.* sv. CXIX, stupac 995).

2 ‘Refertis quod soliti fueritis, quando in proclium progrediebamini, dies et horas observere, et incantationes, et joca, et carmina, et nonnulla auguria exercere.’ (*Resp.* 35, *ibid.* stupac 993).

3 ‘Perhibentes quod moris sit apud vos infirmis ligaturam quamdam ob sanitatem recipiendam ferr pendentem sub gutture.’ (*Resp.* 70, *ibid.* stupac 1008).

4 Refertis quod lapis inventus sit apud vos ..., de quo si quisquam ob aliquam infirmitatem quid accipit, soleat aliquoties remedium corpori suo praebere.’ (*Resp.* 62, *ibid.* stupac 1003).

5 ‘Perbibet vos consuetudinen habuisse, quotiescumque aliquem jure-jurando pro qualibet re disponebatis obligare, spatham in medium afferre, et per eam juramentum agebatur.’ (*Resp.* 67, *ibid.* stupac 1005)

6 V. N. Zlatarski, История, sv. I, dio 2, str. 204-5.

višim klasama, kao što smo pokazali, vladalo je snažno suprotstavljanje kršćanstvu i posljedična uznemirenost. Mase, s druge strane, iako su prihvatile kršćanstvo slobodno ili silom, nisu mogle tako lako napustiti svoja drevna vjerovanja i obrede, s kojima je bio usko povezan njihov život od kolijevke do groba. Kao ishod takvoga stanja, dva načina života, stari i novi, nakon prvoga neizbjegnoga sudara, postupno su se stopila i proizvela ono dvosmisleno stanje koje je u raznim oblicima i u različitim dobima postojalo u svim slavenskim i doista u svim kršćanskim zemljama, a koji su ruski crkvenjaci nazivali ‘dvojna vjera’ (двоевърие).¹ Pretapanje poganskih bogova u kršćanske svece i prilagođenje poganskih svećanosti crkvenim svetkovinama postupno je ublažilo razlike između ta dva shvaćanja života, ali nikada se nisu mogle potpuno ukloniti. Pravoslavna crkva, često slobodnija u tom pogledu od Rimokatoličke,² prilagodila je neke od drevnih obreda vlastitim doktrinama i tako je do danas sačuvala neke običaje koji su po svome podrijetlu poganski.³ Međutim, u cjelini Pravoslavna je crkva strogo osuđivala sve ostatke poganstva, i njezine propovijedi, zabrane, naputci i hagiografije sadrže česte spomene ‘dvoje vjere’. Poduzimane su stroge mjere, ne samo protiv idolopoklonstva, već protiv bilo kojih igara ili pjesama izravno ili neizravno povezanih s poganskim postupcima. Međutim, one nisu bile nikada potpuno uspješne i, u usporedbi s neprestanim prijetnjama crkvenjaka, postojala je masa nejasnih, stalno mijenjajućih shvaćanja, koja su postupno asimilirala sve više kršćanskih elemenata, ali su još uvijek zadržavala dio svojega izvornoga dvojstva.

Ali opasnosti od paganstva u Bugarskoj nisu se ograničavale na taj pasivni, često i podsvjesni, otpor masa. Već je 866. godine dio bojara pokušao putem *coup d'état* iskorijeniti kršćanstvo iz zemlje. Bili su zaplašeni Borisovim energičnim protumjerama i učinkovito ušutkani do konca njegove vladavine. Ali kada se Boris 889. povukao s prijestolja i

1 Vidi L. Niederle, *Slovanské Starožitnosti – Život starých Slovanů*, dio II, sv. I, str. 9-12 i *Manuel de l'Antiquité Slave*, sv. II, str. 128, 168. Vrijedne obavijesti o odnosu između paganstva i kršćanstva u Rusiji mogu se naći u E. V. Aničkov, Язычество и древняя Русь (St Petersburg, 1914), i u Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*. Cf. A. N. Pypin, История русской литературы (3. izd.; St Petersburg, 1907), sv. I, str. 73-4.

2 L. Niederle, *Slov. Starož.* loc. cit. str. 273-4, i *Manuel*, sv. II, str. 168.

3 Vidi *Slov. Starož* sv. i, dio 1, str. 292, 294-5.

ušao u manastir zgrabili su priliku da ponovno udare. Osigurali su potporu sâmoga princa Vladimira, Borisovoga najstarijega sina i nasljednika. Vladimir, koji je nasuprot Borisovoј poznatoj trijeznosti, vodio raskalašen život, potpuno je izokrenuo politiku svojega oca. Nadalje, on je ohrabrivao obnovu poganstva,¹ naredio je rušenje crkvi i čak započeo proganjati svećenstvo.² Međutim, Boris je u svojem redovničkom utočištu postao svjestan prijetnje svome sveukupnom životnom djelu. On se je 893. iznenada pojavio u Pliski, okupio one koji su mu ostali vjerni, ponovno preuzeo položaj vladara i dao Vladimira oslijepiti i zatočiti. Onda je sazvao opću skupštinu zemlje, koja je potvrdila sljedeće odluke: Borisov treći sin, Simeon, postao je vladar, glavni grad preseljen je iz Pliske u Preslav, a u cijeloj zemlji grčki jezik je službeno zamijenjen staroslavenskim. Kada je postigao što je želio, Boris se vratio u manastir. Službena poganska obnova trajala je četiri godine.³ Od svih mjera koje je proglašio ‘sbor’ (sabor) iz 893. godine, službeno priznavanje staroslavenskoga kao govornoga i pisanoga jezika Bugarske bila je najdalekosežnija po svojim učincima. Ta je odluka bila izravno povezana s događajem od najveće važnosti u bugarskoj povijesti koji se dogodio osam godina ranije: Kliment, Naum i Angelarije, koji su, kao glavni učenici sv. Metoda, bili protjerani iz Moravske uslijed spletki i progona njemačkoga svećenstva, stigli su u Bugarsku 885.⁴ Oni su sa sobom donijeli slavensku inačicu Svetog pisma, kojeg je preveo sv. Metod, kao i slavensku liturgiju koja se dotad upotrebljavala u Moravskoj i Panoniji.⁵ Boris je srdačno

1 Regino, *Chronicon*, M.G.H. Ss. sv. I, str. 580: ‘Interea filius eius quem regem constituerat, longe a paterna intentione et operatione recedens, praedas coepit exercere, ebrietatis, comessationibus et libidinibus vacare, et omni conamine ad gentilitatis ritum populum noviter baptizatum revocare.’ Sigebertus, *Chronicon*, M.G.H. Ss. sv. I, str 341; Annalista Saxo, ibid. str. 575: ‘Sed cum filius eius iuveniliter agens, ad gentilitatis cultum vellet redire.’

2 Cf. Zlatarski, ibid. str. 246-9. Arhiepiskop Josif bio je zatvoren.

3 Vidi Zlatarski, ibid. str. 249-60, Runciman, op. cit. str. 134-5. Dokaz organskoga jedinstva Borisove religijske i političke opcije – i Vladimirovoga potpunoga suprostavljanja toj politici – leži u činjenici da je ovaj posljednji skloplio savez s kraljem Arnulfom iz Njemačke, obrnuvši tako probizantsku politiku svojega oca i vrativši se na onu Omortaga.

4 Vidi F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, str. 312-13; Spinka, op. cit. str. 46-7.

5 O cijelom pitanju staroslavenske liturgije u središnjoj Europi u vezi s misijom Kon-

primio misionare, jer je odmah shvatio da je u njima pronašao sredstvo za postizanje svojega staroga cilja. Utemeljiti pravu Slavensku crkvu u kojoj bi službe, propovijedanje i sâma hijerarhija bili bliži narodu. Rad sv. Klimenta i sv. Nauma izravno je imao za ishod duboku preobrazbu Bugarske crkve i cijelog vjerskoga života zemlje i tako je, kao što ćemo pokazati, neizravno pogodilo rast hereze u Bugarskoj.

Ubrzo po njegovom dolasku u Plisku, Klimenta su poslali u Makedoniju, gdje je organizirao svoje sjedište nedaleko Ohrida. Tamo je neprekidno sedam godina radio među makedonskim Slavenima; pokrstio je one koji su još uvijek bili pogani, propovijedao Evanđelje na staroslavenskom, gradio crkve, utemeljio manastir Panteleimon u Ohridu i prvu bugarsku slavensku školu u Devolu, te poboljšao domaće poljodjelstvo.¹

U međuvremenu, Klimentov pratilac i prijatelj, Naum, ostao je u Pliski, gdje je u izravnoj suradnji s Borisom i u stalnom dodiru s Makedonskom školom izgradio drugo slavensko središte u sjeveroistočnoj Bugarskoj. Utemeljio je manastir sv. Pantelejmona blizu Preslava na ušću rijeke Tihe, koji je postao drugi Ohrid.²

Na taj je način rad Ćirila i Metoda, koji su bili protjerani iz Moravske i Panonije, bio spašen za Bugarsku, gdje je za neko vrijeme donio obilne plodove. Kao ishod truda sv. Klimenta i sv. Nauma, Simeonova vladavina postala je u mnogo pogleda zlatno doba staroslavenske pismenosti,³ kada je u razdoblju od otprilike dva desetljeća napisan začuđujući broj djela na staroslavenskom.

Preslavská škola bila je osobito zapažena po svojoj staroslavenskoj književnoj produkciji. Većina toga su bili prijevodi i preradbe Bizantskih

stantina i Metoda detaljno se raspravlja u Dvornikovim knjigama *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* i *Les Légendes de Constantin et Méthode*

1 Devol je ostao središte Klimentove djelatnosti do njegovoga imenovanja 893. za episkopa Debrice i Velice. Osobno je podučavao staroslavensku književnost i pripremao svoje učenike za dužnosti, čitatelja, poddakona, đakona i svećenika u Bugarskoj crkvi. Tijekom sedam godina, 3500 učenika prošlo je kroz njegove ruke. Vidi Theophylactus of Ohrid, *Vita S. Clementis Bulgarorum Archiepiscopi*, P.G. sv. cxxvi, stupci 1193 et seq.; cf. N. L. Tunitskij, Св. Климент епископ словенский (Sergiev Posad, 1913); Zlatarski, op. cit. sv. I, dio 2, str. 226-39. Opširna biografija radova koji se bave sv. Klimentom daje se u F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, str. 313-16.

2 Vidi Tunitskij, op. cit. str. 251-5; Zlatarski, op. cit. str. 239-43.

3 Vidi S. N. Palauzov, Век болгарского царя Симеона (St Petersburg, 1852).

otaca,¹ ali ostalo su bila izvorna djela.² U početku je sâm princ Simeon bio glavno nadahnuće i pokretačka sila Preslavskе škole. Kao mladić studirao je grčku književnost i filozofiju u Carigradu, vjerojatno u poznatoj školi Magnaura, gdje postao poznat kao ἡμιάργος. Njegovo poznavanje staroslavenskoga i grčkoga bili su vrijedna prednost za Preslavsku školu.³

Ali sâma ta ovisnost o monarhu, iako isprva dobrodošla, postala je izvor slabosti za slavensku školu u Preslavu. Simeon, koji je započeo svoju vladavinu u najboljoj tradiciji svojega oca, postao je kasnije opsjetnut svojom željom da smrvi Bizant. Njegovi neprestani i ogorčeni ratovi protiv Carstva i njegova potraga za svjetovnom slavom i ugledom zauzeli su svu njegovu pozornost, pa nije bilo vjerojatno da će on pokazati mnogo interesa, ili davati potporu skupini crkvenih pisaca koji su činili da Bizantski oci postanu dostupni Bugarima.

Štoviše, čak i u svojem najsłavnijem razdoblju, Preslavskа škola patila je od opasnoga nedostatka: ostala je uglavnom crkvena, uvelike oponašajuća i ponešto akademiska; njezina knjiška proizvodnja bila je neprocjenjiva bugarskim crkvenjacima, ali teško pristupačna masama. To, nedvojbeno, djelomice objašnjava činjenicu da starobugarska književnost, dok je činila neprocjenjivu uslugu prenoseći u Rusiju i Srbiju posredstvom cirilice bizantsku tradiciju, nije uspjela razviti sve svoje mogućnosti u vlastitoj domovini.⁴

Treba zamijetiti da neuspjeh bugarske pravovjerne književnosti da se čvrsto ukorijeni na pučkim temeljima djelomice objašnjava kasniji porast inovjerne i heretičke književnosti u Bugarskoj.⁵

Škola sv. Klimenta u Ohridu bila je manje književna, a više prosvjetna i bliža narodu. Štoviše, iz povijesnih i zemljopisnih razloga, ona

1 Za istaknute crkvene pisce Preslavskе škole kao što su: Ivan Egzarh, episkop Konstantin, redovnici Grigorije, Hrabar i Duks, vidi Palauzov, op. cit. passim; K. Kalađović, Иоанн Ексарх болгарский (Moskva, 1824); Cuhlev, op. cit. str. 419-46; Zlatarski, op. cit str. 169-70, 258-9, 347-50, 853-60.

2 Ta su uključivala straoslavensku gramatiku Ivana Egzarha i apologiju za staroslavensku književnost redovnika Hrabara.

3 Vidi Zlatarski, op. cit. str. 279-81. Cf. Tunitskij, op. cit. str. 251-6.

4 A. N. Pypin i V. D. Spasović, История славянских литературы (2. i 3. izd.; St Petersburg, 1879), sv. I, str. 67. Tek je sredinom četranestoga stoljeća bugarska književnost doživjela novi procvat.

5 Cf. infra, str. 154-5.

je ostala odvojena od glavne struje bizantinizma, koja je, osobito nakon Simenonove smrti, preplavila istočnu Bugarsku. Za vrijeme života svojega utemeljitelja ona je izgradila temelj istinski slavenske Bugarske crkve, ali je nakon smrti sv. Klimenta 916. njezina apostolska djelatnost bila znatno smanjena. Tu su opet, Simeonovi stalni ratovi s Bizantom ozbiljno oštetili rad njegovih učenika, sv. Ćirila i sv. Metoda u Bugarskoj. Taj je rad imao potpuno odobrenje i potporu najviših crkvenih vlasti u Carigradu, što je bio kriterij njezine valjanosti i bitan preduvjet za njezin uspjeh.¹ Sv. Klement to je dobro shvatio. Vođen svojim kršćanskim načelima i Borisovom voljom, on je prema majčinskoj Crkvi Bizanta uvijek zadržao poštovanje i sinovsku privrženost.

Na nesreću po Bugarsku crkvu, tu mudru politiku nije sljedio Simeon: u svojim zahtjevima za ravnopravnošću s bizantskim bazilejom i za potpunom crkvenom neovisnošću od Carigrada, on je svojevoljno uzdigao arhiepiskopa Bugarske na rang patrijarha i sâm se dao okuniti za ‘cara i autokrata svih Bugara’. Taj čin pobune protiv Bizantske crkve vjerojatno se dogodio 918., dvije godine nakon Klimentove smrti, a možemo sa sigurnošću ustvrditi da se veliki apostol slavenstva ne bi nikada s time složio.² Stavljući Bugarsku crkvu u položaj otpadnika i prisvajača prema Ekumenskoj stolici, Simeon je izdao rad sv. Klimenta. Što više, u svojoj želji da zbaci Carstvo, bio je prisiljen otvoriti svoju zemlju bizantskim utjecajima, u pokušaju da osvoji Bizant vlastitim oružjem. Simeon nije uspio u svojoj politici nasilja, a za vladavine njegovoga sina Petra, bizantske ideje i institucije preplavile su veći dio Bugarske i ozbiljno onesposibile slavenski nacionalni razvoj. U sve širem jazu između helenizirane Crkve i Države i masa, od kojih je veći dio živio u neznanju, ravnodušnosti ili neprijateljstvu, baština sv. Klimenta nije uspjela odi-

-
- 1 Zanimanje i simpatije s kojima je bizantska vlada gledala na rad sv. Ćirila i sv. Metoda pokazuje sljedeća epizoda: nakon propasti Metodovoga rada u Moravskoj, neke od njegovih učenika prodali su kao heretike Židovima. U Veneciji ih je otkrio veloposlanič Bazilija I., koji ih je otkupio i doveo natrag u Carograd. Car ih je primio uz počasti i dao im povlastice. Neki od njih su čak otišli u Bugarsku, vjerojatno na Bazilijev prijedlog, i tako se pridružili svojim drugovima koji su putovali niz Dunav iz Moravske. Vidi F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, str. 298-9.
 - 2 Vidi Zlatarski, op. cit. sv. I, dio 2, str. 399-401; Spinka, op. cit. str. 52-3. Međutim, Runciman ne prihvata Zlatarskiju kronologiju i stavlja uspostavu Bugarske patrijaršije u 926. godinu (op. cit. str. 174).

grati ulogu kulturnoga posrednika koju je bila mogla učiniti. Postojanje toga jaza između Crkve i naroda bilo je, po samoj svojoj prirodi, povoljno za širenje hereze. Pavličani su osobito imali koristi od toga, jer je svrha njihovoga prozelitizma bila upravo udaljiti bugarske mase od Pравовjerne crkve napadajući korupciju i svjetovnost njezinih predstavnika.

Simeonova katastrofalna politika prijetila je da još više obezvrijedi najdragocjeniji dar kojim su učenici sv. Metoda obdarili Bugrasku, staroslavensku liturgiju. Već je za vladavine Borisove, kada je nakon 885. uvedena u Bugarsku, pobudila suprotstavljanje kod nekih pripadnika lokalnog grčkoga svećenstva, čiji je isključivi položaj u zemlji kao učitelja i upravitelja bio doveden u pitanje liturgijom na narodnom jeziku i posljedičnim porastom broja bugarskih svećenika. Neki od njih zastupali su stajalište protiv staroslavonske liturgije tvrdeći da je jedino zakonito štovati Boga na tri jezika, tj. hebrejskom, grčkom i latinskom. Bugarski redovnik Hrabar odbacio je to mišljenje pod nazivom ‘hereze triju jezika’.¹

U doba kada je postao sklad i razumijevanje među višim predstavnicima Bizantske i Bugarske crkve, suprotstavljanje slavenskoj liturgiji nekih lokalnih grčkih svećenika moglo je biti samo od prolazne važnosti, osobito dok su joj vlasti u Carigradu bile otvoreno naklonjene.² Ali uza-

1 U svojoj apologiji za staroslavensku književnost, ω писменехъ чрноризъца Храбра, napisanoj, prema Zlatarskom (op. cit. str. 860) izmdu 887. i 894.

Pojam tri sveta jezika nastao je prilično rano na Zapadu. Možemo ga naći u Izidora Seviljskog (*Etymologiarum*, knj. IX, s. I, *P.L. sv. LXXXII*, stupac 326): ‘tres autem sunt linguae sacrae: Hebraea, Graeca, Latina, quae toto maxime excellunt. His namque tribus super crucem Domini a Pilato fuit causa ejus scripta.’

U polemikama između Zapadne i Istočne crkve, Latine su katkad optuživali zbog ‘hereze tri jezika’ (vidi J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel* (Regensburg, 1867-9), sv. III, str. 206-8). To se pitanje postavilo u Moravskoj, u svezi sa suprotstavljanjem njemačkog svećenstva slavenskoj liturgiji (vidi N. L. Tunitskij, Св. Климент, str. 131-4). Ta razmatranja dovela su M.S. Drinova do stajališta da je Hrabar, napadajući pristaše ‘hereze tri jezika’, cilao na rimsко svećenstvo (Исторически прегледъ на българската църква, София, 1911, str. 46-7). Ali, koliko je poznato, u doba kada je Hrabar pisao nije bilo latinskih svećenika u Bugarskoj; a njegove optužbe za herezu mogle su jedino biti usmjerene protiv zadrtoga dijela grčke skupine u Bugarskoj (vidi također Cuhlev, op. cit str. 587-689; S. Stanimirov, История на българската църква, София, 1925, str. 92-3).

2 Vidi Tunitskij, op. cit. str. 239-48. O stajalištu Bizantske crkve prema pučkim liturgijama raspravlja se u F. Dvornik, *National Churches and the Church Universal* (London, 1944).

jamno nepovjerenje i mržnja između Bugara i Grka, uzrokovani Simeonovim ratovima i pojačani tijekom desetoga stoljeća, znatno su priječili rast slavenskoga kršćanstva. To je ohrabrilo Grke da slavensku liturgiju drže preprekom svojoj prevlasti nad Bugarskom crkvom, a Bugare da ju rabe kao oružje vjerskoga nacionalizma protiv bizantskoga imperijalizma. Tako se pravoslavno načelo liturgija na narodnom jeziku, povezano s autokefalnim crkvama, često zamagljivalo i pogrešno shvaćalo, pa je tako bilo pripremljeno tlo za porast vjerskoga nacionalizma u Bugarskoj.¹

Taj ekstremni nacionalizam, koji je uglavnom nastao uslijed gubitka pravoga shvaćanja ekumenskoga značaja Crkve, nerijetko je u općem smislu povezan s porastom hereze.

Sada je potrebno razmotriti razvoj hereze za Simeonove vladavine i njegov odnos prema radu sv. Klimenta i sv. Nauma.

U neposrednom smislu ne može biti dvojbe da je djelatnost učenika sv. Metoda zadala snažan udarac herezi u Bugarskoj. Prije 885. godine napadi heretika (osobito pavlićana) na Pravovjernu crkvu bili su olakšani neizbjježnim jazom između grčkoga svećenstva i bugarskoga naroda koji je nastao zbog razlika u jeziku i nacionalnosti. Nakon 885., a osobito nakon 893., uspjeh Borisa i ‘Svete sedmorice’² u zbližavanju Bugarske crkve i naroda oduzeo je optužbama heretika veći dio tla ispod nogu i omogućio Crkvi da preobradi mnoge dotad tvrdokorne pogane i da osokoli kolebljive kršćane. Liturgijski i hagiografski podaci spominju, među podvizima ‘Svete sedmorice’, iskorijenjivanje hereze. Grčki kanon sastavljen u njihovu čast slavi ih ‘što su potpuno uništili herezu onih strašnih vukova, mesalijanaca’.³ Grčka verzija života sv. Vladimira Dukljanskog upućuje na Klementovo iskorijenjivanje ‘hereze bogumila i mesalijanaca’.⁴

1 Izraz ‘nacionalizam Bugarske crkve’ koji rabi Zlatarski i drugi bugarski povjesničari da bi opisali spoj pravoslavlja i slavenstva, što su Boris i sv. Klement uspjeli uglavnom postići, nesretan je i zavodeći, ali prikladno opisuje iskriviljavanja kojima je taj spoj kasnije bio podvrgnut. Porast takvoga vjerskoga nacionalizma možemo vrlo često zapaziti u povijesti južnih Slavena.

2 ‘Sveta sedmorica’ (οἱ ἄγιοι ἐπτάριθοι) naziv je koji je Pravoslavna crkva dala sedmoricici najistaknutijih slavenskih apostola, počevši sa sv. Ćirilom i sv. Metodom.

3 τὴν αἵρεσιν λύκων τῶν δεινῶν Μασσαλιανῶν, ὑμεῖς παντελῶς ἀπεσέσατε (vidi B. Petranović, Zadar, 1867, str. 98).

4 Simeona se opisuje kao ουνδρομεὺς τοῦ μακαριωτάτου ἀγίου Κλήμεντος... εἰς

Upućivanje na bogumile anakronično je i nedvojbeno je nastalo zbog kasnijega dodatka u grčkoj inačici *Žitija sv. Vladimira*, koja je i sâma prijevod, na mnogim mjestima netočan, slavenskoga izvornika.¹ U doba sv. Klimenta, bogumilska sljedba nije se još pojavila, ali je spominjanje mesalijanske hereze kao protupravovjerne sile u Bugarskoj vrlo vjerojatno autentično i mogu ga poduprijeti povjesni dokazi.

Taj najraniji spomen mesalianizma u Bugarskoj osobito je važan imajući u vidu da je ta hereza, zajedno s pavlikanizmom, izvršila značajan utjecaj na bogumilsku sljedbu.

Prodor mesalijanaca iz Male Azije u Bugarsku je *prima facie* uvjerljiva hipoteza. S obzirom na povezanosti koje su vrlo vjerojatno postojale u Armeniji i Maloj Aziji između mesalijanske i pavličanske sljedbe² sasvim je vjerojatno da je među 'Sirijcima' i 'Armencima' preseljenima u Trakiju u osmom stoljeću bilo barem nešto mesalijanaca. Neki od kolonista koje je Konstantin Kopronim tamo naselio 757. došli su iz Melitene, koja je bila važno mesalijansko središte koncem četvrtoga stoljeća, a vjerojatno i kasnije. Tu hipotezu potvrđuju podaci Cedrenusa,³ koji tvrdi da su oni mesalijanci koje je iz Sirije protjerao Flavijan našli utočište u Pamfiliji i odatle se u velikom broju proširili u zapadni dio Carstva, što po svoj principu znači Trakiju.⁴ Cedrenusovo svjedočanstvo podupire i Mihajlo Psel, koji opisuje brojne mesalijance u Trakiji sredinom jedanaestoga stoljeća.⁵

Iz Trakije su mesalijanski heretici mogli lako prodirati u razne dijelove Bugarske isto onako kao i pavličani, te ne može biti nikakve dvojbe da je početkom desetoga stoljeća, ako ne i prije, mesalianizam tamo postao zajedno s pavličanskim herezom kao prijetnja Pravovjernoj crkvi.

ἀναιρεσιν τῆς αἱρέσεως τῶν Βογομίλων καὶ Μασσαλιανῶν. (Ἀκολούθια τοῦ ἀγίου ἐνδόξου, βασιλέως, καὶ μεγαλομάρτυρος Ἰωάννου τοῦ Βλαδιμήρου καὶ Θαυματουργοῦ, Млеки, 1774. Nisam uspio konzultirati taj izvor i citiram iz V. Levitsky, Богомильство--болгарская ересь, *Hristjanskoje Čtenie*, 1870, dio I, str 57-8.).

- 1 Vidi Yu. Trifonov, Бесѣдата на Козма Пресвitera и нейнijатъ авторъ, S.B.A.N. (1923), sv. XXIX, str. 49-52.
- 2 Cf. supra, str. 71.
- 3 Cedrenus, C.S.H.B. sv. I, str. 516; εἰς δὲ τὴν Παμφυλίαν ἀνεχώρησαν καὶ ταῦτην τῆς λώβης ἐπλήρωσαν, νῦν δὲ σχεδὸν εἰπεῖν καὶ τὴν πλείονα δύσιν.
- 4 To je i mišljenje J. Gieselera, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, sv. II, dio i, str. 401-3.
Cf. I. von Döllinger, *Beitr. Sektengesch. Mittelal.* sv. i, str. 34.
- 5 Cf. infra, str. 187-193-191.

Premda je izjava u *Žitiju sv. Vladimira* u svezi Klimentova iskorijenjivanja mesalianizma svakako pretjerivanje (s obzirom da posjedujemo ne pogrešive dokaze o prevladavanju te hereze u Bugarskoj u drugoj polovici desetoga stoljeća), upućivanje na svećevu borbu protiv njega savršeno je prihvatljivo.

Važno je primijetiti da, iako su pavličanska i mesalijanska hereza u Bugarskoj imale brojne dodirne točke kako u doktrinama tako i u zajedničkom suprotstavljanju Crkvi, one su uvijek ostale posve različite jedna od druge. Postojale su važne razlike u načinu života njihovih pristaša: tako među pavličanima ne možemo naći nikakve tragove krajnjega asketstva ili krajnje nemoralnosti, što je svojstveno mesalijancima. Za razliku od kontemplativnog života ovih drugih, prvi su zadržali svoje aktivne i ratoborne osobine, i, dok su pavličani bili poznati po svojoj mržnji prema redovnicima,¹ mesalijanci su imali osobitu naklonost prema redovničkom životu.

Dokaze za prozelitizam heretika u Bugarskoj za vladavine Simeonove možemo pronaći u napadu Ivana Egzarha na ‘prljave manihejce i sve poganske Slavene ... koji se ne stide nazivati Vraga najstarijim sinom [Boga].² Upućivanje na poganske Slavene je značajno, jer je to najranija izravna naznaka o savezu između hereze i poganstva u Bugarskoj. Doista je vrlo vjerojatno da su se heretici, u svojoj mržnji prema Crkvi, povezivali s onim elementima koji su bili najnepokorniji njezinom utjecaju i koji su izražavali svoje nezadovoljstvo s novim kršćanskim poretkom vraćajući se svojim starim poganskim tradicijama.

Ivan Egzarah očito uzima izraz ‘manihejski’ u općem smislu riječi u skladu s čestim običajem pravovjernih pisaca da rabe taj pridjev kako bi njime označili nekoliko sljedbi kojih se učenje temeljilo na manjem ili većem stupnju dualizma povezanoga s doktrinama Manija, a osobito pavličane.³ Međutim, ne postoje dokazi da su pavličani naučavali da je

-1 Cf. supra, str. 52.

2 Да се срамљоју оубо въси пошибенни и скврънни манихеи и вси погании словѣне... то же не стыдется диявола глаголюще старѣша сына (Ivanov, op. cit. str. 20).

3 Od osmoga se stoljeća pavličane u bizantskim izvorima opisuje kao ‘manihejce’. Vidi V. Grumel, *Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Constantinople, 1932), sv. I, fasc. II, str. 6, 27.

Vrag najstariji sin Božji. Nepoznato je točno podrijetlo te doktrine, ali od druge polovice desetoga stoljeća, ona se često pripisuje bogumilima.¹

Nije nerazumno tvrditi da je rast hereze u Bugarskoj bio neizravno olakšan Simeonovom agresivnom politikom prema Bizantu. Snažno neprijateljstvo prema Grcima širilo se u narodu i nije se stišalo za vrijeme vladavine njegovoga nasljednika Petra. Istodobno je Petrova vladavina bila obilježena krajnjom bizantinizacijom u crkvenoj, upravnoj i društvenoj sferi, te politikom slijepo pokornosti prema Carstvu. Kao posljedica toga, heretici su se tada suočili ne samo s rastućom moći Bizantske crkve, koju su osobito mrzili, već i sa sve većim utjecajem popratnih svjetovnih institucija na svaki vid bugarskoga života; stoga je potpuno prirodno da su bugarski heretici iskorištavali protugrčke osjećaje u zemlji za vlastite ciljeve. To objašnjava važnu činjenicu da je hereza u Bugarskoj, od bitno vjerske pojave poprimila tijekom desetoga stoljeća izrazito društveni vid.²

Iz toga se razloga pravi uzroci i obilježja bogumilstva ne mogu shvatiti, a da se njegov rast ne poveže s društvenim i ekonomskim vidovima bugarskoga života u desetom stoljeću. Osobito je potrebno razmotriti trend bizantskoga utjecaja u Bugarskoj, s obzirom da se bogumilstvo razvilo u desetom i jedanaestom stoljeću djelomice kao reakcija na njega.

Utjecaj Bizanta na bugarske institucije već se je snažno osjećao pod Simeonom, osobito nakon uspostave Bugarske patrijaršije. U crkvenoj sferi, organizacija metropolitskih i episkopskih eparhija, koja je započela pod Borisom, bila je dovršena.³ Dvor patrijarha usko se ugledao na onaj Ekumenske stolice, s patrijaršijskim sinodom i velikim brojem crkvenih dostojanstvenika.⁴ Svećenstvo je uspostavljeno kao nova klasa u Državi, time da je njegove zakonske moći određivalo bizantsko kanonsko pravo, a njegovo održavanje se osiguralo redovitim prihodima.⁵ Međutim, po-

1 Vidi infra, str. 129, b. 3, 188-191, 209. Moždaje zanimljivo primjetiti da sekozmološki mit o dvoje braće, starijega i zloga, koji ima vlast nad svijetom, i mlađega, i dobrog, koji će naslijediti Kraljevstvo koje će doći, događa u iranskom zurvanizmu, koji je, kao što smo istaknuli, imao značajnoga utjecaja na maniheizam (cf. supra, str. 14-15).

2 Vidi infra, str. 142-145-144.

3 Vidi Cuhlev, op. cit. str. 458-80.

4 Ibid. str. 482-96. Cf. M. S. Drinov, Южные славяне и Византия въ X веке, str. 71-2.

5 Dokazi o materijalnoj potpori koju je svećenstvo dobivalo u doba Simeona mogu se naći u riječima redovnika Duksa Ivanu Egzarhu: 'Koji drugi posao imaju svećenici,

stupno se širio jaz između višega svećenstva, metropolita i episkopa, koji su uživali brojne povlastice i čiji su interesi bili povezani s onima Države, i običnih župnih svećenika, čiji se društveni položaj sredinom desetoga stoljeća nije mnogo razlikovao od onoga slobodnih seljaka.¹ U sferi dvojice i vlade, mnoge bizantske institucije usvojene su tijekom Simeonove vladavine. Vrhovni položaj autokrata u Državi, sjaj dvora u Preslavu koji je ostavljao pokrajinskoga posjetitelja bez riječi i u čudu,² naslovi položaja u vlasti i državnoj službi, izravno su posuđeni od Bizanta.³ Značajno je da se za Simeonove vladavine, unatoč ratovima između te dvije zemlje, odnosi između Bizanta i Bugarske nisu potpuno prekidali.⁴

U prvoj godini Petrove vladavine (927.), savez Bugarske i Bizanta osnažio se mirovnim sporazumom po kojemu je car formalno priznao Petrov naslov βασιλεὺς i autokefalnost Bugarske crkve; štoviše, putem Petrove ženidbe s Marijom Lekapen, unukom cara Romana, bizantski utjecaj zadobio je uporište na bugarskom dvoru, a Carstvo korisno oko u unutarnje poslove Države.⁵

Slika bizantinizacije Bugarske za Petrove vladavine (927.-69.) bila bi nepotpuna bez određenoga uvida u društvene i ekonomске prilike, koje su bile među važnim uzrocima rasta hereze.

Ekonomска struktura Bizantskoga carstva u desetom je stoljeću prolazila kroz ozbilnju krizu. Moć aristokracije (δυνατοί) je rasla. Svojim nekontroliranim stjecajem zemlje ona je ubrzavala razvoj *latifundia*, a otkupom seoskih i vojnih imanja (tako karakteristično obilježe bizantske agrarne ekonomije u sedmom i devetom stoljeću) ona je prijetila da liši Državu glavnoga oslonca njezine vojne moći kao i njegovih najboljih poreznih platiša, što je uzrokovalo ozbiljnu zabrinutost središnjih vlasti. Štoviše, mali posjednici i kmetovi, imajući u vidu opseg i pritisak opore-

osim da podučavaju i pišu knjige? Vidi Cuhlev, op. cit. str. 500.

1 Vidi S. S. Bobčev, Симеонова България отъ държавно-правно гледище, G.S.U., 1925-7, sv. XXII, str. 82-4, 88. Cf. Cuhlev, op. cit. str. 499-500.

2 Cf. Runciman, op. cit. str. 141-2.

3 Vidi Bobčev, loc. cit. str. 79, 124-8.

4 To možemo vidjeti, na primjer, u dopisivanju između patrijarha Nikole Mistika i Simeona. Vidi Drinov, op. cit. str. 11 et seq.; Zlatarski, op. cit. sv. I, dio 2, str. 388 et seq.; S. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign* (Cambridge, 1929), str. 81 et seq.

5 Vidi Zlatarski, op. cit. str. 526-36.

zivanja, često su se uticali praksi, na Zapadu poznatoj kao *patrocinium*, a u istočnoj Evropi kao *prostasia*, koja se sastojala u traženju, u zamjenu za radnu snagu i ekonomsku ovisnost, materijalne potpore i zaštite ‘moćnih’. Bizantski carevi, uvidjeviši opasnost od postupne feudalizacije Države, poduzimali su snažne mjere da zaštite male slobodne seljake od težnji za prisvajanjem velmoža. Tako se razvila žestoka borba između središnje vlasti i δυνατοί, koja se vodila tijekom desetoga i prve četvrtine jedanaestoga stoljeća. Ali carska politika imala je maloga učinka, jer su joj se suprotstavljali ne samo veliki zemljoposjednici i sâmi dužnosnici koji su bili odgovorni za njezino izvršenja, već i seljaci koji, pod pritiskom oporezivanja, nisu mogli odoljeti privlačnosti *patrociniuma*. Tako se u desetostoljetnom Bizantu, unatoč represivnim mjerama vlade, razvoj *latifundia* i *prostasia* nesmanjeno nastavio.¹

Pitanje je do koje su se točno mjere te društvene i ekonomске okolnosti koje su prevladavale u Bizantu mogle naći i u Bugarskoj desetoga stoljeća, što bi bilo važno za pravo shvaćanje prirode bogumilstva, nikada se nije detaljno proučilo.² Posljedično tomu, kada ispitujemo pojedine bugarske institucije, nije uvijek moguće utvrditi jesu li one izravno posuđene od Bizanta, jesu li nastale neovisno, ali pod sličnim uvjetima, ili je u nekim slučajevima njihovo podrijetlo bilo mnogo ranije. Međutim, općenito govoreći, izgleda da one institucije koje su postojale za Petrove vladavine imaju dvostruko podrijetlo: neke su bile ostaci staroga bugarskoga poretka, druge su se pojavile s uvođenjem kršćanstva, ili nakon

-
- 1 Za društvenu i političku pozadinu Bizanta u desetom stoljeću, vidi G. Ostrogorsky, ‘Agrarian conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages’, *Cambridge Economic History*, sv. I, pogl. V, str. 194-223; A.A. Vasiliev, ‘On the Questions of Byzantine Feudalism’, B. (1933), sv. VIII, str. 584-604; Th. Uspenskij, К истории землевладения в Византии, *Zh. M.N.P.* (veljača, 1883), sv. CCXXV, str. 323 et seq.; C. Diehl, *Byzance, grandeur et décadence* (Pariz, 1919), str. 165-71); A. Andréadès, ‘Deux livres récents sur les finances byzantines’, B.Z. (1928), sv. XXVIII, str. 287-323.
 - 2 Osim Zlatarskijeve opće povijesti, S. Bobčevljev članak (Симеонова България отъ държавно-правно гледище, loc. cit.) pruža mnogo korisnih obavijesti, ali ne uzima dovoljno u obzir postupni razvoj bugarskih institucija pod utjecajem Bizanta. Natpisi iskopani u Pliski, koje je protumačio Th. Uspenskij, daju vrijedne naznake (*Aboba-Pliska, Матералы для болгарских древностей*, I.R.A.I.K. Sofija, 1905, sv. X). Cf. F. Dvornik, ‘Deux inscriptions gréco-bulgares de Philippes’, *Bul. Corresp. Hellénique de l’École Franç. D’Athènes* (Pariz, 1928) i V. Beševliev, Първобългарски надписи, G.S.U., ист. фил. фак (1934), sv. XXXI, dio 1.

toga, i imaju očito bizantsko obilježje. One prve, koje nisu bile u proturječju s kršćanskim poretkom, bile su zadržane i ozakonjene: tako je naslov bojar postojao u Bugarskoj prije pokrštenja i bio je nazuobičajeniji u desetom stoljeću,¹ a bojari su, prema bizantskom shvaćanju vlasti, sudjelovali u određenoj mjeri *de jure* u božanskoj naravi carske moći.² Pod Simeonom i Petrom, mnogi od njih su nosili naslove čiji su sâmi nazivi bili posuđeni od Bizanta.³ Bojari su točno odgovarali dvjema klasama bizantskih δυνατοί, tj. carskim dužnosnicima i zemljoposjedničkoj vlasti.⁴ Ali nije baš jasan točan društveni i ekonomski položaj koji su oni zauzimali u bugarskoj Državi.⁵ Izgleda da su bili obvezni obavljati vojnu

-
- 1 Vidi *Aboba-Pliska*, loc. cit. str. 201-3; Bobčev, loc. cit. str. 77-81; Drinov, op. cit. str. 82.
 - 2 Svećenik Kozma, pišući krajem desetoga stoljeća, naglašava božansko podrijetlo vlasti cara i bojara nasuprot klevetama bogumilskih heretika: яко цари и боляре Богомъ соуть учинени (M. G. Popruženko, Козма Пресвитељ болгарски писатељ X века, Sofija, 1936, str. 35).
 - 3 Vidi Bobčev, loc. cit. str. 80.
 - 4 Bugarski su bojari u desetom stoljeću bili podijeljeni u tri klase, šest 'Velikih bojara', 'Unutarnji bojari' i 'Vanjski bojari', prvi su 'vjerojatno činili kanov povjerljiv kabinet', drugi 'su bili vjerojatno dvorski dužnosnici', treći 'pokrajinski dužnosnici' (Runciman, op. cit. str. 284); cf. Drinov, op. cit. str. 82-4.
 - 5 Uspenskij, u svojoj studiji o natpisima iz Pliske (*Aboba-Pliska*, str. 204-12), analizira izraz koji se često nalazi na spomenicima u čast mrtvih: θρεπτὸς ἄνθρωπός μου ('μου' se odnosi na kana). On misli da je to prijevod bugarskoga tehničkoga izraza, koji služi za opisivanje čovjeka unajmljenog da se bori u podređenom položaju u zamjenu za uzdržavanje, i upućuje na njegovu vjerojatnu vezu s njemačkim *comes* i sličnost s bizantskim *foederatus*. Ako je Uspenskijeva hipoteza točna, onda bismo trebali naći u Bugarskoj, koncem osmoga stoljeća i u devetom, taj osobni odnos između podanika i vladara, utemljen na obvezi vojne službe, što je obilježje predfeudalnoga stanja u društvu. Uspenskij zapaža priličnu učestalost izraza *comes* u bugarskim izvorima, u njegovom grčkom obliku (κόμης). U devetom i desetom stoljeću, taj se izraz često rabi u Bugarskoj za opisivanje čovjeka od položaja i vlasti, obično u vojnem smislu, a često i pokrajinskog upravitelja (vidi N. P. Blagoev, Произходъ и характеръ на царь Самуиловата държава, G.S.U. 1925, sv. XX, str. 524-8, 558), osobito u zapadnoj Bugarskoj (*Aboba-Pliska*, str. 212). U bugarskim pečatnjacima te se velmože često spominju kao 'владащи' ili 'владалци' господствующи по царство ми', što je izraz koji iputuje na značajan stupanj neovisnosti i razlikuje se od pukoga 'владалици царства ми'. (Vidi Bobčev, loc. cit. str. 79; Drinov, op. cit. str. 84-5; A. Rambaud, *L'Empire Grec au Xme siècle*, Pariz, 1870, str. 318-23).

službu za suverena, ali nije poznato jesu li mu plaćali danak.¹ Jednako je neizvjestan njihov točan teritorijalni odnos prema caru; očito su u nekim slučajevima dobivali teritorijalne darovnice, premda je vrlo dvojbeno je li u Bugarskoj desetoga stoljeća postojalo bilo što slično poznatom sustavu *beneficia* (ili πρόνια).² Vjerovatnije izgleda da su u to doba vojna služba temeljena na osobnom odnosu prema vladaru i držanje zemlje u posjedu postojale kao odvojene i uvelike nekoordinirane institucije. Združeni odnos tih dviju institucija unutar feudalnoga pojma πρόνια postignut je u sljedećem stoljeću i tek tada postaje moguće govoriti o 'feudalizmu' u Bugarskoj.³

Kao u Bizantu, tako i u Bugarskoj, ti velmože, osobito pokrajinski gospodari ili 'Vanjski bojari', često su predstavljali prijetnju središnjoj vlasti. U osmom i devetom stoljeću, kad god su bili dovoljno jaki, nastojali su utjecati na kana ili čak kontrolirati njegov izbor na prijestolje. Boris je svojim drastičnim represijama (866. i 893.) na neko vrijeme ozbiljno srezao njihovu moć, ali pod Simeonom, a osobito pod Petrom, ona je ponovno narasla.⁴ Ratovi s Carstvom povećali su njihov ugled i utjecaj kao vojnih zapovjednika i opskrbnika vojnika, a s druge strane, njihovo prisiljavanje seljaka da im se obraćaju za zaštitu od stranoga napada, ubrzalo je proces feudalizacije. Rast nove klase moćnih zemljoposjednika koncem devetoga stoljeća podudarao se s odgovarajućom propašću malih seoskih gazdinstava u Bugarskoj i ubrzao je uništenje poljoprivredne zadruge.⁵ Povećano oporezivanje i ekonomska bijeda koja je protistekla iz čestih ratova, osobito u Trakiji, stalnoj bojišnici između Bugarske i Bizanta, bili su među čimbenicima koji su doveli do katastrofnoga pada proizvodnje na zemlji i natjerali seljake da pribegnu *prostasia*-i.⁶

1 Vidi Bobčev, loc. cit. str. 81.

2 Bobčev (*ibid.*) prepostavlja generalizaciju institucije πρόνια već pod Simeonom. Ali to stajalište izgleda neodrživo, jer se redovno postojanje πρόνια ne može utvrditi u Bizantskom carstvu prije druge polovice jedanaestoga stoljeća. (Cf. A. A. Vasiliev, 'On the Question of Byzantine Feudalism', *B.* 1933, sv. VIII, str. 591).

3 Vidi Th. Uspenskij, Значение византийской и южнославянской пронии, *S.L.*, str. 3-4.

4 Simeon, da bi obuzdao neovisnost pokrajinskih velmoža, običavao ih je postaviti na razne položaje u svojoj prijestolnici (vidi Bobčev, loc. cit. str. 80).

5 Vidi I. Klinčarov, Попът Богомиль и неговото време (Sofija, 1927), str. 108-15.

6 Za razvoj *prostasia* u Bugarskoj, vidi Bobčev, loc. cit. str. 88 et seq.

Strašna glad i kuga koji su slijedili nakon iznimno oštре zime 927.-8.¹ i nekoliko loših žetvi prouzrokovali su da 'moćni' u mnogim dijelovima Bizantskoga carstva otkupljuju zemlju od izgladnjelog stanovništva po vrlo niskim cijenama ili u zamjenu za hranu.² Poznato je da je u isto doba glad također harala Bugarskom,³ pa možemo prepostaviti da je to dalo sličan poticaj procesu *prostasia-e* u Bugarskoj.

Ti ekonomski uvjeti nedvojbeno su pridonijeli širenju heretičkih učenja. Ne samo što je raširena bijeda koja je ubrzala razvoj *prostasia-e* pružila odlično tlo za prozelitizam heretika, već je to učinila i postupna feudalizacija, koja je, u zemlji u kojoj je brza provala bizantinizacije nagomilala svu moć i bogatstvo u rukama povlaštene manjine, težila da mase lišava svih sredstava ekonomskoga održavanja. Postoje dokazi da su se bogumili protivili tom obliku društvene nejednakosti, a njihov uspješni prozelitizam u Bugarskoj mogao se djelomice zahvaliti činjenici da su se oni pojavili kao branitelji naroda protiv njegovih tlačitelja.⁴

Da bismo zaokružili sliku bizantskoga utjecaja u Bugarskoj desetoga stoljeća, sada je potrebno razmotriti razvoj redovništva; jer on jasno odražava i dobre i loše strane toga utjecaja. Nadalje, redovništvo je u to doba bilo povezano s rastom hereze. Odnos između bogumilstva i nekih vidova bugarskoga redovništva, o čemu ćemo dolje raspraviti, nije bio uspostavljen preko pavličana, koji su se suprotstavljali redovničkom idealu, već preko mesalijanaca, koji su bili poznati po širenju svojih učenja u pravoslavnim manastirima. Iz toga razloga ispitivanje nekih karakteristika bugarskoga monaštva u desetom stoljeću predstavlja nužan uvod u proučavanje bogumilstva.

Vladavina cara Petra nazvana je 'monaškom vladavinom'.⁵ Svjedočila je utemeljenju zapanjujućeg broju manastira, osobito u južnoj i ju-

1 U Carigradu tlo je bilo smrznuto 120 dana; vidi S. Runciman, *The Emperor Romanus Lecapenus*, str. 226-7.

2 C.E.H., sv. I, str. 205.

3 Glad u Bugarskoj pratila je invazija skakavaca. Vidi Zlatarski, op. cit. str. 518.

4 Vidi infra, str. 143-145, 176-178.

5 Vidi Cuhlev, op. cit. str. 510 et seq. Boris je ubrzo nakon svoga pokrštenja uspostavio obuku Bugara za monaški život. Focijevo pismo govori nam da je nekoliko mladih Bugara poslano u Carigrad da se priklone monaškom pozivu, te su bili povjereni u ruke igumana Arsenija (*Photii Patriarchae Epistola xcv*, P.G., sv. CII, stupci 904-5; cf. J. Hergenröther, *Photius*, sv. II, str. 221; Zlatarski, op. cit. str. 218-19; Dvornik,

gozapadnoj Bugarskoj. Makedonija ih je imala vrlo veliki broj, osobito oko Ohrida, Skopja, Bitole i Soluna; samo je u okolini Soluna u Petrovo doba bilo više od dvadeset manastira, a u planinama na sjeveroistoku od grada postojao je neprekinuti lanac kuća, koje su zauzimali mnogobrojni monasi i monahinje.¹ Taj je kraj bio poznat kao ‘druga Sveta Gora’, ili ‘mali Bizant’.² Značajno je da je ista pokrajina Makedonija postala izvorno središte bogumilstva na Balkanu.³

Žeđ za svetošću i asketskim životom poticali su ljudi velike duhovne moći i popularnosti. Oni su bili pravi vođe naroda u njegovom času ozbiljne kušnje.⁴ Najveći od njih bio je sv. Ivan Rilski (u. 946.), koji je mnogo godina živio prvo kao pustinjak u šupljem hrastu, a onda u šipilji u Rilskim planinama i sudska je htjela da postane svetac zaštitnik Bugarske.⁵ Na mjestima njihovoga asketskoga nastojanja, općenito na napuštenim mjestima ili visoko u planinama, nastajali su manastiri koje su gradili i nastanjivali njihovi učenici i hodočasnici iz cijele zemlje koji su se okupljali oko svetaca u potrazi za vodstvom i mudrošću.⁶ U drugim slučajevima, kada je manastire utemeljio ili darovao car ili druge svjetovne osobe, oni su općenito ostajali u bližem dodiru s vanjskim svijet-

op. cit. str. 300). Sâm Boris proveo je posljednjih osamnaest godina svojega života (izuzevši njegov karatak povratak na vlast 893.) kao monah u zadužbini sv. Pantelejmona blizu Preslava. Simeon je u svojim mlađim danima, položio monaški zavjet u Carigradu, ali ga je odbacio kako bi se popeo na prijestolje. Petar je bio čovjek velike pobožnosti s jakom naklonošću prema monaškom životu; pokazao je veliki žar i velikodušnost u osnivanju i darivanju manastira (vidi Cuhlev, op. cit. str. 512 et seq.).

1 Cuhlev, op. cit. str. 518-20.

2 Ta usporedba motivirana je značajnim rastom manastira u Bizantskom Carstvu u devetom i desetom stoljeću, gdje je monaštvo postalo vrlo jaka snaga, osobito nakon poraza ikonoklazma. Njegov se utjecaj osjećao među svim klasama stanovništva, od cara do seljaka, a osnivanje i darivanje manastira bila je opća praksa. Vidi I. Sokolov, Состояние монашества въ византийской церкви с половины IX до начала XIII века (Kazan, 1894), str. 33 et seq.; J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire* (Oxford, 1937), str. 159 et seq.

3 Vidi infra, str. 156 et seq.

4 Vidi Cuhlev, op. cit. str. 548-81.

5 Vidi I. Ivanov, Св. Иванъ Рилски и неговиятъ манастиръ (Sofija, 1917) i Съверна Македония (Sofija, 1906), str. 85-90.

6 Takvo je bilo podrijetlo slavnoga Rilskoga manastira.

tom; tu je bizantski utjecaj bio najsnažniji, osobito putem raznih pravila ili *typica*, koja su posuđivana od onih u uporabi u bizantskim manastirima s neznatnim promjenama uvjetovanih lokalnim prilikama.¹

To traganje za svetošću, koje je bilo jedno od glavnih uzroka neobično brzoga razvoja monaštva u Bugarskoj desetoga stoljeća, neizravno je osnaženo političkom, društvenom i ekonomskom nestabilnošću toga doba. Kako u Bizantu tako i u Bugarskoj, manastiri su izgledali kao jedina stabilna mjesta povlačenja i mira usred okolne zbrke i bijede. Pateći od ekonomskoga iscrpljenja koje je uslijedilo nakon Simeonovih ratova s Carstvom i, nakon 934. godine, povremenih pustošenja provaljivača sa sjevera, Madžara, Pečenega i Rusa, mnogi su se Bugari okretali prema manastirima kao jedinom utočištu od zala ovoga svijeta. Osobna patnja u mnogim je slučajevima nedvojbeno dovela do ostvarenja monaškoga poziva; s druge strane, veliko brojčano povećanje monaha često je slabilo kvalitetu manastira. A upravo u brojnim manjkavostima monaškoga života u Bugarskoj desetoga stoljeća nalazimo podrijetlo hereze.

Najbolju sliku monaštva u Bugarskoj desetoga stoljeća dao je svećenik Kozma u svojoj *Besjedi protiv heretika*,² napisanoj malo nakon 972. godine,³ koja sadrži ogorčene napade na iskrivljavanja monaškoga idealja

1 Pravoslavne *typice* temelje se na pravilima sv. Bazilija i sv. Pakomija, koja su prevedeni na bugarski vrlo rano (vidi Cuhlev, op. cit. str. 532). Najčešće je u Bugarskoj bilo studitsko pravilo, koje je bilo često i u Bizantu. Manastir Studion imao je veliki ugled po cijelom Balkanu, a često su ga posjećivali visoki dostojanstvenici Bugarske crkve. Jeruzalemski *typicon*' sv. Sabe uveden je u Bugarskoj u jedanaestom stoljeću. Pored tih tardicionalnih *typica* postojale su i druge koje su sastavljali utemeljitelji novih manastira, iako općenito u skladu s načelima koje je oblikovao sv. Bazilije. Najslavniji je bio *typicon* Grgura Pakurija, utemeljitelja bugarskoga manastira Bačkovo, koji se zasnovao na studitskom pravilu. Vidi L. Petit, 'Typicon de Grégoire Pacurianos pour le monastère de Pétritzos (Bačkovo) en Bulgarie', V.V. (1904), sv. XI, Dod. br. 1.

Oba oblika bizantskoga monaštva, koenobitički i idioritmički, postojala su u Bugarskoj u Petrovo doba (Cuhlev, op. cit. str. 532-3).

2 Св. Козмы Пресвитера Слово на Еретики (изд. Попруженко; Одеса, 1907). Sljedeći citati iz Kozminoga djela uzeti su iz skorijeg izdanja *Besjede protiv heretika* od Popruženka: Козма Пресвитец болгарский писатель X века (София, 1936). *Besjeda* je izvrsno preveo na francuski Vaillant, a detaljno analizirao Puech: H.-C. Puech i A. Vaillant, *Le traité contre les Bogumiles de Cosmas le prêtre* (Париж, 1945).

3 Vidi infra, Dodatak I.

u to doba.¹ Značajno je da se to djelo istodobno usmjerava protiv bogumilske hereze i zloporaba suvremenoga monaštva; Kozma nalazi među njima čvrstu povezanost.²

On žestoko osuđuje one koji su ušli u manastir bez dovoljne pripreme ili zbog toga što nisu mogli uzdržavati svoje obitelji i one koji su svoju djecu³ prepustili gladovanju. Dok prokazuje te pojedinačne slabosti, Kozma ukazuje i na opasnu pogrešku, temeljenu na izopačivanju pravog smisla monaštva i na iskrivljenju cijelog pravovjernogog pogleda na život, i očito u to doba prilično raširenu među bugarskim monasima: mišljenje da se oni koji žive u vanjskome svijetu ne mogu spasiti, te da su posjedovanje, obiteljska skrb, svjetovno zanimanje i bijeda nepremostive prepreke za svetost.⁴

To je stajalište bilo ravno odbacivanju braka kao grijesne predaje materijalnom svijetu, a njega su zastupali, prema Kozminom svjedočenju, bogumlski heretici protiv kojih je usmjerena njegova *Besjeda*. Međutim, na njega se moglo naći i među pravovjernima, te poricanje svetosti braka Kozma osuđuje kao ‘čistu heretičku misao’.⁵

-
- 1 Vidi osobito poglavljia naslovljena: ω мятущихъ ся чернцѣхъ (Kozma, op. cit. str. 42 et seq.), о хотящихъ штити в черныхъ ризы (str. 46 et seq.), затворницихъ (str. 55 et seq.). Iako je napadao njegove zloporabe, Kozma izlaže s velikom snagom i pronicavošću pravu svrhu i značaj monaškoga života.
 - 2 Nisu poznate točne funkcije koje je Kozma obavljao u Bugarskoj crkvi. Njegov naslov *presviter* sugerira svjetovnoga svećenika nešto višega položaja. (Obični seoski svećenik općenito se nazivao pop, npr. sam Bogumil). Vaillant prepostavlja da je nakon ukidanja Bugarske patrijaršije 972. Kozma zauzimao položaj koji odgovara onom generalnogom vikaru. Autoritativni ton koji on usvaja čak i prema bugarskim episkopima svakako nagoviješta da je on zauzimao utjecajan položaj u Crkvi. Vidi Puech i Vaillant, op. cit. str. 29, 35.
 - 3 Аще ли кто нищеты бѣжа штходит в манастырь и не могши дѣти пещи ся штѣваетъ ихъ, то оуже не любве Божѧ тамо ищеть (Kozma, op. cit. str. 47). И дѣти бо осиреныя имъ гладомъ измирающе... и во мнози плачи кленуть и глаголюще вѣскую роди ны штець нашъ, и мати наша штави ны. (ibid. str. 48).
 - 4 И глаголени нѣсть мощно в миру семь живуще спасти ся, понеж пещи ся есть женою дѣтьми силою. Ещеж и работы настојать владыкъ земныхъ и шт дружины пакость всяка и насиљя шт старѣиших. (Ibid. str. 43-4).
 - 5 Слышим... и шт нашихъ добрыя блазняща ся ω законнѣи женитвѣ, и не творящде достоини спасенъя живущихъ въ твари сей, рекши въ миру. (Ibid. str. 42-3). Аще ли скверну мня миръ си штходиши, и житie съ женою шхуляши, немојно творя спасти ся сице живущему, то ничимъж кромъ еси мысли

Ta važna dodirna točka između hereze i monaštva pokazuje da je, sredinom desetoga stoljeća, ako ne i ranije, heretički prozelitizam bio aktivn i često uspješan u monaškim krugovima u Bugarskoj. Osuda materijalnoga svijeta kao prepreke spasenju – te stoga zlo – nije u praksi bila vrlo različita od pavličanskoga učenja o stvaranju ovoga svijeta pomoću zloga načela, osobito zbog toga što su pavličani formalno prihvaćali sve doktrine Crkve i skrivali svoj metafizički dualizam pod krinkom ‘čiste’ kršćanske etike. Međutim, osuda svijeta u ime lažnoga asketstva obilježje je mesalijanaca, čiji se izravni utjecaj tu može vidjeti, osobito imajući na umu njihovu naklonost prema manastirima.

Stoga možemo zaključiti da su do sredine desetoga stoljeća mesalijanski heretici uspjeli zatrovati pravovjernost mnogih bugarskih monaha. Druge onodobne ozbiljne manjkavosti bugarskoga monaštva nedvojbeno su olakšale njihov prozelitizam.

Među najvažnijima bila je nedostatak čvrstih temelja. Iako ne posjedujemo detaljne podatke o unutarnjoj organizaciji bugarskih manastira u destom stoljeću, vjerojatno je, prema analogiji sa stanjem u Bizantu, da su sâma njihova brojnost, brzina kojom su nicali, te njihova česta ovisnost o svjetovnim pokroviteljima i dobročiniteljima, prouzrokovali da mnogi od njih, osobito oni manje važni, zapadnu poslije smrti svoga utemeljitelja u zapuštenost, nemar i kasnije u propast.¹ Daljnji element nestabilnosti pojavio se nakon 934. čestim provalama Madžara, Pećenega, Rusa i Grka, te posljedičnim pustošenjima koja su manastiri pretrpjeli. Kozma² priznaje da je ratno razaranje manastira povećalo broj

еретически. (Ibid. str. 58).

- 1 Vidi J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire*, str. 165-6. U Bizantu je u to doba postojala neodoljiva težnja da se grade novi manastiri, umjesto nadarivanja i obnavljanja starih, što je dostizalo točku ‘očite bolesti’, pa čak i ‘ludosti’ (vidi Zachariae von Lingenthal, *Jus Graeco-Romanum*, Lipsiae, 1857, dio III, str. 292, 295). I. Sokolov, *Состояние монашества в византийской церкви*, str. 98-9; Cuhlev, op. cit. str. 510. Bizantski carevi pokušavali su obuzdati taj proces, koji je uništavao Državu lišavajući je ljudstva za vojsku i oporezivog stanovništva. Ukaz Nikefora Foke, objavljen 964. godine, zabranjivao je gradnju novih kuća i zahtjevao popravak starih. Ali nikakve mjere nisu mogle zaustaviti grozničavi rast novih manastira. (Vidi G. Schlumberger, *Un Empereur Byzantin au Xe siècle, Nicéphore Phocas*, Pariz, 1899, str. 387-92; Sokolov, op. cit. str. 97-116).
- 2 Kozma, op. cit. str. 51: Аще ли ти случит ся расыпати ся мъсту нашествиемъ ратных или иною виною.

monaha beskućnika i skitnica koji su bili veliki skandal u njegovo doba i koji su osobito bili podložni herezi.

Postoje dokazi da se zator bizantskoga monaštva, tj. često prolazna priroda monaških zavjeta, također proširio i na Bugarsku.¹ Simeon je zamijenio kukuljicu priestoljem. Manastiri su često rabljeni kao zatvori, gdje su se carevi opasni neprijatelji mogli prikladno i doživotno zatočiti: tako je Simeon, kako bi osigurao prijestolje svojem drugom sinu Petru, prisilio svojega najstarijega sina Mihajla da uđe u manastir. Petar je slično postupio sa svojim mlađim bratom Ivanom koji se urotio protiv njega.² Potpuno prirodno, ti takozvani monasi bili su obično ptice selice i vrebali su prvu prigodu da pobegnu iz svojih manastira i da se vrate svojim svjetovnim ambicijama.

Te unutarnje manjkavosti bugarskoga monaštva u desetom stoljeću objašnjavaju tužnu sliku kakvu je oslikao Kozma. On veliki dio svoje *Besjede protiv heretika* posvećuje razotkrivanju konkretnih manjkavosti i poroka monaha koje je promatrao. On napada licemjerne monahe, kao sliku biblijskih farizeja,³ te žali što mnogi od njih nisu sposobni odbaciti svoje svjetovne sklonosti. Neki od njih, žali se on, žive nekrjeposno, ‘kao predmet ismijavanja ljudima’,⁴ ‘sluge su svojim trbusima, a ne Bogu’,⁵ upuštaju se u besposleno ogovaranje i, kao *gyrovagi* u zapadnoj Evropi, lutaju od kuće do kuće pričajući o svojim pustolovinama u stranim zemljama,⁶ pate od nemira što ih tjera na hodočašća u Jeruzalem i Rim, umjesto da ostanu u svojim čelijama i pokoravaju se svojim igumanima;⁷ drugi, nesposobni da izdrže brojne molitve i strogi post propisani pravilom, vraćaju se u svjetovni život.⁸ Kozma posvećuje poglavlje stupi-

1 У Bizantu, muškarci bi ulazili u manastire kada bi se suočili s porazom ili neuspjehom u svojem javnom životu i često bi se vratili svojem svjetovnom stanju ako bi ih sreća još jednom poslužila. (Vidi Hussey, op. cit. str. 162-3).

2 Vidi V. N. Zlatarski, История, sv. I, dio 2, str. 516, 536.

3 Окупокритомь оуподобивше ся. (Kozma, op. cit. str. 49).

4 οφви в них своя жены поемлют, смѣху суще человѣкомъ.(Ibid. str. 43).

5 Чреву суще раби а не Богу. (Ibid. str. 47).

6 Ини... ипредходятъ от дому в домы чюжая не затворяще от многорѣчья оустъ своихъ повѣдающе и прилагающе сущая на инѣхъ землях.(Ibid. str. 43)

7 отходять въ Iерусалимъ, іннож в Римъ, и въ прочая грады и тако помятше ся възвращаютъ ся в дома свои.(Ibid. str. 43).

8 Мнозѣ... от ходящих в монастыря, не могоущих терпити сущих ту молитвъ и троудовъ прибегают и възвращают ся аки пси на своя блевотины. (Ibid. str.

cama postinjačkoga života i prekorava one monahe koji, žečeći izbjegći poslušnost svojim nadređenima ili jer ne mogu živjeti u miru sa svojom braćom, napuštaju manastire i postaju zakon samim sebima; žive svjetovnim životom, upuštaju se u trgovinu i poslove i, nadurenici od ponosa, pokušavaju na sve načine zadobiti ugled svetih ljudi.¹

Tako su glavna obilježja bizantskoga utjecaja na kulturni život Bugarske u desetom stoljeću očiti u bugarskom monaštvu. S jedne točke gledišta taj je utjecaj bio neprijeporno blagotvoran, jer je bugarskom narodu učinio dostupnu riznicu pravoyerne tradicije koja se stoljećima pomno njegovala u Bizantu, kao i civilizacijsku snagu intelektualne, političke i društvene sfere. U tom je smislu Bugarska postala najstarija kćи Bizanta, njegov cijenjeni nasljednik i prenositelj njegove civilizacije na druge slavenske narode. Ali s druge točke gledišta, bizantski utjecaj donio je sa sobom prirođene manjkavosti od kojih je Carstvo patilo u to doba i od kojih su mnoge postale još naglašenije u Bugarskoj. To je osobito očito u slučaju monaštva, koji, u svojoj novoj domovini, nije uvijek bio sposoban oduprijeti se heretičkim težnjama. Štoviše, bizantinizacija bugarskoga života bila je tako silovita i iznenadna da je naišla na snažan otpor s mnogih strana; za Petrove vladavine ta unutarnja borba stvorila je opasan društveni i ekonomski rascjep u zemlji, koji je opet jačao ideju hereze u Bugarskoj.

Uvođenje bizantskih običaja i institucija odvijalo se u izravnoj suradnji s carem Petrom, njegovim stricom regentom Sursubulom i s onim bojarima koji su dobili naslove i položaje zahvaljujući svojoj servilnosti ili suradnji s Bizantom. Ali među narodom kao cjelinom postojalo je snažno suprotstavljanje stranom utjecaju i očita odbojnost prema Grčima.² Štoviše, oni bojari koji su ostali lojalni Simeonovoj politici sada su se suprotstavljali Petrovoj probizantskoj vladavini, koja je, po njihovom mišljenju, prijetila ugušiti Bugarsku u moru helenizma. ‘Simeonovi

46).

- 1 О затворницих. (Kozma, op. cit. str. 55 et seq.). Monah latalica ili klerik (*gyrovagus* ili *clericus vagus*) bio je poguba monaštva u istočnoj i zapadnoj Europi. Helen Waddel prikupila je najvažnije odlomke iz zaključaka Crkvenih sabora koji osuđuju te monahe i klerike koji krše pravilo stabilnosti. (*The Wandering Scholars*, 7. izd., London, 1942, str. 244-70).
- 2 Vidi M. S. Drinov, Южные славяне и Византия въ X веке, str. 70-1.

plemići’,¹ iz toga su razloga raspirili niz pobuna sa svrhom, prema staroj tradiciji bugarske politike, da Petra zamijene svojim kandidatom, prvo njegovim mlađim bratom Ivanom (928.), zatim njegovim starijim bratom Mihajlom (930.). Prva je pobuna surovo ugušena, druga – ozbiljnija i raširenija – završila je pravovremenom smrću njezinoga kolovođe. Izgleda da se je u tom slučaju veliki okrug Makedonije otvoreno pobunio protiv careve vlasti.²

Na taj se način, za Petrove vladavine, uspješno zatomila svaka vidljiva oporba bizantskom utjecaju. Posljedično slabljenje slavenskoga elementa u svim nacionalnim institucijama bilo je među glavnim uzrocima sloma bugarske neovisnosti početkom jedanaestoga stoljeća i uspostave bizantske vladavine nad zemljom tijekom 168 godina. Tijekom toga razdoblja otpor bizarstkom tlačenju iznutra su nosili pavličani i bogumiili.

Iz prethodnih činjenica i razmatranja, možemo izvući sljedeće zaključke:

Sredinom desetoga stoljeća, površinski izgleda da je Pravoslavna crkva Bugarske čvrsto utemeljena zahvaljujući politici centralizacije koju su po bizantskim načelima provodili Boris, Simeon i Petar. Ali stvarno je stanje Crkve bilo vrlo kritično. Ozbiljno su je pogadali vjerski, društveni i ekonomski nemiri koji su u Bugarskoj vladali kroz cijelo deseto stoljeće. Zemlju je još uvijek raskidala etnička i društvena dvojnost, koja je prouzrokovala toliko mnogo nereda u prethodna tri stoljeća. Tri kršćanska monarha iz prošloga stoljeća nisu uspjela razbiti tu dvojnost uslijed nedostatka kontinuiteta u svojoj politici. Borisov rad na mirnoj izgradnji kršćanske Države pod vodstvom Bizanta upropastio je Simeon, koji je, u svojim pokušajima da uništi Bizantsko Carstvo, ekonomski upropastio zemlju i gotovo potpuno zanemario rad na unutarnjoj rekonstrukciji. Međutim, dokle je on živio, sâma snaga i ugled njegove osobnosti držali su zemlju zajedno i osigurali njezinu političku moć. Ali nakon Simeonove smrti, njegov sin Petar napustio je politiku svojega oca

1 Bizantski ljetopisi nazivaju ih οἱ μεγιστᾶνες τοῦ Συμεὼν (vidi Zlatarski, op. cit. sv. I, dio 2, str. 537)

2 Vidi Zlatarski, ibid., str. 536-9; Runciman, op. cit. str. 187-8.

i, nesposoban da se odupre provali bizantskoga utjecaja, izazvao neko-liko revolucionarnih pokreta koji su oslabili zemlju i otvorili je, nakon Petrove smrti, vanjskim napadima i unutarnjoj anarhiji. Te nedosljednosti i kolebanja osnažile su razne centrifugalne sile koje su radile protiv politike centralizacije monarhâ i bile su u opoziciji Crkvi i Državi. Stanje Bugarske crkve u to doba nije bilo takvo da ima neprijepornu poslušnost i poštovanje. Njezini su dostojanstvenici u mnogim slučajevima postali bizantinizirani i izgubili su onaj dodir s narodom koji je davao snagu ljudima poput sv. Klimenta. Niže svećenstvo, monasi i župni svećenici, nisu mogli izbjegći optužbama za moralnu i intelektualnu dekadenciju koje je protiv njih iznio Kozma. Ti nedostaci mnogih dijelova svećenstva značajno su osnažili pogantsvo i herezu, dva glavna neprijatelja Crkve. Ovo prvo u desetom stoljeću još uvijek nije bilo posve svladano, te je ‘dvojna vjera’ nastavila živjeti među narodom.¹ Hereza, katkada povezana s paganstvom, razvila se u Bugarskoj kao ishod dvaju čimbenika: s jedne strane, na temelju istočnih dualističkih doktrina, pavličanske i mesalijanske, koje su prodrle u Bugarsku kao ishod kolonizirajuće politike bizantskih careva, a s druge, prethodne i suvremene prilike u Bugarskoj iznimno su isle u prilog širenju protocrkvenih učenja. Međutim, tijekom prvoga dijela desetoga stoljeća, koliko je to moguće prosuditi, bugarska hereza ostala je ponešto neodređena i neoblikovana. Granice između pavlikanizma i mesalianizma i između obje te hereze i paganstva nisu još bile jasne. Hereza u Bugarskoj čekala je vođu koji će ujediniti različita učenja heretika i najdjelotvornije organizirati borbu protiv Crkve.

1 Prema *Žitiju sv. Nauma*, početkom desetoga stoljeća neki makedonski Slaveni još uvijek su štovali kamenje i drveće. Vidi L. Niederle, *Život starých Slovanů*, sv. II, dio 1, str. 28-9. Ivan Egzarh napao je pogantsvo (vidi supra, str. 103). Kozma se također žali na moć koju poganska vjerovanja i obredi imaju nad narodom: Мнози бѡт человѣкъ паче на игры текут, неже въ церкви, и кощуны и бляди любять пач[е] книгъ... да по истинѣ нѣсть лѣпо нарицати христіаны творящих таковая... аще со гусльми и плесканіемъ и пѣснами бѣсовскими вино пют и срящамъ и сномъ и всякому обученю сотонину вѣрукютъ. (Popruženko, op. cit. str. 74). U jedanaestom je stoljeću sv. Grgur Iberski pokrstio jedno pogansko slavensko pleme u Trakiji (vidi Cuhlev, op. cit. str. 170).

IV. POGLAVLjE

BOGUMILSTVO U PRVOM BUGARSKOM CARSTVU

I. *Počeci bogumilstva.* Pismo patrijarha Carigrada caru Bugarske. ‘Drevna i novo-pridošla hereza’. Spajanje pavličanske i mesalijanske doktrine. Svećenik Kozma, ‘pop’ Bogumil i ime bogumili. Kako prepoznati bogumila.

II. *Učenje bogumila:* Njihova učenja i njihova etika. Organizacija i disciplina bogumil-ske zajednice. Bogumili i svremeno društvo; njihov društveni anarhizam. Dva temeljna trenda bogumilstva: dualizam i reformacija kršćanstva. Razlozi za njegov uspjeh. Bogumilstvo i druge dualističke sljedbe.

III. *Rast bogumilstva u Makedoniji.* Bogumilstvo nakon smrti cara Petra. Nova pre-seljenja heretika u Trakiju i Makedoniju. Razlozi za rast hereze u Makedoniji koncem desetoga stoljeća. Car Samuilo i bogumilstvo. Makedonija kao kolijevka bogumilstva.

Sredinom desetoga stoljeća može se zapaziti dvostruka preobrazba u bugarskim heretičkim sljedbama: s jedne strane, učenja pavličana i mesalijanaca, dotad uglavnom nekoordinirana i odvojena jedno od drugoga, tada su se stopila; s druge strane, sektašto je prestalo biti pretežno strani pokret u Bugarskoj i poprimilo je specifična slavenska obilježja. Ishod toga spajanja dviju ranije dualističkih hereza i te slavenizacije bilo je bogumilstvo.

Najraniji podaci te preobrazbe sadržani su pismu koje je napisao Teofilakt, patrijarh Carigrada, Petru, caru Bugarske.¹ Teofilakt je bio če-

1 Taj dokument prvo je objavio iz fotografije izvornika u Ambrožijanskoj knjižnici u Miljanu ruski znanstvenik N. M. Petrovskij, Письмо патриарха Константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру: *Izvestiya otdele-niya russkogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoy Akademii Nauk* (1913), sv. XVIII, tom. 3, str. 356-72. (Ruski prijevod pridodan je grčkom tekstu.). Bugarski prijevod

tvrti sin cara Romana Lekapena i stric Petrove žene Marije-Irene.¹ Točno određivanje nadnevka tog pisma znatno bi pridonijelo rješenju podrijetla bogumilstva. Nažalost, to se pismo može samo približno datirati. Iz teksta se vidi da se Petar obratio patrijarhu za smjernice kako se uvhatiti u koštac s ‘novopridošlom’ herezom u Bugarskoj i da mu je Teofilakt odgovorio; Petar je, međutim, otpisao, tražeći jasnije i potpunije objašnjenje.² Teofilaktovo prvo pismo nije doprlo do nas; naš dokument je njegovo drugo pismo, sastavljeno nakon pomnoga proučavanja te nove hereze iz bugarskih izvora, i ‘jednostavnim slovima’, kao što je car zahtijevao.³ Stoga, ono nije moglo biti napisano u doba patrijarha Teofilakta, koji je zauzimao Ekumensku stolicu od 2. veljače 933. do 27. veljače 956.,⁴ osobito zbog toga što je on postao patrijarh u dobi od šesnaest godina i teško da je mužu svoje nećakinje mogao dati takav očinski savjet dok je još bio tinejdžer. To se pismo može s velikom vjerojatnošću datirati između 940. i 950.⁵ Teofilakt opisuje herezu s kojom se suočio Petar kao ‘drevnu’ (παλαιᾶς) i istodobno kao ‘novopridošlu’ (νεοφανοῦς).⁶ On je definira kao *maniheizam pomiješan s pavlikanizmom*.⁷ Značenje te definicije po-

zajedno s kratkim povijesnim pregledom dokumenta može se naći u V. N. Zlatarski, *История*, sv. I, dio 2, Dod. XI, str. 840-5. Francuski sinopsis pisma dao je Grumel (*Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, sv. I, fasc. 2, str. 223-4), a skraćeni engleski prijevod V. N. Sharenkoff (*A Study of Manichaeism in Bulgaria*, New York, 1927, str. 63-5).

- 1 Petrovskij (loc. cit str. 361, b. 2) pogrešno navodi da je Petrova žena sestra Teofilakta. Međutim, ona je bila kći Kristofa Lekapena, brata Teofilakta, te stoga patrijarhova nećakinja. Vidi Ruciman, *The Emperor Romanus Lecapenus*, str. 97.
- 2 Ἐπεὶ δέ σοι καὶ ἥδη περὶ τῆς νεοφανοῦς ἀντεγράφῃ κατὰ τὰ ἐρωτιθέντα αἱρέσηος, καὶ νῦν τρανότερόν τε καὶ διεξωδικώτερον γράφομεν πάλιν, ὡς ἐπεζήτησας. (Ibid. str. 362).
- 3 ... τελεώτερον ἀναμαθόντες ἔξ ίμῶν τοῦ δόγματος τὸ ἔχαγιστον Γράφομεν δὲ σαφεῖ λόγῳ, γυμνὰ τιθέντες τὰ πράγματα, διὰ λιτῶν γραμμάτων, καθὼς ἡξίωσας. (Ibid.) Objasnjavajući značenje riječi διὰ λιτῶν γραμμάτων, Grumel (op. cit. str. 223) usvaja tumačenje L. Petita (‘Le Monastère de N.-D. de Pitié’, I.R.A.I.K. sv. VI, Sofija, 1900, str. 134-6), koji drži da jednostavna slova znače odvojene slova, npr. uncijalna slova. Izgleda de je Teofilaktovo prvo pismo bilo Petru teško čitati, koji mora da nije poznavao bizantski kurziv.
- 4 Vidi Grumel, op. cit. str. 222.
- 5 Vidi Zlatarski, op. cit. sv. I, dio 2, str. 563, b. 1.
- 6 Loc. cit. str. 362, 365.
- 7 Μανιχαϊσμός ... ἔστι, παυλιανισμῷ συμμιγής, ἡ τούτων δυσέβεια (loc. cit. str. 363).

stat će jasno iz patrijarhova izlaganja o doktrinama te nove hereze koja je Petru uzrokovala toliku zabrinutost. Ali očito je da ju je on razlikovao od pavlikanizma, premda je prepoznao povezanost između stare i nove hereze.

Teofilakt je ukratko izložio učenja heretika u svojem popisu anatema koje Bugarska crkva treba rabiti protiv njih. Sva osim jednoga mogu se naći u knjizi *Historia Manichaeorum* Petra Sicilskog i stoga su nedvojbeno pavličanska.¹ To su dualizam između Boga i Načela zla, stvoritelja Svjetla i stvoritelja Tame, materije i sveg vidljivog svijeta;² odbacivanje Mojsijevoga zakona i Prorokâ budući da proizlaze iz Načela zla;³ doketička kristologija, prema kojoj su utjelovljenje, raspeće i uskrsnuće našega Gospodina samo κατὰ φαντασίαν καὶ δόκην, a ne κατὰ ἀλήθειαν;⁴ poricanje stvarne nazočnosti u pričesti i figurativno tumačenje Riječi upri-sutnjena, to jest da se pod Tijelom imaju razumijevati četiri Evanđelja, a pod krvi Kristovoj Djela apostolska;⁵ poricanje djevičanstva Majke Božje i tvrdnja da je ona ‘viši Jeruzalem’.⁶

Utjecaj knjige *Historia Manichaeorum* je očit u Teofilaktovom pismu. Ne samo što je patrijarhova formulacija pavličanskih doktrina praktički istovjetna s pisanjem Petra Sicilskog, već su utemeljitelji ‘drevnog i novopridošlog krivovjerja’ kojima Teofilakt posvećuje svoje četiri posljednje anateme pobrojeni po istom redoslijedu kao u *Historia Mani-*

1 Cf. supra, str. 48-52.

2 Ό δύο ἀρχὰς λέγων καὶ πιστεύων εἴναι, ἀγαθήν τε καὶ κακήν, καὶ ἄλλον φωτὸς ποιητὴν καὶ ἄλλον νυκτός,... ἀνάθεμα ἔστω.

Τοῖς τὸν πονηρὸν διάβολον ποιητὴν ὑπάρχειν καὶ ἄρχοντα τῆς ὥλης καὶ τοῦ ὀρῷμένου τούτου κόσμου παντὸς καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν κενολογοῦσιν, ἀνάθεμα. (Loc. cit. str. 364.)

3 Τοῖς τὸν μωσαϊκὸν νόμον κακολογουσι καὶ τους προφήτας μη εἶναι λέγουσιν ἀπὸ του ἀγαθοῦ, ἀνάθεμα. (Ibid.)

4 Τοῖς τὸν ... Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ... κατὰ φαντασίαν καὶ δόκησιν, ἀλλ᾽ οὐ κατὰ ἀλήθειαν ἀνθρωπὸν χωρὶς ἀμαρτίας γεγονέναι βλασφημοῦσιν... τοῖς τὸν σταυρὸν καὶ τὸν θάνατον τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν ὡς δόκησιν φαντασιοσκοποῦσιν, ἀνάθεμα. (Ibid. str. 365.)

5 Τοῖς μὴ κατὰ ἀλήθειαν σῶμα Χριστοῦ καὶ αἷμα πιστεύουσιν, τὸ ὑπ' Αὐτοῦ ἐν τῷ ‘λάβετε, φάγετε’ τοῖς ἀποστόλοις ὅρθέν τε καὶ ἐπιδοθέν, ἀλλὰ τὸ Εὐαγγέλιον καὶ τὸν Ἀπόστολον τερατολογούσιν, ἀνάθεμα. (Ibid.)

6 Τοῖς τὴν ‘Ὕπεραγίαν Θεοτόκον μὴ τὴν Παρθένον Μαριαν,... ἀλλὰ τὴν ἄνω Ιερουσαλήμ,... ληρωδοῦσιν, ἀνάθεμα. (Ibid.)

*chaeorum.*¹ Štoviše, izgleda da samom caru Petru pavlikanizam nije bio nepoznat: patrijarhovo brzo nabranje drevnih herezijarha jedva bez riječi komentara govori da je Petar u određenoj mjeri znao za te osobe. Kako je malo vjerojatno da je Teofilaktovo prvo pismo sadržavalo bilo kakvo detaljno upućivanje na njih, jer znamo da je bilo kratko, možemo zaključiti da je vjerojatno bio upoznat s traktatom Petra Sicilskog, koji mora da je koncem devetoga stoljeća došao u Bugarsku.²

Međutim, jedna heretička doktrina koju spominje Teofilakt nije pavličanskoga podrijetla: heretici, piše on, odbacuju zakoniti brak i drže da je razmnožavanje ljudske vrste vražji zakon.³ To pretjerano i iskrivljeno asketstvo, bitno obilježe bogumilstva, logička je posljedica metafizičkoga dualizma, prema kojemu je materija, proizvod Načela zla, izvor ograničenja i patnje za božanski stvorenu dušu; stoga brak, kao sredstvo umnožavanja materije, treba osuditi i izbjegavati. Međutim, pavličani, ponešto nelogično, nisu primjenjivali svoje dualističko učenje na tu konkretnu etičku sferu: njihov aktivni i ratoborni način života nedvojbeno je sprječavao da se upuštaju u bilo kakav krajnji oblik asketstva. Ustezanje od spolnoga snošaja bilo je nametnuto ‘izabranima’ rane manihejske sljedbe,⁴ a Teofilakt jasno rabi izraz ‘maniheizam’ da bi opisao to konkretno učenje.⁵ Ali nema ozbiljnih dokaza koji bi pokazivali da su bilo koji stvarni manihejci postojali u to doba na Balkanu pa je stoga maniheizam mogao izvršiti samo neizravni utjecaj na bogumilstvo.⁶ U Bugarskoj su, kao što smo vidjeli, mesalijanci osuđivali brak, a to se implicitno iskazivalo i u nekim iskrivljenim oblicima pravoslavnoga moнаštva. Premda nedostaju točni dokazi o tome, izgleda vjerojatno da se to učenje razvilo u desetom stoljeću iz interakcije mesalijanskoga dualiz-

1 To su Egipačanin Skitije, njegovi učenici Terebint, Mani, Pavao i Ivan (dva Kalinikina sina), Konstantin, Simeon, Pavao, Teodor, Gegnezije, Josip, Zaharija, Baan i Sergije. (Loc. cit. str. 365-7). Cf. Petrus Siculus, *Historia Manichaeorum*, P.G. sv. CIV, stupci 1257-1300.

2 Cf. supra, str. 41.

3 Τοὶς τοῦ εὗνομον γάμον ἀθετοῦσι καὶ τοῦ δαιμονος εἴναι νομοθεσίαν τὴν αὐξησιν τοῦ γένους ἡμῶν καὶ διαμονῆν δυσφημοῦσιν, ἀνάθεμα. (Loc. cit. str. 364-5).

4 Vidi supra, str. 18. b. 1.

5 Zanimljivo je zapaziti da, nasuprot skoro svim srednjovjekovnim piscima, Teofilakt ne poistevjeće pavlikanizam i maniheizam.

6 Vidi Puech i Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*, str. 304-16.

ma i neuravnoteženoga asketstva i akomizma nekih monaških krugova, koje je nalazilo svoje opravdanje u dualističkoj metafizici materije.

Sada postaje jasno značenje Teofilaktove definicije te nove hereze kao ‘maniheizma pomiješanoga s pavlikanizmom’: prvi se izraz odnosi na učenje mesalianaca, a osobito na osudu braka, drugi na doktrine pavličana onako kako su opisane u knjizi *Historia Manichaeorum*. Štoviše, ta bugarska hereza bila je ‘drevna’ jer su njezini sastavni dijelovi, pavlikanizam i mesalianizam, bili oba stare hereze i u Bugarskoj su postojali vjerojatno više od jednoga stoljeća. Ipak ona je bila ‘novopridošla’ jer je u novije doba došlo do spajanja nekoliko naučavanja obiju tih sljedbi, što je dovelo do uspona jedne nove hereze. Ta nova hereza, koja je postala najvažniji bugarski i u stvari balkanski sljedbenički pokret, kasnije je dobila naziv bogumilstvo.

Mjere koje je patrijarh propisao protiv novih bugarskih heretika osobito su zanimljive, jer one pokazuju da unatoč njegovo točnoj analizi ‘drevne i novopridošle hereze’, Teofilakt nije poznavao njezino stvarno podrijetlo. On piše: ‘njihove vođe i učitelje dogmi stranih Crkvi koji odbacuju i prokljinju vlastito bezvjerje treba ponovno krstiti, prema 19. kanonu [prvoga] Nicejskoga koncila.... Jer njihovo bezvjerje je maniheizam pomiješan s pavlikanizmom.’¹ No, 19. kanon Nicejskoga sabora ne tiče se ponovnoga krštenja pavličana, koji u četvrtom stoljeću nisu još postojali, već ‘pavlinista’ ili sljedbenika Pavla od Samosate.² Teoriju da su pavličani potekli od Pavla od Samosate zastupalo je nekoliko bizantskih teologa, ali, kao što smo pokazali, bez i najmanjega opravdanja.³ Ta zbrka između pavličana i pristalica heretičkoga biskupa iz Antiohije, koja je izgleda vladala u bizantskim krugovima barem još u devetom stoljeću, objašnjava činjenicu da je patrijarh, iako je bugarskim hereticima točno pripisivao doktrine koje je izveo iz *Historia Manichaeorum*, istodobno nije njihov nauk opisao kao Παντικιανισμός, već kao Παντιανισμός, i naredio da se

1 Loc. cit. str. 362-3. [Kurziv je moj.]

2 Vidi G. Rhallies i M. Potles, *Σύνταγμα τῶν Θείων...κανόνων* (Atena, 1852.), sv. II, str. 158-9; cf. Theodore Balsamon, *In. Can. XIX Conc. Nicaen. I, P.G. sv. CXXXVII, stupac 308: Παντιανισταὶ... εἰσιν οἱ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως καταγόμενοι.*

3 Cf. supra, str. 65-67, i G. Bardy (*Paul de Samosate*, str. 43-4), koji također raspravlja o pitanju 19. kanona Nicejskoga sabora. (Ibid. str. 412-23).

s njima postupa prema mjerama koje je propisao Prvi ekumenski sabor u odnosu na sljedbenike Pavla od Samosate.¹

Stoga možemo pretpostaviti da su mnogi patrijarhovi nalozi bili nevažni caru Petru: on nije tražio autoritativno mišljenje o različitim stupnjevima valjanosti heretičkoga krštenja² (s obzirom da su taj sakrament podjednako odbacivali pavličani, mesalijanci i bogumili³ pa se stoga nikada nije mogao ni pojaviti problem hoće li se oni ponovno krstiti ili ne), već točne naputke glede metode postupanja s ‘novopridošlom’ bugarskom herezom. Jedini praktički savjet koji je dao Teofilakt ticao se primjene kršćanskih svjetovnih zakona na heretike (οἱ πολιτικοὶ τῶν χριστιανῶν νόμοι): iako je napomenuo da je pravedna kazna smrt, osobito kada se hereza širi poput bolesti, patrijarh je ipak pozivao cara da izbjegava pretjeranu strogost i da stalno nastoji (εἴτι καὶ εἴτι) obratiti heretike snagom nagovaranja.⁴

Ali unatoč tomu što Teofilakt nije shvatio pravo podrijetlo nove bugarske hereze, njegovo pismo ostaje dokument od velike važnosti. Ne samo što ono pokazuje da se do sredine desetoga stoljeća pavličanska sljedba proširila po Bugarskoj, već je to i najraniji izvor koji ukazuje na amalgamaciju pavličanskog i mesalijanskog nauka koja je oblikovala temelj bogumilstva.

Besjeda protiv heretika svećenika Kozme,⁵ sastavljena u drugoj polovici desetoga stoljeća, vjerojatno ubrzo nakon smrti cara Petra 969.,

1 Istu zbrku je načinio Theodore Balsamon u svom komentaru 19. kanona (loc. cit. stupac 301): Παυλιανισταὶ λέγονται οἱ Παυλικιανοί.

2 Teofilakt je objavio sljedeće propise: one koji se odreknu svoje hereze i vrate Crkvi treba razvrstati u tri skupine: (1) heretičke učitelje treba ponovno krstiti, a redove njihovoga svećenstva proglašiti ništavnima; (2) one koji su upali u herezu iz prostodušnosti ili neznanja ne treba ponovno krstiti, već samo pomazati korizmom; njihove svećenike treba primiti nakon odreknuća; (3) one koji nisu prihvatali nikakvu lažnu doktrinu, već su ništa ne sumnjajući dovedeni da slušaju učitelje hereze, treba tretirati kako slijedi: laike treba primiti u Crkvu nakon četveromjesečnoga isključenja iz sakramenata, svećenici trebaju zadržati svoje redove. Što se tiče onih koji ustrajavaju u svojoj herezi, Crkva ih prepusta vječnoj osudi. (Loc. cit. str. 362-4).

3 Vidi infra, str. 136-137.

4 Petrovskij, loc. cit. str. 364, 367.

5 Слово святаго Козмы презвитера на еретики препрѣніе и пооучение ѿт божественныхъ книгъ. Za izdanja toga djela, vidi supra, str. 111, b. 2. Izgleda da su problem izvornoga oblika Kozminoga djela, o kojemu se žestoko raspravljalо, za-

potvrdila je i istodobno značajno obogatila dokaze u svezi bogumilske hereze koje je pružilo pismo patrijarha Teofilakta.¹ Iako napisana u polemičkom i često oštrom tonu, njezin opis bogumilstva vrlo je konkretn i prilično objektivan. Kozmin traktat je živopisni i detaljni prikaz jednoga svjedoka i među izvorima koji se tiču bogumilstva zauzima jedinstveno mjesto.²

Nakon kratke uvodne rasprave o značenju hereze i nabrajanja nekih drevnih herezijarha, Kozma piše: 'I tako se dogodilo da se je u zemlji Bugarskoj, u danima pravovjernoga cara Petra, pojavio svećenik (*pop*) po imenu Bogomil, ali u stvari "nije ga ljubio Bog".³ On je prvi u Bugarskoj počeo propovijedati herezu, o hirovima o kojima ćemo dolje govoriti.'⁴

Bugarski dokument iz trinaestoga stoljeća, *Sinodikon cara Borila*,⁵ potvrđuje da je svećenik Bogumil prvi naučavao tu novu herezu u Bugarskoj za vladavine Petrove.

Osim podataka iz tih izvora, koji pokazuju da je *pop* Bogumil bio suvremenik cara Petra (927.-69.), mi gotovo ništa ne znamo o osobi najvećega heretika južnih Slavena.⁶ Jedan ruski dokument iz šesnaestoga

dovoljavajuće riješili Zlatarski (Скољко бесед написал Козма Пресвитеर? *Sbornik statei v čest' M.S. Drinova*, Harkov, 1904) i Popruženko (Козма Пресвитер, I.R.A.I.K., Sofija, 1911, sv. XV), koji su pokazali: (1) da je *Besjeda* bila izvorno napisana, a ne govorena; (2) da je napisana kao cjelina, ali da je kasnije podijeljena na poglavlja.

- 1 U Dodatku I. raspravlja se o problemima kronologije povezanima s Kozmom.
- 2 Puech izvrsno opisuje to mjesto (op. cit. str. 129-45).
- 3 Ovo je igra riječi s imenom Bogumil, staroslawenskoga prijevoda Θεόφιλος, tj. 'Bogu mio'. Богу не миљ znači 'Bogu ne mio'.
- 4 Якож случис въ болгарьстї земли в лѣта правовѣрнааго царя Петра быс[ть] попъ именемъ Богумилъ, а по истинѣ рещи Богу не миљъ, иже начя первое оучити ересъ в земли болгарстѣ, юоже блядъ на прежде поидуще скажемъ. (Popruženko, op. cit. str. 2). Uobičajeni i točni oblik heretikovoga imena je Богомилъ (Bogomil). Kozma ovdje rabi Богумилъ (Bogumil) kako bi uveo riječi Богу не миљъ (Bogu ne mio). Cf. Puech, op. cit. 54, b. 3.
- 5 Cf. infra, str. 238.
- 6 I. Klinčarov (Попъ Богомилъ и неговото време, str. 22-30) bez poteškoća je pokazao da su sumnje o povijesnoj istinitosti Bogumila bez temelja. Ali Klinčarovljev vlastiti maštoviti i vrlo idealizirani portret Bogumila (ibid. str. 32-3) ima vrlo malo veze s podacima iz izvora. Osobito, nema ozbiljnoga razloga vjerovati da je Bogumil pripadao 'slavenskoj plemičkoj obitelji' (str. 32). Međutim, Klinčarovljevo stajalište da je Bogumil živio u Makedoniji, uzimajući u obzir naše sadašnje znanje o podri-

stoljeća spominje ga kao pisca heretičkih knjiga u Bugarskoj.¹ Vjerljivo je Bogumil naučavao prije nego što je Teofilakt sastavio pismo Petru, tj. u kasnim tridesetim ili ranim četdesetim godinama desetoga stoljeća.² Činjenica što Teofilakt ne spominje njegovo ime ne može se uzeti kao dokaz da je Bogumil počeo širiti svoj nauk tek nakon sastavljanja patrijarhovoga drugoga pisma Petru.³ U stvari, 'mješavina pavlikanizma i mesalianizma' koju nalazimo u Teoflaktovoj analizi nove hereze pravo je obilježje Bogumilova nauka,⁴ a, štoviše, oba bugarska izvora, *Besjeda protiv heretika* i *Sinodikon cara Borila*, izričito navode da je tu 'mješavina' u Bugarskoj prvi naučavao sâm Bogumil. Tako je nauk *popa* Bogumila u Bugarskoj moguće postaviti na početak vladavine cara Petra.⁵

Kozma samo jedanput spominje ime *popa* Bogumila, na samom početku *Besjede*, a njegovi sljedbenici u cijelom djelu ne spominju se ni pod kojim drugim nazivom osim kao 'heretici'. U tom se izvoru uopće ne spominju imena pavličana ili manihejaca. Izraz bogumili (Βογουμίλοι, ⁶

jetlu bogumilske sljedbe, sasvim je prihvatljivo.

1 I. Ivanov, Богомилски книги и легенди, str. 50.

2 Puechova tvrdnja (op. cit. str. 289) da se bogumilstvo pojavilo u prvoj četvrtini desetoga stoljeća, možda još 915. ne izgleda mi da je temeljena na uvjerljivim dokazima. Činjenica da Ivan Egzarth spominje prije 927. heretičko vjerovanje da je Vrag najstariji sin Božji (cf. supra, str. 104) – što je doktrina koju su usvojili bogumili – jedva da je dokaz da je ta sljedba već postojala u Bugarskoj u to doba. Možda je sigurnije prihvatići Kozminu izjavu da je stvarni utemeljitelj sljedbe bio Bogumil, suvremenik cara Petra.

3 Taj argument iznosi Spinka (*A History of Christianity in the Balkans*, str. 63), ali nije uvjerljiv. Možda patrijarh nije znao za Bogumila iako se upoznao s njegovim naukom. Heretikovo ime bilo je možda manje poznato u doba Teofilakta nego što je bilo u danima Kozme. Štoviše, Teofilakt se isključivo bavio iznošenjem doktrinarnih pogrešaka heretika i podučavanjem Petra kako ih treba tretirati po zakonu Crkve. Kozma, s duge strane, čije je poznavanje hereze bilo izravno i mnogo potpunije i koji je pisao za široku javnost, prirodno je naglašavao podrijetlo te hereze.

4 Cf. infra, str. 201, 208-211

5 Cf. J. A. Ilić, *Die Bogumilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Sr. Karlovci, 1923), str. 18. Rukopis *Besjede protiv heretika*, koji je objavio Popruženko, sadrži u svom naslovu značajne riječi: 'Novoprdošla hereza Bogumila'. (На новоявившуюся ересь Богомилу.) Новоявившуюся же я точан эквивалент израза νεοφανοῦς koji rabi Teofilakt.

6 Za druge grčke oblike imena, poput Βογόμυλοι, Πογόμιλοι, Πογόμηλοι, vidi G. Ficker, *Die Phundagiagiten* (Leipzig, 1908), kazalo, str. 278.

Богомили, Bogomili), pod kojima su sljedbenici *popa* Bogumila postali poznati u povijesti, novijega je nadnevka i prvi se put pojavljuje, koliko se može točno utvrditi, u svom grčkom obliku u pismu bizantskoga monaha Eutimija, napisanom oko 1050.¹ Međutim, to je ime postalo poznato zahvaljujući učenom bizantskom teologu Eutimiju Zigabenu koji je, početkom dvanaestoga stoljeća, naslovio jedno od poglavlja svoje knjige *Panoplia Dogmatica*, Κατὰ Βογομίλων.² Kako Kozma nije poznavao to ime i kako Zigaben priznaje njegovo bugarsko podrijetlo, možemo zaključiti da je ime *popa* Bogumila postalo generički izraz koji je služio da označi njegove sljedbenike u Bugarskoj bilo krajem desetoga stoljeća bilo početkom jedanaestoga.

Međutim, Zigaben je dao pogrešnu etimologiju riječi Βογομίλοι, izvodeći je iz slavenskoga ‘Bog’ i ‘mil’ koja, tvrdio je on, znači ‘imati milost’; zaključio je da bogumil označuje ‘čovjeka koji usrdno moli milost Božju’.³ On je previdio činjenicu da korijen *mil* na slavenskom nema samo značenje ‘milost’ (kao и помилуй = ἐλέησον), nego također i ‘drag, voljen’ (kao и милъ). Ovo zadnje značenje ovdje je točno.⁴ Pravo značenje Bogomila je stoga ‘voljen od Boga’, a ime je staroslavenski prijevod grčkoga Θεόφιλος. Ivanov je pokazao da je kršćansko ime Bogomil (Teofil) prevladavalо u Bugarskoj još od vremena prije cara Petra.⁵ Teško da se danas može dvojiti da je izraz bogumil izведен iz imena herezijarha Bogumila-Teofila.⁶

1 Vidi infra, str. 180.

2 Vidi infra, str. 208-211

3 *Panoplia Dogmatica*, pogl. XXVII, P.G. sv. CXXX, stupac 1289: Βόγον μὲν γὰρ ἡ τῶν Βουλγάρων γλῶσσα καλεῖ τὸν Θεόν, Μίλον δὲ τὸ ἐλέησον. Εἴη δ' ἀν Βογόμιλος καὶ αὐτοὺς ὁ τοῦ Θεοῦ τὸν ἔλεον ἐπισπάμενοι.

4 Vidi L. Léger, ‘L'Hérésie des Bogomiles’, *Revue des Questions Historiques* (1870), sv. VIII, str. 486.

5 Op. cit. str. 22, b. 3.

6 Staroslavenska istoznačnica od ои τοῦ Θεοῦ τὸν ἔλεον ἐπισπάμενοι επισπάμενοι bila bi *Bogomoli*, što odgovara grčkom εὐχίται, još jednom nazivu za mesalijance. Kako su se mesalijanci, od trinaestoga stoljeća općenito poistovjećivali s bogumilima, razumljiva je etimološka zbrka između ‘Bogomili’ i ‘Bogomoli’, iako su izvorno oba izraza bila različita.

Pogrešnu Zigabenenovu etimologiju usvojilo je nekoliko neslavenskih povjesničara. Vidi B. de Montfaucon, *Palaeographia Graeca*, str. 333; C. Du Cange, *Glossarium ad scriptores et infimae Graecitatis*, str. 207. Čak i u skorije doba neka mišljenja o

Besjeda protiv heretika, osim što baca novo svjetlo na podrijetlo bogumila, također je i najpotpuniji prikaz koji posjedujemo o doktrinama i ponašanju bogumilskih heretika. U svojoj želji da spasi svoje

podrijetlu bogumila pod utjecajem su Eutimijeve pogreške. Tako M. Gaster, u svom članku o bogumilima (*Encyclopaedia Britannica*, 11. izd.), još uvijek tvrdi da je 'riječ [Bogomil] izravni prijevod na staroslavenski riječi *mesalijanci*, sirijskoga naziva sljedbe koja odgovara grčkim euhitima'. Tu opet vidimo zbrku između 'Bogomili' i 'Bogomoli'.

Prema toj teoriji, pretpostavlja se da su bogumili, kako im ime govori, često moli riječima kύριε ἐλέησον (vidi C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte Cathares ou Albigois*, Pariz, 1849, sv. II, str. 284). Međutim, u stvari ne postoji ni najmanji dokaz da su oni rabili tu konkretnu molitvu; jedinu koju su priznavali bila je molitva Gospodnja.

Gieseler i Kopitar ukazali su na Eutimijevu pogrešnu etimologiju; ovaj posljednji pisao je da njegovo tumačenje 'cum slavicae linguae indole conciliari nequit.... Nomen illud ... cum precatione κύριε ἐλέησον nihil commune habet, quam Slavi partim Gospodine pomiluj, partim Hospodine smiluj se vertunt.' (Vidi F. Rački, 'Bogomili i Patareni', *Rad*, VII, str. 94-5). Iz toga i drugih razloga, teško mi je privatiti kategoričku izjavu A. Vaillanta, koju opetuje Puech, da je ime Bogomil pseudonim, kojega je značenje 'que Dieu prend en pitié' ili pak 'qui supplie Dieu' (vidi Puech, op. cit. str. 27, 282-3).

Druga jedna skupina znanstvenika predložila je rješenje više u skladu sa staroslavenskom etimologijom smatrajući da izraz bogumili znači 'voljeni od Boga'. Vidi G. Arnold, *Kirchen- und Ketzer-Historie*, dio I, sv. IV, pogl. 8, odl. 66, str. 211: 'Bogomilos ... auf der Bulgarischen Sprache – von Gott geliebte.' Cf. J. L. Oeder, *Dissertatio ... prodromum historiae Bogomilorum criticae exhibens* (Gottingae, 1743), str. 9-10. Međutim, ti znanstvenici nisu znali za *popa* Bogomila.

Ali i u skorija se vremena poriče izravan odnos između imena sljedbe i imena njezinoga utemeljitelja. Tako je V. Jagić držao da naziv bogumili ne dolazi od toga heretika već od načina života njegovih sljedbenika (История сербско-хорватской литературы: *Uchenye zapiski imperatorskoga Kazanskogo Universiteta*, 1871, str. 101).

Ali to se mišljenje protivi prosudbi dvaju najistaknutijih autoriteta o bogumilstvu, Račkoga i Ivanova, koji izvode naziv sljedbe iz imena *popa* Bogumila: 'Bogomili i Patareni', *Rad*, VII, str. 94; Богомилски книги и легенди, str. 22.

Međutim, sasvim je vjerojatno da su u kasnijim vremenima sāmi heretici rabi li naziv bogumili u moralnom smislu i tako predstavljali svoja pretenzije na čisti život i istinsko shvaćanje Evandjela. V. Levitsky je istaknuo da taj naziv tipično predstavlja nastojanja bogomila i njihovo svojatanje naziva istinskih kršćana κατ' ἔξοχήν (Богомильство--болгарская ересь: *Khristianskoe Chtenie*, 1870, dio I, str. 371). Naziv bogumili nedvojbeno ima snažnu moralnu privlačnost, kao onaj katara u Zapadnoj Europi.

sunarodnjake od njihovih podmuklih učenja, Kozma se služi osobnim iskustvom kojeg je imao s hereticima kako bi opisao njihovu vanjsku pojavnost i tako omogućio njihovu identifikaciju:

‘Heretici su po izgledu krotki poput janjadi, umiljati, skromni i tihi, te bili jedi od svojega licemjernoga posta. Ne govore utaman, niti se naglas smiju, niti pokazuju bilo kakvu znatiželju. Drže se podalje od pogleda ljudi, i izvana čine sve da ih se ne razlikuje od ispravnih kršćana, ali iznutra su proždrljivi vukovi... Ljudi, kada vide njihovu veliku poniznost, misle da su pravovjerni i sposobni im pokazati put spasenja; oni im prilaze i pitaju ih kako da spase svoje duše. Poput vuka koji želi zgrabiti janje, oni prvo spuštaju svoj pogled nadolje, uzdišu i odgovaraju ponizno. Gdje god sretnu nekoga jednostavnoga ili neobrazovanoga čovjeka, siju kukolj svoga nauka, huleći tradicije i pravila Svetе Crkve.’¹

Snaga heretika leži u njihovoј nepopustljivoј privrženosti svojim pogreškama; prema Kozmi, njih se nije u stanju preobratiti:

‘Prije ćeće životinju privesti razumu nego heretika; jer upravo kao što svjina prođe pored bisera a pokupi prljavštinu, tako i heretici progutaju vlastitu prljavštinu. I, upravo kao što strijela naciljana prema kamenoj ploči ili mramoru ne može ih probiti, već odskače i pogaća svakoga tko joj se nađe na putu [onoga koji gađa], tako će i čovjek koji pokuša podučiti heretika ne samo da će neuspjeti poučiti ga, nego će također izopačiti neki slabiji um.’²

Kozma izlaže doktrine heretika mnogo detaljnije od Teofilakta. *Beseda* stavlja veliki naglasak na njihovo temeljno učenje, tj. kozmički dualizam, prema kojemu je Vrag stvoritelj vidljivoga svijeta: ‘Oni kažu da sve pripada Vragu: nebo, sunce, zvijezde, zrak, čovjek, crkve, križevi; sve što dolazi od Boga oni pripisuju Vragu; općenito, oni drže da sve što je na zemlji, živo i neživo dolazi od Vraga.’³ Bogumili su pokušali poduprijeti to stajalište upućujući na Svetu pismo, osobito na parabolu o Izgubljenom sinu (*Luka xv. 11-32*): ‘Nakon što su čuli što naš Gospodin kaže u Evandjelu u paraboli o dva sina, oni tvrde da je Krist stariji sin i misle da je Vrag mlađi sin koji je prevario svoga oca; ovoga drugoga nazivaju Ma-

1 Op. cit. str. 3.

2 Ibid. str.5.

3 Kozma, loc. cit. str. 26.

mon i tvrde da je on stvoritelj i začetnik zemaljskih stvari.¹ Ivan Egzarth već je početkom desetoga stoljeća bugarskim hereticima pripisivao vjerovanje da je Vrag sin Božji i brat Kristov,² međutim, s tom razlikom što se, prema Popruženkovom tekstu o Kozmi, Vrag predstavlja kao mlađi brat,³ dok je prema riječima Ivana Egzarha on stariji brat, kako heretici vjeruju. Ne znamo jesu li se bogumili u svezi toga razlikovali jedan od drugoga, s obzirom da je Kozma jedini koji spominje doktrinu da je Vrag

1 Слышаще бо въ евангелии Господа рекша притчю о двою сыну Христа оубо творять старѣшаго сына, меншааго же еже есть заблудиль ѿтца діавола мѣнять, и сами и мамону прозваша и того творца нарицаютъ и строителя земныимъ вещем. (Ibid. str. 26).

2 Cf. supra, str. 103.

3 Međutim, inačica *Besjede protiv heretika* koju navodi Popruženko iz rukopisa iz šesnaestoga stoljeća kaže da su heretici vjerivali kako je Krist mlađi sin Boga (Творяще Господа нашега сына меншаго, ibid. str. 26, b. 10).

Cf. infra, str. 209 et seq. Kao što ćemo pokazati, doktrine bizantskih bogumila u jedanaestom i dvanaestom stoljeću, u usporedbi s onima bugarskih heretika desetoga stoljeća, razvijenje su i složenije, ali se pridržavaju izvornoga nauka sljedbe. Ta istovjetnost u sadržaju i evolucija u obliku mogu se osobito jasno vidjeti u bogumilskom nauku o Vragu.

Puech daje domišljato objašnjenje te nepodudarnosti (op. cit. str. 187-8), kada uspoređuje bogumilsko tumačenje parabole o Izgubljenom sinu, koju opisuje Kozma, s kasnjim prikazima bogumilskoga nauka o Bogu Ocu i Njegova dva Sina, koja daju Psel i Eutimije Zigaben. Prema Pselu (vidi infra, str. 187-189), bogumili su naučavali da je stariji sin, stvoritelj i vladar vidljivoga svijeta, navukao na sebe neprijateljstvo mlađega brata, princa neba, koji je 'ljubomoran na njega, ... zavidi mu na njegovom dobrom uređenju zemlje, i, tinjajući od zavisti, šalje na zemlju potrese, tuče i kuge'. Puech vjeruje da u bogumilskom tumačenju parabole sv. Luke, izgubljeni sin, mlađi od dvoje braće, predstavlja Vraga, 'koji je prevario svoga oca', te da se sljedstveno tomu Krist je logički smatrano starijem bratom. Štoviše, on ukazuje na sličnost između bijesa koji, u paraboli, *stariji* sin pokazuje pri povratku *mlađega* brata, i zavisti koju, u Pselovom prikazu, *mlađi* brat iskazuje prema svome *starijemu* bratu. U oba slučaja, Krist je taj koji pokazuje bijes, samo je starost dva brata obrnuta. Puech objašnjava taj obrat s uputom na Zigabenov prikaz bogumilskoga nauka o pobuni i padu Vraga, kao ishod čega njegova starija dob prelazi na njegovoga brata Krista (cg. infra, str. 209, b. 7). Od toga vremena nadalje Krist je postao stariji, a Vrag mlađi brat.

Tako bi to tumačenje prevladalo prividnu nepodudarnost između Kozme i drugih izvora. Ta starija dob Kristova ne bi odgovarala početnoj fazi bogumilске kozmologije (jer svi izvori u svezi s tom fazom izričito izjavljuju da je Vrag u početku bio Kristov stariji brat), nego kasnijoj fazi u povijesti svemira, kada je položaj ta dva brata preokrenut.

mlađi sin Boga; opće vjerovanje među bogumilima je da je on stariji; to su posebice naučavali bizantski bogumili u jedanaestom i dvanaestom stoljeću. Kozma definira položaj Vraga u bogumilskoj egzegezi na sljedeći način: 'Oni nazivaju Vraga stvoriteljem čovjeka i svih Božjih stvorenja; a s obzirom na njovo veliko neznanje, neki od njih nazivaju ga posrnulim andđelom, a drugi ga drže nepravednim upraviteljem.'¹ Naziv 'nepravedni upravitelj' (*οἰκονόμος, икономъ*) preuzet je iz parabole sv. Luke xvi. 1-9, koju su bogumili protumačili kao da se odnosi na Vraga.²

To se shvaćanje Vraga znatno razlikuje od pavličanskoga dualizma kako ga opisuju Petar Sicilski i patrijarh Teofilakt. Dok ti pisci naglašavaju vjerovanje u dva načela (*ἀρχαί*), usporedna i neovisna jedno od drugoga,³ jednoga dobrog, drugoga zloga, dualizam koji bogumilima pripisuje Kozma nije biteističan, već se temelji na inferiornosti Vraga i na njegovoj krajnjoj ovisnosti o Bogu. Ta inferiornost jasno je izražena oznakama 'posrnuli andeo' i 'upravitelj', koje bogumili primjenjuju na Vraga. Štoviše, sami izrazi 'vrag' (*διάβολος, диаволъ*) i 'posrnuli andeo' pokazuju da su postojale dodirne točke između bogumilske kozmologije i kršćanskoga učenja o posrnulom Sotoni. Iz združenih dokaza iz svih izvora možemo tvrditi da bugarski bogumili nisu nikada vjerovali u postojanje dvaju Načela ili dva Boga. Njihov se dualizam sastojao u odbacivanju jedinstva između Boga i Njegovoga stvaranja umetanjem posrednika obdarenoga demiurškim i stvaralačkim moćima, koji je bio, po njihovom vjerovanju, začetnik i Gospodar materijalnoga svijeta, opisan kao ó *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτον* (*Ivan* xii. 31). Ta dva oblika dualizma, pavličanski i bogumilski, katkad se definiraju kao 'potpuni' i 'umjereni'.⁴

Prema nekim znanstvenicima, izvorno učenje *popa* Bogumila bilo je 'potpuni' dualizam, ali koncem desetoga stoljeća, u doba kada je sačuvana *Besjeda protiv heretika*, taj je dualizam bio 'ublažen' uvođenjem

1 Діавола творца нарицающе чловѣкѡм и всеи твари божии и от многыя грубости ихъ, иниж аггела отпадша наричатъ и, друзии же оуконома неправеднааго творять и. (Op. cit. str. 22)

2 To poistovjećenje 'nepravednoga upravitelja' s Vragom tipično je bogumilsko obilježje. Cf. infra, str. 228.

3 Cf. supra, str. 49, 120.

4 Vidi Rački, op. cit., *Rad*, X, str. 163-4; Ivanov, op. cit. str. 20-2; cf. infra, str. 166-167.

kršćanskih utjecaja.¹ Po njima, oba se oblika dualizma mogu pronaći u Kozminom izlaganju; ‘potpuni’ dualizam predstavlja se riječima: ‘Oni nazivaju Vraga stvoriteljem čovjeka i svih Božjih stvorenja’, a ‘umjereni’ dualizam upućivanjem na ‘posrnuloga anđela’ i ‘nepravednoga upravitelja’. Ali ta se radikalna preobrazba bogumilstva ne može potkrijepiti nikakvim povijesnim dokazima.² Štoviše, Kozma u stvari ne ukazuje na ‘potpuni’ dualizam: vjerovanje da je materijalni svijet djelo Vraga, daleko od toga da bude isključivo obilježje toga oblika, bilo je, u stvari, rašireno među svim balkanskim dualistima, bilo pavličanima, mesalijancima ili bogumilima, kao što je N. Filipov ispravno ukazao.³

Stoga možemo tvrditi da je nauk *popa* Bogumila, od sâme svoje pojave, zadržao kozmologiju ranijih dualističkih hereza, pripisujući stvaranje materijalnoga svijeta Vragu, kao posredničkom duhu, drugom po redu do Boga, ali je odbacio biteističku doktrinu pavličana.

Međutim, preostaje nam objasniti sljedeću poteškoću: Teofilaktovo pismo caru Petru, koje opisuje bogumilsku herezu, spominje njezin kozmološki dualizam izrazima koji su čisto pavličanski i koji se bitno razlikuju od onih koje je kasnije uporabio Kozma. Izgleda da rješenje toga problema leži u motrištu s kojega je Teofilakt promatrao bugarsku herezu i u istraživačkim metodama kojima se služio. Patrijarhove obavijesti o toj herezi bile su neizravne i vjerojatno su potjecale od hijerarha Bugarske crkve; iz toga je razloga njima nedostajala prednost osobnoga zapažanja, koje je tako značajno obilježje *Besjede protiv heretika*. Nadalje, Teofilakt kao dušobrižnik i teolog iznad svega je bio zainteresiran za analiziranje nove hereze i njezinim se sastavnim dijelovima bavio po zakonu Crkve;⁴ rezultati njegove analize doveli su ga do zaključka da je ona ‘maniheizam pomiješan s pavlinizmom’. Najbolji prikaz i pobijanje

1 B. Petranović, Цръква Босанъска и кръстяне, str. 46; Rački, loc. cit. str. 164; M. S. Drinov, Исторически прегледъ на българската църква, str. 50.

2 Runciman vjeruje da je do raskola između predstavnika pretjeranoga i umjerenoga dualizma u bogumilskoj sljedbi došlo nakon desetoga stoljeća (op. cit. str. 69). Usuđujem se ne složiti s njim i mislim da su ta dva pravca koja su postojala među srednjovjekovnim balkanskim hereticima odgovarala pavlikanizmu odnosno bogumilstvu, a ne podjeli unutar bogumilske sljedbe. Cf. infra, str. 166-167.

3 Произходъ и същността на богохилството, *Bulgarska Istoricheska Biblioteka* (Sofija, 1929), sv. III, str. 46-8.

4 Nasuprot tomu, takva analiza potpuno nedostaje Kozminom djelu.

pavličanske hereze koji je patrijarh posjedovao bio je nedvojbeno opis Petra Sicilskog, te je tim više imao razloga osloniti se na Petrovu knjigu *Historia Manichaeorum*, jer je ona bila sastavljena s posebnim obzirom na pavličansku misiju u Bugarskoj.¹ Stoga je i razumljivo što je Teofilakt optužio bogumile da vjeruju u dva načela, jer Petar Sicilski tu doktrinu pripisuje pavličanima, iako u stvari nju pop Bogumil nije ni propovijedao niti su je zastupali njegovi sljedbenici u desetom stoljeću.²

Sudeći po Kozminom izlaganju o različitim bogumilskim pogledima na Vraga, izgledalo bi da je među pripadnicima te sljedbe postojao određeni nedostatak doktrinarnoga jedinstva, zbog čega ih on ismijava: ‘Njihove su riječi smiješne za onoga koji posjeduje inteligenciju, jer se oni međusobno ne slažu, i raspadaju se poput komada istrunuloga sukna.’³ Proturječja i nedosljednosti u pitanjima doktrine ne iznenađuju u slučaju neke sljedbe koja najveći naglasak nije stavljalna na dogmu već na promicanje moralne čistoće i evandeoskog života. Ta pretežnost etičkoga stajališta u ranom bogumilstvu može se vidjeti iz činjenice što iznošenje čisto doktrinarnih pogrešaka heretika čini relativno mali dio Kozmine *Besjede*, koja se iznad svega bavi moralnim i društvenim vidovima hereze.⁴

Doktrine pripisane bogumilima u *Besjedi protiv heretika*, s važnom iznimkom njihovih stajališta o Vragu, mogu se naći već u *Teofilaktovom pismu* i u *Historia Manichaerum*, tako da ih je dovoljno samo spomenuti.

1 Cf. supra, str. 41.

2 Ivanovo stajalište da hereza koju je opisao Teofilakt odgovara ‘krajnjem krilu’ bogumilstva, ‘vrlo bliskom pavlinizmu’ (op. cit. str. 21), ne izgleda uvjerljivo, jer je do pojave dviju dualističkih ‘Crkvi’, na što on upućuje, došlo mnogo kasnije, vjerojatno u dvanaestom stoljeću (vidi infra, str. 166-167).

3 Op. cit. str. 23.

4 U tom se smislu *Besjeda protiv heretika* razlikuje od *Teofilaktovoga pisma caru Petru*, koje iznad svega naglašava doktrine heretika i spominje njihove etičke primjene (kao što je odbacivanje braka) samo kada one budu oči. Ta razlika između ta dva dokumenta nastala je, bez sumnje, zbog razlike u stajalištima po kojima su oni sastavljeni. Teofilakt je uglavnom pisao kao teolog, kako bi podučio pripadnike bugarske hijerarhije, dok je Kozma, kao svećenik, htio svakako izložiti bugarskom narodu one vidove bogumilske hereze koji su mu bili dostupniji. U bilo kojem slučaju, slika koju je oslikao Kozma ishod je njegovih osobnih zapažanja i trebamo je promatrati, s njezinim naglaskom na etičku stranu hereze, kao točniju od Teofilaktovoga pisma.

Međutim, doketistička kristologija, koju je naglašavao Teofilakt, samo je spomenuta u Kozminoj anatemi protiv ‘onih koji ne vole našega Gospodina Isusa Krista’.¹ *Sinodikon cara Borila*, koji izričito izjavljuje da je *pop* Bogumil naučavao doketističku kristologiju, pokazuje da je Kozmina nejasna rečenica u stvari aluzija na doketizam.² Kozma aludira na lažne doktrine o Majki Božjoj, koje opisuju Petar Sicilski i Teofilakt, iako ih ne konkretizira: on samo spominje da heretici ‘ne štuju Najslaviju i Čistu Majku našega Gospodina Isusa Krista, već u svezi Nje govorе mnoge gluposti, njihove uvredljive riječi ne mogu se napisati u ovoj knjizi’.³ Stajalište bogumila prema Biblijskom kanonu bilo je vrlo slično onome pavličana. Kozma nam kaže da oni odbacuju Mojsijev zakon kao protivan nauku Apostola i pogrdno se izražavaju o Prorocima iz Staroga zavjeta.⁴ Poput pavličana, oni se isključivo oslanjaju na Novi zavjet i, konkretnije, na Evandelja i Djela apostolska, koja ne tumače u skladu s tradicijom Crkve, već na individualistički način: ‘Premda nose Svetu Evandelje u svojim rukama, oni ga lažno tumače i tako zavode ljude... s namjerom zatiranja svake kršćanske milosti i vjere... Svetu Evandelje u njihovim je rukama... “poput zlatnog koluta na rilu svinjskome”’.⁵

S druge strane, Kozma uvelike naglašava etiku bogumila. Kako *Be-sjeda protiv heretika* ne sadrži samo najraniji, već i najpotpuniji prikaz moralnoga nauka bogumilstva, potrebno je podrobnije ispitati njegove dokaze.

Temeljni etički nauk bogumila, poput onoga manihejaca, izvodi se iz njihovoga kozmološkoga dualizma: ako je vidljivi svijet djelo i kraljevstvo Zloga, onda prirodno slijedi da, ako hoćemo izbjegći njegovu vlast i sjediniti se s Bogom, trebamo se kloniti dodira s materijom i tijelom, koji su Vragova najbolja sredstva za ovladavanje ljudskim dušama. S toga su bogumili osuđivali one funkcije čovjeka koje ga dovode u bliski dodir sa svijetom putenosti, osobito brak, jedenje mesa i pijenje vina. ‘Oni kažu da je on [tj. Vrag] naredio muškarcima da uzmu žene, da jedu meso i piju vino. Ukratko, huleći sve ono što je naše, oni tvrde da su oni stanovnici

1 Op. cit. str. 62.

2 Vidi infra, str. 239.

3 Op. cit. str. 17.

4 Ibid. str. 16

5 Ibid. str. 25. Citat je iz *Izreke*. xi.22.

neba i one koji se žene i žive u svijetu nazivaju slugama Mamonovim.¹ Kozma naglašava da heretici izbjegavaju brak, meso i vino ne zbog uzdržavanja ili kršćanskoga asketstva, nego zbog toga ‘što ih drže odvratnima’, kao dio prirodnoga zakona koji oni odbacuju, jer dolazi od Vraga.² Osuda braka kao prepreke svetosti i ustuknuća pred putenosti bila je uobičajena u Bugarskoj sredinom desetoga stoljeća,³ i razvila se kao ishod međusobnoga odnosa mesalianizma i nekih pretjeranih i dekadentnih oblika pravovjernog monaštva. Tu su bogumli opet koristili već od prije postojeću sklonost prema herezi za uspešno promicanja vlastitih doktrina. Iako se ustezanje od mesa zbog heretičkih razloga ne spominje u ni jednom bugarskom izvoru prije *Besjede protiv heretika*, ono se vjerojatno propovijedalo, zajedno s odbacivanjem braka, u inovjernim monaškim krugovima, jer u Istočnoj crkvi monaško pravilo zabranjuje jedenje mesa. Što se tiče osude vina, njezino točno podrijetlo u Bugarskoj nije sigurno.⁴ U kasnijim vremenima, vjerojatno od jedanaestoga ili dvanaestoga stoljeća, ta je dogma postala čvrsto usađena u pisanoj tradiciji bogumila i dovela je do vjerovanja, zabilježenoga osobito u nekim apokrifnim knjigama, koje su bogumili izmijenili i rabili za širenje vlastitih doktrina,⁵

1 Ibid. str. 26.

2 Самиж всего того гнушающе ся не прiemлють, не въздержаніа ради якож и мы, нъ скврънаво творяще. (Ibid.)

Kozma je u skladu s tradicijom Crkve u svezi tog pitanja, kako je to formulirano u 51. Apostolskom kanonu: εἴ τις... γάμου καὶ κρεῶν καὶ οἴνου οὐ δι' ἀσκησιν, ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν ἀπέχεται, ἐπιλαθόμενος ὅτι πάντα καλὰ λίαν καὶ ὅτι ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ βλασφημῶν διαβάλλει τὴν δημοργίαν, ἢ διορθούσθω, ἢ καθαιρείσθω, καὶ τῆς Ἔκκλησίας ἀποβαλλέσθω, uspostavio temeljnu razliku između ustezanja od braka, mesa i vina radi discipline i ustezanja i njihovoga odbacivanja zbog ‘odvratnosti’. Theodore Balsamon, *In Canonem 51 Sanctorum Apostolorum*, P.G. sv. CXXXVII, stupac 141. Balsamon u svom komentaru toga Kanona upućuje konkretno na bogumile.

3 Vidi supra, str. 112.

4 Pogodin je iznio pretpostavku da je do bogumilske mržnje prema vinu moglo doći od Krumovoga zakona koji je naredio iskorjenjivanje sve vinove loze u Bugarskoj (cf. supra, str. 74. b.1) putem ‘pravne tradicije’ za koju se pretpostavlja da ju je ta mjera potaknula. (История Болгарии, str. 13.) Ta se ponešto ishitrena teorija ne može potkrnjepiti nikakvim dokazom: jedva se može dvojiti da je učinak Krumovoga zakona bio sasvim privremen.

5 *Baruhova apokalipsa*. Vidi I. Ivanov, Богомилски книги и легенди, str. 196-7, 207: Сатанаиль же оусади лозоу... и рече ми ангель: слыши Варохъ, пръвое дрѣво

a djelomice u bogumilskoj legendi,¹ da je vinovu lozu u Raju posadio Satanael (Vrag) i da je upravo kušanje plodova sa Stabla znanja o Dobru i Zlu prouzrokovalo čovjekov pad. Tako je dualističko asketstvo bogumila bilo povijesni ishod postupnoga spajanja mesalianizma i izopačenoga monaštva i, logički, primjene na područje etike kozmološkoga dualizma pavličana.² Međutim, dvojbeno je da se strogo ustezanje od spolnoga snošaja jednako nametalo svim pripadnicima bogumilske sljedbe. Teško je objasniti znatnu brojnost sljedbe tijekom njezine povijesti, a da ne prihvativimo da je barem nekim njezinim članovima bilo dopušteno imati djecu. Premda o tome pitanju nedostaju dokazi, izgleda vjerojatno da su bogumili u desetom stoljeću bili podijeljeni u dvije odvojene skupine, na obične ‘vjernike’, koji nisu bili vezani stogim asketstvom, u smislu bilo spolnoga snošaja bilo hrane, i na ‘savršene’ koji su to bili. Tu razliku, koja je obilježje manihejske sljedbe, bugarskim bogumilima pripisuju Rački i Ivanov³, a postojala je među bizantskim bogumilima u jedanaestom i dvanaestom stoljeću.⁴

Polazeći od svoje dualističke kozmologije, bogumili su prirodno poricali kršćansko stajalište o materiji kao sredstvu za Milost, i samoj po sebi dovoljnoj za svetost, te su usvojili protusakralno stajalište pavličana. Prema Kozminim podacima, oni su odbacivali valjanost krštenja, a Ivana Krstitelja držali pretečom Antikrista.⁵ Njihova mržnja prema Krštenju očito ih je vodila do čudnih krajnosti: po Kozmi, oni su

есть лоза, въорое же дрѣво похоть грѣховна, еже излия Сатанаиль на Эоугу и Адама; и сего ради проклель бѣ Господъ лозоу, зане бѣ ю Сатанаиль оусади и тою прѣльсти пръвозданънаго Адама и Эоугу. Cf. infra, str. 158. b. 4.

1 *Tiberijadsko jezero*. Vidi Ivanov, op. cit. st. 297, 324.

2 Asketstvo, kao što smo istaknuli, nije bilo praksa bugarskih pavličana, koji su se mogli slobodno ženiti, jesti meso i piti vino. U tom su smislu bogumuli, spajajući svoju kozmologiju i svoju etiku, bili dosljedniji.

3 ‘Bogumili i Patareni’, *Rad*, X, str. 177; Богомилски книги и легенди, str. 27.

4 Cf. infra, str. 216. Tu možemo primijetiti važnu razliku između etike bogumila i mesalijanaca: prvi su, kao i manihejci, spolni snošaj, ako je i kada bio dopušten, držali nužnim zlom i predaju ljudskoj slabosti, Mesalijanci su, naprotiv, držali da je strogo asketstvo nužno za obične ‘vjernike’, dok je slobodno upuštanje u spolni snošaj bila povlastica onih koji su iz samih sebe uspjeli izbaciti zloduha i koji su tako bili ‘savršeni’ (Cf. supra, str. 59).

5 Ишана же предтечю и зарю великааго солнца безчъствують, антихристова предтечю наричющеи. (Op. cit. str. 17).

‘gajili mržnju prema krštenoj djeci’ i, kad god bi sreli neko dijete, ‘okrenuli bi se i pljunuli’.¹

Poput pavlićana, bogumili su odbacivali sakrament pričesti, prezirali liturgiju, poricali stvarnu prisutnost i alegorički tumačili Riječi Uprisutnjenja, kao one koje se odnose na Evanđelja i Djela apostolska.²

Slično su prezirali sve materijalne predmete koje pravovjerni rabe kao sredstva za Milost i potpore za molitvu, najviše križ, koji su mrzili kao simbol Kristove patnje: ‘O križu našega Gospodina... oni kažu: kako se mi možemo klanjati pred njim kad su na njemu Židovi raspeli Sina Božjega? Križ je neprijatelj Boga. Iz toga razloga oni podučavaju svoje sljedbenike da ga mrze i da ga ne štuju, govoreći: kad bi netko ubio Kraljevoga sina komadom drva, je li moguće da taj komad drva bude drag Kralju? Takav je križ Bogu.’³ Prema Kozmi, heretici su u svojoj mržnji prema križu gori od zloduhâ, ‘jer zlodusi se plaše Kristovoga križa, ali heretici režu križeve i iz njih prave svoje alate’.⁴

Crkve su bogumilima bile čovjekova materijalna djela, pa stoga boravište Vraga, oni ih zovu распутья (vjerojatno ‘dispersio gentium’; *Ivan vii*, 35).⁵ Iz istoga su razloga osuđivali uporabu ikona i štovanje relikvija: ‘heretici ne štuju ikone, već ih zovu idolima ... heretici se rugaju [relikvijama svetaca] i smiju nam se kada ih mi štujemo i molimo od njih pomoći.’⁶ ‘Oni tumače sv. Pavla koji kaže, o idolima, da se ne smijemo

1 Видите ли братъе колми есть поразль діаволъ да святое крещеніе отмещутъ гнушающе са крестимыхъ младенецъ, аще бо ся имъ слuchить видѣти дѣтищъ млад, то акы смрада зла гнушаютъ ся, штвращающе ся илюютъ... сами смрадъ суще аггеломъ и человѣкомъ. (Op. cit. str. 31). Te riječi, po svoj prilici, treba shvatiti kao da su ne samo osuđivali onu djecu koja su primila krštenje, već i, kao što Puech prepostavlja (op. cit. str. 266-7), da su smatrali da sva djeca sudjeluju, barem u određenoj mjeri, u vražjem i nečistom obilježju spolnoga čina koji ih je stvarao.

2 Что бо глаголють ω святъмъ комканіи, яко нѣсть божиємъ повелїніемъ творимо комканіе... но акы... все и простое брашно. (Ibid. str.8). Кто бо вы оуказа... яко нѣсть то речено ω томъ святъмъ хлѣбъ и ω чаши, ако ж то вы иеретици блазнаще ся бесъдуете яко ω тетрованглѣ то есть речено и ω праксѣ апостолъ, а не ω святъмъ комканіи. (Ibid. str. 10). Како ли ... глаголете не соуть апостоли литургія предали ни комканія, но Іѡанъ Златоустыи. (Ibid. str. 11)

3 Ibid. str. 6-7.

4 Ibid. str. 5.

5 Ibid. str. 34; Rački, op. cit., *Rad*, X, str. 189.

6 Kozma, op. cit. str. 5.

pokoravati zlatu i srebru koje je stvorila čovjekova ruka. Oni misle, prokleti, da je to rečeno za ikone, i, nalazeći svoje opravdanje u tim riječima, oni ne štiju ikone.¹ Oni Vragu pripisuju čuda izvedena putem relikvija: 'Oni kažu da čuda nisu nastala voljom Boga, već da ih Vrag izvodi kako bi zaveo ljudе.'² Odbacili su kult svetaca.³ Priznali su čuda koja je izveo Krist, ali su ih tumačili u nematerijalnom smislu, vraćajući se, kao i u svojem objašnjenju Pričesti, uporabi alegorije:

'Oni ne priznaju da je Krist izvodio čuda. Čitajući propovjednike koji ... su pisali o čudima Našega Gospodina, oni iskrivljaju njihovo značenje, na vlastitu štetu, govoreći: Niti je Krist poklonio vid slijepima, niti je izlječio šepave, niti je uskrsnuo mrtve, već su to samo legende i obmane, koje su neobrazovani propovjednici pogrešno shvatili. Oni ne vjeruju da se mnoštvo u pustinji hrani s pet hljebova kruha, oni kažu da to nisu bili hljebovi kruha, već četiri Evanđelja i Djela apostolska.'⁴

S obzirom na njihovo odbacivanje većega dijela pravovjerne tradicije, ne iznenađuje nas što su bogumili poput pavličana bili neprijateljski raspoloženi prema institucionaliziranoj Crkvi. Crkvena hijerarhija, kao glavni oslonac Crkve i provoditelj Crkvenoga zakona, prirodno je postala vidljiv predmet heretičkih napada. Njihova usađena mržnja prema toj

1 Ibid. str. 18-19. Nije poznato podrijetlo ikonoklastičnih sklonosti u bogumilstvu. Popruženko pretpostavlja izravni utjecaj ikonoklazma na bogumilstvo preko pavličana koje je Konstantin Kopronim preselio u Trakiju (*Синодик царя Бориса*, I.R.A.I.K. (1900), sv. V, Dod. str. 121-6). G. Ostrogorsky naglašava ulogu pavličana kao širitelja ikonoklazma (*Studien zum Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929, str. 27, b. 1). Međutim, E. J. Martin, iako priznaje postojanje nekih elemenata pavlikanizma i ikonoklazma, poriče da je među njima postojala međuviznost (*A History of the Iconoclastic Controversy*, str. 275-8). Cf. supra, str. 52.

Istina je da su bizantski bogumili štovali uspomenu na ikonoklastičke careve, osobito Konstantina Kapronima (cf. infra, str. 216, b.6). Međutim, to se može dovoljno objasniti sličnostima u učenjima bogumila i ikonoklasta osobito u svezi štovanja slika i kulta Majke Božje, što je navelo bogumile da Kopronima drže ranim zagovornikom njihove vjere. Poistovjećenje bogumila i ikonoklasta dogada se tek početkom petnaestoga stoljeća, kada je bogumilstvo praktički nestalo. (Cf. infra, str. 170).

2 Ibid. str. 5.

3 Ibid.

4 Ibid. str. 32.

hjerarhiji još se više pojačala dekadentnim stanjem u dijelovima crkvenog i redovničkog svećenstva, koje je sam Kozma žestoko razobličavao,¹ a koje je hereticima davalо uvjerljiv materijal za njihove napade na Crkvu. Prema Kozmi, heretici su optuživali svećenike za lijenosť: ‘Ali što heretici kažu?- Mi se više molimo Bogu od vas; mi bdijemo i molimo i ne živimo u dangubi poput vas.’² ‘Zašto grdite svećenike... nazivajuće pravovjerne svećenike slijepim farizejima?’³ Heretici odgovaraju: svećenici su skloni opijanju i pljački⁴ Kozma priznaje istinitost tih optužbi. On čak svećenstvo drži najodgovornijim za širenje hereze: ‘odakle su se pojavili ti vukovi, ti razuzdani psi, ta heretička učenja? Zar ne iz lijenosći i neznanja svećenika?’⁵

Zadnje poglavlje *Besjede protiv heretika* iskazuje strogu opomenu biskupima i svećenicima da paze na svoje stado i s time pripadajuću kritiku njihovoga nemara i ravnodušnosti prema herezi.⁶ Tako jedan od najistaknutijih crkvenjaka toga doba potvrđuje izravan odnos između pojave i širenja hereze i suvremene dekadencije Bugarske crkve i društva u desetom stoljeću.

Ali, iako Kozma priznaje istinitost heretičkih tvrdnji, on odbija prihvatiti njihovu valjanost, jer nijedan heretik nema pravo kritizirati nekoga svećenika, jer je sâma hereza najveći grijeh: ‘premda pravovjerni svećenici žive lijenum životom kao što vi kažete, kudeći ih, oni, međutim, ne hule Boga kao što vi to činite?’⁷ U svojim optužbama protiv svećenika, heretici su krivi za farizejsku samokrjeponost.⁸ To se tim manje može tolerirati, jer heretici odbacuju sâm Red svećenstva i svetost Apostolskoga nasljedstva: ‘Zašto vi heretici hulite svete redove koje smo nasljevali od Svetih apostola i božanski nadahnutih Očeva?’⁹ ‘Tko god ne vjeruje da su crkvene redove ustanovili Naš Gospodin i Apostoli, neka je proklet!’¹⁰

1 Cf. supra, str. 111 et seq.

2 Op. cit. str. 4.

3 Ibid. str. 12.

4 Ibid. str. 13.

5 ѿткуду бо исходять волци сии зліи пси еретическая оученіа, не от лѣности ли и грубости пастушъски. (Ibid. str. 75).

6 О епископъх и о попъх. (Ibid. str. 74 et seq.)

7 Ibid. str. 12.

8 ѿле подобная рѣчь къ фарисею. (Ibid. str. 4).

9 Ibid. str. 11.

10 Ibid. str. 63.

Odbacivanje svećeničkog reda i apostolske sukcesije u Kršćanskoj crkvi bilo je uobičajeno među bogumilima i pavlićanima. Ovi drugi primijenili su koncept Crkve¹ na vlastite zajednice kojima su upravljali starještine, koji, kako izgleda, nisu imali nikakvu posebnu hijerarhijsku čast. Međutim, iz Kozminoga prikaza nije moguće zaključiti sa sigurnošću da su bogumili posjedovali bilo kakvu sličnu organizaciju u desetom stoljeću. Znamo iz njegovih podataka da su bogumili, odbacujući sakrament pokore, isповijedali svoje grijeha jedni drugima,² što govori da nisu vidjeli nikakve bitne razlike između svećenika i laika. Ta činjenica, zajedno s naglašenim protusvećeništvom za što ih Kozma optužuje, one mogućava nam da ranim bogumilskim zajednicama pripisujemo bilo što osim vrlo demokratske organizacije. Vjerljivo je da su bogumili u desetom stoljeću imali svoje vođe ili starještine koji su imali prvenstvo u nauku. Bizantski bogumili u jedanaestom i dvanaestom stoljeću i bugarski u dvanaestom i trinaestom stoljeću zvali su svoje vođe ‘apostolima’,³ a moguće je da se isti izraz izvorno odnosio na neposredne učenike *popa* Bogumila u Bugarskoj.⁴ Međutim, ne postoje temelji za tvrdnju da je sâm Bogumil uspostavio redovitu hijerarhiju svoje sljedbe ili ‘Bogumilsku crkvu’.⁵ Povijesni pokazatelji ne potvrđuju postojanje takve hijerarhije

1 Cf. supra, str. 51-52.

2 Еретици... сами в себе исповѣдь творять. (Ibid. str. 39).

3 Cf. supra, str. 203, 239.

4 V. Levitskij (Богомильството--болгарская ересь, Kh. Ch. 1870, sv. I, str. 372-3 i R. Karolev (За Богомилството, *Periodičesko Spisanije*, Braila, 1871, sv. III, str. 105) skrenuli su pozornost na Kozmino označavanje bogumila kao нови апостоли и предтеча антихристовы (op. cit. str. 35) i zaključuju da se naziv ‘apostoli’ možda davao starješinama bogumilskih zajednica u desetom stoljeću. Kako je postojanje toga izraza potvrđeno u kasnjim razdobljima, takvo tumačenje Kozminih riječi nije nemoguće. Ipak ta tvrdnja nije uvjerljiva, s obzirom da izraz ‘апостоли Антикриста’ može svakako biti pogrdni izraz koji se odnosi na sve heretike.

5 Tu su tvrdnju iznijeli A. Gilferding (Собрание сочинений, sv. I: История сербов и болгар, str. 132), Rački (op. cit., Rad, VII, str. 103-4) i Ivanov (op. cit. str. 27-30). Argumenti koji se navode kao njezina potpora su: (1) postojanje nečega sličnoga hijerarhiji među bizantskim bogumilima; (2) analogija s talijanskim i francuskim katarima koji su imali visoko razvijenu hijerarhiju i koji su, k tome, u dvanaestom stoljeću, držali Bugarsku izvorištem svojih doktrina; (3) podaci iz latinskih izvora u dvanaestom i trinaestom stoljeću koji izričito spominju nekoliko rangova u hijerarhiji bugarskih bogumila (cf. infra, str. 243 et seq.). Ali vrlo je nesigurno izvoditi argumente iz kasnijih i stranih izvora, s obzirom da su bogumili, i u Bugarskoj,

do druge polovice dvanaestoga stoljeća.¹

Zajedno s hijerarhijom, redovima, sakramentima i liturgijom Pravoslavne crkve, bogumili su odbacivali njezinu disciplinu, koju su zamjenili vlastitom, stroge naravi. Kozma ih optužuje da nedjelu drže danom posta i rada i da ne slave pravoslavne blagdane našega Gospodina i mučenika.² Oni su također prezirali sve molitve kojima se služi Pravoslavna crkva,³ a koje su oni smatrali, kao i liturgiju, običnim ‘brbljanjem’ (многолаголанъя), s jednom iznimkom Molitve Gospodnje; nju su izgovarali danju i noću u redovnim razmacima, s propisanim klečanjima: ‘zatvarajući se u svoje domove, oni mole četiri puta danju i četiri puta noću, i otvaraju svih petoro vrata koja, kako je naređeno, trebaju biti zatvorena.⁴ Klanjajući se oni kažu “Oče Naš koji si na nebesima”, ali za

prolazili kroz proces stalnoga razvoja. Kao što ćemo pokazati, unutarnja disciplina i organizacija bogumilske sljedbe bila je, nedvojbeno, pod velikim utjecajem njezina dodira s bizantskom civilizacijom koncem jedanaestoga stoljeća i početkom dvanaestoga. Tek je od toga razdoblja moguće govoriti o bilo kakvoj utvrđenoj hijerarhiji među bugarskim bogumilima.

Propust da se ne uzima u obzir taj povijesni razvoj podriva najbolje studije o bogumilstvu kao što su Račkijeva i Ivanovljeva. Držeći bogumilstvo statičnom pojavom, oni u Bugarsku desetoga stoljeća prenose pojmove i institucije na koje nai-lazimo u trinaestom stoljeću među dualističkim hereticima u Bosni, Italiji i južnoj Francuskoj. Tako Rački (*ibid.*) pripisuje samome Bogumilu utemeljenje ‘Bugarske crkve’ (*crkva bugarska*) po analogiji s Bosanskom (Patarenskom) crkvom (*crkva bosanska*).

1 Vidi *infra*, str. 244-245.

2 Кто... вы указа въ день въскресенія господня постити ся, и кланяти и ручная дѣла творити. Да глаголете человѣцы то суть оуставили, а не пишет того въ евангелии, и вся господьскаѧ празники, и память святых мученикъ и отецъ не чтete. (*Ibid.* str. 33).

Praksa posta nedjeljom postojala je već među manihejcima (cf. *supra*, str. 33). Odbacivanje nedjelje kao dana uskrsnuća bilo je vjerojatno povezano s negiranjem kršćanske dogme o uskrsnuću tijela, što je, premda to Kozma ne spominje) prirodnna posljedica stajališta bogumila o tim pitanjima. Jedan izvor iz jedanaestoga stoljeća optužuje bogumile da poriču uskrsnuće mrtvih. (cf. *infra*, str. 185).

3 *Ibid.* str. 34.

4 Trifonov objašnjava tu ponešto nejasnu usporedbu s ‘petoro vrata’ koja se, po njemu, odnosi na pet čula (Бесѣдата на Козма Пресвitera и нейниятъ авторъ (1923), S.B.A.N. sv. XXIX, str. 29-30). Značenje toga odlomka je da heretici kada mole zatvaraju vrata svojih kuća, ali ostavljaju otvorena vrata svojih čula, tako da, umjesto da se skoncentriraju na molitvu, oni dopuštaju da njihova čula i njihova mašta primaju vanjske dojmove.

to ih treba jako osuditi, jer jedino na rijećima nazivaju stvoritelja Neba i zemlje Ocem, a u stvarnosti stvoreni svijet pripisuju Vragu. Kada se klanjaju ne čine znak Križa.¹ Te molitve, kao i činjenica da su bogumili isповједали svoje grijeha jedan drugome i davali jedan drugome oprost, ukazuju na to da su njihove zajednice priznavale neki oblik rituala, ali moramo priznati da je on u desetom stoljeću bio tek u zametku.² Žene su također obavljala te obrede isповijesti.³

Očito je da je kršćansko shvaćanje Crkve, kako u njezinim božanskim tako i ljudskim vidovima, kao tajanstvenoga Tijela Kristovoga i kao hijerarhijske institucije na zemlji, bilo duboko strano nauku bogumila. Izgleda da su oni izbjegavali rabiti i sâm izraz Crkva.⁴ Pravoslavna je crkva, naglašavajući materijalni kao i duhovni vid života, po njihovom mišljenju, popustila pred Mamonom i nije bila sposobna voditi ljude prema spasenju. Istinsko kršćanstvo, prema bogumilima, može se jedino naći u njihovim zajednicama; stoga su sebi zadržavali isključivo pravo na naziv kršćani:⁵ oni su jedini živjeli ‘po Duhu’⁶ i bili su ‘stanovnici neba’.⁷

1 Ibid. str. 32.

2 Rački (op. cit., *Rad*, x, str. 189-206), Ivanov (op. cit. str. 29, 113 et seq.) i Klinčarov (op. cit. str. 59-62) pripisuju bugarskim bogumilima u desetom stoljeću obrede koji su postojali među bizantskim hereticima u kasnom jedanaestom stoljeću (kao što su βάπτισμα и τελείωσις), koji odgovaraju dvama različitim stupnjevima uvođenja u sljedbu. Međutim, tu je opet to prenošenje povjesno neopravdano. Bogumilski ritual razvijao se postupno, a njegovo relativno složeno obilježje koje je kasnije primio u Bizantu nedvojbeno je bilo pod utjecajem pravoslavnog rituala. Obredi uvođenja koje su osobito prakticirali bizantski bogumili (cf. infra, str. 217) vjerojatno su se razvijali pod utjecajem obreda zaredenja monaha, svećenika i biskupa onako kako se to čini u Istočnoj crkvi. Vidi B. Petranović, Bogomili, str. 65 et seq.

3 Еретици... сами в себе исповѣдь творять ... не точью мужи ... но и жены, еж ругу достоинно есть. (ibid. str. 39). Cf supra, str. 60.

4 U tome su se bez nedvojbeno razlikovali od pavličana, koji su primjenjivali izraz ‘Katolička crkva’ na vlastite zajednice (cf. supra, str. 51-52).

5 Аще же и хотять лгати по своему ὡбъячу глаголюще яко христіані есмъ, не имѣте имъ вѣры. (Op. cit. str. 31) To preuzimanje naziva kršćani kat' ἔχοχιν sa strane bogumila jedan je od glavnih razloga što su ih pravovjerni optuživali za prevaru i licemjerstvo. Manihejce i pavličane jednakso su optuživali iz sličnih razloga.

Cf. naziv ‘dobri kršćani’, koji su bogumili preuzeli početkom trinaestoga stoljeća: Χριστιαοὺς καλούς ἑαυτοὺς ὄνομάζουσιν (Germanos II: *In exaltationem venerandae crucis et contra Bogomilos*, P.G. sv. CXL, stupac 637).

6 то по плоти живутъ явѣ, а не по духу якож и мы. (Ibid. str. 13-14).

7 Небесній жителіе. (Ibid. str. 26). Cf. infra, str. 182, b. 1.

Nauk tako temeljno suprostavljen Pravovjerju (Pravoslavlju) u područjima doktrine, etike i rituala nije mogao a da ne ostavi važne posljedice na svaki dio bugarskoga društvenoga života. Osobito, u doba kada su interesi Crkve i Države bili tako usko povezani, odbacivanje Pravovjerja neizbjježno je značilo i pobunu protiv svjetovnih zakona i izazov čitavom suvremenom društvu. Stoga ne iznenađuje što su bogumili već u desetom stoljeću privukli ozbiljnu pozornost državnih vlasti. Pismo patrijarha Teofilakta svjedoči o velikoj zabrinutosti kojom je car Petar promatrao porast hereze u Bugarskoj. Neke Kozmine optužbe protiv bogumila ukazuju na društveno značenje hereze u drugoj polovici desetoga stoljeća. Heretike se prikazuju kao besposličare bez stalnoga boravka i kao parazite društva. Kozma navodi: 'njihove druge riječi, kojima zarobljavaju duše neobrazovanih ljudi, govoreći da je za čovjeka nedolično raditi i baviti se zemaljskim poslovima. Kao što je Gospodin rekao: "Ne pomišljajte govoriti što ćemo jesti, ili što ćemo pitи, ili kako ćemo se odijevati, jer sve te stvari pogani traže", oni ne žele ništa činiti svojim rukama, već lutaju od kuće do kuće, proždirući imovinu ljudi koje obmanjuju.'¹ Osuda fizičkoga rada, zajedno s dragovoljnim siromaštvom što je sve dovelo je do lutajućih monaha koje je tako žestoko napao Kozma u svojoj *Besjedi protiv heretika*, obilježje je mesalijanaca, kojih je izravni utjecaj na bogumile tu očit.²

Kozma iskazuje još ozbiljniju optužbu protiv bogumila – onu da propovijedaju građansku neposlušnost: 'Oni vlastiti narod podučavaju da se ne pokorava svojim gospodarima, oni kude bogate, mrze cara, ismijavaju starješine, osuđuju bojare, prikazuju ogavnima u očima Boga one koji služe caru i zabranjuju svakome kmetu da radi za svojega gospodara.'³ Toj društvenoj anarhiji Kozma suprotstavlja nauk Crkve, koja priznaje svetost svjetovne moći: carevi i bojari dani su od Boga. Nažalost Kozma se ograničava na te oskudne detalje, a nijedan drugi izvor

1 Ibid. str. 35.

2 Cf supra, str. 60. Puech (op. cit. str. 276-7) s pravom ukazuje na to da su samo 'svršeni' mogli izbjegći fizički rad.

3 Оучать же своя си не повиноватися властелем своим, хуляще богатыя, царь ненавидять, ругаються старѣшинам, оукаряют боляры, мерзъки Богу мнятъ работаютца царю и всяому рабу не велять работати господиноу своему. (Ibid. str. 35).

ne potvrđuje uvjerljivo doktrinu i praksu građanske neposlušnosti koje on pripisuje bogumilima.¹ Stoga taj odlomak treba pomno protumačiti. Nema razloga sumnjati u te Kozmine riječi: njegovi podaci općenito vrlo su pouzdani, a njegov ga je položaj župnoga svećenika osposobio da izravno i stalno promatra bogumile. Pa ipak, ne treba pridavati previše važnosti društvenom anarhizmu bogumila ili gledati u njima slavenske komuniste srednjega vijeka.² Izgleda da se njihova doktrina o društvenoj ravnopravnosti izvodi iz njihove potrage za duhovnim siromaštvom i moralnom čistoćom, a da je njihov objavljeni rat moćnicima ovoga svijeta bilo prenošenje na društvenu ravan kozmičke borbe između Dobra i Zla. Samo se u tom smislu može kazati za bogumile da su se suprotstavljali rastu bizantskoga feudalizma u Bugarskoj, koji se previše često temeljio na tlačenju slabih od strane snažnih. Ali bogumilstvo nije bilo bitno društveni, a još manje politički pokret. Gabriel Millet pravilno je ukazao da su bogumili ostali iznad svega vjerski propovjednici, ravnodušni prema svjetovnim stvarima.³

1 Te se Kozmine riječi katkad povezuju s odlomkom iz *Sinodikona cara Borila*, koji proklinje 'one koji pomažu lupeže, ubojice, razbojнике i druge takve ljude'. Ali nije uopće sigurno da se u stvari te riječi odnose na bogumile. (Cf. infra, str. 247-248).

Bizantski heretik Konstantin Krizomal bio je dvanaestom stoljeću optužen za propovijedanje gradanske neposlušnosti. Ali nije dokazana Konstantinova poveznost s bogumilima. (Vidi infra, str. 221).

2 Naravno, postojali su pokušaji, koliko pristrani toliko i nepovjesni, da se prenaglašava društvena i politička uloga koju su bogumili igrali u Bugarskoj. Vidi, osobito, M. Popowitsch, 'Bogomilen und Patarener. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus', *Die Neue Zeit*, 24. Jahrg., Bd 1, Stuttgart, 1905. str. 348-60. Ekstremni pristalica toga stajališta je I. Klinčarov (Попът Богомиль и неговото време). On ide toliko daleko, da već za Petrove vladavine bogumilsku sljedbu opisuje kao 'najjaču i najbolje organiziranu stranku u Bugarskoj' (str. 30) – stranku 'koliko vjersku toliko i političku' (str. 72). 'Program' koji on pripisuje bogumilima više podsjeća na dvadeseto nego na deseto stoljeće. Svrha bogumila, ako je vjerovati Klinčarovu, bila je 'osnivanje neovisnih političkih komuna' (str. 121) i 'ponovna uspostava maloga poljoprivrednoga posjeda' (str. 126). Kako bi postigli svoju svrhu, ti 'prvi agrarni reformatori Balkanskoga poluotoka' (str. 116) (!) željeli su 'prigrabiti političku vlast' 'konkretnim političkim sredstvima' (str. 120) (?). Ta je teorija osobito žalostan primjer sklonosti da se prošlost tumači današnjim pojmovima i događajima. Klinčarova stajališta o političkoj ulozi koju su igrali bugarski bogumili ne podupiru ni ozbiljni dokumenti ni naše znanje o pravom karakteru bogumilskoga pokreta.

3 'La Religion Orthodoxe et les hérésies chez les Yougoslaves', *Revue de l'histoire des*

Iz ove analize *Besjede protiv heretika* možemo izvesti neka temeljna obilježja bogumilstva, što će nam omogućiti da jasnije shvatimo odnos te sljedbe prema Bugarskoj crkvi i Državi i razloge za njezino uspješno širenje u toj zemlji. To bi opet trebalo objasniti mnoge vidove buduće povijesti bogumilstva u Bugarskoj. Nadalje, barem tri obilježja bogumilstva – doktrina o dva Božja sina, Vragu i Kristu, nauk o uvođenju duše u Adamovo tijelo, prvoga čovjeka,¹ i isključiva uporaba Molitve Gospodnje – ne mogu se objasniti nikakvim vanjskim utjecajem i vjerojatno su izvorna.²

Bogumilstvo, koje je nastalo iz dvostrukoga utjecaja pavlikanizma i mesalianizma, nije bila neusklađena mješavina tih ranijih hereza. Vjerojatno je sâm *pop* Bogumil u desetom stoljeću preoblikovao i istkao u jedinstvenu cjelinu mnoge od tih doktrina. Naposljetku, bogumilstvo je nastalo pod snažnim utjecajem kršćanstva;³ s toga stajališta to možemo smatrati pokušajem da se dualizam pavličana dovede u veći sklad s učenjem Krista. Tako analiza bogumilstva otkriva u njemu prisutnost

religions (1917), sv. LXXV, str. 292.

1 Vidi infra, str. 184, 210

2 Vidi Puech, op. cit. str. 336-40.

3 S povijesne točke gledišta, za sada moramo držati nerješivim pitanje koji su sve nauči osim pavlikanizma, mesalianizma i kršćanstva utjecali na bogumilstvo. Bilo je pokušaja da se pronađu doktrinarne sličnosti između bogumilstva i ranijih religija i sljedbi. Tako je Filipov pokušao dokazati utjecaj gnosticizma i marcionizma na bogumilstvo (Произходъ и същността на богоимилството, loc. cit. str. 33 et seq. i str. 55). J. Lavrin vidi u bogumilstvu ‘neka gnostička načela’ i ‘neznatne primjese budizma’ (*The Bogomils and Bogomilism*, *The Slavonic and East European Review* (London, 1929), sv. VIII, str. 270). Postoje važne dodirne točke između bogumilstva s jedne strane i gnosticizma i marcionizma s druge, osobito što se tiče dualističke kozmologije, doketičke kristologije, odbacivanja dijelova Staroga zavjeta i osude braka. Vidi W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907), str. 91 et seq.; E. De Faye, *Gnostiques et Gnosticisme* (Pariz, 1913), str. 431-45 i passim; G. Bareille, ‘*Gnosticisme*’, D.T.C. sv. VI, stupci 1456 et seq.

Moguće je da su gnostički elementi prodrili u bogumilstvo iz Sirije i Male Azije putem pavličanske ili mesalijanske sljedbe. Ali utjecaj gnosticizma na te sljedbe nije dokazan. Dok se takva povijesna veza ne uspostavi, povezanost između gnosticizma i bogumilstva mora ostati uglavnom hipotetička. Cf. Puech, op. cit. str. 337-9.

Postojanje budističkih elemenata u bogumilstvu vrlo je upitno i ne može se potvrditi. Osobito, ne postoji dokazi za Lavrinovu tvrdnju da su bogumili vjerovali u reinkarnaciju (loc. cit. str. 227).

dvaju temeljnih trendova, jednoga doktrinarnoga, drugoga etičkoga: prvi je dualistička kozmologija stranoga podrijetla, uvezena u Bugarsku s Bliskoga istoka; drugi, uglavnom autohton, jest revolucionarni pokušaj reformiranja Kršćanske crkve, temeljen na nezadovoljstvu s postojećim stanjem i željom za vraćanje na čistoću i jednostavnost apostolskoga doba. Ta su dva trenda zajedno proizvela bogumilstvo.¹ Ti balkanski reformatori, ma da prihvaćajući dualističke doktrine i primjenjujući ih doista na sva područja života, ipak su postavljali najveći naglasak na etiku, koja se isključivo izvodila iz Novoga zavjeta. To ponešto paradoksalno jedinstvo kršćanskog dualizma i kršćanskog morala bilo je omogućeno racionalističkim i individualističkim tumačenjima Biblije. Takvo stajalište prema Svetom pismu, zajedno sa snažnom proturitualnom i protusvećeničkom tendencijom, objašnjava dva važna obilježja bogumilstva koje ćemo također pronaći u kasnijim pokretima reformacije: opće svećeništvo laika i pogled na Svetu pismo kao na jedin(stven)i izvor objavljenе vjere.

Jedva treba i naglašavati da je bogumilstvo od svojega začetka i u svojoj biti bilo u potpunoj suprotnosti s Pravovjernom crkvom. Njegova dualistička kozmologija izričito je poricala dogmu o jedinstvu (jedinacnosti) Boga i implicitno je odbacivala utjelovljenje Kristovo, svetost Njegove majke, posvećenje sve materije pomoću sakramenata i, općenito cijelu pravovjernu tradiciju. U tim okolnostima nisu mogli postojati susjedstvo ili kompromis između Bogumilove sljedbe i Pravovjerne crkve. Ova prva držala je da je ova druga neopozivo izdala Krista. Crkva je mogla imati samo jednu politiku prema bogumilstvu – onu trajnoga rata sa svrhom potpunoga iskorjenjivanja svoga neprijatelja. Bogumilstvo jedva možemo nazvati herezom u strogom smislu te riječi; jer ono nije predstavljalo skretanje s pravovjera u određenim konkretnim točkama doktrine ili etike, nego potpuno poricanje Crkve kao takve. Možemo sa sigurnošću reći da je nakon konačnoga poraza ikonoklazma u devetom stoljeću, bogumilstvo na Balkanu bilo najopasniji neprijatelj Pravoslavlja.

1 Oba su ta trenda, nedvojbeno, već postojala u pavlikanizmu; ali pavličani su ostali u biti stranci u Bugarskoj. Pokret reformacije, da bi dobio dovoljnu snagu, morao je proizaći iz prethodnih lokalnih uvjeta u Crkvi i u cijelom društvu i poprimiti specifično slavensko obilježje. To se moglo postići jedino narodnim pokretom poput bogumilstva.

ne crkve u cijelome razdoblju srednjega vijeka. Ali ta bugarska sljedba nije prijetila samo Crkvi: cijela društvena struktura našla se u pogibeli. Učenje koje je odlučno osuđivalo bračni život kao grešan prijetilo je potkopavanjem temelja obitelji, zajednice i Države. Ti su temelji, kao što smo pokazali, bili već dovoljno uzdrmani u Bugarskoj sredinom desetoga stoljeća. Nadalje, u svojemu suprotstavljanju postoećoj vlasti, svjetovnoj i duhovnoj, koja je u njihovim očima bila odraz urođenoga zla u svim stvorenim stvarima, bogumili su propovijedali križarski rat protiv velikih i moćnih ovoga svijeta, bogataša, starješina, bojara, sâmoga cara. U tome su im nedvojbeno pomogli društveno ugnjetavanje, rušilački ratovi, ekonomsko opadanje i nemir koju je među narodom stvorila potpuna bizantinizacija bugarskoga života u desetom stoljeću. Stavljujući se na stranu kmetova protiv njihovih gospodara, potlačenih protiv tlačitelja, bogumili su se izravno obraćali seljačkim masama koji su u njima vidjeli osloboditelje i često su prihvaćali njihova učenja.

Stoga je razumljivo da je bugarskoj državnoj vlasti kao i Pravovjernoj crkvi borba protiv bogumilstva postala hitna i nužna. Nažlost, naše znanje o toj borbi u ranom razdoblju povijesti te sljedbe prilično je oskudno.¹ Naš jedini dokaz o progonima bogumila u desetom stoljeću je Kozmina natuknica: on oplakuje sljepoču onih mnogih koji 'ne znaju što je njihova hereza i zamišljaju da pate zbog istine i želje da za svoje lance i zatvor prime nagradu od Boga; ali kako oni mogu biti ugodni Bogu, čak ako i pate u velikom broju, kada Vraga nazivaju stvoriteljem ljudi i cijelog Božjeg svijeta'?

Ta aureola mučeništva koja je okruživala bogumile i koju je priznavao njihov najluči neprijatelj nedvojbeno je stvorena zbog njihovoga velikoga moralnoga ugleda kao novih duhovnih vođa bugarskoga naroda. Nasuprot intelektualnoj i moralnoj dekadenciji svećenika, koji su vrlo često vodili svoje stado bez primjerene potpore i putokaza, bogumili su, zahvaljujući svojemu svetome izgledu, dobrom poznavanju Evand-

1 Klinčarov (op. cit. str. 52-4) pokušava obraniti bogumile od optužbe da su se oni suprotstavljali braku i bračnom životu. Njegov pokušaj je krajnje neuvjerljiv. Ne može se poreći da je dualistička kozmologija navela bogumile da u načelu osude sve oblike spolnoga snošaja, bilo u braku ili izvan njega, bez obzira koje su ustupke oni mogli činiti u praksi 'slabosti tijela'.

2 Kozma, op. cit. str. 22.

lja, strogom asketstvu, gorljivom prozelitizmu i hrabrosti u progonima, morali mnogim Bugarima izgledati kao nositelji istinskoga kršćanstva. Njihovo pametno¹ oponašanje pravovjerja, koje je znatno olakšalo njihovu zadaću da izbjegnu otkrivanje, bilo je istodobno moćno oružje prozelitizma i zaštita od sustavnoga progona. Tako Kozma govori da unatoč njihovom odbacivanju cijelog liturgijskoga i sakramentalnoga života Crkve, ‘oni od straha od ljudi ulaze u crkvu i ljube Raspelo i ikone, kao što su nas obavijestili oni među njima koji su se vratili našoj pravoj vjeri: oni kažu “mi sve to radimo zbog ljudi, a ne prema svome srcu; mi se tajno pridržavamo vlastite vjere”.²

Dalji razlog za uspjeh bogumilskoga prozelitizma u Bugarskoj leži u njegovom bitno pučkom i slavenskom obilježju. Od trenutka kada se pojavilo i tijekom cijele njegove četverostoljetne povijesti u Bugarskoj, bogumilstvo je bilo povezano s vjerskim i društvenim težnjama velikoga nezadovoljnoga dijela naroda, što objašnjava njegovu značajnu popularnost, osobito među seljačkom klasom.³ Iz toga je razloga ono bila najjača i najživotvornija sljedba u srednjovjekovnoj Bugarskoj.

Naposljetku, sljedeći je psihološki čimbenik išao u prilog bogumilstvu. U doba kada su bijeda i patnja bile toliko raširene u Bugarskoj, umovi ljudi često su, sasvim prirodno, bili zaokupljeni problemom podrijetla zla: kako dolazi do ratova, razaranja, epidemija, tlačenja sirotinje sa strane bogatih? Crkva je naučavala da je sve, vidljivo i nevidljivo, stvorio Bog; ali kako može Bog, koji je Vrhovno Dobro, biti uzrok patnje i Zla? Postoje dokazi da je problem *unde malum, et quare*, izvor tjeskobne spekulacije u svim dobima, zaokupljaо mnoge Bugare i u Kozmino doba: *odломак из Besjede* kaže nam da su mnogi pripadnici Pravovjerne crkve tražili odgovor na pitanje ‘zašto Bog dopušta Vragu da radi protiv ljudi?’⁴ Premda ga Kozma odbacuje kao proizvod djetinjastoga i nezdravoga uma,⁵ mora da mnogi suvremeni pravovjerni svećenici, koji su, kao

1 O bogumilskoj praksi pretvaranja, koja je izgleda bila djelomice ishod ezoteričkoga obilježja njihovoga učenja, a djelomice pitanje taktike, raspravljaо je Puech (op. cit. str. 145-61)

2 *Besjeda*, str. 19.

3 Vidi Rački, op. cit., *Rad*, VII, str. 103.

4 Многи... слышимъ ѿ наших бесѣдующа почто Богъ діаволу попоющаетъ на человѣкъ. (*Ibid.* str. 24).

5 Но та словеса дѣтскихъ суть и несъдравыхъ оумомъ. (*Ibid.*)

što nam je poznato, bili prilične neznalice u pitanjima doktrine, nisu bili sposobni zadovoljavajuće odgovoriti na to pitanje. Heretici su, s druge strane, davali prilično uvjerljivo objašnjenje za sve nevolje: patnja i Zlo su svojstveni ovome svijetu, jer je taj svijet stvorio Vrag.

Velika snaga bogumilstva leži, kao što smo vidjeli, u njegovoј unutarnjoј suvislosti i u njegovoј sposobnosti da objedini prethodna pavličanska i mesalijanska učenja. Ali izgleda da bogumilstvo nije potrošilo dualitičku herezu u Bugarskoj u desetom stoljeću. Postoje određeni dokazi da su pavličanska i mesalijanska sljedba, iako su pridonijele oblikovanju nove bugarske hereze, zadržale svoje pojedinačno postojanje.

Neizravni podaci iz izvora desetoga stoljeća govore da je u to doba postojala određena odvojenost između bogumilske i pavličanske sljedbe. *Pismo Teofilakta caru Petru*, koje se nedvojbeno odnosi na bogumilstvo, ipak prikazuje neke heretičke doktrine u pavličanskom obliku, svjedočeći tako o postojanju pavlikanizma u Bugarskoj sredinom desetoga stoljeća. Tragove te odvojenosti između dviju hereza možemo naći i u *Besjadi protiv heretika*: proturječja i nedsoljednosti u heretičkim učenjima, na koje Kozma ukazuje, mogu biti značajni u tom smislu; nadalje, proučavanje njegovoga djela otkriva neka neslaganja u ponašanju heretika: na primjer, Kozma ih optužuje da grde pravovjerne svećenike zbog njihova besposličarskoga života, a istodobno sami preziru fizički rad.¹ Nadalje, Kozma² opisuje heretike kako se svadaju s pravovjernima, rugajući im se i otvoreno grdeći njihove svećenike; s druge strane, oponašaju pravovjerje iz straha i otvoreno očituju svoju nevinost kad god ih njihovi neprijatelji pritisnu.³ Premda te razlike mogu biti slučajne i nastale zbog lokalnih razloga, kao što je prisutnost ili odsutnost progona, vjerojatnije je da u svakom slučaju Kozma govori o odvojenoj skupini heretika. Štoviše, te su razlike vrlo značajne: trebamo se prisjetiti da su pavličani bili slavni po svojim aktivnim pa čak i ratničkim svojstvima,⁴ dok su neaktivnost i osuda fizičkoga rada bili obilježja bogumila koji su, u tom pogledu, bili pod utjecajem mesalijanaca. Konačno, pavličani su bili otvoreni i hrabri

1 Cf. supra, str. 138, 142.

2 Cf. supra, str. 137-139

3 Cf. supra, str. 146-48

4 Cf. supra, str. 40, 48-49.

proseltizeri,¹ dok je podmuklo i licemjerno ponašanje bilo povezano s bogumilima i mesalijancima.²

Kako ta razlika između bogumila i pavličana, implicitna u *Besjedi protiv heretika*, ima potpunu potvrdu u kasnijim izvorima, ovdje je prikladno izložiti njezina najvažnija obilježja.³

Bitna razlika između te dvije sljedbe leži u činjenici da je bogumilski ideal bio u bîti kontemplativan (u tome je vidljiv utjecaj mesalijanstva), dok je život pavličana bio prvenstveno usmjeren prema akciji. To objašnjava razliku u vanjskim svojstvima tih dviju sljedbi: pavličani se u povijesti uvijek prikazuju kao nemirni i skloni neredu, rođeni vojnici s urođenom sklonošću za borbu, dok bogumile, naprotiv, doživljavamo kao krotke, ponizne i asketske. Strogo aksetstvo bogumila nije nikako odgovaralo načinu života pavličana; stoga brak, jedenje mesa i pijenje vina, što su bogumili osuđivali, nisu bili zabranjeni među pavličanima.

Konačna razlika nastala je uslijed različitoga podrijetla tih dviju sljedbi. Pavličani su bili uglavnom stranci u Bugarskoj, oni su ostali samodovoljne etničke i društvene jedinice, organizirani u zajednice, živeći odvojeno od pravovjernih, napadajući ih ili pokušavajući ih preobratiti izvana.⁴ Bogumili su, naprotiv, izrasli iz bugarskoga naroda i ostali u stalnom dodiru s njim. Baveći se prozelitizmom unutar bugarskih zajednica, oni su strane dualističke ideje uspjeli dovesti u sklad sa životom naroda, koji je još uvijek bio polupoganski i s njegovim vjerskim i društvenim težnjama. U tome leži, u velikoj mjeri, razlog za uspješno širenje bogumilstva u Bugarskoj i u drugim balkanskim zemljama.

1 Cf. supra, str. 52.

2 Cf. supra, str. 128.

3 Osobito je važno prepoznati razlike između bogumila i pavličana, budući da su obje sljedbe ostale jasno raličite u Bugarskoj sve do nestanka bogumilstva nakon četrnaestog stoljeća. U sljedećim poglavljima različite uloge koju je svaka sljedba igrala u bugarskoj povijesti bit će naglašene. Najbolji autoriteti o bogumilstvu, poput Račkog i Ivanova, nisu tu razliku dali dovoljno jasno. Za doktrinalne razlike između bogumila i pavličana, vidi Puech, op. cit. str. 319-25.

4 To samodovoljno i odvojeno obilježje srednjovjekovnih pavličanskih zajednica oslikava činjenica što su one, nasuprot bogumilskoj sljedbi, preživjele tursku najezu u četrnaestom stoljeću. Većina ih se preobratila na rimokatoličanstvo koncem šesnaestoga i početkom sedamnaestoga stoljeća, ali su zadržale mnoge od svojih etničkih osobitosti. Njihovi potomci koji žive u Plovdivu (Filipopolu) i u nekoliko okolnih sela nazivaju sebe pavličanima do dana današnjega. (Cf. infra, str. 265).

Teže je utvrditi razliku između bogumilstva i mesalianizma u desetom stoljeću, jer izravan utjecaj koji je ova druga sljedba imala na moral i ponašanje bogumila ne dopušta nam, da samo na temelju *Besjede protiv heretika* utvrđimo ikakvo razlikovanje između te dvije sljedbe. Međutim, s doktrinarnoga stajališta, pored svih sličnosti u učenjima tih dviju sljedbi (nematerijalno tumačenje kršćanstva, naglasak na molitvi s isključenjem sakramenata, koje su obje sljedbe držale nepotrebnima, mržnja prema Crkvi kao instituciji i kult aksetstva), mesalijanci i bogumili razlikovali su se u nekoliko važnih pogleda. Temeljna razlika leži u tome što mesalianizmu nedostaje bilo kakva istinska dualistička kozmologija: kod mesalijanaca ne nailazimo na nikakav trag suprotnosti između Boga, vladara nebesa, i Vraga, stvoritelja vidljivoga svijeta i čovjeka, što je temeljna doktrina bogumilstva. Najviše što se u tom pogledu može reći za mesalianizam jest da je on, u mjeri u kojoj je naglašavao suprotnost između Duha i zloduha *u srcu čovjeka*, vodio prema nekoj vrsti ‘antropološkoga dualizma’.¹ Nadalje, povjesno govoreći, izgleda neprijeporno, da je mesalijanska sljedba postojala u Bugarskoj a da se nije potpuno stopila s bogumilstvom, barem ne do dvanaestoga stoljeća. Postoje dokazi koji govore da su šredinom jedanaestoga stoljeća obje sljedbe postojale u Trakiji odvojeno jedna od druge.² Tek nakon dvanaestoga stoljeća, kao što ćemo pokazati, značajno povećanje mesalijanskih elemenata u bogumilstvu ukazuje na postupno stapanje među njima.³

Besjeda protiv heretika posljednji je izravan dokaz koji posjedujemo o bogumilskoj herezi u desetom stoljeću. *Sinodikon cara Borila* spominje nekog Mihajla, učenika *popa* Bogumila, i daje popis drugih učenika toga bugarskoga herezijarha – Teodor, Dobri, Stefan, Bazilije i Petar.⁴ Tekst toga dokumenta govori da je Mihajlo bio izravni učenik i suvremenik Bogumilov, ali nije sigurno u koje su doba drugi živjeli.⁵ Međutim, ne-

1 Vidi Puech, op. cit. str. 325-36.

2 Cf. *infra*, str. 185-191.

3 Cf. *infra*, str. 251.

4 Тръклятаго Богомила и Михаила оченика его и Феодора и Добрѣ и Стефана и Василія и Петра и прочая еговы оченики и единомудрънкы... анафема. (*Sindikon*, izd. Popruženko; Sofija, 1928, str. 82). Ime Dobri je očito slavensko.

5 V. Levitskij (Богомильство--богарская ересь, loc. cit. str. 128) poistovjećuje Ba-

izravne obavijesti o bogumilstvu koncem desetoga i početkom jedanaestoga stoljeća možemo dobiti iz nekih suvremenih događaja bizantske i bugarske povijesti.

Izgleda da u desetom stoljeću, s jedinom iznimkom patrijarha Teofilakta, bizanstke vlasti nisu pridavale nikakvu pozornost rastu hereze u Bugarskoj. Od 967. do 1018. carevi su se stalno bavili Bugarskom, ali samo s vojnoga gledišta, s obzirom da je cijelo to razdoblje bilo ispunjeno ratovima na sjevernoj granici Bizanta protiv Rusa i Bugara. Ta isključiva prevlast vojnih i strateških razmatranja odražava se u jednom činu koji je neizravno doveo do jačanja dualističke hereze u Bugarskoj: car Ivan Cimisk (969.-76.) preselio je nove kolonije ratobornih i okrutnih pavličana iz Armenije i zemlje Chalybes (sjeverozapadno od Armenije uzduž crnomorske obale) u Trakiju, gdje ih je naselio oko grada Filippopola (Plovdiva).¹ Njegovi motivi bili su istovjetni s onima koji su prije potaknuli Konstantina Kopronima i Lea Kazarskoga da presele sirijske i armenske heretike u istu pokrajину u osmom stoljeću.² Prema Ani Komnenoj ‘on je to uradio prvo, da ih [tj. pavličane] istjera iz njihovih jakih gradova i tvrđava koje su držali kao despotski vladari, a drugo, da ih postavi kao vjerne čuvare protiv provala Skita koji su često porobljavali zemlju Trakiju; jer barbari su prešli prijevoje Haemusa i zauzeli ravnice ispod’.³ Zonaras⁴ i Cedrenus⁵ potvrđuju da je preseljenje obavljeno na izričiti zahtjev Teodora, patrijarha Antiohije, koji je, nema dvojbe, želio

zilija, Bogumilovog učenika, s Bazilijem koji je bio slavni vođa bizantskih bogumila od oko 1070. do oko 1.110. (cf. infra, str. 240). Međutim, to poistovjećenje nije baš vjerojatno, s obzirom da je bizantski herezijar Bazilije predmet odvojenoga odломka u *Siodkconu*. (Cf. infra, str. 240).

- 1 Anna Comnena, *Alexiad*, knj. XIV, C.S.H.B. sv. II, str. 298: ἀλλὰ τούτους δὴ τοὺς ἀπὸ Μάνεντος καὶ Παύλου καὶ Ιωάννου, τῶν τῆς Καλλινίκης, ἀγριωτέρους ὄντας τὰς γνώμας καὶ ώμοὺς καὶ μέχρις αἴματος διακινδυνεύοντας ὁ ἐν βασιλεῦσιν ἔκεινος θαυμάσιος Ιωάννης ὁ Τζιμισκής πολέμω νικήσας ἔξανδραποδισάμενος ἐκ τῆς Ἀσίας ἔκειθεν ἀπὸ τῶν Χαλύβων καὶ τῶν Ἀρμενιακῶν τόπων εἰς τὴν Θράκην μετήνεγκε καὶ τὰ περὶ τὴν Φιλιππούπολιν αὐλίζεσθαι κατηγάγκασεν. Cf. Michael Glycas, *Annales*, C.S.H.B. str. 623.
- 2 Cf. supra, str. 70-71.
- 3 Anna Comnena, *The Alexiad* (pr. Elizabeth Dawes; London, 1928), str. 385.
- 4 *Epitome Historiarum*, C.S.H.B. sv. III, str. 521-2.
- 5 *Historiarum Compendium*, C.S.H.B. sv. II, str. 382.

osloboditi svoju patrijaršiju od tih neposlušnih i iskvarenih elemenata. U desetom su stoljeću pavličani nedvojbeno bili manja opasnost za Carstvo u Trakiji, koje je tada bilo, prema Cedrenusu, ‘pusta granična zemlja’.¹ Ali oni su udahnuli novi život u lokalne heretičke zajednice koje su тамо živjele već više od dva stoljeća i tako su neizravno osnažili pavličane i bogumile u Bugarskoj.

Zajedno s Trakijom, Makedonija je bila slično otvorena prodoru novoga vala istočnih doseljenika koncem desetoga stoljeća. Prema armenском povjesničaru Azogiku, car Bazilije II. preselio je veliki broj Armenaca u Makedoniju i naselio ih na granicama Carstva, kao čuvare protiv bugarskih napada; međutim, kolonisti, nezadovoljni vladavinom svojih bizantskih gospodara, pobunili su se i prešli Bugarima.² Možemo prepostaviti da su neki od njih bili pavličani i da su se sjedinili sa svojim istovjernicima, koji su našli put do Makedonije zajedno s armenskim trgovcima u devetom stoljeću.³ Kao što ćemo vidjeti, Makedonija je u desetom stoljeću bila središte opozicije bugarskoj državi i utočište svima nezadovolnjicima s bugarskom vladom, i tako osobito plodno tlo za sve protucrkvene pokrete.

Koncem desetoga i početkom jedanaestoga stoljeća unutarnje stanje u Bugarskoj i još više u Makedoniji bilo je iznimno povoljno za rast hereze. Žestoki rat vođen 969.-72. između Grka i Rusa za mrtvo tijelo Bugarske, imao je za ishod potpunu pobjedu vojski Ivana Cimiska, uspostavu bizantske prevlasti nad cijelom istočnom Bugarskom, koja je postala samo pokrajina Carstva, te ukidanje neovisnosti Bugarske crkve. Međutim, zapadna je Bugarska izbjegla tu katastrofu, zahvaljujući neovisnom držanju pokrajinskoga guvernera Nikole, koji je, zajedno sa svojim sinovima, ‘komitopulima’, izašao iz jurisdikcije Preslava. Jedan od tih sinova, Samuilo, postao je vladar 987. i car 997. ili 998.,⁴ i ubrzo

1 Ibid.

2 Vidi F. Dulaquier, ‘Chronique de Matthieu d’Édesse’, *Bibliothèque historique arménienne* (Pariz, 1858), str. 389; H. Gelzer i A. Burckhardt, *Des Stephanos von Taron armenische Geschichte* (Leipzig, 1907), str. 186. Prema Azogiku, budući bugarski car Samuilo bio je među tim armenskim kolonistima.

3 Cf. supra, str. 91.

4 Starije stajalište da je Samuilo došao na prijestolje oko 980. (vidi Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, str. 219) odbacio je N. Adontz, ‘Samuel

izgradio novo Bugarsko carstvo u Makedoniji. Iz nekih je razloga Samuilovo carstvo uživalo veliku vanjsku moć. On je ponovno uspostavio bugarsku patrijarsiju, sa sjedištem u Ohridu, nakon nekoliko promjena. On je praktički proveo cijelu svoju vladavinu u žestokim ratovima protiv Bizanta i njegovoga briljantnoga cara Bazilija III., koji je zadobio sablasan naziv ‘Bulgaroctonus’, tj. bugaroubojica. Borba je završila Samuilovom smrću 1014., i konačnim porazom bugarskih vojski i Bazilijevim sustavnim osvajanjem opustošene Makedonije. Bazilije je 1018. ušao u Ohrid, Samuilovu prijestolnicu, a neovisnost Bugarske uništena je za razdoblje od 168 godina.¹

Kako u istočnoj tako i u zapadnoj Bugarskoj te vojne katastrofe imale su za ishod opadanje i obeshrabrenje na svim područjima ljudskoga života. Sve se rušilo u Bugarskoj u to doba, Crkva, Država, manastiri. Neprestani ratovi trajali su pola stoljeća i doveli do društvene nestabilnosti i ekonomске bijede, što *Besjeda protiv hertika* oslikava tako izražajno, te pojačali stanje unutarnjeg nemira koje je već vladalo za Petrove vladavine, Samuilo, uza svu svoju veličinu vojničkoga vođe, vjerojatno nije imao ni vremena ni mogućnosti da iznutra reformira svoje Carstvo,² koje je uslijed unutarnje slabosti propalo jednakom brzo kao što se i uzdiglo. Usmjerenje sve energije Države u iscrpljujuće ratove prirodno je oslabilo njegovu moć otpora disidentskim snagama unutar Bugarske, od kojih je najsnažnija bilo bogumilstvo. Nadalje, uspostavljanjem neovisne Bugarske patrijaršije Samuilo se pobunio protiv Bizantske crkve; tako je nacionalna Bugarska crkva, odcijepljena i nepriznata od Carigrada, bila lišena većega dijela snage i vodstva potrebnih za borbu protiv hereze.³

Premda ne posjedujemo izravne suvremene podatke o razvoju bogumilstva u Samuilovom carstvu, ne može se dvojiti da je za vrijeme njebove vladavine došlo do znatnoga rasta te slijedbe u zapadnoj Bugarskoj.⁴

l’Arménien, roi des Bulgares’, *Mém. Acad. Belg.* (cl. des lettres) (1938), sv. XXXIX, str. 5-35.

1 Vidi Zlatarski, *ibid.* str. 600-790; Runciman, *ibid.* str. 205-52.

2 Vidi N. P. Blagoev, Произходъ и характеръ на царь Самуиловата държава. G.S.U. (1925), sv. XX, str. 578.

3 Treba uzeti u obzir da su isti ti čimbenici koji su pogodovali porastu hereze postojali u Bugarskoj i u Simeonovo doba. (Cf. *supra*, str. 98 et seq.)

4 Vidi M. Drinov, Исторически прегледъ на българската църква, str. 52; Levitskij,

Za to se sâmog Samuila često drži odgovornim. Nedostatak podataka o bilo kakvima mjerama poduzetim protiv heretika za njegove vladavine katkad se drži dokazom njegove snošljivosti prema bogumilima.¹ Neki znanstvenici čak drže da je Samuilo² bio blagonaklon prema bogumil-

Богомльство--болгарская ересь, loc. cit. str. 391.

- 1 Vidi Schlumberger, *L'Épopée Byzantine à la fin du xe siècle* (Pariz, 1896), sv. I, str. 615; D. Mishew, *The Bulgarians in the Past* (Lausanne, 1919), str. 135.
- 2 Osobito Gilferding (op. cit. sv. I, str. 195, 235), Levitskij (ibid.), Karolev (loc. cit. str. 121). Oni navode sljedeće argumente:

- (1) Da je Samuilo pokazao bilo kakvu pravovjernu gorljivost u svojem postupanju prema bogumilima, Kozma ga ne bi potpuno prešutio.
- (2) Azogik tvrdi da je Samuilo bio armenskoga podrijetla (cf. supra, str. 152, b.2); stoga je mogao imati veze s pavličanima u Filipopolu.
- (3) Grčka inačica *Žitija svetoga Vladimira Dukljanskoga*, koji je, prema suvremenim izvorima, bio oženjen Samuilovom kćeri Kosarom, a kasnije su ga ubili po naredbi Samuilovoga nećaka, cara Ivana-Vladislava, navodi da su Ivan-Vladislav i njegova žena bili bogumili: οἱ ὄποιοι, ὡς αἱρετικοὶ, βαστῶντες ταῦς πίζαις τῆς ἰοβόλου αἵρεως τῶν Βογομίλων καὶ Μασσαλιανῶν, ὅποι ἱκόνας δὲν ἥθελαν νὰ προσκυνοῦν, ἀλλὰ ἣτον εἰκονομάχοι καὶ ἔχθροι τοῦ σταυροῦ. Kako nisam bio u mogućnosti konzultirati taj izvor, citiram odlomak onako kako je tiskan u Gilferding, op. cit. str. 235, b. 1; cf. Rački, op. cit., *Rad*, VII, str. 109. Treba primijetiti da je, kao rezultat pogreške u grčkoj inačici *Žitija svetoga Vladimira* koja kaže da je Ivan-Vladislav bio Kosarin brat dok je u stvari on bio njezin bratić, Rački je zamijenio Ivana-Vladimira za Samuilovog sina Gabrijela-Radomira. To ga je odvelo do pogrešnog zaključka da su Samuilov sin i snaha pripadali bogumilskoj sljedbi. Račkijevu pogrešku ponovili su Klinčarov (op. cit. str. 73) i Lavrin (op. cit. S.R. 1929, sv. VIII, str. 278). U svakom slučaju taj odlomak iz *Žitija svetoga Vladimira* ne može se odnositi na Gabrijela-Radomira i njegovu ženu, jer je svetac bio ubijen po naređenju Ivana-Vladislava. (Vidi Zlatarski, op. cit. str. 760-5).

Međutim, nijedan od tih argumenata nije uvjerljiv:

- (1) Ako je Kozma bio Samuilov suvremenik, njegova šutnja, svejedno, nije dovoljan dokaz da je car bio naklonjen bogumilima. Nadalje, vrlo je vjerojatno da je *Besjeda protiv heretika* bila sastavljena prije Samuilovoga uspona na vlast, što se dogodilo oko 997. (Vidi Dodatak I).
- (2) Izraz bogumil, koji *Žitije svetoga Vladimira* pridaje Ivanu-Vladislavu i njegovoј ženi, Zlatarski (ibid. str. 765, b. 4) odbacuje kao izmišljen i nepovijesni. Trifonov je pokazao (Бесѣдата на Козма пресвитеља, loc. cit. str. 49-52): (a) da se grčka inačica *Žitija svetoga Vladimira* temelji na zrcici između toga sveca i jednoga dosta starijega, čije su mnoge osobine pridane mučeniku iz Duklje; (b) da je grčka inačica prilično netočan prijevod staroslavenskoga izvornika. Taj izvornik, koji također brka ta dva sveca, ne spominje ni bogumile ni mesalijance, već kaže da su toga sveca (koji u tom slučaju očito nije sv. Vladimir) ubili novacijanci.

stvu ili čak pod njegovim utjecajem. Nije moguće odlučiti o tom pitanju s imalo sigurnosti, s obzirom da je unutarnja povijest Samuilove vladavine skoro potpuno nepoznata. Međutim, postojeći povjesni dokazi proturječe hipotezi o Samuilovoj naklonosti prema hereticima. Bizantski kroničari teško bi propustili zabilježiti sumnju za herezu protiv toga opasnoga protivnika Carstva, da je bilo kakva takva sumnja postojala. Umjesto toga, Cedrenus kaže da je 986. godine, nakon svojega zauzeća Larise, Samuil prenio sveto blago toga grada, relikvije sv. Ahila, u svoj glavni grad Prespu.¹ Jedan bugarski spomenik govori nam da je 993. on izgradio crkvu u jednom makedonskom selu kao uspomenu na svojega oca, svoju majku i svojega brata. Sačuvan je spomenički natpis, s ugraviranim križevima i pozivanjem na Blaženo Trojstvo.² Te činjenice same po sebi pobijaju hipotezu o Samuilovoj tobōžnjoj ‘ravnodušnosti prema pravovjerju’,³ jer su bogumili odbacivali relikvije, križeve i crkve i imali su nepravovjerna stajališta prema Trojstvu. Stoga je utvrđeno Samuilovo pravovjerje izvan svake dvojbe.

Ali ipak unatoč tom neprijepornom dokazu, ostala je sumnja u Samuilovo krivovjerje. Dok se veliki pravovjerni carevi Boris, Simeon i Petar, često slave u djelima bugarske književnosti i postali su predmet nacionalnoga kulta, dotle je Samuilovo ime skoro potpuno odsutno iz bugarske pravoslavne književnosti i uvijek je okruženo velom uzdržanostu.⁴ Objašnjenje te činjenice možda leži u položaju Bugarske crkve u Samuilovom Makedonskom Carstvu. Odbijajući priznati ukidanje stare Bugarske patrijaršije, koje je naredio Ivan Cimisk, i ustanovljujući vlasti-

(3) Sâm odnos između Samuila i sv. Vladimira sumnjive je povjesne utemeljenosti. Prema Adontzu (*Samuel l'Arménien*, loc. cit. str. 51-63) brak između Vladimira i Samuilove mlađe kćeri (čije ime, izgleda, nije bilo Kosara već Teodora) je licemjerna izmišljotina, utemeljena na braku koji se doista dogodio između Samuilove najstarije kćeri Miroslave i armenskoga princa Ašota.

Stoga je netočna tvrdnja da su bogumili prodrli u obitelj cara Samuila.

Neki bugarski povjesničari poriču Samuilovo armensko podrijetlo (vidi Blagoev, loc. cit. str. 521-9), ali ga podupire Adontz (loc. cit. str. 36-50).

1 Cedrenus, *Historiarum Compendium*, sv. II, str. 436.

2 Vidi I. Ivanov, Български старини изъ Македония (2. izd.; Sofija, 1931), str. 23-5; Adontz, *Samuel l'Arménien*, loc. cit. str. 40-1.

3 Levitskij, ibid.

4 Vidi Gilferding, op. cit. 236.

tu patrijaršiju, Samuilo je raskinuo sve veze s Ekumenskom stolicom. U očima Bizantske crkve i države, on je uvijek ostao pobunjenik. Unutar vlastitoga carstva Samuilo je bio prisiljen provoditi politiku koja je bila bitno nacionalistička, kako u crkvenom tako i u političkom smislu; da bi bila uspješna ta je politika zahtijevala suradnju svih stranki i skupina u Bugarskoj u potrazi za jednim ciljem, naime uništenjem bizantske moći i prevlasti nad balkanskim Slavenima. Ta je suradnja opet prepostavljala stanje unutarnje ravnoteže, pa je razumljivo da si Samuilo nije mogao priuštiti otuđivanje bogumila, koji su u to doba morali predstavljati značajan dio njegovih podanika. Ta vjerovatna snošljivost prema hereticima iz političkih motiva mogla je nadahnuti pučku legendu koja je cara Samuila povezivala s bogumilstvom.

Izvori iz desetoga stoljeća ne pokazuju izričito koji se kraj ili krajevi Bugarske mogu smatrati izvorištem bogumilske sljedbe. Ipak, iz združenih podataka o zemljopisnim čimbenicima, iz neizravnih povijesnih pokazatelja i kasnijih izvora, koje sada moramo ispitati, moguće je dokazati da je kolijevka i kasnije uporište bogumilstva na Balkanu bila Makedonija.

Sâm zemljopis Makedonije činio je tu zemlju vrlo pogodnim tlom za širenje i učvršćenje hereze. Kao divlja zemlja visokih jezera i dolina, načićana u srednjem vijeku brojnim dobro branjenim utvrdama, ona je s tri strane okružena visokim planinama. Dalje prema istoku, visoki lanac Rodopskih planina, neprolaznih osim kroz nekoliko uskih klanaca,¹ oblikuje drugu prepreku između Makedonije i središnje i istočne Bugarske. Tako je, u doba pojave bogumilstva za Petrove vladavine, Makedonija, kao najdalja zapadna pokrajina Bugarskoga carstva, predstavljala vrlo težak pristup za središnje crkvene vlasti koje su boravile u Preslavu, na krajnjem istoku te zemlje. Stoga je mogućnost bilo kakvoga velikoga gušenja hereze u Makedoniji u to doba bila daleka, što daje određeno opravdanje Zlatarskijevog izjavi da je Makedonija bila ‘za mnogo stoljeća glavno središte i utočište svake hereze na Balkanskom poluotoku’². Geografska izolacija Makedonije od ostatka Bugarske činila je taj kraj

1 Najpoznatiji od njih bio je prijelaz Kimbalong, na zapadnoj strani Rodopskoga lanca, gdje je Bazilije II. uhvatio u klopku i opkolio Samuilovu vojsku 1014. godine.

2 История, sv. I, dio 2, str. 65.

središtem političkoga suprotstavljanja Petrovoj vlasti u Preslavu.¹ Nakon Petrove smrti separatistički pokret pod vodstvom komitopulija, koji je doveo do stvaranja neovisnoga Carstva zapadne Bugarske, također je potekao u Makedoniji.

Nadalje, Rodopske planine odvajale su Makedoniju ne samo od crvenih vlasti u Preslavu, već i od pavličana u Trakiji. Da se bogumilstvo razvilo u neposrednom i stalnom dodiru s pavlinkanizmom, ono bi se vjerojatno brzo stopilo s ovom drugom herezom, s obzirom na velike sličnosti koje su postojale među doktrinama obiju sljedbi. Ali ako podrijetlo bogumilstva postavimo u Makedoniju, postaje razumljivo zašto su bogumili, odvojeni od pavličana geografskom preprekom koja se nije mogla tako lako svladati, te iako su nedvojbeno bili pod utjecajem doktrina ove druge sljedbe, ipak razvili neka svoja učenja i postupke u različitim, a katkada i suprotnim smjerovima. Mogućnost da su se neki pavličanski misionari probili iz trakijskih ravnica preko visokih i vratolomnih planinskih lanaca u daleko središte Makedonije ne može se, naravno, isključiti, osobito jer su bili poznati po svojem smionom i poduzetnom prozelitizmu. Ali vjerojatnije je da pavličanski utjecaj na bogumilstvo treba zahvaliti ne toliko prozelitizmu trakijskih heretika koliko nazočnosti u Makedoniji misionara, trgovaca i kolonista koji su izravno došli iz Armenije, vjerojatno već u devetom stoljeću, ako ne još i ranije.² Geografski uvjeti nedvojbeno su olakšali njihov prodor u Makedoniju; jer ta je pokrajina, iako okružena planinama s tri strane, lako dostupna s jugaistoka. Iz Soluna, velikoga armenskoga središta u srednjem vijeku, pavličani su mogli doći bilo kojim od dva smjera koja vode u Makedoniju: drevnim trgovačkim putom iz Soluna koji uz Vardar vodi dalje do Niša i Beograda, ili poznatom rimskom cestom *Via Egnatia* koja povezuje Carigrad s Rimom preko Soluna, makedonskih gradova Vodenе, Bitole i Ohrida i Dyrrhachiuma (današnjega Drača) na Jadranu.³

1 Vidi supra, str. 116.

2 Cf. supra, str. 91, 152.

3 Za *Via Egnatia*, vidi G.L.F. Tafel, *De Via Romanorum militari Egnatia, qua Illyricum, Macedonia et Thracia iungebantur* (Tübingen, 1837); K. Miller, *Itineraria Romana: Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana* (Stuttgart, 1916), stupci 516-27; M.P. Charlesworth, *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire*, 2. izd. (Cambridge, 1926), str. 115.

Osim tim geografskim čimbenicima, rast bogumilstva u Makedoniji treba zahvaliti i povijesnim okolnostima. Nakon što su Bizantinci zauzeli istočnu Bugarsku (972.), bugarski nacionalni život usredotočio se u Samuilovom Makedonskom Carstvu. Vjerski i politički nezadovoljnici, koji su se sklonili u Makedoniju od Petrove vlasti, sada su se našli u blizini bugarskih središnjih vlasti. Već smo pokazali da je Samuilova nacionalistička politika, koja je zahtijevala koaliciju tih elemenata, blagonaklono gledala na rast bogumilske sljedbe.¹ Odsutnost državnoga progona može objasniti činjenicu da se bogumilstvo razvilo u snažnu silu u Makedoniji u drugoj polovici desetoga stoljeća.²

Konačno, neka unutarnja obilježja bogumilstva potvrđuju hipotezu da je njegova kolijevka u desetom stoljeću bila Makedonija. Makedonija je, kao što smo istaknuli, bila središte apostolske djelatnosti sv. Klimenta. Premda je u neposrednom smislu ta djelatnost kao ishod imala privremeno slabljenje hereze početkom toga stoljeća, ipak su nakon smrti sv. Klimenta neuspjeh njegove Makedonske škole da postavi temelje trajnije staroslavenske književnosti, kao i porast vjerskoga nacionalizma zbog zlouporabe njegove baštine, posijali sjeme hereze u Bugarskoj.³ Postoji u nekim pogledima čudna sličnost između škole sv. Klimenta i bogumilstva: oboje su bili slavenski i narodni pokreti koji su svoju snagu crpili iz istoga izvora, naime iz slavenskoga narodnoga jezika; bogumilstvo je, štoviše, uglavnom uspjelo postići to što je škola sv. Klimenta mogla postići unutar okvira pravoslavlja: ono je proizvelo narodnu vjersku književnost koja je odgovarala interesima i potrebama masa.⁴ Ta heretička

1 Cf. supra, str. 155-6.

2 Trifonovljevo mišljenje da je Kozma svoju polemičku djelatnost protiv bogumila obavljao u Makedoniji (Бесѣдата на Козма Пресвитера, loc. cit. str. 44-7) znatno je uzdrmano Vaillantovim dokazima o istočnobugarskim obilježjima Kozminoga jezika (Puech, op. cit. str. 37 et seq.).

3 Cf. supra, str. 98-101.

4 Najpotpunija studija o bogumilskoj književnosti je Ivanljeva (Богомилски книги и легенди). Aluzija na bogumilske priče može se već naći u *Besjedi protiv heretika*: Kozma optužuje heretike da 'brbljaju neke basne' (бающе никакы басни) (str. 22). Ivanov je pokazao da su takozvane 'bogumilske knjige' dviju vrsta: (1) one koje su po svom obilježju izrazito bogumilske i koje sadrže doktrine koje propovijedaju bogumili – one su oblikovale sljedbin kanon Svetog pisma; (2) neki apokrifni tekstovi, općenito kršćanskoga podrijetla, ali su ih bogumili ili tumačili ili promijenili

književnost, u kojoj su dualističke doktrine isprepletene s apokrifnim pričama iz Staroga i Novoga zavjeta i folklorom, uživala je značajnu popularnost u srednjem vijeku. To je osobito točno za njezine kozmološke i eshatološke elemente, koje su, unatoč čestim zabranama sa strane Crkve, manje obrazovani smatrali ilustracijama pravovjernoga kanona Svetoga pisma. Bogumilski propovjednici, koji su se prvenstveno obraćali

u skladu s učenjem koje su propovijedali i rabili u svrhe prozelitizma (op. cit. str. 54-9). Nepoznato je točno vrijeme kada su se pojavile bogumilske knjige, ali, prema Ivanovu, većina ih je sastavljena u jedanaestom i dvanaestom stoljeću, ili možda još ranije.

Toj prvoj kategoriji pripadaju *Tajna knjiga* ili *Liber Sancti Johannis*, koju su talijanski patareni donijeli iz Bugarske u dvanaestom stoljeću, kao i legenda *Tiberiadsko jezero*; u drugu kategoriju spadaju starobugarske inačice *Izajinog viđenja*, *Knjige Henokove*, *Baruhove apokalipse*, *Elucidarium*, *Priče o Adamu i Evi*, *Evangelija sv. Tome*, itd. Ali, kao što je Puech istaknuo (op. cit. str. 129-31), većina tih tekstova su ili nebogumilskoga podrijetla ili su pomiješani s pučkim kozmološkim legendama i pričama novijeg nadnevka, pa se stoga ne mogu smatrati glavnim izvorima za proučavanje bogumilstva. Jedina knjiga koja pruža autentičan i pouzdan vodič za neke bogumilske doktrine je *Liber Sancti Johannis*, o kojoj analiza slijedi dolje (str. 226-8).

Zajednički čimbenik u pozadini svih bogumilskih knjiga je njihova dualistička kozmologija: u jednom ili drugom obliku sve one sadrže vjerovanje da je vidljivi svijet ostvarenje načela zla, da Svetmir svjedoči o borbi između Božanskoga i Sotonskoga, koja je predodređena da završi pobedom Boga, i da čovjek, kao mikrokozmos koji izražava taj dualizam, mora nastaviti tu borbu unutar samoga sebe. One pružaju dobru ilustraciju pokušaja *popa* Bogumila i njegovih sljedbenika da usklade dualističko vjerovanje s kršćanstvom. O uspjehu bogumilske književnosti svjedoči njezina uska povezanost s južnoslavenskim folklorom; tragovi te povezanosti ostaju do dana današnjega.

Tijekom ovoga djela upućujemo na najvažnije od tih knjiga koje odražavaju neka temeljna obilježja bogumilstva.

Prikaz bogumilske književnosti može se također naći u sljedećim djelima: F. Rački, 'Bogomili i Patareni', *Rad*, X, str. 230 et seq.; V. Jagić, История сербскохорватской литературы, str. 95 et seq.; A. N. Pipin i V. D. Spasović, История славянских литератур, str. 75-81; M. Gaster, *Ilchester Lectures on Grecko-Slavonic Literature* (London, 1887), str. 17 et seq.; I. Broz, *Crtice iz hrvatske književnosti* (Zagreb, 1888), sv. II, str. 153 et seq.; M. Murko, *Geschichte der ältern südslawischen Litteraturen* (Leipzig, 1908), str. 82 et seq.; D. Cuhlev, История на българската църква, str. 708 et seq.; D. Prohaska, *Das kroatisch-serbische Schriften in Bosnien und der Herzegovina* (Zagreb, 1911), str. 37 et seq.; cf. P. Kemp, *Healing Ritual*, str. 159 et seq.

masama, prilagodili su mnoge od tih pisanih i usmenih djela vlastitom učenju i uvelike su pridonijeli širenju tih ‘bugarskih basni’ na Balkanu i izvan njega. Činjenica da su bogumili tako uspješno propagirali svoju vjeru među narodom uvelike objašnjava i činjenicu da su mnoge od tih ‘legendi’¹ našle svoj put u bugarske narodne pjesme i pučke legende. Analogija između bogumilstva i Slavenske škole sv. Klimenta potaknula je hipotezu da je bogumilstvo izraslo iz te Škole.² Doista nije nemoguće da su postojale dodirne točke između njih. Bogumilstvo je svakako moglo zadobiti mnogo svojih pristalica među učenicima sv. Klimenta koji nisu bili dovoljno upoznati s kršćanstvom i koji su se udaljili od pravovjernosti i upijali dualističke doktrine.³ Možda je značajno što je središte djelatnosti sv. Klimenta u Makedoniji, okrug Dobrica sjeveroistočno od Ohrida, bilo i uporište bogumilstva u desetom stoljeću.⁴

Makedonija je, nadalje, bila veliko središte manastira u desetom stoljeću;⁵ dodiri između bogumilstva i monaštva, o kojima govore Kozma⁶ i kasniji izvori, nagoviještaju da je ona bila i kolijevka bogumilstva.

1 Vidi Ivanov, op. cit. str. 327-82. Izraz ‘bugarske basne’ ruskoga je podrijetla: balkanski bogumili vjerojatno su bili odgovorni za prenošenje bugarskih dualističkih legendi u Rusiju, gdje su one bile vrlo popularne u srednjem vijeku. Cf. infra, str. 280-281.

2 B. Petranović, *Богомили*, str. 54, b. 2.

3 Isti se proces odvijao u razvoju heretičkog monaštva u Bugarskoj desetog stoljeća (cf. supra, str. 112).

4 Vidi G. Balašev, Климентъ епископъ словѣнски и службата му по старъ словѣнски прѣводъ (Sofija, 1898), str. xxxiv. Ivanov je, štoviše, pokazao da je veliki broj starobugarskih apokrif, uključujući i *Izajjino видѣнїе* koju su rabili bogumili, potekao iz sjeveroistočne Makedonije, tj. ne daleko od središta djelatnosti sv. Klimenta. (Op. cit. str. 163-4).

Ivanov je također otkrio zanimljivi podatak koji ukazuje na kasniju prisutnost bogumilstva u Ohridu, središtu eparhije sv. Klimenta. On opisuje ikonu koju je vidio u prvostolnoj crkvi sv. Klimenta u Ohridu, na kojoj su prikazana čuda koja je učinio sv. Naum, koji je naslijedio sv. Klimenta kao episkop Ohrida: sv. Naum, piše on, ‘представлjen је у планинском предјелу пред прогоном bogumila - διώκεται ὑπὸ τῶν Βογομηλῶν (*sic!*)’ (Ibid. str. 34, b. 1). Ta epizoda je očito anahronistična i apokrifna, jer se bogumilska sljedba još nije bila pojavila u doba sv. Nauma, ali ona pokazuje da su bogumili kasnije prodri u ohridski kraj. Nažalost, Ivanov ne pokušava utvrditi nadnevak nastanka te ikone, osim što je opisuje kao staru.

5 Cf. supra, str. 110.

6 Cf. supra, str. 111-2.

Ova opća geografska i povijesna razmatranja potvrđuju podaci iz latinskih izvora u dvanaestom i trinaestom stoljeću. Premda su ti izvori kasnijeg nadnevka, oni jendodušno svjedoče o prevlasti bogumilstva u Makedoniji, pa ih stoga možemo rabiti kao neizravan dokaz da je ta pokrajina bila izvorni dom sljedbe.

Godine 1167. vođa dualističkih heretika Carigrada, slavni 'episkop' Niketa, predsjedajući vijećem katara u Saint-Félix de Caramanu blizu Toulousea, spomenuo je među heretičkim zajednicama na Balkanu 'Ecclesia Melenguiae'.¹ Općenito se drži da je to ime latinski oblik staroslavenskoga Melnik, što je naziv grada u istočnoj Makedoniji u dolini Strume, na zapadnim padinama Rodopskih planina, a da se 'Ecclesia Melanguiae' odnosi na bogumilsku zajednicu u Melniku.²

Dominikanski inkvizitor Reinerius Sacchoni, koji je i sâm sedamnaest godina bio heretički patarenski učitelj u Lombardiji, u svojoj knjizi *Summa de Catharis et Leonistis*, napisanoj oko 1250,³ daje popis šesnaest heretičkih 'Crkvi' ili zajednica katara, od kojih se barem pet nalazilo na Balkanu. Posljednje dvije 'Crkve' na Reineriusovom popisu, 'Ecclesia Bulgariae' i 'Ecclesia Dugunthiae', smatrali su se u njegovo doba izvořistem svih drugih.⁴

1 Vidi M. Bouquet, *Recueil des histoires des Gaules et de la France* (Pariz, 1806), sv. XIV, str. 449. U tom se dokumentu heretički biskup naziva Niquinta; ali N. Vignier (*Recueil de l'histoire de l'Église*, Leyden, 1601, str. 268) za njega kaže da je Nicetas. Kao što je Schmidt istaknuo (*Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, sv. I, str. 57, b. 3) nema dvojbe da je 'Niquinta' iskrivljeni oblik grčkoga imena Νικήτας.

2 Vidi, J. K. L. Gieseler, 'Über die Verbreitung christlich-dualistischer Lehrbegriffe unter den Slaven', *Theologische Studien und Kritiken* (1837), str. 365; Schmidt, ibid. b. 5; Rački, op. cit., Rad, VII, str. 118. Dolje raspravljamo o značenju izraza 'Ecclesia', koji su latinski pisci u dvanaestom i trinaestom stoljeću primjenjivali na bogumilске zajednice. (Vidi infra, str. 243-245).

3 I dalje ćemo upućivati na to djelo Reineriusa Sacchonija, koje pruža vrijedne obavijesti o organizaciji bogumilskih zajednica. (Vidi infra, str. 243 et seq.).

4 Za razna izdanja knjige *Summa de Catharis et Leonistis*, vidi Schmidt, op. cit. sv. II, str. 310-11. Gornji tekst citiran je iz E. Marthène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* (Pariz, 1717), sv. V, stupac 1767; inačice u sljedećim bilješkama su iz *Maxima Bibliotheca veterum Patrum* (izd. M. De la Bigne; Lugduni, 1677, sv. XXV, str. 269. Cf. novo izdanje u A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIIIe siècle*, Rim, 1939, str. 67-78.

'Quot sunt ecclesiae Catharorum. Sunt autem XVI omnes ecclesiae Catharorum; nec imputes mihi lector quod eas nominavi ecclesias, sed potius eis, quia ita se vocant. Ecclesia Albanensium vel de Donnezacho, E. De Concorezzo, E. Bajolensis, sive de Bajolo, E. Vincentina, sive de Marchia, E. Florentina, E. De Valle Spoletana, E. Franciae, E. Tolosana, E. Carcassonensis, E. Albigenensis, E. Sclavonicae, E. Latinorum de Constantinopoli, E. Graecorum ibidem, E. Philadelphiae in Romania,¹ E. Bulgariae,² E. Dugunthiae,³ et omnes haberent originem de duabus ultimis.'

Lokacija posljednjih šest od tih heretičkih zajednica izravno se tiče problema podrijetla bogumilstva. Sam Reinerius ne daje nikakve naznake o tom predmetu i ograničava se na općenitu izjavu: 'sunt omnis gentis.' Međutim, znanstvenici novijega vremena uspješno su pokušali odrediti mjesto tih heretičkih 'Crkvi'.

Schmidt i osobito Rački uvjerljivo su pokazali da je 'Ecclesia Sclavonicae' bila smještena u Bosni.⁴ Crkvu 'Ecclesia Latinorum de Constantinopoli', koja mora da je nastala kao ishod Četvrte križarske vojne i uspostave carigradskog Latinskoga Carstva (1204.), nedvojbeno su utemeljili oni katari koji su u Bizant došli s križarskom vojskom.⁵ Grčka heretička Carigradska 'Crkva', kojoj je pripadao sam Niketa, vjerojatno je bila, kao što ćemo pokazati,⁶ bizantska pavličanska sljedba.

Točno sjedište posljednje tri zajednice koje spominje Reinerius, 'E. Philadelphiae in Romania', E. Bulgariae⁷ i 'E. Dugunthiae' (Dugranicae), što je osobito važno za problem podrijetla bugarskoga bogumilstva, predstavljalji su dugotrajnu zagonetku slavenskim povjesničarima. Prvo zadovoljavajuće objašnjenje za naziv 'E. Dugunthiae' (Dugranicae)⁸ ponudio je P. J. Šafařík, koji ga je povezao s Δραγοθίτια, grčkim nazivom za

1 'Philadelphiae Romaniole': inačica.

2 'Bulgariae': inačica.

3 'Dugranicae': inačica.

4 *Histoire et doctrine de la secte des Cathares*, sv. I, str. 57: 'Bogomili i Patareni,' Rad, VII, str. 162-3.

5 Rački, loc. cit. str. 162.

6 Cf. infra, str. 165-166.

7 'Bulgariae' a ne 'Burgaliae' očito je točan oblik. Vidi E. Golubinskij, Краткий очерк истории православных церквей, str. 707.

8 U latinskim se izvorima taj naziv pojavljuje u raznim oblicima, uključujući 'Drogometia' i 'Druguria'. Vidi Schmidt, op. cit. sv. I, str. 15-16, b.

zemlju koju je nastanjivalo balkansko slavensko pleme Dragovići ili Dragovići, a to je pleme živjelo na raznim mjestima: u Makedoniji, sjeverozapadno i zapadno od Soluna, i u Trakiji, uzduž rijeke Dragovice, nedaleko od Filipopola (Plovdiva).¹ Obje te grane spominju se u bizantskim izvorima.² Šafaříkovo rješenje danas je opće prihvaćeno, a slavenski znanstvenici slijedili su njegovo načelo da podrijetlo bogumilske sljedbe treba tražiti u krajevima koje su nastanjivali Dragovići, u Makedoniji i Trakiji.³

Međutim, Šafařík se nije posebno bavio problemom podrijetla bogumilstva i nije postavljao pitanje je li ‘Ecclesia Dugunthiae’ bila smještena u Trakiji ili Makedoniji. To su uradili noviji slavenski znanstvenici. Ovdje moramo ispitati rezultate nekih njihovih istraživanja, jer oni omogućuju točnije utvrđivanje krajeva koje su zauzimale ‘Ecclesia Dugunthiae’, ‘Ecclesia Bulgariae’ i ‘Ecclesia Philadelphiae in Romania’ i tako potvrditi teoriju da je izvorna kolijevka bogumilstva bila Makedonija.

-
- 1 Slovanské starožitnosti, str. 619, 623; Památky hlaholského písemnictví (Prag, 1853), str. lx, pripomene II: ‘Bylit pak dvoji: jedni v Macedonii s městem Velici, sousedé Sakulatuv, Berzituv, Runchinuv...; druzi v Thracii na říce Dragovici nedaleko Tatar-Bazaríku a Filipopole, kdež Byzantinci Pavlikiany uměštují.’ Cf. L. Niederle, Slovanske starožitnosti, dio II, sv. I, str. 424-5; G. L. F. Tafel, De Thessalonica, str. lxxvii, 59, 252; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, str. 14.
 - 2 Episkop makedonskih Dragovića, podređen metropolitu Soluna, sudjelovao je u radu Carigradsog sabora 879. U zabilješkama se njegovo ime spominje kao ὁ Δραγουβίτης. Vidi M. Le Quien, *Oriens Christianus* (Pariz, 1740), sv. II, stupci 95-6. Cf. P. J. Šafařík, *Slov. Star.* str. 623; *Pam. hlah. písem.* ibid.; Rački, loc. cit. str. 104. Nadalje, metropolit Filipopola imao je u srednjem vijeku naslov egzarh Θράκης Δραγουβίτης. Vidi G. Rhalles i M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θειῶν κανόνων*, sv. V, str. 516; *Pam. hlah. písem.* Ibid.
 - 3 ‘Kolébka Katharuv čili Patarenuv a Bohomiluv tu v Dragovičich, v Macedonia i a Thracii, nikdež jinde pokládati se musí’ (*Pam. hlah. písem.* ibid.). Međutim, Schmidt, koji nije poznavao slavenske jezike, izvodi ime Dugunthia, u njezinom drugom obliku Druguria, iz latinskoga Traguriuma, što je slavenska istoznačnica za Trogir, naziv grada na dalmatinskoj obali (op. cit. str. 15-16, 57-8). Većina se slavenskih znanstvenika u tome ne slaže sa Schmidtom. Sam Šafařík, kojega Schmidt citira kao autoriteta, kritizira njegovo tumačenje (*Pam. hlah. písem.* ibid.). Petranović (Богомили, str 95) to snažno napada; po njemu, nije nikada postojala bilo koja zajednica dualističkih heretika u Dalmaciji, a slučajevi hereze bili su pojedinačni i raštrkani. Međutim, izgleda da se Petranović vara u tome, jer heretički episkop Niketa 1167. spominje ‘Ecclesia Dalmatiae’ (vidi Bouquet, ibid.). Pa ipak, Schmidtova etimologija Trogira izgleda neprihvatljiva iz filoloških i povijesnih razloga. (Vidi Gilferding, op. cit. sv. I, str. 133, b. 2).

Prema F. Račkome, izraz ‘Romania’ rabili su srednjovjekovni pisci zapadne Europe kako bi označili pokrajину Staru Trakiju, koju su Turci kasnije nazvali ‘Rumili’. Stoga je Philadelphia bila grad u Staroj Trakiji. Ali kako nema dokaza o gradu takvoga imena u Trakiji, Rački je pretpostavljao da je ‘Philadelphia’ značila ‘Philippopolis’ (Filipopol) i da je to ime lokalna zajednica bogumila posudila od pavličana. Prihvaćajući Šafaříkove zaključke u svezi derivacije ‘Dugunthia’, i poričući da je ‘Ecclesia Dugunthiae’ bila smještena u Trakiji (s obzirom da je Trakija, po njemu, bila sjedište ‘Ecclesia Philadelphiae in Romania’), Rački je ‘Ecclesia Dugunthiae’ smjestio u drugi kraj koji su nastanjivali Dragovići, tj. u Makedoniju. Što se tiče ‘Ecclesia Bulgariae’, nju bismo jedino mogli smjestiti, prema toj teoriji, u istočnu Bugarsku.¹

Na slabu stanu Račkijevog argumenta, koja leži u proizvoljnem poistovjećenju Philadelphije s Philippopolisom, ukazao je N. Filipov, koji je, istodobno, ponudio prilično uvjerljivo rješenje toga problema.² Iako se naziv ‘Romania’ od ranih vremena primjenjivao na Trakiju, a to su osobito činili Slaveni,³ Filipov je pravilno pokazao da je između 1204. i 1261. on služio kao oznaka za cijelo carigradsko Latinsko Carstvo. Reinerius Sacchoni, koji je pisao u razdoblju između ta dva nadnevka, nedvojbeno je rabio izraz ‘Romania’ u tom širem smislu. Filipov smješta ‘Philadelphiju’ u Malu Aziju, gdje su srednjem vijeku postojali gradovi takvoga imena, a da, međutim nije pokušao točno odrediti njihov smještaj.⁴ On nadalje pokazuje da se ‘Ecclesia Bulgariae’ ne može pravilno smjestiti u istočnu Bugarsku: izraz Bugarska u srednjem se vijeku nije uvjek rabio u istom smislu kao danas. Mora da se ‘Ecclesia Bulgariae’ organizirala najkasnije početkom dvanaestoga stoljeća (a vjerojatno još ranije), jer je latinski izvori spominju sredinom toga stoljeća. Dakle, Bizantinci su u jedanaestom i dvanaestom stoljeću primjenjivali naziv Bugarska za kraljeve koji su prije 1018. činili Samuilovo carstvo, a nakon tog nadnevka

1 Loc. cit. str. 104-5.

2 Произходъ и същността на архомилството, *B.I.B.* sv. III (1929.), str. 48-50.

3 Vidi K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, str. 378.

4 Tafel spominje dva grada s imenom Philadelphia u Maloj Aziji, jedan u Izauriji, drugi u Lidiji (‘Symbolarum criticarum, geographiam Byzantinam spectantium, partes duae’, *Abh. Bayer. Akad. Wiss. (hist. Kl.)* (München, 1849), sv. V, Abt. 2, pars 1, str. 101-2).

utemeljili su, prema upravnom sustavu koji je uveo Bazilije II. Bugarsku temu, tj. otprilike današnju Makedoniju, sa Skopjem kao glavnim gradom.¹ Sjeveroistočna Bugarska tvorila je drugu temu, Paristriju. Ta je terminologija bila tako uvriježena da su bizantski povjesničari, kada se istočna Bugarska pobunila protiv Carstva 1186., nazivali taj kraj ne Bugarska već Mezija ili Vlaška.² Međutim, u trinaestom stoljeću, nakon uspostave Bugarskoga Carstva s prijestolnicom u Trnovu, naziv Bugarske opet se primjenjivao na istočne pokrajine pa je tako ponovno zadobio značenje koje je imao u danim Borisa, Simeona i Petra. Ali u zapadnoj Europi on je još uvijek ostao povezan sa zapadnim pokrajinama Bugarske, a osobito s Makedonijom. Stoga je vrlo vjerojatno da je Reinerius Sacchoni, koji je pisao sredinom trinaestoga stoljeća, rabio izraz ‘Ecclesia Bulgariae’ da bi označio bogumilske zajednice u Makedoniji. Što se tiče ‘Ecclesia Dugunthiae’, Filipov, nasuprot Račkome, smješta je u Trakiju, najranije središte dualističke hereze na Balkanu.

Filipovo smještanje ‘Ecclesia Dugunthiae’ u Trakiju i ‘Ecclesia Bulgariae’ u Makedoniju, iako ga ne prihvaćaju svi slavenski znanstvenici,³ izgleda najbolje tumačenje Reineriusovoga teksta, kao i najviše u skladu sa slavenskim i latinskim izvorima. Sam naziv ‘Ecclesia Bulgariae’, koji nagoviješta specifično bugarsko-slavensku zajednicu, ukazuje na bogumilsku sljedbu; jer je bugarsko bogumilstvo bilo bitno slavenski pokret, nasuprot pavlikanizmu, koji je zadržao neke strane elemente.⁴ Nadalje, smještanje ‘Ecclesia Dugunthiae’ u Trakiju je utoliko uvjerljivije što Reinerius ukazuje na njezinu starinu, a znamo, s druge strane, da je Trakija bila domovina najstarijih balkanskih dualista, pavličana. Stoga je opravdano pretpostaviti da se ‘Ecclesia Bulgariae’ odnosi na bogumilsku sljedbu u Makedoniji, a ‘Ecclesia Dugunthiae’ na pavličanske zajednice Trakije, a možda i na kasniji, i lokalni, razvoj bogumilstva pod utjecajem

1 Vidi Zlatarski, op. cit. str. 643, b. 1. S druge strane, Bizantinci su općenito primjenjivali ime Makedonija na današnju Trakiju. Vidi M.S. Drinov, *Южные славяне и Византия*, str. 102-3.

2 Vidi V.N. Zlatarski, *Geschichte der Bulgaren*, sv. I, str. 94.

3 Golubinskij, istina je, drži da je ‘Ecclesia Dugunthiae’ bila heretička zajednica u Filipopolu (op. cit. str. 707). Ali Gilferding (loc. cit. str. 133, b. 2) smješta je u Makedoniju, dok Ivanov (op. cit. str. 21-1) smješta ‘Ecclesia Bulgariae’ ‘uglavnom u sjevernu Bugarsku’.

4 Cf. supra, str. 149.

pavlikanizma. Ova posljednje mogućnost nije nevjerojatna, s obzirom na svjedočanstvo Ane Komnene da su početkom dvanaestoga stoljeća bogumili živjeli u Filipopolu zajedno s pavličanima.¹

Filipovljevu hipotezu potkrepljuje činjenica, koja se pojavljuje u latinskim izvorima, da su u dvanaestom i trinaestom stoljeću ‘Ecclesia Dugunthiae’ i ‘Ecclesia Bulgariae’ bile podijeljene u temeljnog pitanju doktrine: za prvu se govorilo da prihvata ‘apsolutni dualizam’, dok je druga usvojila ‘ublaženi dualizam’; tako se pojavio jedan ‘Ordo de Dugrutia’ i jedan ‘Ordo de Bulgaria’.² Isti se raskol dogodio među dualističkim hereticima zapadne Europe, talijanskim patarenima i francuskim katarima: oni među njima koji su usvojili doktrine ‘ublaženoga dualizma’ gledali su na Bugarsku kao izvor njihovoga učenja, dok je ‘apsolutne’ dualiste potvrdio u njihovoj vjeri Niketa iz Carigrada.³ Značajno je da slavenski i bizantski izvori iz desetoga stoljeća pokazuju istu razliku između učenja bogumila i pavličana u Bugarskoj. Ne spominjući izričito nikakvu šizmu između dualističkih sljedbi u Bugarskoj desetoga stoljeća, ti izvori otkrivaju činjenicu da su pavličani oblikovali svoj dualizam u smislu dva načela, jednoga dobrog, drugoga zloga, dok bogumili nisu nikada zagovarali kozmološki dualizam u tom ‘apsolutnom’ smislu, već su ga ‘ublažavali’ učenjem da je stvoritelj ovoga svijeta, Vrag ili Satanael, kojega su općenito držalo posrnulim anđelom, ovisan i u konačnici podložan Bogu.⁴ Tako doktrinarna distinkcija između ‘Ordo de Dugrutia’ i ‘Ordo de Bulgaria’ odgovara razlici između učenja pavličana i bogumila u Bugarskoj.⁵

1 Cf. infra, str. 192.

2 ‘Haeretici, qui habent ordinem suum de Dugrutia..., credunt et praedicant... duos Dominos esse sine principio, et sine fine’; Bonacursus, *Contra Catharos*, u S. Baluzius, *Miscellanea* (ed. Mansi), sv. II, str. 581; cf. Vignier, op. cit. str. 268; Schmidt, op. cit. sv. I, str. 58; Rački, loc. cit. str. 120 et seq.

3 Vidi Schmidt, op. cit. sv. I, str. 59, 61-2, 73-4; Rački, ibid.

4 Cf. supra, str. 130.

5 Sljedeće činjenice daju dalji dokaz o istinitosti Filipovljeve teorije: (1) Poznato je da je učenje ‘Ecclesia Dugnuthiae’ u dvanaestom stoljeću prodrlo u Carograd gdje je Niketa bio njegov najpoznatiji zastupnik. Vjerojatnije je da je taj utjecaj potekao iz susjedne Trakije negoli iz udaljenije Makedonije. (2) S druge strane, bogumilstvo je, u svojem bugarskom obliku, u dvanaestom stoljeću prodrlo iz Makedonije u Srbiju. (Vidi Dodatak IV).

Pokušaji da se slavensko podrijetlo pripiše drugim heretičkim ‘Crkvama’ koje spominje Reinerius Sacchoni nisu još dali uvjerljive rezultate.¹

Pored tih latinskih izvora,² nekoliko slavenskih dokumenata pokazuju da je bogumilstvo prevladavalo u Makedoniji u dvanaestom i tri-

Runciman misli da ‘Dragovička’ i ‘Bugarska’ crkva odgovaraju izvornim, potpuno dualističkim, a kasnije, manje strogo dualističkim, trendovima unutar bogumilске sljedbe, i da se ‘veliki raskol bogumila’ dogodio tijekom razdoblja bizantske vladavine u Bugarskoj (op. cit. str. 69). Ali svakako više zadovoljava objanjenje razlike između ‘apsolutnih’ i ‘ublaženih’ oblika dualizma upućivanje na dobro poznate razlike između pavličanskih i bogumilskih doktrina, a ne oslanjanje na bezrazložnu hipotezu o shizmi unutar bogumilске zajednice. Nadalje, ne vidim nijedan stvarni dokaz koji bi podupro Runcimanovu tvrdnju da je ‘Bogumil utemeljio Dragovičku crkvu, dok je kasniju Bogumilsku crkvu utemeljio Jeremija’ (op. cit. str. 91). O osobnosti i ulozi Jeremije raspravlja se u Dodatku II.

- 1 Petranović je učinio velike napore da otkrije slavenske korijene u nekim nazivima na Reineriusovom popisu (cf. supra, str. 162) sa svrhom da pronađe druga središta bogumilstva na Balkanu (op. cit. str. 79-82). U pokušaju da dokaže svoje hipoteze on je pribjegao ponešto nategnutoj etimologiji. Tako je u ‘Concorezenses’ video stanovnike sela Gorica, u južnoj Tesaliji. ‘Bagnaroli’ (inačica od ‘Bajolenses’) po njemu je doslovan prijevod staroslavenskoga ‘Polivaki’, ime bugarskoga plemena na sjeverozapadu od Vodena, u jugoistočnoj Makedoniji. Ime ‘Runcarii’, umetnuto u Reineriusov rukopis (vidi Schmidt, op. cit. sv. II, str. 283-4) a koje je pripadal jednoj njemačkoj sljedbi iz trinaestoga stoljeća, odgovara, po njegovom mišljenju, staroslavenskom ‘Renjdane’ (grčki Ρενγδανοί); to je slavensko pleme ostavilo svoje ime zaljevu Rendina, sjeverno of Gore Atos. Ti su zaključci naveli Petranovića da kolijevku bogumilstva smjesti u južnu Makedoniju, u kraj opasan Ohridskim jezerom, Janinom, Tesalijском ravnicom i Solunom. Petranovićeve domišljate hipoteze nisu samo filološki nedokazane, već su i neprihvatljive s povijesnoga stajališta. Kao što je Levitskij ukazao, ne postoje podaci koji bi govorili da se bogumilstvo proširilo tako daleko na jug u ranom razdoblju svojega postojanja (Богомильство--богарская епесь, loc. cit. str. 371, b.). Nadalje, čak i površno proučavanje Reineriusovoga popisa pokazuje da on počinje svoje nabranje s talijanskim ‘Crkvama’, nastavlja s francuskim, a završava sa slavenskim i bizantskim. Cf. Rački, loc. cit. str. 161-2., b.
- 2 Općenito se mislilo da je anonimni autor djela *Gesta Francorum* u svojemu prikazu Prve križarske vojne aludirao na makedonske bogumile. On kaže da su 1096. godine Normani Bohemonda iz Taranta, dolazeći iz Kastorije u južnoj Makedoniji, naišli u području Pelagonije (oko Bitole i Prilepa) na utvrđeni gard nastanjen hereticima (‘quoddam hereticorum castrum’). Oni su zauzeli grad na juriš i počeli ga paliti zajedno s njegovim stanovnicima: *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum* (ed. B.A. Lees; Oxford, 1924), str. 8. (Vidi bilješke u *Histoire*

naestom stoljeću i tako potvrđuju zaključak da je kolijevka sljedbe bila u toj pokrajini.

Žitije svetoga Ilariona od Moglene, od Eutimija, patrijarha Trnova, pokazuje da je bogumilstvo bilo vrlo rašireno u biskupiji Moglena, gradu u dolini donjega toka Vardara u jugoistočnoj Makedoniji, sredinom dva naestoga stoljeća.¹ Bugarski *Sinodikon cara Borila* iz trinaestoga stoljeća proklinje Bogumila, ‘djeda od Sredecu’; to možemo uzeti kao dokaz da je u to doba postojala organizirana bogumilska zajednica u Sredecu (današnjoj Sofiji), nedaleko sjevernih granica Makedonije.²

Konačno, važne dokaze za postavljanje središta bogumilstva u Makedoniju priskrbljuju nam imena mjesta, od kojih mnoga do današnjih dana zadržavaju korijene izvedene iz nekoliko imena po kojima su bogumili bili poznati u srednjem vijeku. Najpoznatiji od njih je korijen *babun*, što je sinonim za bogumil. Slavenski nomokanon iz 1262. sadrži dio ‘koji se tiče mesalijanaca, koje sada zovemo bogumili, babuni’.³ Slavni hrvatski znanstvenik Đ. Daničić izvodi riječ *babun* iz *baba*, što znači ‘stara

anonyme de la Première Croisade, éd. et trad. par L. Bréhier, Pariz, 1924, str. 22-3). Uobičajeno stajalište je da su ti heretici bili bogumili (vidi Rački, op. cit. sv. VII, str. 118; Trifonov, loc. cit, str. 52-3), a kako je Pelagonija bila smještena u domovini bogumilstva (cf. infra, str. 168-171) to tumačenje bi izgledalo opravданo. Pa ipak ponašanje tih heretika, koji su branili svoj grad od vojne agresije, nije obilježje bogumila, kojim je bila mrska bilo kakva uporaba oružja (cf. infra, str. 185, 193) već pavličana. Pavličana je u Makedoniji vjerojatno bilo već u devetom stoljeću (cf. supra, str. 154, 157), a samo petanest godina prije Bohemondovih zvjerstava u Pelagoniji, oni su se borili u bizantskoj vojsci blizu Kastorije (cf. infra, str. 193). Stoga bi bilo uvjerljivije držati pelagonijske heretike pavličanima.

Blagojevljev pokušaj (Беседата на Презвитер Козма; G.S.U. (1923), sv. XVIII, str. 35-6) da pokaže kako su postojali bugarski pravoslavci koje su križari smatrali hereticima, potpuno je nezadovoljavajući. Za srednjovjekovne pisce zapadne Europe pripadnici Istočne crkve nisu bili heretici, već shizmatsici.

- 1 Dolje dajemo analizu *Žitija svetoga Ilariona*, koji je jedan od glavnih izvora za proučavanje bogumilstva. (Vidi infra, str. 224-226).
- 2 Vidi infra, str. 242-245, za tumačenje toga odlomka iz *Sindikona* i za objašnjenje izraza ‘djed’.
- 3 ω μασαλιανές καὶ σούτη νῦν γλαγολεμία Βογμίλων: *Krmčaja Ilovička* cap. 42, izd. V. Jagić, *Starine* (1874), sv. VI, str. 100-1 (*Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti*, Zagreb). Isti se naziv pojavljuje u većini južnoslavenskih nomokanona iz petnaestoga i šesnaestoga stoljeća; vidi R. Karolev, За Богумилството, loc. cit. str. 65, b. 1.

žena'. Po njemu, bogumili su se nazivali *babuni* jer je u narodnoj svijesti njihova vjera bila često povezana s praznovjerjem pa i magijom, pa se za njih govorilo da vjeruju u priče 'starih žena'.¹ Planina Babuna u središnjoj Makedoniji između Prilepa i Velesa, te rijeka Babuna, koja izvire u toj planini i ulijeva se u Vardar, vjerojatno su dobili svoje ime od babuna ili bogumila, koji se u srednjemu vijeku često spominju u tom kraju.² Vrlo je vjerojatno da su gradovi Veles i Prilep, sjeverno i južno od planine Babune, bili također jezgre bogumilstva.³

Lokalitet Bogumili, na padinama planine Babune, spominje se u četrnaestom stoljeću.⁴ Bio je vjerojatno smješten u *Bogomilskom polju*, maloj dolini na padinama istoimene planine.⁵

-
- 1 Dj. Daničić, *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* (Zagreb, 1880.), sv. I, str. 136: 'Ime će im biti od babe, i tako će biti nazvani za to što se uzimalo da su im u vjerovaňu bapske gatne.' Karolev (loc. cit.), citirajući mišljenje F. Miklošića, tvrdi da izraz бабоњьска рѣчъ ('babunsko govorjenje') znači herezu u općem smislu; korijen *babun* se može naći u nekoliko istočnoevropskih jezika sa značenjem 'incantatio', 'superstitio', 'idolum' (ibid.). Daničić (Пјечник из књижевних старина српских, Beograd, 1863., sv. I, str. 21) prevodi *babun* kao 'carmen magicum'. Ime *babun* je osobito uobičajeno u srpskim srdnjovjekovnim izvorima (*Rječnik*, ibid.).
 - 2 Međutim, tu etimologiju ne možemo smatrati sigurnom, jer autoritativni znanstvenici samo govore o njezinoj vjerojatnosti. V. Čorović u *Народној енциклопедији српско-хрватско-словеначкој* (*Narodnoj enciklopediji srpsko-hrvatsko-slovenačkoj*) (izd. S. Stanojević, Zagreb), sv. I, str. 213, piše: 'Можда је и име бабуни за богумиле, врло често у српским изворима, дошло од географске ознаке.' Slično je i Daničić (*Rječnik*, ibid.) nesiguran je li ime planine Babuna izvedeno iz imena babunskih heretika, ili izravno iz *baba*: 'postaňem od babe (stare žene) kao što je i sama *baba* ime planinama, ili može biti od *babuna*'. Golubinskij, naprotiv, tvrdi da su bogumile nazvali babunima po planini i rijeci Babuna (Краткий очерк истории православных церквей, str. 156); ali njegovo stajalište ne uspijeva uzeti u obzir točnu etimologiju *babuna*.
 - 3 Prema Golubinkiju (op. cit. str. 156-7) Veles je bio jedan od glavnih središta bogumilske sljedbe.
 - 4 Taj je lokalitet bio dio zemlje u posjedu manastira Treskavica. Vidi *Glasnik Društva Srbske Slovesnosti* (Beograd, 1859), sv. XI, str. 134; (1861), sv. XIII, str. 371; стась оу богоимлѧхъ, у богомили в бабунѣ. Cf. Daničić, *Rječnik*, sv. I, str. 136, 492.
 - 5 Vidi Balaščev, Климентъ епископъ словѣнски, str. xxxii. Prema Balaščevu (op. cit. str. xxxiv-xxxv) središte bogumilstva bilo je u zapadnoj Makedoniji, u predjelu Polog, između Kičeva, Tetova i Šar-planine. On se poziva na pismo Demetrija Komacijana, arhiepiskopa Ohrida početkom trinaestoga stoljeća, koje govoriti da je Polog zauzela 'snaga Dragovića' (ὅτε δηλονότι καὶ τῆς τοῦ Πολόγου χώρας ἡ

Jedno drugo ime koje su dobili bogumili u Makedoniji bilo je *kudugeri*. Simeon, arhiepiskop Soluna (1410.-29.) naslovio je jedno od pogлавља svojega djela *Dialogus contra haereses*: Κατὰ τῶν δυσεβῶν Βογμύλων, ἥτοι Κουδουγέρων.¹ Po njemu su *kudugeri* ili bogumili, koji su živjeli u okolici Soluna, bili dualisti, odbacivali su dogme i prakse Crkve, ali su sebe nazivali kršćanima i bili su potomci drevnih ikonoklasta.² Genadije Sholarije, patrijarh Carigrada, u pismu ‘monahu Maximusu Sophianusu i svim monasima Sinaja’, napisanom između 1454. i 1456 spominje kudugere kao da žive u Bosni.³ Korijen *kudugeri* ostao je do današnjega dana u imenima dvaju makedonskih sela, jednomo na krajnjem sjeveru te pokrajine (kutugerci, u okrugu Kjustendil), drugome na jugu (kotugeri, u okrugu Voden).⁴ To pokazuje kako se je bogumilska sljedba najvjerojatnije proširila po cijeloj Makedoniji. Podrijetlo izraza *kudugeri* je nepoznato.⁵

Konačno, bogumile su nazivali i *torbeši*, od bugarskoga ‘torba’ (торба) u značenju ‘torba’; taj naziv nastao je od njihovoga običaja nošenja torbe na leđima, koja je sadržavala knjigu Evanđelja i milostinju koju su dobivali.⁶ *Torbeši* je točno slavenska istoznačnica s φουνδαγήται,

Δρουγουβίτικὴ κατεχόρευσεν ἔχουσια: J. B. Pitra, *Analecta scra et classica* (Pariz, 1891), sv. VII, stupac 410). Ali Balaševljevo poistovjećenje tih makedonskih Dragovića s pripadnicima heretičke *Ecclesia Dugunthiae* ponešto je proizvoljno. Da su ovi prvi bili doista heretici, Demetrije Komacijan ne bi propustio to izričito izjaviti, posebice što je područje Pologa bilo dio njegove biskupije. Dok se ne dokaže suprotno, izrazu ἡ Δρουγουβίτικὴ ἔχουσια možemo pripisati samo etnološko značenje. Međutim, nema razloga sumnjati da je područje Pologa bilo bogumilsko središte. Njegov smještaj u samom srcu Makedonije, okružen s tri strane visokim planinskim lancima, čini ga teško pristupačnim i stoga mogućim pogodnim tlom za herezu.

1 P.G. sv. CLV, stupci 65-74, 89-97; cf. infra, str. 245.

2 οἱ Βογμύλοι, ἀνθρώπια δυσεβῆ, οἱ καὶ Κουδούγεροι καλούμενοι. (*Ibid.* stupac 65.)

3 *Œuvres complètes de Gennade Scholarios* (publiées par L. Petit, X. Sideridès, M. Ju-gie; Pariz, 1935), sv. IV, str. 200.

4 Vidi I. Ivanov, Съверна Македония (Sofija, 1906), str. 320; idem, Богоимилски книги и легенди, str. 36; K. Jireček, *Cesty po Bulharsku* (Prag, 1888), str. 419.

5 Runcimanovo stjajalište da su se *kudugeri* tako nazivali ‘vjerojatno po imenu sela koje je bilo njihovo središte’ (op. cit. str. 97, 184) izgleda mi malo vjerojatno. Činjenica da su *kudugeri* potvrđeni kako u Makedoniji tako i u Bosni govori da to nije bilo samo ‘lokalno ime’.

6 Vidi I. Ivanov, Българите въ Македония, str. 55, b. 1.

nazivom koji je služio označavanje bogumila u nekim dijelovima Male Azije.¹ Naziv *torbeši* još se uvijek i danas primjenjuje u sasvim etnološkom smislu za *pomake*, ili muslimanske Bugare središnje Makedonije, u okruzima Debar, Skopje, Kičevo i Šar-planina.²

Značajno je da se korijeni *babun*, *kudugeri* i *torbeši* ne mogu naći u središnjoj, sjevernoj i istočnoj Bugarskoj. S druge strane, nekoliko imena mjeseta u tim krajevima izvedena su iz korijena ‘armenski’ i ‘pavličanski’.³ To je dodatni dokaz da je središte bogumilstva bila Makedonija, dok su pavličani živjeli uglavnom u Trakiji i istočnoj Bugarskoj.

Svi prethodni podaci u svezi kolijevke bogumilstva mogu se sažeti kako slijedi: izvorište bogumilske sljedbe bila je nedvojbeno Makedonija. Opći povijesni i zemljopisni pokazatelji kao i združeni dokazi iz bugarskih, bizantskih i latinskih izvora pokazuju njezinu raširenost od desetoga do četrnaestoga stoljeća u kraju kojeg na istoku omeđuju Rodopske planine, a na zapadu Ohridsko jezero i Crni Drim.

1 Cf. infra, str. 180.

2 Vidi K. Jireček, *Das Fürstentum Bulgarien* (Prag, 1891), str. 102-8; I. Ivanov, Българитѣ въ Македония, *ibid.*

3 Vidi Богомилски книги и легенди, str. 12; K. Jireček, *Cesty po Bulharsku*, str. 659; Yu. Trifonov, Бесъдата на Козма Пресвитера, loc. cit. str. 55-6.

V. POGLAVLjE

BIZANTSKO BOGUMILSTVO

I. *Širenje bogumilstva iz Makedonije u Bizant:* Bugarska kao bizantska pokrajina u jedanaestom stoljeću. Uloga pavličana i bogumila u bugarskom nacionalnom otporu. Širenje bogumilstva na Malu Aziju. Ivan Curila i fundagiagiti. Bogumili i mesalijanci u Trakiji oko 1050.

II. *Bizantsko bogumilstvo:* Trakijski bogumili u jedanaestom stoljeću. Njihove pobune protiv Bizanta. Njihove raspre s Aleksijem Komnenom i njihovo obraćenje na pravoslavlje. Prodiranje bogumilstva u Bizant. Uhićenje, suđenje i pogubljenje Bazilija Bogumila. Prvi sustavni prikaz bogumilstva: Panoplia Dogmatica. Razvoj bogumilstva u Bizantu na područjima doktrine, etike i rituala.

III. *Posljedice bizantskog bogumilstva u Bugarskoj:* Novi val bogumilstva sredinom dvanaestoga stoljeća. *Tajna knjiga* bugarskih bogumila. Širenje bogumilstva po cijelom Balkanu.

Događaj koji je imao dalekosežne posljedice na povijest bogumilske sljedbe bio je njezino prodiranje u Bizantsko Carstvo tijekom jedanaestoga stoljeća. Ne možemo shvatiti pravo obilježe bogumilstva a da ne uzmemo u obzir njegov postupni razvoj od vremena njegovoga uspona u desetom stoljeću do njegovoga konačnoga nestanka u četrnaestom i petnaestom stoljeću. Taj se razvoj odvijao pod određenim utjecajima, među kojim je najvažniji bilo bizantsko kršćanstvo. Bogumilstvo je u Bizantu, dodirom s pravovjernom teologijom crkvenih dostojanstvenika i s religijskom filozofijom obrazovanih svjetovnih klasa, usvojilo nekoliko osobina koje su se kasnije prenijele na bugarske bogumile u dvanaestom i trinaestom stoljeću. Do prodora te sljedbe u Bizant prvensteno je došlo zbog toga što je padom Samuilovoga carstva 1018. Makedonija postala pokrajina Bizantskoga Carstva. Stoga se je bogumilstvo, neograničeno

nacionalnim granicama, moglo slobodno širiti iz svoje prvobitne postojbine preko cijelog jugoistočnoga dijela Balkanskoga poluotoka.

Nadalje, jedan od najvažnijih problema koji se postavlja pred proučavanje bogumilstva u jedanaestom stoljeću jest točan odnos te sljedbe prema sljedbi pavličana. Pokušaj da ga se riješi još je nužniji zbog toga što su znanstvenici u prošlosti bili skloni pobrkatim ulogama koje su obje te sljedbe igrale u bugarskoj povijesti. Razlika između bogumila i pavličana može se jedino utvrditi jasnim prikazom povijesti ove druge sljedbe u jedanaestom stoljeću. To će nam, opet, pomoći da iznesemo na vidjelo neka druga važna obilježja bogumilstva.

Uklapanje Makedonije, Trakije i sjeveroistočnih pokrajina Bugarske u Bizantsko Carstvo potaknulo je proces nasilne bizantinizacije tih krajeva što se nastavilo do 1186. Tijekom toga razdoblja bugarski nacionalni otpor Grcima bio je uglavnom u rukama pripadnika sljedbi, osobito pavličana, i barem u određenoj mjeri, bogumila.

Bizantinizacija Bugarske u jedanaestom stoljeću bila je ubrzanje procesa koji je započeo u desetom stoljeću. Neovisnost bugarske patrijaršije Ohrid, koju je ustanovio Samuilo, ukinuo je Bazilije II. Međutim, vrijedi zabilježiti da je Bazilije u svoje tri carske kršćanske povelje (1020.), dao nominalnu autonomiju Bugarskoj crkvi:¹ car je priznao novoustoličenoga arhiepiskopa Ohrida, pod čijom je vlasti bilo trideset diocezijskih episkopa, kao zakonskoga nasljednika bugarskih patrijarha Prvog carstva. Međutim, u praksi, ta autonomija nije mnogo značila i doživjela je svoj kraj pod Bazilijevim nasljednicima: nakon 1037. bugarski arhiepiskopi kao i velika većina episkopa bili su Grci, a Ekumenska stolica strogo je nadzirala njihovo imenovanje i njihovu djelatnost. Grčki je postao službeni i liturgijski jezik arhiepiskopije, a struktura Bugarske crkve sredstvo za žestoku helenizaciju.²

Kao i u danima cara Petra, taj crkveni imperijalizam Bizanta imao je nepovoljan učinak na vjerski život u Bugarskoj. Grčki episkopat, koji je uživao velike povlastice u držanju u posjedu zemlje i posjedovanju pa-

1 Vidi *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia*, izd. L. de Thallóczy, K. Jireček i E. de Sufflay (Vindobonae, 1913), sv. I, br. 58, 59, str. 15-16.

2 Vidi K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, str. 201 et seq.; Cuhlev, op. cit. str. 841 et seq.; M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, str. 91-2.

roikoi-a, imao je malo dodira s bugarskim parosima i njihovim stadom. Jaz koji je dijelio više svećenstvo od naroda i uzajamna mržnja između Bugara i Grka dobro se mogu prosuditi iz izraza prezirnoga gađenja prema bugarskom stаду kojima se služio grčki arhiepiskop Teofilakt iz Eubeje, koji je stolovao u Ohridu otprilike od 1078. do 1118.¹ Taj je jaz sam po sebi pogodovao prozelitizmu heretika, koji su najžešće napadali ponašanje pravoslavnoga svećenstva.

Usporedno s crkvenom domenom, svako podučje bugarskoga života bilo je zahvaćeno bizantskim institucijama, osobito u Makedoniji, gdje je grčka prevlast nakon 1018. bila apsolutna.² Bugarska je, prema modelu Carstva, bila podijeljena na teme; vojna i civilna moć u svakoj temi pripadala je *Strategosu* (*strategu*) ili *Duxu* (*knezu*);³ nakon 1041. svi dužnosnici u zemlji bili su Grci. Razdoblje između smrti Bazilija II. (1025.) i uspona Komnena (1081) bilo je doba ozbiljne krize za Carstvo; dinastičke borbe iznutra i, iznad svega, neprestani pritisak na svim granicama od Normana, Pečenega i seldžučkih Turaka,⁴ zajedno s vojnim obratima, često su ugrožavali sâmo njegovo postojanje. Nadalje, propagiranje seoskih i vojnih imanja uzrokovalo je ozbiljan pad državnih prihoda i vojnih izvora Carstva. Da bi se u određenoj mjeri obnovila vojna i finansijska struktura Države bilo je nužno pribjeći općem novačenju i oporezivanju. Osvojena zemlja poput Bugarske mogla je dati velike kontingente plaćenika kao i novac za carsku blagajnu. Stoga ne iznenađuje što se krajnje tegotno oporezivanje kojemu je u jedanaestom stoljeću bilo podvrgnuto cjelokupno stanovništvo Bizantskoga Carstva (s iznimkom povlaštene manjine koja je uživala pravo izuzeća),⁵ primjenjivalo u Bu-

1 Teofilakt je bio slavni teolog i znanstvenik, te mentor sinu cara Mihajla VII. (vidi K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2. izd., München, 1897, str. 133-5, 463-5). Njegovo dopisivanje (PG, sv. CXXVI, stupci 307-558) puno je pritužbi na sirovo ponašanje Bugara. On se žali da ga ‘osuđuju što je povezan s tim čudovištima’ (stupac 308) i govori o Bugarskoj kao ‘prljavoj močvari’, a o njezinim stanovnicima kao ‘žabama koje iz nje izranjaju’ (stupac 309). On ide tako daleko da kaže kako je ‘bugarski karakter izvorište svega zla’ (stupac 444).

2 Vidi V. N. Zlatarski, *Geschichte der Bulgaren*, sv. I, str. 90-1.

3 Vidi Jireček, op. cit. str. 202.

4 Vidi F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Comnène*, str. 2 et seq.

5 Vidi G. Ostrogorsky, ‘Agrarian conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages’, C.E.H., sv. I, str. 211 et seq.

garskoj s osobitom strogošću. Sustav oporezivanja za vladavine Samuila sastojao se u plaćanju u naturi.¹ Bazilije II. zadržao je i potvrdio tu praksu. Ali za vladavine Mihajla IV. Paflagonca (1034.-41.), bizantski dužnosnici u Bugarskoj, da bi povećali državne prihode, odlučili su nametati poreze u novcu umjesto u naturi; nezadovoljstvo koje je pobudila ta mjeđa dovelo je do otvorene pobune Bugara 1041. koja je uspješno ugušena.² Seosko stanovništvo Bugarske ponijelo je glavni teret neobuzdanog oporezivanja. U svim dijelovima Carstva, pored zemljarine i glavarine, obveze seljaka uključivale su bezbrojne redovne i izvanredne pristojbe, poput radne usluge, osiguravanja potreba vojske itd. Premda nedostaju izravni podaci, izgleda vjerojatno da je oporezivanje u Bugarskoj bilo još oštrienje od onoga u drugim pokrajinama Carstva, budući da je to bio novoosvojeni teritorij. Bijedu i nezadovoljstvo bugarskoga seoskoga stanovništva nadalje je povećavala grabežljivost poreskih dužnosnika čija su samovoljna iznuđivanja bila predmet stalnih pritužbi diljem Carstva u jedanaestom stoljeću.³ Teofilakt Ohridski često se u svojim pismima žali na te 'pljačkaše'.⁴ Njihovo ponašanje prema običnom puku može se vidjeti iz činjenice da oni nisu štedjeli ni arhiepiskopa, Grka s visokim vezama na dvoru.

Osim metode oporezivanja, druge bizantske društvene i ekonomске institucije čvrsto su se ukorijenile u Bugarskoj u jedanaestom stoljeću. Tako su se znatan razvoj *latifundija* i ekomska prevlast zemljoposjedničkoga plemstva, što su bila istaknuta obilježja Bizantskoga Carstva nakon smrti Bazilija II., proširili na pokrajinu Bugarsku, gdje je sva upravna vlast bila u rukama lokalnih bizantskih guvernera. U jedanaestom se stoljeću stvorila klasa moćnih zemljoposjednika u Bugarskoj, koja je nadživjela i tursko osvajanje.⁵ Sustav *pronoia*, kojega klice možemo naći u Bugarskoj desetoga stoljeća,⁶ potpuno se utvrdio u drugoj

1 Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, str. 231: [za vladavine Samuila] 'svaki čovjek koji je posjedovao par volova bio je prisiljen plaćati godišnje mjeriku žita, mjeriku prosa i vrč vina'.

2 Vidi Spinka, op. cit. str. 93.

3 Vidi C.E.H. ibid.

4 Vidi, osobito, P.G., sv. CXXVI, stupci 405, 416.

5 Vidi A. Pogodin, История Болгарии, str. 63.

6 Cf. supra, str. 108.

polovici jedanaestoga stoljeća, jer se posjedovanje zemlje spojilo s dužnosti obrane sjevernih granica od stalnih napada Pečenega i Kumana. Istodobno su seljaci bili privezani za zemlju u sve većem broju i dobili su feudalni status *paroikoi*.¹

Ekonomска bijeda uslijed oporezivanja, sustavnoga tlačenja i iskorištavanja slavenskoga elementa sa strane Grka i iskorijenjivanje slavenske ratarske zadruge uvođenjem bizantskih feudalnih institucija proizvelo je stanje silnog nezadovoljstva u Bugarskoj. Od 1040. nadalje, izbio je niz pobuna, koje su sve ugušene.² Iako su sve one bile previše sporadične i neorganizirane, svjedočile su o spremnosti Bugara da se okupe oko bilo kojega središta opozicije vladavini svojih stranih gospodara.

U tim je okolnostima bilo prirodno da bugarski narod, ne nalazeći primjerenu potporu u vlastitoj sekulariziranoj Crkvi i heleniziranoj vlasti, zatraži zaštitu među pripadnicima pavličanske i bogumilske sljedbe, koje su se ustrajno suprotstavljale političkom i ekonomskom izrabljivanju sa strane Grka i vlasti Bizantske crkve. Pavličani su bili tradicionalni neprijatelji Carstva. Oni koje je u Trakiju naselio Ivan Cimisk bili su vrlo prolazni saveznici i ubrzo su iskazali svoje otvoreno neprijateljstvo prema Bizantu.³ Bogumili, koje su njihove pučke i demokratske težnjama dovele u bliski dodir s narodom, posebice su se dojmili bugarskih seljaka, koji su patili od bizantskoga tlačenja više od bilo koje druge klase. Stoga je postalo neizbjegno da se mnogi Bugari, gurnuti na aktivno suprotstavljanje Grcima ili jednostavno tražeći zaštitu od njihovoga beskrupuloznoga izrabljivanja, okrenu bogumilstvu kao jedinoj sili, istodobno vjerskoj i slavenskoj, sposobnoj da svlada zla svijeta svojim doktrinama o bratstvu i jednakosti svih ljudi. Ta uloga branitelja naroda, koju su bogumili tako uspješno igrali, objašnjava značajan porast njihovoga učenja u Bugarskoj tijekom bizantske prevlasti (1018.-1186.).⁴ Nažalost, nemoguće je odrediti točno obilježje bogumilskoga suprotstavljanja Grcima u to

-
- 1 Vidi Pogodin, op. cit. str. 62-3; V. N. Zlatarski, *Geschichte der Bulgaren*, str. 91. Bugarski *provoikoi* spominju se u kršćanskoj povelji Bazilija II. (vidi Jireček, op. cit. str. 202), a spominje ih i Teofilakt Ohridski (loc. cit. passim).
 - 2 Vidi Jireček, op. cit. str. 203 et seq.; Pogodin, op. cit. str. 67 et seq.; Spinka, op. cit. str. 93 et seq.
 - 3 Cf. infra, str. 191 et seq.
 - 4 Vidi Jireček, op. cit. str. 211-12.

doba, uslijed nedostatka bilo kakvih pouzdanih podataka. Ali trebamo se čuvati iznošenja bilo kakve neopravdane pretpostavke da su bogumili ikada stvorili neku organiziranu nacionalističku stranku u Bugarskoj. Kao što smo već istaknuli, bogumili su u biti bili vjerska sljedba, a ako su i kada sudjelovali u svjetovnim događajima onda je to bilo iz privremenih i slučajnih razloga.¹

Ti vjerski, politički i društveni čimbenici objašnjavaju veliki razvoj bogumilstva u jedanaestom stoljeću, njegovo širenje iz Makedonije po velikom dijelu Bizantskog Carstva i njegov prodor u Carigrad. Sve naše obavijesti o toj sljedbi tijekom toga stoljeća dolaze iz bizantskih izvora, što najviše možemo zahvaliti činjenici da je bogumilstvo, ne više zatvorenog unutar teritorijalnih granica Bugarske, ubrzo privuklo pozornost crkvenih vlasti i teologa u Carigradu. Ipak, mnogi od tih izvora svjedoče da se ta sljedba pretežno razvijala u Bugarskoj.

Najraniji bizantski dokument koji se tiče bogumila u jedanaestom stoljeću je pismo Eutimija, monaha u manastiru τῆς Περιβλέπτου u Carigradu upućeno njegovim sunarodnjacima u biskupiji Akmoniji u pokrajini Frigiji, u Maloj Aziji.² Doba u kojem je Eutimije živio i približan

-
- 1 Znanstvenici često naglašavaju nacionalistička i protubizantska obilježja bogumilstva, s posebnim obzirom na jedanaesto stoljeće. Vidi Gilferding, op. cit. str. 226; V. Levitskij, Богомильство--българская ересь, loc. cit. str. 391; R. Karolev, За Богомилството, loc. cit. str. 60; V. N. Zlatarski, *Geschichte der Bulgaren*, str. 92; Ivanov, op. cit. str. 31. Međutim, to stajalište o bogumilstvu, opravdano unutar vlastitih granica, ne treba prenaglašavati. Bogumili su se nedvojbeno suprotstavljali rastu bizantinizma u Bugarskoj, jer je on za sobom povlačilo prevlast Bizantske crkve i vlast aristokracije i činovništva, što su oni osuđivali u načelu. Ali nema temelja da bismo prihvatali Spinkinu izjavu da 'su oni predstavljali najbolje organizirani protubizantski element u zemlji' (op. cit. str. 94). Još je manje moguće prihvati da je bogumilstvo u biti bilo ništa više negoli nacionalistička pobuna slavenstva protiv Bizanta. To stajalište osobito podupire N. Blagoev (Беседата на Презвитер Козма против богомилите, G.S.U. 1923, sv. XVIII), koji naglašava politički značaj bogumilstva do te mjere da potpuno poriče njegovo postojanje kao hereze; to ga dovodi do zaključaka koji su izrazito besmisleni. Činjenica da se bogumili Carigrada, u jedanaestom i dvanaestom stoljeću, nisu suprotstavljali bizantskoj vlasti pokazuje da je bogumilstvo iznad svega bilo sustav vjerskih i etičkih učenja i da je njegov politički, protubizantski vid bio drugorazredan i skoro slučajan.
 - 2 Uredio G. Ficker (*Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908) pod naslovom: Ἐπιστήμη Εὐθυμίου μονχοῦ τῆς περιβλέπτου μονῆς σταλεῖσα ἀπὸ Κωνσταντινουπόλεως προὸς τὴν αὐτοῦ πατρίδα

nadnevak njegovoga pisma možemo izvesti iz sljedeće autobiografske epizode: Eutimije nam kaže da je on sam sa svojom majkom otišao u Akmoniju u svrhu sudjelovanja na nekoj parnici za zajedničke vladavine Bazilija II. i Konstantina IX. (976.-1025.), kada je budući car Roman III. Argir (1028.-34.) bio sudac u temi Opsikion.¹ Tamo je stupio u dodir s hereticima. Razdoblje kada je Roman Argir bio sudac u Maloj Aziji nije točno poznato, tako da epizodu koju opisuje Eufimije moramo smjestiti negdje između 976. i 1025. Njegovo pismo, s druge strane, mora da je sastavljen nakon smrti Romana (11. travnja 1034.), budući da o njemu govori kao ό μακαρίτης κύρις.² Ficker, sljedstveno tomu, drži da je Eutimijevo pismo sastavljenoko 1050. a da je on u Akmoniji boravio početkom jedanaestoga stoljeća.³

Tijekom svojega boravka u Akmoniji, Eutimije je svjedočio procesu i osudi heretika, Ivana Curile, koji je, između ostaloga, bio opužen da je nezakonito navukao monaško ruho, prisilio svoju ženu da uđe u manastir i da je živio bludno.⁴ Prema Eutimiju, on je bio prvi učitelj 'novoprdošle' hereze (πρῶτος τῆς νεολέκτου ἀσεβοῦς... Θρησκείς) koju je tri godine propovijedao 'u Trakiji' (ἐν τοῖς τῶν Θρᾳκῶν μέρεσιν), u području Smirne i na mnogim drugim mjestima, zadobivši mnoge sljedbenike. Izgleda da je središte Curilove djelatnosti bilo selo Χίλιοι Καπνοί u temi Opsikion, gdje je od svih stanovnika jedva njih deset ostalo pravovjerno.⁵

στηλιεύουσα τὰς αἱρέσεις τῶν ἀθεωτάων καὶ ἀσεῶν πλάνων τῶν Φουναγιαγιτῶν ἥτοι Βογομίλων. Vidi detaljan komentar Fickerove knjige kojeg je dao M. Jugie, 'Phoundagiagites et Bogomiles', *Échos d'Orient* (Pariz, 1909), sv. XII, str. 257-62.

1 Vidi Ficker, op. cit. str. 66-7. Za smještaj Akmonije, vidi W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia* (Oxford, 1897), str. 621-30.

2 Ibid. str. 67.

3 F. Cumont ('La date et le lieu de la naissance d'Euthymios Zigabénos', *B.Z.* 1903, sv. XII, str. 582-4) poistovjećuje Eutimiju od Akmonije s Eutimijem Zigabenom, kojemu je Aleksije Komnen povjerio zadaću da sastavi opće opovrgavanje svih hereza, uključujući onu bogumila (cf. infra, str. 206-207). Međutim, Ficker je (op. cit. str. 185-94) uvjерljivo dokazao da je Cumontova teorija neodrživa. Glavni argument protiv toga poistovjećivanja je kronološki: Eutimije Zigaben napisao je svoju *Panoplia Dogmatica* nakon suđenja bogumilima u Carigradu koje se dogodilo oko 1110. (vidi Dodatak III), dok Eutimije od Akmonije nije mogao biti rođen poslije 1000.

4 Ficker, op. cit. str. 66, 68.

5 Ibid. str. 67-8.

Lokacija tih središta Curilova prozelitizma postavlja nekoliko važnih problema. U prvom redu, odnosi li se izraz ἐν τοῖς τῶν Θρᾳκῶν μέρεσιν na balkansku provinciju Trakiju? Ficker misli da se ne odnosi, i predlaže da ispravno čitanje nije Θρᾳκῶν, već Θρᾳκησίων, tj. trakijska tema, u jugozapadnom uglu Male Azije.¹ Izgleda da to tumačenje potvrđuje činjenica što je grad Smirna, u Eutimijevom tekstu supostavljen s krajem τῶν Θρᾳκῶν, u stvari, u susjedstvu Trakijske teme; nadalje, izgleda da se cijeli taj odlomak tiče samo Male Azije. Međutim, mogu se naći i indicijski dokazi koji podupiru suprotno mišljenje. Ivanov drži kako je vrlo vjerojatno da je Ivan Curila bio bugarski bogumil koji je s Balkana došao u temu Opsikion s ciljem širenja hereze među stanovništvom Male Azije.² Ta hipoteza izgleda sasvim prihvatljiva, osobito s obzirom na bliske veze koje su u srednjom vijeku postojale između balkanskih Slavena i sjeverozapadnih tema Male Azije, osobito Opsikiona i Bitinije.³ Mora da se stanovništvo tih okruga u Maloj Aziji gdje je Ivan

1 Op. cit. str. 249, b. 2.

2 U potporu tom mišljenju, Ivanov postavlja hipotezu da je naziv Τζουριλλας bugarskoga podrijetla. On to izvodi iz čouriila, što znači 'kuća' ili 'kućanstvo', što bi odgovaralo fiskalnoj jedinici καπνικόν. Po njegovu mišljenju, naziv sela Χιλιοὶ Κατνοὶ, središta Curilinog prozelitizma, prijevod je starobugarskoga Тысяща чоурила, iz čega je Ivan Curila izveo svoje ime. (Богомилски книги и легенди, str. 38).

3 Slavensko stanovništvo postojalo je u Bitiniji već u sedmom stoljeću: u to doba slavenska biskupija Gordoserba, čije ime podsjeća na srpsko podrijetlo, postojala je u Bitiniji, jugoistočno od Niceje i sjeverno od Dorilaja. (Vidi L. Niederle, Slovanské Starožitnosti, sv. II, dio 2, str. 399; F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome*, str. 102-3).

Od sedmoga stoljeća nadalje slavensko stanovništvo u Bitiniji i Opsikionu bilo je brojno, zahvaljujući preseljenjima koja su vršili bizantski carevi, kao i mirnom doseljavanju.

Justinian II. preselio je 688. godine nekih 80.000 Slavena u temu Opsikion (vidi V. I. Lamanskij, О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании, *Uchenye zapiski Vtorogo Otdel. Imperator. Akad. Nauk*, 1859, sv. V, str. 2-3; A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, sv. I, str. 24). Konstantin V. je 762. godine deportirao neke Slavene iz Trakije i Makedonije u Bitiniju. (Vidi Dvornik, op. cit. str. 18). Bitinja i Opsikion postali su središta slavenske kolonizacije u Maloj Aziji od sedmoga do devetoga stoljeća. (Vidi Niederle, ibid. str. 458-68; B.A. Pančenko, Памятник славян в Вифинии VII века, I.R.A.I.K. 1902, sv. VIII, str. 15-62; cf. L.I. Dorosiev, Българските колонии въ Мала Азия, S.B.A.N. 1922, sv. XXIV, str. 32-192).

Nadalje, Lamanskij je pokazao (loc. cit. str. 6-17), da su ti kolonisti, unatoč stalnim pokušajima da ih se helenizira, zadržali svoja slavenska obilježja barem do

Curila širio svoju herezu sastojalo od velikoga broja Slavena iz Trakije i Makedonije, pa stoga nije sasvim nevjerojatno da bi Curila, nakon što je poučavao u Trakiji, prešao Bospor i nastavio svoj rad među sunarodnjacima u Opsikionu. Međutim, u čisto povijesnom smislu, Ivanovljeva teorija ostaje samo vjerojatna i ne može se u potpunosti dokazati, ali njezinu valjanost potvrđuje analiza učenja Ivana Curile, koja nose nepogrešivi pečat njihovoga bugarskoga podrijetla.

Eutimijev pismo sadrži podrobno iznošenje heretičkih doktrina koje su naučavali Curila i njegovi sljedbenici. On je svoje znanje o njima stjecao izravno od heretika. Jedan od njih jednom je putovao zajedno s njim i čak ga je pokušao obratiti. Nadalje, po povratku s hodočašća u Jeruzalem, Eutimije je otkrio da su heretici prodrli u njegov manastir u Carigradu i da su čak zatrovali jednoga njegovoga učenika. Heretici – njih četvorica bili su uhićeni i ispitivani, te su otkrili svoje doktrine Eutimiju.¹

Eutimije potvrđuje da ta hereza ima dva različita naziva: u temi Opsikion heretici su znani kao fundagiagiti, dok ih u temi Cibirhaeot, na ‘zapadu’ i na drugim mjestima nazivaju bogumili.² Tema Cibirhaeot nalazila se na krajnjem jugu Male Azije, pored zaljeva Antalije; potvrđena prisutnost bogumila u tom kraju na početku jedanaestoga stoljeća, zajedno s Eutimijevim spominjanjem Opsikiona i okruga Smirne kao

petanestoga stoljeća. Štoviše, oni su često bili osnaženi valovima slavenskih doseđenika s Balkana, od kojih se većina naselila u Bitiniji. Osim prisutnosti njihovih sunarodnjaka u tom kraju, čimbenici koji su pogodovali slavenskom doseljavanju u Bitiniju i Opsikion bili su plodnost tla, lakoća komunikacije, cvjetanje trgovачkih odnosa između Balkana i Male Azije, te činjenica da ti okruzi leže na putu hodočasnika koji su putovali iz Bugarske u Svetu zemlju. Po Lamanskiju, slavenske kolonije bile su ‘privlačne i poticajne svim njihovim nezadovoljnim sunarodnjacima u Europi’. Svakako je vrlo vjerojatno da su ti ‘nezadovoljni’ elementi uključivali barem neke bugarske bogumile koji su bili i tekako voljni progone u svojoj domovini zamijeniti za veću sigurnost i priliku da propovijedaju herezu među svojim sunarodnjacima preko Bospora.

- 1 Ti detalji mogu se naći u vatikanskom rukopisu Eutimijeve knjige *Liber invectivus contra haeresim exsecrabilium et impiorum haereticorum qui Phundagiatae dicuntur* (P.G. sv. CXXXI, stupci 48-57), pogrešno pripisane Eutimiju Zigabenu.
- 2 Οι τοῦ Ὀψικίου λαοὶ καλοῦσι τοὺς τὴν κακίστην ταύτην ἀσέβειαν μετερχομένους Φουνδαγιαγίτας, εἰς δὲ τὸν Κιβυρραιώτην, καὶ εἰς τὴν Δύσιν καὶ εἰς ἑτέρους τόπους καλοῦσιν αὐτοὺς Βογομίλους. (Ficker, op. cit. str. 62).

središta bogumilstva, pokazuju da se je ta sljedba morala u to doba širiti po cijelom zapadnom dijelu Male Azije. Činjenica da je u temi Kibireot ona bila poznata po svojem bugarskom imenu priskrbljuje dodatan dokaz da je bogumilstvo prodrlo u Malu Aziju iz Bugarske, vjerojatno u drugoj polovici desetoga stoljeća, te također neizravno osnažuje Ivanovljevu hipotezu koja se tiče bugarskoga podrijetla Ivana Curića. Što se tiče izraza ‘zapad’ (ἡ Δύσις), to je bio tradicionalni naziv kojim su Bizantinci nazivali balkanske pokrajine Carstva,¹ koje su u jedanaestom stoljeću uključivale Trakiju i Makedoniju. Stoga Eutimijevo pismo možemo smatrati najranijim bizantskim dokumentom koji se izravno odnosi na bugarske bogumile.

Ime fundagiagiti² općenito se izvodi iz φούνδα, što je grčki oblik latinskoga ‘funda’, u značenju torbe ili prosjačke torbe. Pretpostavlja se da su heretici dobili to ime uslijed njihovoga siromašnoga života, koji ih je prisiljavao da prose za svoje uzdržavanje.³ Premda povjesni izvor nisu baš izričiti o tom pitanju, ne može se poreći točnost te etimologije.⁴

1 Vidi G. Schlumberger, *Un Empereur Byzantin au Xe siècle, Nicéphore Phocas* (2. izd.; Pariz, 1923), str. 263.

2 Za razne oblike toga imena vidi Ficker, op. cit str. 192 i Puech, op. cit. str. 281. Najčešći su Φουνδαγιαγήται i Φουνδαῖται.

3 Vidi P. Lambcius, *Commentaria de augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi* (2. izd.; Vindobona, 1778), sv. V, stupac 85: ‘Illi haeretici adpellabantur Phundaitae et Saccophori, quod ob austeram paupertatem, quam publicae profitebantur, in saccos et crumenas stipem collegerint.’ Cf. J. C. Wolf, *Historia Bogumilorum* (Vitembergae, 1712), str. 7; J. Engelhardt, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, str. 205 et seq.; G. Rouillard, ‘Une étymologie (?) de Michel Attaliate’, *Rev. De philol., litt. et d'hist. anciennes* (Pariz, 1942), 3e série, vol. XVI, str. 65; Runciman, op. cit. str. 184. Puech (op. cit. str. 281, b. 3) također predlaže moguću vezu između fundagiagita i Φουνδᾶς, ime heretika kojega je opisao Eutimije kao Manijevog učenika (Ficker, op. cit. str. 42).

4 Međutim, Ficker, tvrdeći da ne postoje nikakvi dokazi da su fundagiagiti ikada prisili, poriče njihovu vezu s ‘funda’ i tvrdi da je njihovo ime, po svoj prilici, izvedeno iz nepoznatoga negrčkoga korijena (op. cit. str. 193-4). Ali njegovu izjavu možemo odbaciti potvrđujući da ta derivacija postoji u bugarskom kao i u grčkom: ime *torbesi*, dano u srednjem vijeku bogumilima u nekim dijelovima Makedonije, izvedeno je izbugarskog ‘torba’ (Cf. supra, str. 170). Nadalje, Kozma pripisuje bogumilima život u siromaštvu (cf. supra, str. 142-3), a praksa prosjačenja vjerojatno je postojala među njima kao ishod mesalijanskoga utjecaja.

Doktrine i postupci koje Eutimije pripisuje Ivanu Curili i njegovim sljedbenicima iskazuju sva glavna obilježja bogumilstva. Ne samo što su Eutimijevi podaci u potpunoj suglasnosti u svim bitnim točkama s onima Kozme, već njegov prikaz hereze fundagiagita otkriva ono spajanje pavličanskih i mesalijanskih učenja što je osobina bogumilstva. Nadalje, njegove obavijesti osobito su važne, jer pokazuju da je do sredine jedanastoga stoljeća bogumilstvo vjerojatno razvilo neke nove crte, osobito na područjima doktrine i rituala.

Eutimijeve podatke, u svrhe ove studije, možemo ispitati s trostrukoga aspekta: (1) neke crte koje on pripisuje fundagiagitima mogu se naći u istovjetnom obliku već u *Besjadi protiv heretika*; (2) druge, premda ih Kozma spominje, Eutimije opisuje podrobnije i tako ilustrira i proširuje naše poznavanje bogumilstva izvedeno iz izvora desetoga stoljeća; (3) druge, konačno, bogumilima su po prvi puta pripisane, i predstavljaju bilo neke posudbe iz pavlikanizma i mesalianizma koje potvrđuju izvori desetoga stoljeća, bilo pak dalji razvoj bogumilstva u smjeru veće složenosti.

(1) Kozma bogumilima iz desetoga stoljeća pripisuje mnoge vanjske crte fundagiagita: prema Eutimiju, oni sebe nazivaju kršćanima,¹ pokoravaju se u svojem izvanjskom ponašanju svim pravilima Crkve,² izlazući se tako uobičajenoj optužbi za licemjerstvo,³ a posebno su opasni uslijed velike poteškoće da ih se razlikuje od pravovjernih⁴ i potpune nemogućnosti preobraćanja onih koji su prihvatali njihove doktrine, ‘čak kad bi ih i cijeli svijet stao podučavati’.⁵ Bogumili iz desetoga stoljeća već su bili prigrlili nekoliko doktrina fundagiagita. Tako su fundagiagiti

1 Vidi Ficker, op. cit. str. 430, 31. Jedan rukopis pisma Eutimija od Akmonije, kojeg je objavio Migne i pogrešno ga pripisao Eutimiju Zigabenu, govori da su heretici sebe nazivali Χριστοπολῖται (P.G. sv. CXXXI, stupac 48).

2 Ficker, op. cit. str. 25, 26, 28, 31.

3 Ἡμεῖς δὲ εἰ ποιοῦμεν πάτα, ἀλλ' οὐν πίστει οὐ ποιοῦμεν, οὕτε βάπτισμα, οὕτε ιερωσύνην, οὕτε μοναχικήν οὕτε ἄλλο τι τῶν Χριστιανῶν ἀλλ' ἐπιδεικτικῶς, μᾶλλον δὲ καὶ ἐμπικτικῶς πάντα ποιοῦμεν πρὸς τὸ λανθάνειν. (*Ibid.* str. 25-6).

4 *Ibid.* str. 35, 210.

5 *Ibid.* str. 57.

odbacivali Stari zavjet,¹ svećenički red,² kult svetaca,³ sve molitve Crkve s iznimkom Molitve Gospodnje,⁴ i poricali su djelotvornost križa,⁵ valjanost krštenja i pričesti.⁶

(2) Među bogumilskim doktrinama koje je Eutimije potpunije izložio negoli Kozma je kozmološki dualizam. Prema Eutimiju, fundagiagiti su naučavali da postoji osam nebesa. Bog je stvorio njih sedam nad kojima vlada; osmo, koje odgovara našem vidljivom svijetu, je ostvarenje ‘princa ovoga svijeta’, koji je Vrag. Njemu pripadaju nebo, zemlja, more i sve u njima. Vrag je također stvorio Raj⁷ i načinio Adama, prvoga čovjeka. Međutim, postoje dvije stvari u ovom vidljivom svijetu koje nisu Vražje već Božje djelo: sunce⁸ i čovjekova duša, koju je Vrag ukrao od

- 1 Οὕδα... ὅτι τὴν παλαιὰν γραφὴν οὐκ ἀνανώσκετε. (Ibid. str. 40). Međutim, Ficker to ne vjeruje: ‘Aber von einer Verwerfung des Alten Testaments ist nicht die Rede; vielmehr meint der Verfasser nur, wenn sie das Alte Testament richtig läsen, würden sie ihre Anschauung vor der Schöpfung aufgeben müssen.’ (Ibid. str. 205). To izgleda prilično točno. Potpuno odbacivanje Staroga zavjeta, što je obilježje pavličana (cf. supra, str. 49) nigdje se ne pripisuje bogumilima. Kozma ih samo optužuje što preziru Mojsijev zakon i proroke (vidi supra, str. 133). Stajalište bogumila prema Starome zavjetu bilo je u biti eklektično: oni su mu pribjegavali kad god bi određeni odlomak mogli preokrenuti u skladu s vlastitim pogledima. To je osobito očito u slučaju njihovoga tumačenja Knjige postanka (vidi infra, str. 209-211). Sāmi fundagiagiti temeljili su svoj nauk o podrijetlu čovjeka na spoju biblijske priče i dualističkih legendi.
- 2 Držali su ga suvišnim: καὶ τί ἐστι πρεσβύτερος; τοῦτο περιττόν ἐστιν (ibid. str. 76).
- 3 Jer ‘Bog je jedini svet’. (Ibid.)
- 4 Οὕτε τρισάγιον, οὕτε δόξα πατρὶ καὶ νιῷ, οὕτε τὸ κύριε ἐλέησον, οὕτε ἄλλο τι ἐκδιδάσκονται ψάλλειν ἢ εὔεσθαι, εἰ μὴ γυμνὸν καὶ μόνον τὸ πάτερ ἡμῶν. (Ibid. str. 33). Sve druge molitve opisuju kao ‘brbljarije’ ili ‘uzaludna ponavljanja’ (βαττολογία). Ta riječ, izvedena iz Evandelja (cf. Mat. vi 7), rabljena je u istom smislu među bogumilima iz desetoga stoljeća. (Vidi supra, str. 140).
- 5 Ibid. str. 74.
- 6 Ibid. str. 28, 74.
- 7 Ideja da je Vrag stvorio Rajske vrt kako bi došlo do čovjekovoga pada također je prisutna u bogumilskoj knjizi *Liber Sancti Johannis*, koja nam je dostupna samo preko latinskoga prijevoda (cf. infra, str. 227-229): ‘Sententiator malorum ita cogitavit cum ingenio suo ut facerat paradisum, et introduxit homines, et praecipit adducere.’ Vidi J. Banoist, *Histoire des Albigeois et des Vaudois* (Pariz, 1691), sv. I, str. 288; I. Ivanov, *Богомилски книги и легенди*, str. 78. Cf. bogumilsko vjerovanje da je Vrag u Raju posadio vinovu lozu, koja se poistovjećuje sa Stablon znanja o dobru i zlu (supra, str. 133-5).
- 8 Puech (op. cit. str. 184-5) je ukazao na protuslovje u bogumilskim naučavanjima o

Boga kad su ga protjerali iz Njegovoga vidokruga.¹ Između te duše, koju je okaljao Vrag, ali koja još uvijek zadržava oznaku svojega božanskoga podrijetla, i čovjekovoga tijela, kojega je oblikovao Vrag, postoji potpuna dvojnost koja se oslikava u bogumilskom mitu o stvaranju čovjeka, što ga opisuje Eutimije. Prema hereticima, Vrag ga je, nakon što je stvorio Adamovo tijelo, pokušavao oživjeti pomoću duše, koju je ukrao od Boga. Međutim, unatoč njegovim opetovanim naporima da sjedini to dvoje, duša nije ostala u Adamovom tijelu. Tijelo je ležalo beživotno tri stotine godina, napušteno od Vraga. Na kraju toga razdoblja Vrag, nakon što je okusio meso svih nečistih životinja, vratio mu se i prisilio dušu da ostane u tijelu, zapušujući svojom rukom anus, kroz koji je duša htjela pobjeći. Onda je nad dušom izbljuvao svoj obrok. Na taj je način duša ostala u tijelu i Adam je oživio.² Taj je mit, uza svu svoju sirovost, zanimljiv primjer jedne ‘bogumilske legende’; on spaja težnju prema odvratnoj materijalizaciji s pokušajem zadovoljavanja pučke znatiželje u tumačenju biblijskih događaja.

Eutimije daje još primjera koji se tiču ponašanja bogumila prema Pravovjernoj crkvi. Kozma nam govori kako su, da bi izbjegli otkrivanje, išli u Crkvu i prividno štovali raspelo i slike.³ Izgleda da su sljedbenici Ivana Curile išli još dalje u svojemu oponašanju pravovjерja: prema Eutimiju, oni su sudjelovali u crkvenim službama,⁴ krstili svoju djecu, primali sakramente, čak gradili crkve, slikali ikone i pravili križeve, sve radi razmetljive obmane.⁵

Eutimije daje dojmljivu sliku njihovoga sustavnoga i vatretnoga prozelitizma koji se, po njemu, širio na sve četiri strane Bizantskoga Carstva i doista po cijelom kršćanskom svijetu.⁶ Heretici su, kaže on, slijedeći

suncu, što im pripisuju Eutimije i Kozma (cf. supra, str. 128-9). Ne možemo biti sigurni odgovaraju li ta proturječna stajališta dvjema različitim strujama u bogumilstvu, i jesu li ikoji bogumili doista isključili sunce iz ‘vidljivoga svijeta’ kojim vlada Vrag.

1 Ficker, op. cit. str. 33-4.

2 Ibid. str. 35-7.

3 Vidi supra, str. 146-7

4 Op. cit. str. 78.

5 Ibid. str. 26-8. Prema Eutimiju, fundagiagati su se pokoravali pravilima kršćankoga života οὐ πίστει, ali ἐν ὑποκρίσει i διὰ τὸ λανθάνειν.

6 Περιτρέχουσιν πᾶσαν τὴν τῶν Πωμαίων ἐπικράτειαν καὶ εἰς ὅσους δὲ ἥλιος ἐφορᾷ Χριστιανούς. (Ibid. 63).

primjer apostola, izvlačili ždrijeb među sobom za zone djelatnosti koje su svakome od njih dodjeljivane.¹ Radi širenja svojega nauka oni su svladavali svaku poteškoću ili opasnost.² Nedvojbeno je određeno pretjerivanje u Eutimijevom opisu raširenoga prozelitizma bogumila. Međutim, njegov uspjeh u Bugarskoj desetoga stoljeća i širenju te sljedbe u jedanastom stoljeću po cijelom jugoistočnom dijelu Balkanskoga poluotoka i zapadnoj Maloj Aziji pokazuje da je do 1050. godine bogumilstvo bilo vrlo ozbiljna prijetnja Pravovjernoj crkvi.

(3) Sljedeće doktrine i postupci što ih Eutimije pripisuje bogumilima nisu izričito spomenute u prethodnim izvorima pa stoga proširuju naše znanje o bogumilstvu.

Prema Eutimiju, heretici su odbacili kršćanske dogme uskrsnuća mrtvih, drugoga dolaska i posljednjega suda.³ Bila je to logična posljedica bogumilskoga stajališta prema materiji, kao načela zla i pokvarenosti.⁴

I pop Bogumil i Ivan Curila rabili su Novi zavjet za egzeketičke svrhe. Međutim, dok nam Kozma kaže da su se bogumili iznad svega oslanjali na Evanđelja i Djela apostolska,⁵ Eutimije spominje i poslanice sv. Pavla kao predmet njegovog osobitoga štovanja. Fundagiagiti su, kako izgleda, tvrdili da riječi Evanđelja i sv. Pavla 'ponovno dišu' (ἀναπνέειν) zahvaljujući njihovom tumačenju njih.⁶ Njihov kult sv. Pavla govori o pavličanskom utjecaju.

Eutimijev pismo je, nadalje, najraniji dokument koji jasno ukazuje na monaško usmjerjenje bogumilstva. Ne može biti dvojbe da su bogumili to važno obilježje posudili od mesalijanaca.⁷ Sâm Ivan Curila postao je monah, opravio svoju ženu u manastir i poučavao svoje sljed-

1 Ibid. 64.

2 ὑπομένοντες κόπους καὶ φόβους καὶ θλίψεις καὶ στενοχωρίας, πολλακις καὶ κινύνους. (Ibid. str. 64). Petar Sicilski pripisuje pavličanima istu revnost za prozelitizam. (Vdi supra, str. 41, 52).

3 Ibid. str. 38.

4 Heretici su poricali uskrsnuće tijela: to je očito iz činjenice što su oni odbacivanje te dogme temeljili na riječima sv. Pavla: 'Tijelo i krv ne mogu baštiniti kraljevstvo Božje; niti raspadljivo baštiniti neraspadljivo. (I Kor. xv. 50). Vidi Ficker, op. cit. str. 7, 13.

5 Vidi supra, str. 133.

6 Op. cit. str. 40.

7 Cf. supra, str. 113.

benike da učine isto.¹ Njegovi sljedbenici odijenuli su monaško ruho i bili su zapaženi po svojem ‘podmuklom i poniznom držanju.² Bilo im je također zabranjeno proljevati krv.³

Konačno, Eutimije nam priskrbljuje vrijedne obavijesti o njihovom načinu održavanja molitvenih sastanaka. Njegovi podaci otkrivaju da su bogumili do sredine jedanaestoga stoljeća imali utvrđeni premda siromašan ritual. On ovako opisuje te molitvene sastanke: ‘predsjedavajući član zajednice ustaje i počinje govoriti: “obožavajmo Oca, Sina i Duha Svetoga” (*προσκυνοῦμεν πατέρα καὶ νιὸν καὶ ἄγιον πνεῦμα*); vjernici odgovaraju: “to je dolično i pravedno” (*ἀξιον καὶ δίκαιον*); onda recitiraju Molitvu Gospodnju, padajući ničice (*μετανοίας*) na propisani način i klimajući glavama gore dolje poput opsjednutih ljudi (*ώς οἱ δαιμονιζόμενοι*);⁴ a kada mole ne gledaju prema istoku, već u bilo kojem smjeru u kojem slučajno gledaju.⁵

Tako iz podataka Eutimija od Akmonije možemo zaključiti da se do sredine jedanaestoga stoljeća bogumilska sljedba proširila ne samo po balkanskim pokrajinama Bizantskoga Carstva, već i po zapadnom dijelu Male Azije. U tom drugom kraju njihove pristalice nazivali su fundagagiti.⁶ Bugarsko podrijetlo nauka Ivana Curile, na koje povijesni izvori neizravno ukazuju, potvrđuje i njegova analiza koja otkriva dvostruki utjecaj pavlikanizma i mesalijanstva.⁷ Kao što smo već pokazali stapanje tih dviju hereza u bogumilstvo dogodilo se u Bugarskoj.

1 Op. cit. str. 66

2 Σχῆμα μοναχικὸν καὶ ὄνομα καὶ πρᾶξιν Χριστιανοῦ καὶ ἥθος ὕπουλον καὶ ταπεινόν. (Ibid. str. 30). Kozma također potvrđuje ponizno i skromno ponašanje bogumila. (Vidi supra, str. 128).

3 Τὸ μὴ σφάζειν (Ibid. str. 59).

4 To ponašanje snažno podsjeća na ‘sveti delirij’ mesalijanaca (cf. supra, str. 59).

5 Ibid. str. 77. Zanimljivo je usporediti taj bogumilski ritual s onim francuskih katara u trinaestom stoljeću. Usporedba otkriva nekoliko sličnosti, osobito recitiranje Molitve Gospodnje i formule ‘adoremus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum’. Vidi L. Clédat, *Le Nouveau Testament traduit au XIIIe siècle en langue provençale, suivi d'un Rituell Cathare* (Pariz, 1887), str. ix-xxvi.

6 Međutim, Ficker misli da se bogumilstvo prvo pojavilo u Maloj Aziji i odatle proširilo u Bugarsku (op. cit. str. 271-3). Ali, kako nije poznavao slavenske izvore, on nije bio svjestan činjenice da je u doba kada je Ivan Curila naučavao u Frigiji bogumilstvo već bilo poznato u Bugarskoj najmanje pola stoljeća.

7 Najočitiji dokaz pavličanskoga utjecaja među fundagagitima je njihov kult sv. Pa-

Eutimijeve podatke potvrđuje još jedan suvremenii bizantski dokument, *Dialogus de daemonum operatione* od Mihajla Psela.¹ To je djelo sastavljeno sredinom jedanaestoga stoljeća pa je tako otprilike suvremeno s pismom Eutimija od Akmonije.² Njegov sadržaj pokazuje da su u to doba do Carigrada doprle vijesti kako sljedba euhita provodi nezakonite djelatnosti unutar granica Bizanstkoga Carstva. Moguće je zaključiti da su se te djelatnosti odvijale u Trakiji.³

Utvrdjivanje doktrina i postupaka trakijskih euhita u jedanaestom stoljeću, kako ih opisuje u tom dijalogu osoba nazvana Θράξ, složen je problem, osobito zbog toga što izgleda da Psel nije imao izravnoga dodira s hereticima i vjerojatno je pisao prema čuvenju ili glasinama. Trakija je u jedanaestom stoljeću još uvijek bila veliko središte pavlikanizma.⁴ Ali naučavanja i postupci koje Psel pripisuje euhitima nemaju izravne sličnosti s učenjima te sljedbe. Ona se mogu podijeliti u tri skupine: (1) ona koja možemo opravdano opisati kao bogumilska; (2) ona koja se ne mogu odrediti kao takva, jer proturječe kako ranijim tako i kasnijim

vla, dok se mesalijanski utjecaj pojavljuje u njihovom monaškom načinu života.

- 1 Glavni izdavači ovoga djela su J. Boissonade (Nürnberg, 1838) i Migne (P.G. sv. CXXII, stupci 820 et seq.). Francuski prijevod iz šesnaestoga stoljeća od Pierre-a Moreaua izdao je E. Renauld, 'Une traduction française du Περὶ ἐνέργειας δαιμόνων de Michel Psellos', *Revue des Études Grecques* (1920), sv. XXXIII, str. 56-95.
- 2 Vidi poglavlje koje se tiče Psela u Husseyjevoj knjizi *Church and Learning in the Byzantine Empire*, str. 73-88.
- 3 Premda je Psel krajnje nejasan o kraju nastanjenom hereticima koje opisuje, sljedeća razmatranja, izgleda, dokazuju da je to bila Trakija: (1) jedan od sugovornika u dijalogu uzvikuje, odnoseći se na euhite: δεινόν γε... εἰ τοιοῦτον μύσος εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην ἐπεχωριάσεν. (P.G. sv. CXXII, stupac 836). Poznato nam je, s druge strane, iz svjedočenja Cedrenusa, da su koncem jedanaestoga stoljeća mesalijanci i euhiti bili rasprostranjeni u Trakiji (cf. supra, str. 102). (2) Osoba u dijalogu koja opisuje euhite pripovijeda o svojem susretu s jednim od njih u Kersonu: μονάζοντι δέ τινι περὶ χερρόνησον τνῆ ὅμορον Ελλάδος ξυγγέγονα (ibid. stupac 840). Kerson je bio naziv koji su Grci dali pojasu Trakije koji se pruža uz Helespont. (3) Ta osoba spominje se u dijalogu pod značajnim imenom Θράξ. Iz njegovih riječi proizlazi da se on upravo vratio u Byzantium (Carigrad) nakon odsutnosti od više od dvije godine (ibid. stupac 821), i da je on pokrajinski vojni zapovjednik. To objašnjava modernizirani naslov 'Monsieur le Capitaine de Thrace' koji mu pridaje Pierre Moreau. (Vidi Renauld, loc. cit. str. 60 et seq.).
- 4 Cf. infra, str. 192 et seq.

podacima o bogumilstvu, ali koja podsjećaju na mesalianizam; (3), ona, konačno, koja izgledaju strana objema sljedbama.¹

(1) Psel izjavljuje da su euhiti svoju temeljnu doktrinu posudili od manihejskoga dualizma, s važnom razlikom što su dvama načelima što ih je naučavao Mani pridodali treće:

‘Ta pogubna doktrina izvodi svoje postavke od luđaka Manija. Iz njegovog su nauka, kao iz smradnoga izvora, euhiti izvukli većinu svojih načela. Dakle, gore optuženi Mani ustvrdio je da postoje dva načela bivstvovanja, i izravno suprotstalja jednoga Boga drugome – proizvoditelja zla stvoritelju dobra, princa svega zla koje je na zemlji dobrom princu na nebu. Međutim, ti bijedni euhiti pridodali su i treće načelo. *Njihova načela sastoje se od Oca i Njegova dva Sina, starijega i mlađega; oni dodjeljuju Ocu samo nadzemaljske stvari, mlađemu Sinu nebeske stvari, a starijem vlast nad ovim svijetom.*’ (Πατὴρ γὰρ αὐτοῖς νίοι τε δύο, πρεσβύτερος καὶ νεώτερος, αἱ ἀρχαι. ὃν τῷ μὲν πατρὶ τάύπερκόμια μόνα, τῷ δὲ νεωτέρῳ τῶν οὐών τὰ οὐράνια, θατέρῳ δὲ τῷ πρεσβυτέρῳ τῶν ἐγκοσμίων τὸ κράτος, ἀποτετάχασιν.)

Prema Pselu, svi su se euhiti slagali u pogledu toga temeljnoga načela. Ali što se tiče njegove primjene bili su podijeljeni u tri skupine, od kojih je svaka zadržala vlastito mišljenje:

‘Neki od njih štuju oba Sina: jer kažu da premda se sada razlikuju jedan od drugoga, treba ih jednako štovati, budući da će se oni, potječeći od jednoga Oca, u budućnosti pomiriti jedan s drugim. Drugi služe mlađem Sinu kao vladaru boljega i uzvišenijega dijela, ali ne preziru starijega istodobno se čuvajući od njega, jer je sposoban nanijeti nesreću. Ali najbezbožniji od njih potpuno se odvajaju od neba i prihvataju samo *zemaljskoga Satanaela* (αὐτὸν δὲ μόνον τὸν ἐπίγειον Σατανᾶντὸν ένστερνίζονται). Oni ga uz nose najzvučnijim imenima, *nazivajući ga prvorodenim od Oca i stvoriteljem stabala, životinja i drugih složenih tijela* (πρωτόκον τὸν ἀλλότριον ἐκ πατρὸς καλοῦσι, φυτῶν τε καὶ ζώων καὶ τῶν λοιπῶν ουνθέτων δημιουργόν), dok je u stvarnosti on poguban i razoran. Želeći ga još više štovati, ... oni kažu da je nebeski [vladar] ljubomoran na njega

1 Tim je potrebno ustanoviti tu razliku među njima s obzirom da su neki znanstvenici, osobito Levitskij (loc. cit. 41 et seq.), Karolev (loc. cit. str. 61 et seq.) i Puech (op. cit. str. 326), olako prepostavili da su euhiti koje opisuje Psel jednostavno trakijski bogumili u jedanaestom stoljeću.

i.... zavidi mu na njegovom dobrom poretku na zemlji i da, kipeći od kivnosti, on šalje na zemlju potrese, tuče i kugu. Iz toga ga razloga proklinju.¹

Vjerovanje u vrhovnoga Boga, Gospodara nadzemaljskih sfera (τὰ ὑπερκόσμια), i u Njegova dva Sina, jednoga princa nebesa (τὰ οὐράνια), drugoga vladara vidljivoga svijeta, tipično je bogumilsko. Na to već aludira Ivan Egzarth početkom desetoga stoljeća,² a izričito spominje Kozma³ i, početkom dvanaestoga stoljeća, Eutimije Zigaben.⁴ Nadalje, ime Satanael (Σατανᾶς), koje se odnosi na starijega Božjega Sina i gospodara ovoga svijeta, bogumilsko je po podrijetlu i obilježju.⁵ Njegovu pretežnost među bogumilima potvrđuju Zigaben u ranom dvanaestom stoljeću kao i nekoliko bogumilskih apokrifnih i književnih djela.⁶ Konačno izraz πρωτότοκος, koji euhit primjenjuju na Satanaela, bizantski su bogumili rabili u istom kontekstu početkom dvanaestoga stoljeća.⁷

Razliku koju Psel pravi između onih euhitika koji jednako štuju oba Božja Sina, onih koji štuju mlađega, ali iskazuju počast i starijemu iz razloga sigurnosti, i onih koji štuju samo Satanaela, ne potvrđuje nijedan drugi izvor. Stoga nije moguće kazati je li ta razlika postojala među bogumilima. Međutim, naučavanja te prve dvije skupine potpuno su u skladu s bogumilskom doktrinom: bogumili su, držeći Vraga ili Satanaela izvorištem sve patnje i zla, ipak smatrali da je potrebno zadobiti njegovu naklonost, jer bi život na ovoj zemlji bio opasan bez slaganja na riječima s njim, koji je po nihovom mišljenju ‘princ ovoga svijeta’. To se

1 *De daemon. oper.*, P.G. sv. CXXII, stupci 824-5. [Kurziv je moj]

2 Vidi supra, str. 103.

3 Vidi supra, str. 128-9.

4 Vidi infra, str. 208 et seq.

5 Boissonadeovo izdanje (str. 198) daje Σατανᾶς kao inačicu. Ivanov raspravlja o podrijetlu imena Satanael (op. cit. str. 25, b. 1). Ono se izvodi iz hebrejskoga ‘Satan’, u značenju ‘protivnik’; Satana-el je doslovce ‘protivnik Boga’. Prema Ivanovu, u nekim predbogumilskim i ranim bogumilskim legendama Satanael se poistovjećuje sa Samaelom, imenom koje se nalazi u Talmudu i židovskim apokrifama (Ibid. str. 260-1; cf. Puech, op. cit. str. 189, b. 3).

6 Osobito *Knjiga Henokova* (Ivanov, op. cit. str. 172, 177), *Baruhova apokalipsa* (ibid. str. 196), *Elucidarium* (ibid. str. 260-1), *Tiberijadsko jezero* (ibid. str. 290 et seq.) i grčka legenda Περὶ κτίσεως κόσμου καὶ νόημα οὐράνιον ἐπὶ τῆς. (ibid. str. 313-16).

7 Cf. infra, str. 209

vjerovanje jasno pojavljuje u svjedočenju Zigabena da su bizantski bogumili naučavali kako zlodusi imaju neograničenu moć na ovome svijetu i kako bi ih prema tome ljudi trebali štovati kako bi se očuvali od njegovih škodljivih radnji.¹ Bogumilska demonologija, često povezana, osobito u Bugarskoj, s pučkom magijom, bila je vjerojatno pod utjecajem mesalizma kao i poganstva.²

(2) Osobina euhita koja sigurno nije bogumilska, ali koja podsjeća na mesalijance, su orgijastički obredi koje im pripisuje Psel. Radi se o strašnim svečanostima koje se izvode noću, u kojima se jede pepeo i piye krv dojenčadi začete u incestu i u kojima se prakticira seksualni promiskuitet.³ Ako te sablasne priče sadrže i zrno istine, one su potpuno nespojive s onim što znamo o moralu bogumila, kojima su i najluči neprijatelji priznavali strogost u ponašanju, barem do četrnaestoga stoljeća. One, s druge strane, podsjećaju na optužbe koje su se u prošlosti podizale protiv mesalijanaca.⁴

(3) Među doktrinama koje opisuje Psel, koje su tude bogumilima, a vjerojatno i mesalijancima, je isključivo štovanje Satanaela, koje se pripisuje trećoj skupini euhita. Iako su bogumili tvrdili da laskaju 'princu ovoga svijeta', oni svakako nisu bili 'sotonisti'.⁵ Slično je i krajnje složena i zamršena demonološka znanost, kojoj Pselov dijalog posvećuje svoj veći dio, strana nauku kako bogumila tako i mesalijanaca.⁶

Nažalost, Pselovi podaci nisu dovoljno jasni da bi dopustili točnu određenje učenja i prakse trakijskih euhita. Najviše što možemo reći jest

1 Cf. infra, str. 214-15.

2 Vidi P. Kemp, *Healing Ritual*, str. 167 et seq.

3 *De daemon. oper.* (ibid. stupci 828-33).

4 Cf. supra, str. 60.

5 Taj treći trend među euhitima proučavao je M. Wellnhofer, *Die Thrakischen Euchiten und ihr Stanskult im Dialoge des Psellos*: Τιμόθεος ἦ περὶ τῶν δαιμόνων, B.Z. 81929-30), sv. XXX, str. 477-84.

6 Nasuprot C. Zervosu (*Un philosophe néoplatonicien du XI siècle: Michel Psellos*, Pariz, 1919, str. 202), koji tvrdi da je takav sustav demonologije bio dio nauka euhita, J. Bidez je pokazao ('Michel Psellus.' *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (Bruxelles, 1928), sv. VI, str. 100 et seq.) da je Psel temeljio svoje izlaganje o tom sustavu na svome znanju kaldejskoga nauka, kojeg je stekao proučavajući neoplatoniste, uglavnom Porfirija i Prokla. Cf. K. Svoboda, 'La Démonologie de Michel Psellos', *Spisy Filozofické Fakulty Masarykovy University v Brně*, 1927), br. 22.

da su neki heretici koje opisuje Psel najvjerojatnije bili bogumili, dok su drugi, nedvojbeno, pripadali drevnoj sljedbi mesalijanaca, ili euhita, koja je između osmoga i devetoga stoljeća iz Male Azije prodrla na Balkan.¹ Važnost knjige *Dialogus de daemonum operatione* s točke gledišta ove studije leži, prvo u činjenici da ona donosi neke nove podatke o bogumilstvu jedanaestoga stoljeća, a drugo da ona pokazuje da su mesalijanska i bogumilska sljedbe bile u to doba još uvijek uvelike razdvojene jedna od druge.²

Sada je potrebno razmotriti odnos između bogumila i pavličana. Taj problem zadobiva osobito značenje u jedanaestom stoljeću, jer povjesni izvori upravo u tom razdoblju omogućuju najjasnije razlikovanje između tih dviju sljedbi. Nadalje, znanstvenici su načinili najviše zbrke pišući baš o tom odnosu u jedanaestom stoljeću. Ishod je bio da su izvukli nekoliko pogrešnih zaključaka o odlikama i povijesti bogumilstva. Kako bismo raspršili neke od tih zbrki, moramo proučiti odnos pavličanske sljedbe prema Bizantskoj crkvi i Državi u jedanaestom stoljeću. To će ne samo još jasnije oslikati već naznačene razlike između pavličana i bogumila,³ već će baciti i novo svjetlo na opću odliku ove druge sljedbe.

Tijekom prve tri četvrtine jedanaestoga stoljeća, s iznimkom općenitih studija Eutimija od Akmonije i Psela, bizantski povjesni izvori uopće ne spominju pavličane ili bogumile. Nije u pitanju, kao što Zlatarski misli,⁴ bilo kakva snošljivost Pravovjerne crkve prema njihovom nauku, već je ta šutnja uslijedila nedvojbeno zbog pritiska hitnijih političkih i vojnih problema. Sva energija carske vlade bila je usmjerenja prema zaštiti granica od stranih napadača, a dokle god heretici nisu bili aktivno agresivni protiv Carstva, ostavljali su ih na miru. Međutim, prema koncu tog stoljeća, trakijski heretici postali su značajna prijetnja bizantskoj

1 Izravnu vezu između trakijskih euhita iz jedanaestoga stoljeća i drevnih mesalijanaca iz Male Azije priznaje većina znanstvenika, slijedeći Gieselera i Döllingera. (Vidi supra, str. 102, b. 4). To, međutim, poriče Schnitzer ('Die Euchiten im 11. Jahrhundert', *Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs* (Stuttgart, 1839), sv. XI, dio 1, str. 169-86), ali njegovi argumenti nisu dovoljno uvjerljivi.

2 Cf. supra, str. 150.

3 Cf. supra, str. 148-149.

4 *Geschichte der Bulgaren*, sv. I, str. 92.

vladi. Pavlićani koje je Ivan Cimisk naselio oko Filopopola brojčano su ojačali svoje redove zahvaljujući uspješnom prozelitizmu i dolasku novih skupina heretika. Nadalje, pokazivali su izričito neprijateljske namjere prema preostalom pravovjernom stanovništvu toga kraja. Ana Komne na nam kaže da su se

‘Manihejci, po prirodi slobodni i nepokorni, ubrzo... vratili svojoj izvornoj prirodi. Jer, kako su *svi stanovnici Filopopola bili manihejci osim nekolicine*, oni su tiranizirali tamošnje kršćane i pljačkali njihova dobra, mareći malo ili nimalo za izaslanike koje je slao car. Brojčano su se povećali dok *svi stanovnici oko Filopopola nisu postali heretici*. Onda im se pridružila druga bočata struja Armenaca i onda još jedan iz najzaglađenijih Jakovljevih izvora. I tako je, metaforički govoreći, on postao sastajalište svih zala.¹

Ana također spominje bogumile među hereticima koji su živjeli u Filipopolu: ‘Jer su Armenci² zaposjeli grad, i takozvani bogumili, pa čak i oni najbezbožniji pavlićani, izdanak manihejske sljedbe.’³

Najveći podrivači među tim hereticima bili su nedvojbeno pavlićani, zbog svoje brojnosti i vojne snage. Njihovo vjekovno neprijateljstvo prema Bizantskom Carstvu dovelo ih je u savez s njegovim neprijateljima, Pečenezima i Kumanima, nomadskim plemenima turskoga podrijetla koji su iz svojih taborišta na Dunavu poduzimali povremena puštošenja u Trakiji i Makedoniji.⁴ To pokazuje potpuni promašaj carske politike preseljenja istočnjačkih heretika u Trakiju. Carska vlada, koja je voljela podsticati svoje podaničke narode jedne protiv druge, nastojala je zadobiti savezmike među Pečenezima naseljavajući pavličane u Trakiji; međutim, umjesto toga, ona je samo povećala broj neprijatelja Bizantskoga Carstva na sjevernoj granici. Nemirni pavlićani nekoliko su se puta pobunili protiv Carstva.

1 *The Alexiad*, C.S.H.B. knj. XIV, pogl.. 8, sv. II, str. 299-300; pr. E. Dawes, str. 385. [Kurziv je moj.]

2 Ti ‘armenski’ heretici bili su nedvojbeno monofiziti. Njihova se prisutnost u Trakiji i Makedoniji često potvrđuje u srednjem vijeku.

3 Ibid. str. 384.

4 Vidi Vasilievskij, Византия и печенеги (1048-94), *Zh. M.N.P.* (1872), sv. CLXIV, str. 116-65, 243-332; cf. F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Ier Commène*, str. 2-5, 103 et seq.

Neki Lek, grčki pavličan iz Filippopola koji je oženio Pečeneginju, poticao je 1078. godine stanovništvo oko Sredeca (današnje Sofije) i Niša da se pobuni protiv bizantske vladavine. Pridružila mu se jedna druga skupina pobunjenika, pod vodstvom Dobromira, stnovnika Mesembrije, te su zajedno osigurali pomoć Pečenega i Kumana. Njihova vojska od nekih 80.000 vojnika opljačkala je Niš i Sredec. Sam Lecus ubio je epi-skopa Sredeca, koji je poticao i sokolio svoje stado da ostane vjerno pravovjerju. Pobunjenike je do nogu potukao bizantski general i budući car, Aleksije Komnen. Lek i Dobromir bili su zarobljeni, ali su 1080. pušteni i, iz nekih nepoznatih razloga, dobili bogate darove i visoke položaje.¹

Općenito se drži da je Dobromir bio bogumil, jednostavno, izgledalo bi, temeljem svoga slavenskoga imena. Međutim, to stajalište nije opravdano: nijedan od dva bizantska kroničara, Mihajlo Atalijat i Ivan Skilices, od kojih dolazi naše znanje o tom događaju, ne spominje Dobromirovo bogumilsko podrijetlo.² Nadalje, malo je vjerojatno da bi neki bogumil ikada mogao zapovijedati skupinom pobunjeničkih snaga. Ne postoje dokazi koji bi govorili da su se bogumili ikada upuštali u ratovanje, što je bilo omiljeno zanimanje pavličana. Nema nikakve dvojbe da su im njihov strogi i asketski način života i njihov ideal evanđeoskoga siromaštva zabranjivali prolijevanje ljudske krvi.³

Pavličani Filippopola spominju se opet 1081., boreći se u vojsci Aleksija Komnena protiv normanskih postrojbi Roberta Guiscarda i njegovoga sina Bohemonda, koji su provalili na Balkanski poluotok i stremili prema Carigradu. Međutim, pavličani su ubrzo dezertirali, vratili se u Filippopol i unatoč carevim ponovnim poticanjima, tvrdoglavu odbijali vratiti se u vojsku.⁴

1 Vidi K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, str. 208-9; Vasilievskij, loc. cit. str. 153; Spinka, op. cit. str. 94.

2 Michæl Attaliates, *Historia*, C.S.H.B. str. 392; Joannes Scylitzes, *Historia*, C.S.H.B. str. 741.

3 Cf. supra, str. 186.

4 Anna Comnena, *Alexiad*, C.S.H.B. knj. V, pogl. 3, sv. I, str. 232. Pavličanskim snagama zapovijedali su Ksanta i Kuleon (cf. Chalandon, op. cit. str. 76 et seq.). Zanimljivo je zabilježiti da je raznoliki sastav postrojbi koji je tvorio Aleksijevu vojsku uključivao i nekoliko engleskih vojnika koji su emigrirali u Bizant nakon što je Vilim Osvajač osvojio Englesku. (Vidi E. A. Freeman, *The History of the Norman Conquest of England*, Oxford, 1871, sv. IV, str. 628). Tako su se Englezi borili neko

Tu se opet pogrešno tvrdi, bez ikakvih dokaza, da su se bogumili borili zajedno s pavličanima u bizantskoj vojsci.¹

Sljedeća epizoda oslikava nepokorni i nemirni karakter pavličana iz Filipopola: car Aleksije, nakon svoje pobjede nad Normanima kod Kastorije (1083.), odlučio je kazniti bijeg pavličana iz njegove vojske. Međutim, njihova snaga u vlastitom gradu bila je takva da se Aleksije plašio riskirati kaznenu ekspediciju protiv Filipopola. Umjesto toga, pozvao je izvjestan broj predstavnika pavličana u Carigrad, dao ih uhititi i zatvoriti, a njihovu imovinu zaplijeniti. Oni među njima koji su pristali pokrstiti se bili su kasnije pušteni na slobodu i dopustili su im da se vrate kućama, drugi su prognani.²

Aleksijev potez da pozove pavličane u Carigrad, a onda da neke od njih pošalje natrag u Filipopol, nakon odreknuća pod zakletvom koje je nedvojbeno bilo potaknuto strahom, pokazao se nepromišljenim: pokazao se previše slabim da obuzda pavličane u njihovom gradu; nadalje, on je hereticima iz Filipopola priskrbio vođe koji su zadobili veo mučeništva zbog patnji koje su pretrpjeli za svoju vjeru. Možemo prepostaviti da je taj potez ulio svježu snagu i novu hrabrost ne samo pavličanima, već i drugim hereticima Filipopola, uključujući bogumilima, čiju prisutnost u tom gradu u drugoj polovici jedanasetoga stoljeća potvrđuje Ana Komnena.³

Posljedice Aleksijevoga kažnjavanja pavličana ubrzo su izbile na vidjelo. Iste godine (1084.)⁴ izbila je pobuna protiv cara pod vodstvom nekoga Traula, koji je bio osobni sluga Aleksijev i pokršteni pavličanin. Prema Ani Komnenoj on se pobunio iz bijesa protiv cara koji je naredio da se njegove četiri sestre izbace iz svojih kuća zbog njihove pavličanske

vrijeme rame uz rame s trakijskim pavličanima.

Vilim od Apulije daje zanimljivu obavijest koja se tiče onih pavličana koji su se borili pod Aleksijevim zastavama: on kaže da su se oni krstili jednim prstom ('et fronti digito signum crucis imprimit uno'): *Gesta Roberti Wiscardii: M.G.H.Ss. sv. IX*, str. 248.

1 Vidi Spinka, op. cit. str. 95. Tu je pogrešku učinio takav autoritet za bogumilstvo kao što je Ivanov (op. cit. str. 31).

2 Za dalje podrobnosti vidi Anna Comnena, *Alexiad*, knj. VI, pogl. 2, str. 272 et seq.

3 Cf. supra, str. 192.

4 Kronologiju tih događaja proučavao je Chalandon (op. cit. str. 105-6).

vjere.¹ Traul je okupio svoje prijašnje istovjernike i iz utvrđenoga grada Beljatova² vršio prepade u susjedstvo (1085-6.) Slijedeći Lekov primjer, Traul se povezao s Pečenezima oženivši kćer jednoga od njihovih poglavica, te provalio u Trakiju sa snagom od 80.000 Pečenega i Kumana. Caru nije uspjevalo dvije godine izbaciti te strahoulijevajuće osvajače, koji su uspjeli poraziti bizantsku vojsku koju je car poslao protiv njih.³

Moguće je, da je Traul dobio određenu potporu od drugih heretičkih sljedbi u Trakiji, koje su se nedvojbeno veselile korisnom savezniku protiv mrske bizantske vlasti. Premda o tome nema podataka, opravданo je pretpostaviti da su bogumili iz Filipopola podupirali pavličane, barem pasivno, protiv zajedničkoga neprijatelja. Ali opet pogrešno bi bilo zaključiti da su sudjelovali u bilo kojoj oružanoj pobuni.⁴

Česti dodiri između pavličana i Pečenega u jedanaestom stoljeću, koji su uključivali bračne veze, govore o mogućnosti širenja dualističkih doktrina i među Pečenezima. Atalijat predočava sliku šarenoga skupa naroda raznih rasa koji su u to doba živjeli na Dunavu i usvojili nomadski život Pečenega.⁵ Uvjeti u tom kraju bili su nedvojbeno povoljni za širenje hereze: svi oni koji nisu voljeli Bizant ili koje je poticala ambicija i želja za pustolovinom potražili bi utočište među Pečenezima na Dunavu. Nadalje, crkvena uprava sa sjedištem u Ohridu, moglo je vršiti samo slabii nadzor nad tim udaljenim graničnim područjem. U tim okolnostima nije nevjerojatno da su pavličanski misionari, uvijek žudni za bilo kakvom prilikom prozelitiziranja, pronašli svoj put do obala Dunava i širili svoje doktrine među 'Skitima', kako su Bizantinci nazivali stanovnike tога kraja.⁶

1 *Alexiad*, knj. VI, pogl. 4, str. 279-80.

2 Točan geografski položaj Beljatova nije poznat. Jireček (op. cit. str. 209) i Chalandon (op. cit. str. 107, b. 1) smještaju tu tvrđavu u balkanske gudure, sjeverno od Filipopola.

3 Vidi Chalandon, op. cit. str. 107 et seq.; Spinka, op. cit. str. 95.

4 Jireček neopravdano pripisuje pobunu iz 1084-6. bogumilima: 'gleichzeitig erhoben sich die Bogomilen und besetzen... das Bergschloss Beljatovo ... und brandschatzten von da aus ganz Thrakien'. (Ibid.) Ivanov (op. cit. str. 31) čini istu pogrešku. Ratovanje je potpuno nespojivo s našim znanjem o bogumilskoj etici.

5 Παράκεινται... τῇ ὄχθῃ τούτου πολλαὶ καὶ μεγάλαι πόλεις, ἐκ πάσης γλώσσης συνηγμένον ἔχουσαι πλήθος, καὶ ὀπλιτικὸν οὐ μικρὸν ἀποτρέφουσαι. (*Historia*, str. 204).

6 Vasilievskij je (op. cit. str. 150 et seq.) iznio hipotezu da su među Pečenezima i pa-

Mogućnost dodira između bogumila i Pečenega je problematičnija, jer nedostaju izravni podaci, ali se ipak ne može sasvim isključiti. Ako bogumili i nisu u to doba prodrli u podunavska naselja, Pečenzi su svakako mogli susresti svoje učitelje tijekom svojih čestih upada u Makedoniju i Trakiju. S tim u svezi možemo dodati da je, nakon bitke od 29. travnja 1091., u kojoj su Bizantinci poubijali veći dio pečeneških hordi, Aleksije Komnen naselio njihove preostale pripadnike istočno od Vardara, u moglenskom kraju,¹ gdje su bogumili bili osobito brojni u dvanaestom stoljeću.²

Dodiri Aleksija s hereticima Filipopola nisu bili isključivo vojne prirode. Kada se 1114. godine pripremao za kampanju protiv Kumana, Aleksije je uspostavio svoj stožer u Filipopolu i počeo sustavno preobraćati pavličane na pravoslavnu vjeru. Metoda koju je tada primijenio bila je teološka rasprava. Aleksije je s velikom ozbiljnošću uvijek preuzimao tradicionalnu ulogu bizantskoga bazileja kao vrhovni podupirač i zaštitnik pravovjerja. U svakoj mogućoj prigodi postavljao se kao promicatelj prave vjere.³ Iz toga je razloga njegova kći Ana tražila za njega naslov tri-naestoga apostola, ili barem četrnaestoga, ako je prednost trebalo ustupiti Konstantinu Velikom.⁴

Aleksijeve rasprave s pavličanima, koje se pojavljuju u životpisnom Aninom prikazu, vrlo su zanimljive za proučavatelja bogumilstva: njihovo ponašanje tijekom tih teoloških nadmetanja otkriva određene slič-

vličanima Filipopola postojale sličnosti u vjeri i običajima zbog njihovoga zajedničkoga manihejskoga nasljedstva. Po njemu, manihejska su se vjerovanja širila među Pečenezima preko Kumana, koji su u desetom stoljeću živjeli u susjedstvu Korasana i Turkestana, zemljama koje su u to doba zauzeli turski manihejci.

U potporu toj hipotezi, Ivanov (op. cit. str. 19-20) pridodaje dokaze iz jednoga arapskoga izvora, po kojem je izvorna religija Pečenega bila 'zarathuštranski dualizam'; međutim, kasnije su neki od njih postali muslimani, borili se protiv preostalih dualističkih plemena i prisilili ih da prihvate islam.

Međutim, ne možemo smatrati da je ta teorija dokazana, jer dokazi pridodani u njezinu potporu potječu iz nejasnih i nedovljno pouzdanih izvora. Chalandon opisuje Vasilievskijevu hipotezu kao 'plus ingénieuse que vraie' (op. cit. str. 104, b. 1).

1 Vidi Jireček, op. cit. str. 209; Chalandon, op.cit. str. 132-4.

2 Cf. infra, str. 223.

3 Vidi Chandalon, op. cit. str. 309 et seq.: L. Oeconomoc, *La Vie religieuse dans l'Empire Byzantine au temps des Comnènes et des Anges* (Pariz, 1918), str. 48-9.

4 *Alexiad*, C.S.H.B. knj. XIV, pogl. 8, sv. II, str. 300-1.

nosti s ponašanjem koje se obično pripisuje bogumilima, kao i neke razlike. Obilježja zajednička objema sljedbama bila su duboko poznavanje Svetoga pisma, začudujuća dijalektička vještina i ustrajna sposobnost da tumače Sveti pismo u skladu s vlastitim doktrinama. Uz pomoć Nikefora Brijenija (svoga zeta i muža Ane Komnene), Eustracija, metropolita Niceje i slavnoga teologa,¹ te episkopa Filipopola, Aleksije je vodio dugačke rasprave s pavličanima: ‘od jutra do poslijepodneva ili čak do večeri, a katkad do drugoga ili trećega sata u noći on bi slao po njih i učio ih pravoslavnoj vjeri, te odbacivao njihove iskrivljene hereze.’² Car je uspio nekoliko njih preobratiti na pravovjerje. Međutim, oni tvrdokorniji, a osobito tri pavličanska vođe, Kuleon,³ Kuzin i Fol, tvrdoglavu su odolijevali carevim argumentima. Ana potvrđuje da ‘su oni bili.... iznimno sposobni čerupati i na komade kidati Sveti pismo i izopaćeno ga tumačiti’. Ona živopisno opisuje njihove oštре rasprave s Aleksijem: ‘Trojica njih stajala su тамо оштреци узјамне домишљатости, као да су то биле кљове вепра, спремни раздерати careve argumente. A ako bi било која примједба побјегла Kuzinu, Kuleon би је преузео; а ако би Kuleon губио, Fol би се опет почео suprotstavlјати, или би они, један за другим, navalili на careve premise i побијана, упрано као што vrlo veliki valovi slijede druge velike valove.’ Kuzin i Fol ustrajali su u svojoj vjeri do kraja; Aleksije se konačno umorio od svih njih i dao ih zatvoriti u Carigrad, gdje su im ‘dopustili... da umru jedino u društvu sa svojim grijesima’ као што то Ana ublažено kaže; међutim, carevi su argumenti konačno predobili Kuleona, a njihova snaga bila je nedvojbeno uvelike ojačana uporabom sile. Zajedno s njim bio je preobraćen popriličan broj pavličana: ‘svakoga je дана Богу вратио можда стотину, можда и више од стотине, тако да је ukupni број оних које је још раније уhitio i one које је сада pridobio riječима из svojih usta досегнуо тисуће, а можда и десетке тисућа duša.’ Preobraćenici su bili zasuti velikim materijalnim koristima: istaknutiji su primili ‘velike darove’ i visoke vojne položaje; за sitnu ribu Aleksije

1 Prikaz o тој важној особи у повјести Bizantske crkve почетком dvanaestoga stojeća može se naći u Th. Uspenskij, Богословское и философское движение в Византии XI и XII веков, Zh.M.N.P. (rujan 1891.), sv. CCLXXVII, str. 145-7.

2 *Alexiad*, ibid. str. 301; Dawesov pr. str. 386.

3 Kuleon je zapovijedao pavličanskim odredom u Aleksijevoj vojsci 1081. Cf. supra, str. 193, b. 4.

je izgradio novi grad, Aleksiopolis, poznatiji kao Neokastrum, u koji je preselio preobraćene pavličane iz Filipopola, darovao im zemlju i posebnim poveljama osigurao im te posjede za sva vremena.¹

Carevo postupanje s pavličanima, koje je spajalo teološku raspru s povremenim iskazivanjem sile, karakteristično je za stajalište Bizantske crkve prema hereticima pod dinastijom Komnena, a oslikava i Aleksijevo ponašanje prema bogumilima.² Pripadnici te sljedbe ne nalaze se u Aninom prikazu rasprava njezinoga oca u Filipopolu 1114.; pa ipak ona sama potvrđuje da su bogumili postojali u Filipopolu u to doba. Možemo samo zaključiti da su bogumili 1114. izbjegli Aleksijevoj pozornosti; tu činjenicu možemo objasniti primjedbom da su oni u gradu vjerojatno bili daleko malobrojniji od pavličana, da su im nedostajali ratnički porivi ovih drugih i da su, nasuprot pavličanskom otvorenom i neustrašivom prozelitizmu, oni više radili poskrivečki i istančano se ubacivali u narod. Potvrdu za to nalazimo u Aninom mišljenju da je bogumilska hereza 'vjerojatno postojala i prije doba moga oca, ali u tajnosti; jer je sljedba bogumila vrlo pametna u oponašanju vrline'.³

Podaci iz bizantskih izvora koji se odnose na konac jedanaestoga i početak dvanaestoga stoljeća dakle pokazuju da poistovjećenje između bogumila i pavličana, koje se tako često čini u tom razdoblju, nije opravданo. Uloge koje su obje sljedbe igrale u bugarskoj i bizantskoj povijesti bile su u mnogim pogledima vrlo različite. Stoga ne možemo tvrditi da su bogumili poticali brojne pobune protiv Bizanta ili aktivno sudjelovali u njima, u kojima su pavličani igrali tako aktivnu ulogu. Nadalje, njihove metode prozelitizma bile su potpuno različite: pavličani su javno iskazivali svoj nauk i žestoko branili svoje stajalište pred carem i najvišim crkvenim i svjetovnim vlastima Carstva. Bogumili, nasuprot njima, nisu javno raspravlјali, tvrdili su da su pravovjerni kršćani i otkrivali su svoj tajni nauk samo iz krajnje potrebe. Razlika u samoj prirodi tih dviju sljedbi pokazuje da su bogumili nedvojbeno bili opasniji za Crkvu: pavličani su stvorili nemirne vojne kolonije, uglavnom stranoga podrijetla i bili nedvojbeno neugodni podanici Bizanta, ali bilo ih je lako locirati

1 *Alexiad, C.S.H.B.* knj. XIV, pogl. 8-9, sv. II, str. 301-6; Dawesov pr., str. 386-9.

2 Vidi infra, str. 205 et seq.

3 Ibid. str. 351.

i boriti se protiv njih na njihovom teritoriju. Bogumili su, nasuprot, bili često neraspoznatljivi od pravovjernih kršćana, jer su bili, općenito govorčići, Bugari ili Grci i formalno su se pokoravali svim pravilima Crkve. To uvelike objašnjava činjenicu da su bogumili, za koje se općenito govorilo da se ne mogu obratiti, odoljeli najsnažnijim progonima dok je veliki broj pavličana odbacio svoje doktrine zahvaljujući naporima Aleksija Komnena.

Premda širenje bogumilstva u Trakiji i Maloj Aziji u jedanaestom stoljeću potvrđuju Psel, Ana Komnena i Eutimije od Akmonije, nismo u posjedu nikakvih neoborivih i suvremenih dokaza o prevlasti te sljedbe u Makedoniji.¹ Ipak, može biti malo dvojbe da je u jedanaestom stoljeću bogumilska sljedba bila čvrsto ukorijenjena u svojoj izvornoj postojbini. Uvjjeti u Makedoniji u to doba bili su vrlo povoljni za njezin razvoj: ne samo da je raširena mržnja prema Grcima pojačala ugled bogumila kao branitelja naroda, već su politička zbrka i ekonomsko propadanje uslijed stalnih provala u Makedoniju Normana, latinskih križara, Pečenega i Kumana proizveli nemir i nezadovoljstvo u narodu koje je često imalo za ishod ponovno bujanje bogumilstva. Ohridski arhiepiskop Teofilakt, čije dopisivanje rječito oslikava stalne nemire koji su ključali u Makedoniji koncem jedanaestoga stoljeća, usporedio je svoju arhiepiskopiju s Davidovim vinogradom, otvorenom za pljačku svima prolaznicima.²

Ali najdalekosežniji događaj u povijest bogumilstva u jedanaestom stoljeću je njegov prodor u Carigrad. Proučavanje toga prodora važno je za potpuno razumijevanje bugarskoga bogumilstva iz nekoliko razloga: prvo, rast bogumilstva u Bizantu pruža dobar primjer metoda pro-

1 Dva pisma Teofilakta, arhiepiskopa Ohrida, Adrijanu, bratu Aleksija Komnena i Nikeforu Brijeniju, carevom zetu, sadrže možda aluziju na bogumile (*Epistolae a J. Meursio editae*, PG. sv. CXVI, stupci 441-52, 453-60). On se u njima ogorčeno žali na nekoga Lazara koji je, kako je bio ponešto kivan na njega, poticao stanovnike Ohrida da se suprotstave svome arhiepiskopu. On je također obilazio druge okruge Makedonije i nastojao je ‘velikom ustrajnošću’ (λιαν ἐπιμελῶς) okupiti sve one koji su bili ogorčeni na Teofilakta, osobito *one koji su bili osuđeni za herezu* ili zatvoreni za druge prekršaje. On je uspio otkriti veliki broj takvih nezadovoljnika (εὐρών... πολλούς τοιούτους). Lazar je tada napustio Ohrid i otišao u Pelagoniju, gdje je nastavio svoju buntovnu djelatnost (*Ibid.* stupci 444-5). Treba se prisjetiti da je Pelagonija, ili kraj oko Bitole, bio u to doba središte bogumilstva.

2 *Epistolae a J. Lamio editae*, *ibid.* stupac 529. Cf. Ps. lxxx. 12-16.

micanja i uspjeha koji je ta sljedba uživala u jedanaestom i dvanaestom stoljeću. Drugo, obavijesti o bizantskim bogumilima koje priskrbljuju bizantski pisci iz dvanaestoga stoljeća produbljuje, proširuje i oslikava podatke o bugarskim bogumilima koje pružaju izvori iz desetoga i jedanaestoga stoljeća. Tu metodu istraživanja opravdavaju izravni dodiri koji su postojali u jedanaestom i dvanaestom stoljeću između bogumila Carigrada i njihovih bugarskih suvjernika. Treće, imajući u vidu te dodire, proučavanje bizantskoga bogumilstva može objasniti nekoliko osobina u budućem razvoju te sljedbe u Bugarskoj tijekom dvanaestoga i trinaestoga stoljeća.

Naše poznavanje bizantskoga bogumilstva koncem jedanaestoga stoljeća proizlazi skoro isključivo iz *Aleksijade* Ane Komnene¹ i *Panoplia Dogmatica* Eutimija Zigabena.²

Aleksijada, dovršena 1148., daje najpotpuniji prikaz otkivanja i progona bogumila u Carigradu. Nažalost, taj događaj ostaje nedatiran u rukopisu, zahvaljujući nedvojbeno manjkavosti Anina pamćenja. Međutim, može ga se približno smjestiti u 1110. godinu.³ Oko toga nadnevka, piše Ana,

‘Podigao se veoma velik oblak heretika, a priroda njihove hereze bila je nova i dosad nepoznata Crkvi. Jer dvije su se zle i bezvrijedne doktrine, koje su bile poznate u prijašnjim dobima, sada stopile: bezbožnost, kako bi se mogla nazvati, manihejaca, koju također nazivamo pavlicanskom herezom, i besramnost mesalijanaca. Bila je to doktrina bogumila sastavljena od onih mesalijanaca i manihejaca.’⁴

Od te tri osobine bogumilstva koje Ana opisuje – njegova veličina, novina i njegov sastav – ova druga je netočna, jer je u stvari ta sljedba već privlačila pozornost bugarskih i bizantskih vlasti nekih 150 godina.⁵ Međutim, druge dvije nalaze punu potvrdu u našem znanju o prošlosti

1 Knjiga XV, poglavља 8-10, str. 350-64.

2 Nasl. 27, P.G. svez. CXXX, stupci 1289-1332. Ficker je objavio ponešto drugačiju inačicu Zigabenovoga prikaza bogumila (op. cit. str. 89-11 pod naslovom *Euthymii Zigabeni de haeresi Bogomilorum narratio*.

3 O nadnevku procesa bogumilima u Bizantu raspravlja se u Dodatku III.

4 *Alexiad*, knj. XV, pogl. 8, str. 350-1. [Kurziv je moj.]

5 Međutim, Ana ograničava svoju izjavu primjedbom ‘vjerojatno je postojala i prije doba mojega oca, ali u tajnosti’.

bogumilske sljedbe: upućivanje na ‘vrlo veliki oblak heretika’ jedva da je pretjerivanje, kada uzmemo u obzir značajan uspjeh koji je bogumilstvo već bilo zadobilo u Bugarskoj i tada ga je sticalo, sudeći po Aninom prikazu, u Bizantu. Konačno, zanimljivo je zabilježiti da je Anina analiza bogumilstva istovjetna s onom patrijarha Teofilakta, koji ga je, sredinom desetoga stoljeća, definirao kao ‘manihejstvo pomiješano s pavlikanizmom’.¹

Živopisna slika kojom Ana ocrtava vanjski izgled bogumila upadno je nalik Kozminom opisu bugarskih heretika:²

‘Sljedba bogumila vrlo je pametna u oponašanju vrline. I ne biste našli nijednoga dugokosoga “zemljanina” koji bi pripadao bogumilima, jer je njihova podmuklost skrivena pod mantijom i kukuljicom. Bogumil izgleda tmurno i pokriven je do nosa i hoda pogrbljeni i mrmlja, ali u nutrini on je neukročeni vuk. A tu najpogubniju rasu, koja se poput zmije skrivala u rupi, moj je otac namamio i iznio na svjetlo dana skandirajući tajanstvene čari.’³

Skoro svi protivnici optužuju bogumile za licemjerstvo i farizejsku poniznost. To ponašanje vjerojatno nije nastalo iz njihovih pokušaja da obmane pravovjerne kako su oni dobri kršćani, koliko iz istinske, iako pretjerane, zaokupljenosti asketstvom i moralnom čistoćom, temeljenima na mržnji prema materijalnom svijetu. I Ana i Zigaben izričito izjavljuju da su se bogumili odjevali kao monasi i vodili monaški život.⁴

1 Kao što smo pokazali (vidi supra, str. 121-122), Teofilakt rabi izraz ‘manihejski’ u smislu mesalianizma; za Anu, naprotiv, on je sinonim za pavlikanizam.

Ana kaže da je bogumilstvo spojilo ‘bezbožnost’ ($\delta\upsilon\sigma\sigma\beta\epsilon\iota\alpha$) pavličana s ‘besramnošću’ ($\beta\delta\epsilon\lambda\upsilon\pi\alpha$) mesalijanaca. Njezina uporaba tih izraza značajna je: $\delta\upsilon\sigma\sigma\beta\epsilon\iota\alpha$ (ili $\delta\sigma\beta\epsilon\iota\alpha$) imala je za Bizantince definitivno doktrinarne konotacije, označavajući nauk suprotan onome Crkve (vidi J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire*, str. 84, 89, 120, 153); dok je $\beta\delta\epsilon\lambda\upsilon\pi\alpha$ podrazumijevala iznad svega moralno lišavanje. Ta razlika ilustrira činjenicu da su bogumili većinu svojih doktrina izvodili od pavličana, a velik dio svojega etičkoga nauka i društvenoga ponašanja od mesalijanaca; ona opravdava u određenoj mjeri izjavu G. Bucklera da se za ‘bogumile može kazati da su bili pavličani po dogmi i mesalijanci po moralu’ (*Anna Comnena*, Oxford, 1929, str. 339).

2 Cf. supra, str. 128.

3 *Alexiad*, ibid. str. 351. Dawesov prijevod str. 412.

4 Zigaben piše: ‘oni se odjevaju po modi monaha, nose halju kao mamac... i tako

Prema Ani, Aleksije je postao svjestan postojanja heretika u prijestolnici svojega Carstva iz činjenice da se ‘do toga doba glas o bogumilima posvuda proširio’. Neki Diblacijske, član sljedbe, bio je uhićen i ispitivan; on je pod mučenjem otkrio imena vodećih bogumila i vrhovnoga poglavara sljedbe, Bazilija. ‘A Satanaelov arhisatrap, Bazilije, izведен je na svjetlo dana, u monaškoj halji, usahla lica, potpuno obrijan i visokoga rasta.’ Ana ga opisuje: ‘Bazilije, monah, bio je vrlo lukav u vodenju bezbožnosti bogumila; imao je dvanaest učenika koje je zvao “apostolima”, a vukao je za sobom i neke učenice, bijedne žene lakoga morala i potpuno pokvarene, te posvuda rasipao svoju bezbožnost.’¹ Eutimije Zigaben navodi da je on bio liječnik (ἰατρός);² tu tvrdnju ponavljaju Zonara³ i Glika,⁴ kao i *Sinodikon cara Borila* iz trinaestoga stoljeća.⁵ Zigaben također izjavljuje da je Bazilije proučavao bogumilske doktrine petnaest godina, a onda ih naučavao pedeset i dvije godine.⁶ Stoga, ako se proces Baziliju u Carigradu smjesti oko 1110., možemo zaključiti da je on postao učitelj u bogumilskoj sljedbi ne kasnije od 1070. Nije poznato je li između 1070. i 1110. propovijedao u Byzantium (Carigradu) ili u drugim dijelovima Carstva; ali sudeći po raširenosti sljedbe u doba njegovoga uhićenja, izgleda vrlo vjerojatno da je Bazilije podučavao u Carigradu barem nekoliko prethodnih godina.⁷

izbjegavaju sumnju, a svojim sladunjavim sricanjem ubrizgavaju svoj otrov u uši onih koji ih slučaju.’ (*Pan. Dog.*, P.G. sv. CXXX, pogl. 24, stupac 1320).

1 *Alexiad*, ibid., str. 351-2.

2 *Pan. Dog.* Ibid. stupac 1289.

3 *Epitome historiarum*, 1. XVIII, stupac 23, C.S.H.B. sv. III, str. 743.

4 *Annales*, pars IV, C.S.H.B. str. 621.

5 Cf. *infra*, str. 240, G. Kiprianović (Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфимия Зигабена и другим источникам, Р.О. srpanj 1875, sv. II, str. 380, br. 2) misli da je Bazilova titula ἰατρός izmišljena i može se objasniti suvremenim pučkim vjerovanjem koje mu je pridavalо magične moći.

6 *Narratio*, str. 111; tu brojku potvrđuje Zonaras (loc. cit.). *Panoplia Dogmatica* daje brojku od ‘više od četrdeset godina’ (ibid.. stupac 1332).

7 N. Kalogeras (Ἀλέξιος Α' ὁ Κομνηνός, Εὐθύμιος ὁ Ζιγαβηνός καὶ οἱ αἱρετικοὶ Βογομίλοι, *Athenaion*, Atena, 1880., sv. IX, str. 259) prepostavlja da je Bazil bio bugarskoga podrijetla. Cuhlev (История на българската църква, sv. I, str. 1032-4) i Klinčarov (op. cit. str. 74) poistovjećuju ga s nekim neimenovanim monahom, spomenutom u pismu Teofilakta iz Ohrida, koji je odbacio svoj zavjet, živio razuzданo i urotio se s arhiepiskopovim neprijateljima (P.G. sv. CXXVI, stupci 513-16).

Možda je naziv ‘apostoli’, koji su dobili neposredni Bazilijevi učenici, postojao već među bugarskim bogumilima u desetom stoljeću.¹ Njihov simbolički broj dvanaest podsjeća ne samo na Kristove apostole, već na dvanaest Manijevih učenika. Ali teško je povjerovati u Aninu tvrdnju da je Bazilije bio okružen ženama lakoga morala. Nijedan drugi izvor ne optužuje bogumile za seksualni nemoral, barem ne do četrnaestoga stoljeća. Naprotiv, svi su im njihovi protivnici priznavali strogo asketstvo. Niti ima temelja za tvrdnju da su do toga doba ‘njihova načela postala tako uzvišena da su nametala takav napor na ljudsku prirodu koji je malo ljudi moglo podnijeti’.² Ravnopravnost među spolovima koja je postojala u bogumilskoj sljedbi³ i nazočnost žena među Bazilijevim sljedbenicima vjerojatno je potaknulo Aninu neopravdanu sumnju.⁴

Ta teorija navela je Spinku da za vođu bizantskih bogumila kaže: ‘on je bio Bugarin rođen u Makedoniji, Nakon što je postao monah u nekom manastiru Ohridske eparhije, tamo je naučio grčki i postao je upućen u osnove umijeća iscjeljenja, tako da su o njemu kasnije govorili kao liječniku. Kasnije je napustio manastir iz nekih nepoznatih razloga i vratio se svjetovnom životu, ali ubrzo je prešao u bogumilsku zajednicu kao jedan od “savršenih” (!)’ (Op. cit. str. 97).

Ta hipoteza, koliko god bila privlačna, ne počiva na nikakvim pouzdanim podacima. Poistovjećenje Bazilija s monahom svrzimantijom kojega spominje Teofilakt potpuno je proizvoljno, jer ne znamo ime toga monaha, a nigdje ga ne optužuju za herezu. Nadalje, ni Zigaben ni Ana Komnena, niti drugi bizantski kroničari, koji su jedini izvor za naše znanje o Baziliju, ne kažu ni riječi u vezi njegova podrijetla.

1 Cf. supra, str. 139.

2 Buckler, op. cit. str. 344.

3 Cf. supra, str. 141.

4 Anine optužbe upućene Bazilijevim sljedbenicima za nemoralno ponašanje možda su nastale zbog zbrke između bogumila i mesalijanaca; ove druge su često optuživali za najprljavija ponašanja (cf. supra, str. 60, 193). Ali poistovjećenje obiju sljedbi događa se tek kasnije (cf. infra, str. 251 et seq.), a Zigaben ipak prepoznaje razliku između njih.

Gospoda Buckler (op. cit. str. 339-44) izražava čuđenje nad ‘neobjasnjivom mržnjom’ Ane Komnene i drugih suvremenih bizantskih pisaca prema bogumilima i nad šestokim izrazima kojima se Ana služi kada ih opisuje. Ona misli da je to zbog toga što je ‘među bogumilima prevladavala praksa bezbožnih i strašnih obreda’, ili zbog činjenice što su se ‘ti heretici pod zaštitom monaške halje uvlačili u pojedine obitelji sa zlim namjerama’. U stvari, te hipoteze su nebitne i ne podupiru ih nikakvi dokazi. Njihova glavna slabost leži u činjenici što podcjenjuju ogromnu važnost koju su Bizantinci pridavali očuvanju čistoće pravovjerne doktrine. Teološka hereza za njih je bila pokudnija od nemoralnosti, iako su u njihovom umu ta dva

Vrlo zanimljiva i nova osobina bogumilstva pojavljuje se u Aninoj primjedbi da je ta hereza imala brojne pristalice u aristokratskim obiteljima u Bizantu (καὶ εὖς οἰκίας μεγίτας).¹ To govori o izrazitom razvoju u karakteru sljedbe. U Bugarskoj u desetom stoljeću, koliko možemo pro-suditi iz Kozminih podataka, bogumilstvo je bilo pretežito etički nauk s dualističkim temeljima i pučkim pokretom koji je osobito privlačio seljačke mase. Njegovi doktrinarni i spekulativni vidovi ostali su relativno nerazvijeni, što je Kozmu navelo da se izruguje proturječjima i nedosljednostima u učenjima bogumila.² U Byzantiumu je, nasuprot tome, bogumilstvo došlo u izravan dodir s višim klasama, uvijek spremnima na teološke spekulacije, s raznim filozofskim teorijama nepravovjerne naravi.³ Pod tim je utjecajima bogumilstvo preoblikovalo svoju teologiju i kozmologiju u koherentan sustav i poprimilo obilježje filozofske sljedbe.

Nadalje, izgleda da je uspjeh koji je bogumilstvo doživjelo u obrazovanom društvu Byzantiuma (Carigrada) nastao uslijed njegovoga sve većega dodira s nekim mističnim crtama mesalijanskoga podrijetla. Ana nam govori o nekom Blahernitu, svećeniku koji 'se družio s entuzijastima [tj. mesalijancima], postao zaražen njihovim štetnim doktrinama, mnoge odvukao u stranu, potkopao velike kuće (porodice) u prijestolnici i propovijedao svoje bezbožbe doktrine'. Za razliku od većine pavlićana, Blahernit je odolijevao Aleksejevim nukanjima i opomenama, te je konačno bio osuđen na 'vječnu anatemu'.⁴ Činjenica da su bogumili i

grijeha bila povezana. Anina mržnja prema bogumilima prvenstveno je usmjerena na njihov lažni nauk, dok je optužba za nemoral od drugorazredne važnosti. Nadalje, gnušanje prema bogumilima koje ona pokazuje u suprotnosti je s relativnom blagošću kojom govori o pavličanima, što može objasniti činjanica da su ovi prvi bili opasniji za Crkvu (cf. supra, str. 198-9) i da se mnogo ovih drugih preobratilo na pravoslavlje do vremena kada je nastala *Aleksijada*. Ani je zbog toga Bazilije 'Satanaelov arhisatrap', 'odrvatan', 'proklet' (*Alexiad*, knj. XV, pogl. 8, str 352, 364), a Zigabenu - 'koban i kužan, pun pokvarenosti i sredstvo svega zla' (*Pan. Dog.*, P.G. sv. CXXX, stupac 1289).

1 *Alexiad*, knj. XV, pogl. 9, str. 358.

2 Cf. supra, str. 132.

3 Izgleda da su postojali neki dodiri između bogumilstva i nauka učenika Ivana Itala, osobito monaha Nila. Ispitivanje tih veza zahtijevalo bi posebice da se prouče filozofski pokreti u jedanaestom i dvanaestom sotljeću u Byzantiumu, što leži izvan dosega ove knjige. Vidi Th. Uspenskij, Богословское и философское движение, loc. cit. passim; Chandalon, op. cit. str. 309 et seq.; Hussy, op. cit. str. 89 et seq.

4 *Alexiad*, knj. X, pogl. I, sv. II, str. 4; Dawesov pr. str., str. 236.

mesalijanci radili ruku pod ruku među višim klasama u Carigradu prirodno je olakšao dodir između njihovih učenja.

Ali Ana se ne bavi doktrinama bogumila, ne želeti ‘okaljati svoj jezik’, te znatiželjne upućuje na Zigabenovu knjigu *Panoplia Dogmatica*, gdje se one detaljno izlažu.¹ Ona samo ukratko spominje neke crte koje propovijeda Bazilije: odbacivanje pravovjerne teologije, kritika crkvene hijerarhije, prezir prema crkvama kao boravištima zloduha i odbacivanje stvarne prisutnosti u pričesti,² što je sve poznato iz ranijih izvora o bogumilima.

Veći dio 8, 9. i 10. poglavljia petnaeste knjige *Aleksijade* opisuje proces bogumilima u Byzantiumu i pogubljenje Bazilija. Vođa bogumila pozvan je u palaču, gdje je njegovo priznanje o vjeri iznuđeno sljedećim trikom: car Aleksije i njegov brat Izak Sebastokrator hinjili su zanimanje za Bazilijev nauk i izrazili želju da postanu njegovi učenici. Bazila su namamili da dade potpuni iskaz o svome nauku, nakon čega je Aleksije dramatično odbacio zavjesu koja je dijelila sobu od susjedne prostorije i otkrio prisutnost tajnika koji je zapisaо herezijarhovo priznanje.³ Formalno optužen za herezu i uz prijetnje mučenjem i smrću, Bazil je sve jedno odbio odreći se svojega nauka i ‘ostao isti, nepokolebljiv, neslomljiv i vrlo hrabar bogumil’. ‘pripio se uz zloduha stisnutih Zubiju i prigrlio svojega Satanaela’. Car ga je dao zatvoriti, opetovanio ga nagovarao, ali Bazilije je odbio odbaciti svoje doktrine. Aleksej je u međuvremenu naredio masovno uhićenje svih bogumila. Prema Ani, ‘pozvao je Bazilijeve učenike i drugare mistike iz cijelog svijeta (ἀόπανταχοῦ γῆς),⁴ osobito takozvanih dvanaest učenika, sudski ispitao njihovo mišljenje i ustanovio da su oni otvoreno Bazilijevi sljedbenici’. Kako su se neki iz straha odrekli svoje vjere, Aleksije je primijenio još jedno lukavstvo kako bi odvojio žito od kukolja: naredio je da se svi oni osumnjičeni za bogumilstvo živi spale, ali im je dopustio da izaberu između lomače s križem i

1 *Alexiad* kn. XV, pogl. 9, str. 357.

2 Ibid., knj. XV, pogl. 8, str. 354.

3 Istri je trik uporabio Flavijan, patrijarh Antiohije, krajem četvrтoga stoljeća da bi izvukao priznanje iz vođe sirijskih mesalijanaca. Vidi Georgius Cedrenus, *Hist. Compend.*, C.S.H.B. sv. I, str. 514-16.

4 ‘Cijeli svijet’ očito znači u tadašnjem kontekstu Bizantsko Carstvo i, nedvojbeno, Bugarsku konkretno.

lomače bez križa. Oni koji su izabrali prvu lomaču bili su oslobođeni, jer su tako dokazali svoju pravovjernost; ostali su zatočeni i opet bili podvr-gnuti Aleksijevim svakodnevnim nukanjima i opomenama; oni koji su ustrajali u svojoj herezi bili su doživotno zatočeni, ali, Ana licemjerno dodaje, ‘s više nego dovoljnim količinama hrane i odjeće’.¹

Jednoglasnom odlukom Svetoga sinoda, patrijarha Nikole i glavnih monaha, Bazilije je bio osuđen na spaljivanje na lomači. Anin prikaz nje-govoga pogubljenja iznimno je realističan:

‘Car ... nakon što je s njim razgovarao nekoliko puta i shvatio da je taj čovjek zločest i da neće napustiti svoju herezu ... konačno je dao sagraditi ogromnu lomaču na Hipodromu. Iskopan je vrlo široki rov, a velika količina drva od visokih stabala nabacanih jedno na drugo, dala je građevini oblik nalik planini. Kada je lomača potpaljena, velika se gomila okupila na podiju i stepenicama okrugloga stadiona u željnom iščekivanju što će se dogoditi. Na suprotnoj strani podignut je križ i bezbožac je dobio pravo izbora, jer ako se uplaši vatre i promijeni svoje mišljenje, te podje prema križu, onda ga neće spaliti. Mnogo heretika promatralo je svoga vodu Bazilija. On se pokazao prezrvivim prema svakoj kazni i prijetnji, a dok je još uvijek bio podalje od vatre počeo se smijati i izgovarati čuda, govoreći da će ga anđeli zgrabitи usred vatre, te je nastavio sricati ove Davidove riječi: ‘Ona neće doći blizu tebe; samo češ svojim očima ti gledati.’ Ali kada se gomila razmagnula i omogućila mu da slobodno pogleda taj užasan prizor, goreću lomaču (jer jevatru mogao osjetiti vatru i na pristojnoj razdaljini, i vidio kako se plamenovi visoko uzdižu kad da munje sijvaju, a vatrene iskre uzdizale su se do vrha kamenoga obeliska koji stoji u središtu Hipodroma), onda je smioni čovjek ustuknuo pred vratom i uznemirio se. Kao u velikom očaju, stalno je odvraćao pogled i pljeskao rukama i udarao svoje bedro. Ali, premda ga je sâm pogled tako pogodio on je stajao nepokolebljiv. Jer vatra nije omekšala njegovu čeličnu volju, niti su ga poruke koje je slao car pokorile. Jer ili ga je obuzela velika ludost pod trenutnim pritiskom nevolje te izgubio pamet i nije imao moći odlučivanja o tome što je bolje za njega; ili je, što izgleda vjerojatnije, vrag opsjednuo njegovu dušu i potisnuo je u najdublju tamu. Tako je tamo stajao taj odvratan Bazilije, neosjetljiv na bilo koje prijetnje ili strah, te zurio sad u vatru sad u promatrače. I svi su ga smatrali potpuno ludim, jer nije jurnuo prema vatri niti se odmicao od nje, već je stajao nepomično i nepokretno na mjestu koje je zauzeo u početku. Počele su kružiti mnoge priče, a o njegovom divnom govoru pričalo se na sva usta, tako da su se krvnici preplašili da bi zlodusi koji su štilili Bazilija možda mogli, uz Božje dopuštenje,

1 *Alexiad*, knj. XV, pogl. 8-9, str. 352-60.

izvesti neko novo čudo, a bijednika vidjeti kako neozlijeden izlazi iz sredine snažne vatre i odlazi na neko sigurno mjesto. U tom slučaju drugo stanje bi bilo gore od prvoga, pa su odlučili učiniti eksperiment. I, dok je on izgovarao čuda i hvalio se da će ga vidjeti neozlijedenoga usred vatre, uzeli su mu ogrtač i rekli, 'Pogledajmo sada hoće li vatra dodirnuti tvoju odjeću', i bacili je pravo usred lomače. Ali Bazilije je bio tako opsjednut zloduhom da je kazao, 'Gledajte kako moj ogrtač leti prema nebū!' Onda su 'prepoznavši tkaninu s ruba' zgrabili ga i gurnuli ga, s odjećom, cipelama i svime, usred lomače. A plamenovi, kao da su se strašno razljutili na njega, proždrli su bezbošca, a da se nikakav vonj nije osjetio ili ikakav novi dim, samo se mogla vidjeti tanka dimna crta usred plamenova.... Onda je svjetina koja je promatrala glasno povikala i zahtijevala da i one ostale koji su pripadali Bazilijevoj pogubnoj sljedbi bace u vatru, ali car to nije dopustio već je naredio da ih zatoče na strehe i trijemove najveće palače. Nakon toga gomila se razišla.¹

Aleksijevo postupanje s bogumilima bilo je relativno blago. Bazilije je jedini kažnjen smrću, oni njegovi sljedbenici koji su odbili preobratiti se, bili su, istina je, osuđeni na doživotni zatvor, ali postupanje s njima u zatvoru nije bilo strogo. Aleksiju treba svakako priznati da se u svojim postupcima prema bogumilima služio oružjem nagovaranja prije negoli ikojim drugim.

Za izlaganje o doktrinama bizantskih bogumila moramo se vratiti knjizi Eutimija Zigabena *Panoplia Dogmatica*. Ana Komnena opisuje okolnosti u kojima je napisana:

'Postojaо je monah zvan Zigaben, znan mojoj baki po majci, kao i svim pripadnicima svećeničkoga soja, koji se dugo vremena posvetio svojim gramatičkim studijama, bio vješt u retorici, te bio najbolji autoritet u crkvenoj dogmi; car je poslao po njega i unajmio ga da izloži sve hereze, jednu po jednu, i da svakoj pridoda njihovo odbacivanje sa strane Svetih Otaca; a među njima i heretu bogumila, točno onako kako ju je tumaćio onaj bezbožni Bazilije. Car je naslovio tu knjigu Dogmatska oprema, a taj je naslov knjiga zadržala do dana današnjega.'²

Iz ovoga je razvidno da je Zigaben imao iz prve ruke obavijesti o bogumilskoj sljedbi, što čini njegovu *Panopliju* kao cjelinu vrlo pouzda-

1 *Alexiad*, knj. XV, pogl. 10, str. 361-4; Dawesov pr. str. 417-18.

2 Ibid. pogl. 9, str. 357; Dawesov pr. str. 415; cf *Pan. Dog. P.G.* sv. CXXX, stupac 1292.

nim dokumentom.¹ Njegova prvenstvena važnost leži u činjenici da je to daleko najpotpuniji i najsustavniji prikaz bogumilskih doktrina koji posjedujemo. On također iznosi nekoliko novih osobina bogumilstva, te tako pridonosi našem poznavanju kako prošloga tako i kasnijega razvoje te sljedbe u Bugarskoj.

Zigabenova definicija bogumilstva iako nije tako izričita kao ona patrijarha Teoflakta ili Ane Komnene, slaže se s njima u pogledu dvostrukoga podrijetla te sljedbe od mesalianizma i pavlikanizma. Po njegovim riječima ‘Bogumilova hereza nije mnogo starija od našega naraštaja, ona je dio hereze mesalijanaca (μέρος οὖσα τῆς τῶν Μασαλιανῶν) i slaže se s njima u većini pitanja; međutim, ona je njihovoj herezi pridodala nekoliko drugih doktrina, a to je povećalo zlo.’² Većina tih drugih doktrina bila je pavličanska po podrijetlu, što Zigaben prepoznaće, poglavito što

1 Pripe otkrića i objavljivanja slavenskih izvora koji se odnose na bogumile, vjerodostojnost Zigabenovih dokaza često je dovođena u pitanje. G. Arnold gledao je na njegov prikaz bogumilstva s velikom sumnjom (*Kirchen-und Ketzer-Historien*, Schaffhausen, 1740, Th. I, Bd XII, cap. 3 § 2, sv. I, str. 374). J.L. Oeder je posvetio traktat dokazivanju da su predstavnici Crkve zlobno ocrnili bogumile, jer su bili ljubomorni na njihov utjecaj kod naroda (*Dissertatio... prodromum historiae Bogomilorum critica exhibens*, Gottingae, 1748). Po njegovom mišljenju Bizantska crkva u to doba bila je u potpunoj dekadenciji pa sama činjenica što je Zigaben bio monah obezvreduje njegove podatke: ‘nullam... paene auctoritatem Graeculi huius agnoscō, dum *monachum* cogito, i.e. hominem supersitiosum, orthodoxitam, crudelem, credulum’ (str. 8).

Ali već je 1712. J.G. Wolf posvetio podulji eruditski traktat obrani Zigabena (*Historia Bogomilorum*). Njegov glavni argument je da su kasniji bizantski kroničari, osobito Niketa Konijat i Konstantin Harmenopul, potvrđili Zigabenove podatke.

Najbolje moderno djelo o tom predmetu je ono Kiprianovićevo (Жизнь и учение Богомилов по Паноплии Евфимия Зигабена, Р.О. (1875), sv. II, str. 378-407, 533-72). On ističe (str. 386-8) da je Zigaben, prema Ani Komneni, opisao bogumilsku herezu ‘точно онако kako ju je tumačio onaj bezbožni Bazil’ (καθὼς ὁ ἀσεβῆς... Βασίλειος ὑφτιγήσατο) (*Alexiad*, knj. XV, pogl. 9, str. 357); to je vjerojatno značilo da je Zigaben rabio kopiju Bazilijeve ispovijedi vjere, koju je zapisaо pisar tijeko krivotjerčevoga razgovora s Aleksijem. Također je vrlo vjerojatno da je on posjedovao barem dio jednoga bogumilskoga pimenoga komentara Evangeliјa (cf. infra, str. 218, b. 6).

Danas je problem Zigabenove vjerodostojnosti izgubio veći dio svoje aktualnosti zahvaljujući objavljivanju bugarskih izvora, osobito *Besjede protiv heretika i Sinodika cara Borila*, koji u svim glavnim točkama potvrđuju podatke iz knjige *Panoplia Dogmatica*.

2 *Pan, Dog., P.G. sv. CXXX, stupac 1289.*

se tiče bogumislke doktrine o Postanku.¹ Ipak, on ne poistovjećuje niti miješa te tri hereze, ali posebno poglavlje *Panoplijе* posvećuje pobijanju svake od njih.²

Zigaben pridaje veliku važnost temeljnoj doktrini bogumila – dualističkoj kozmologiji. Prema njemu, bizantski su bogumili naučavali da je Vrag ili Sotona, prvoroden sin Boga Oca i stariji brat ‘Sina i Logosa’. Njegovo izvorno ime bilo je Satanael.³ Poput bugarskih bogumila iz desetoga stoljeća, oni su ga držali ‘nepravednim upraviteljem’ u paraboli sv. Luke.⁴ Drugi nakon Oca po dostojanstvu, Satanael je bio odjeven ‘u isti oblik i odjeću’ kao i On, i sjedio na prijestolju Njemu zdesna. Obuzet ohološću, odlučio se pobuniti protiv svojega Oca i nagovorio je ‘služne sile’ (τῶν λειτουργικῶν δυνάμεων) da zbace svoj jaram i slijede ga.⁵ Očita je sličnost između ove doktrine i kršćanskoga nauka o padu Sotone.⁶ Međutim, razlika leži u bogumilskom vjerovanju da Satanael nije bio anđeo već stariji Sin Božji i stvoritelj stvarnoga svijeta.

Bogumilski nauk o Satanaelu opisuje se u *Panoplijи* puno podrobnije negoli u drugim izvorima. Satanael je, zajedno s onim ‘služnim silama’ koje su ga slijedile u njegovoj pobuni, izbačen iz neba.⁷ Međutim, on je zadržao svoju stvaralačku snagu, oznaku svojega božanskoga podrijetla, koje predstavlja ‘el’, zadnji slog u njegovom imenu. Uz pomoć svojih poznulih pristalica, Satanael je stvorio vidljivi svijet, s njegovim nebeskim svodom, njegovom zemljom i njegovim proizvodima. To je, po bogumilima, bilo stvaranje svijeta, opisano u prvom poglavlju *Knjige postanka*,

1 Ibid. stupci 1300-1.

2 Κατὰ... Παυλικιάνων, tit. 24, stupci 1189-1244; Κατὰ Μασαλιανῶν, tit. 26, stupci 1273-89; Κατὰ Βογομίλων, tit. 27, stupci 1289-1332.

3 Za podrijetlo toga imena, vidi supra, str. 189. b. 1.

4 Εἰς πίστιν... τῆς ληρωδίας ταύτης παράγουσι τὴν ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγελίῳ παραβολὴν τοῦ οἰκονόμου τῆς ἀδικίας, τὰ τῶν ὄφειλόντων χρέη μειώσαντος. Τοῦτον γὰρ τὸν Σατανᾶντὸν εἴναι, καὶ περὶ τούτου γεγράφθαι τὴν τοιαύτην παραβολὴν. (Ibid. stupac 1296) Cf. supra, str. 130.

5 Ibid. stupci 1293-6.

6 Trebalо bi primijetiti da bogumilsko gledište o Satanaelu, kako je opisao Zigaben, kombinira pojmove o palom anđelu i nepravednom nadgledniku, što je bilo kurentno među bugarskim bogumilima.

7 Prema Zigabenovoj knjizi *Narratio*, nakon pada Satanaela njegovo mjesto na nebu i njegov stariji položaj (τὰ πρωτόκια prešao je na njegovoga mlađega brata po rođenju, ‘Sina i Logosa’. (Vidi Ficker, op. cit. str. 95).

a koje kršćani pogrešno pripisuju Samom Bogu. Motiv Satanaelovoga stvaranja svijeta bio je oponašati svojega Oca, a svijet koji je on stvorio je u stvari oponašanje nebeskoga svijeta nad kojim vlada Bog. Satanael je zatim stvorio Adamovo tijelo od zemlje i vode. Ali kada je uspravio tijelo, voda je istekla iz palca njegove desne noge i poprimila oblik zmije. Satanael je onda pokušao oživjeti tijelo dišući u njega, ali njegov je dah izišao istim putem kao i voda i ušao u tijelo zmije, koja je tako postala sluga Vraga. Uvidjevši svoj neuspjeh da dade život Adamovu tijelu, Satanael je molio svojega Oca da spusti Svoj Duh na Adama i obećao je da će taj čovjek, mješavina dobra i zla pripadati njima obojici.¹ Bog se složio s tim, a Adam je oživio kao mješavina božanske duše i tijela što ga je stvorio Satanael. Onda je na isti način stvorena i oživljena Eva. Satanael je zaveo Evu koja mu je rodila sina Kaina i kćer Kalomenu. Tek nakon Evinoga snošaja sa Satanaelom ona je Adamu rodila sina, Abela.²

Iz ovoga sirovo antropomorfnoga mita možemo izvesti važno bogumilsko stajalište. Bogumili drže Satanaela ili Vraga oponašateljem Oca, majmunom Boga. Ta predodžba, svojstvena kršćanstvu,³ jasno se pojavljuje u bogumilskoj kozmologiji. Satanaelovi motivi u pobuni protiv svojega Oca istovjetni su s onima koji se pripisuju Luciferu u *Knjizi proroka Izaije* (xiv. 13, 14): ‘Uspet ću se na nebesa, povrh zvijezda Božjih... bit ću jednak Višnjemu.’⁴ U knjizi *Liber Sancti Johannis*, Sotona se izričito naziva ‘oponašatelj Patris’,⁵ a istu ideju možemo naći u nekoliko bogumilskih knjiga i legendi.⁶

Bogumilska priča o stvaranju svijeta očito se temelji na *Knjizi postanka*, ali biblijsku priču iskriviljuje individualističko tumačenje i pro-

1 Taj dualizam između tijela i duše čovjeka, simboliziran Satanaelovom nemogućnošću da oživi Adamovo tijelo bez pomoći svojega Oca, izražava se u vrlo sličnom obliku u mitu o stvaranju čovjeka koji Eutimije od Amonije pripisuje bogumilima (Vidi supra, str. 183-184).

2 *Pan. Dog.*, P.G. sv. CXXX, pogl. 7, stupci 1296-7.

3 U judeokršćanskom motrištu, Sotona, ili ‘suparnik’, je onaj koji obrće prave odnose i koji se služe Božjim metodama za vlastite zle svrhe. Stoga se on pojavljuje kao oponašatelj Boga.

4 Ibid. pogl. 6, stupac 1296.

5 Vidi J. Benoit, *Histoire des Albigeois et des Vaudois*, Pariz, 1691, sv. I, str. 284.

6 Osobito u *Tiberijadskom jezeru* (vidi Ivanov, op. cit. str. 304); trag toga stajališta možemo naći u *Elucidariumu*, gdje se govori da je Bog stvorio Vraga iz Svoje sjene, odražene u vodi. (Ibid. str. 260, 270)

širuju primjese nepravovjerne mitologije. Ta slobodna uporaba Svetoga pisma, tipična za bogumile, dalje se oslikava u Zigabenovom prikazu njihovoga tumačenja Staroga zavjeta. Prema bogumilima, pali anđeli, vidjevši da ih je Satanael izdao, uzeli su čovjekove kćeri za svoje žene i iz toga se braka rodila rasa divova¹ koji će se boriti za čovječanstvo protiv Satanaela. To je razjarilo Satanaela, koji je u svojem bijesu poslao Potop na čovječanstvo i tako skoro uništio sva živa bića. Jedini se Noa spasio, iz sasvim slučajnoga razloga: on nije imao kćeri i nije znao za borbu čovječanstva protiv Satanaela, kojemu je ostao vjeran. Satanael mu je za nagradu dopustio sagraditi Arku da spasi sebe i one koji su bili u njoj.² Bogumili su smatrali da je veći dio Staroga zavjeta Satanaelovo otkrivenje.³ Po njima, on je zaveo Mojsija na krivi put, a ovaj je pak obmanuo židovski narod putem moći koju mu je dao demijurg. Zakon koji je Mojsiju dan na Sinajskoj gori došao je od Satanaela.⁴ Zahvaljujući vlasti koju je Satanael imao nad ljudskim rodom, samo je vrlo malo Otaca Staroga zavjeta izbjeglo prokletstvo i uzdiglo se do anđela. Oni koji su se spasili bili su preci Isusa Krista, pobrojani u genealogijama u *Mat.* i. 1-16 i *Luki* iii. 23-38. Na koncu se Otac sažalio nad ljudskom dušom, zatočenoj u tijelu i u godini 5500. od stvaranja svijeta, On je iz Svojega srca izrekao Riječ, koja je ‘Sin i Bog’.

Logos, ili Božji Sin imao je, prema bogumilima, tri imena: (1) On je bio arkandeo Mihovil, jer je prorok Izajia rekao o Njemu: καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος.⁵ (2) On je bio ‘Isus, jer je lječio

1 Cf. Post. vi. 2, 4.

2 *Pan. Dog.* pogl. 9, stupac 1305.

3 Temeljnu antitezu između Boga iz Staroga zavjeta, nedosljednoga i gnjevnoga, poistovjećenoga sa stvoriteljem svijeta, i Boga iz Evandelja, dobrostivoga i milostivoga, bogumili su posudili od pavličana (cf. *Pan. Dog.* stupac 1305). Ta je antiteza izrazita osobina dualizma općenito, a postojala je u gnosticizmu i osobito u Marcionovom nauku. Vidi A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (4. izd.; Tübingen, 1909), sv. I, str. 243-309 i *Marcion: das Evangelium vom Fremden Gott* (2. izd.; Leipzig, 1924), str. 93-143.

4 *Pan. Dog.* pogl. 10, stupci 1305-8. Bogumili su temeljili svoje odbacivanje Mojsijevoga zakona na pavličanskoj antitezi između Zakona i Milosti, koju su izdvajali iz korpusa teologije sv. Pavla. Zigaben kaže da su u potporu svojega stajališta citirali riječi u *Rim.* vii 7, 9. Marcion je jednako rabio antitezu sv. Pavla.

5 Cf. *Iza.* ix. 6 (inačica Septuaginte).

svaku bolest i svaku zarazu. (3) On je bio Krist jer je On ‘pomazan tijelom’ (Χριστὸν..., ὃς χρισθέντα τῇ σάρκι).¹ Krist je sišao s neba (ἄνωθεν), prošao kroz lijevo uho Djevice i poprimio tijelo, ali nematerijalno, ‘prividno’ (ἐν φατασίᾳ). Odjeven u Svoje nematerijalno tijelo, Krist je vršio svoju misiju na zemlji onako kako je opisano u Evandželjima, bio je raspet, umro je i ustao iz mrtvih. Za vrijeme Svojega silaska u pakao, zbacio je svoju krinku i svojega je neprijatelja Satanaela u tartaru okovao teškim lancima. Tada je Satanael lišen zadnjega sloga u svojem imenu zajedno s njegovim božanskim atributima i postao je Satan (Sotona).² Kada je obavio svoju misiju, Krist se vratio Svojemu Ocu, da bi na prijestolju sjeo na mjesto koje je prije zauzimao Satanael, te je bio pretvoren u Oca iz kojega je potekao.³

Podaci koje je Zigaben priskrbio o bogumilskoj kristologiji osobito su vrijedni, jer drugi izvori daju samo kratke naznake o toj temi. Prvo, treba primijetiti da su bogumili ograničili Kristovo odvojeno postojanje od Oca na razdoblje koje počinje u godini 5500. nakon stvaranja svijeta, a završava njegovim uskrsnućem, uzašašćem na nebo i pretvaranjem natrag u Oca. Tako su oni potpuno poricali temeljnu kršćansku dogmu o Logosu, koji vječno postoji u Blaženom Trojstvu. Usko povezan s tom heretičkom doktrinom bio je njihov doketizam, po kojemu su tvrdili da je tijelo Kristovo nematerijalne prirode, te su tako odbacili dogmu o utjelovljenju. Doketička kristologija jedna je od doktrina koja se najčešće pripisuje bogumilima⁴ i logična je posljedica njihovoga dualističkoga pogleda na materiju. Logos njima nije bio Druga Osoba Blaženoga Trojstva, utjelovljena Vječna Riječ, već samo izgovorena riječ Božja, koja se

1 Pan. Dog. stupac 1301.

2 Tema o Satanelovom gubitku sloga *el* iz njegovoga imena i o njegovom porazu koji je doživio od arhandela Mihajla prilično je poznata u bogumilskoj književnosti. Nakon Satanelovoga poraza, smatra se da je Mihajlo postao arhandeo i primio pune ovlasti koje se pridaju zadnjem slogu *el* u njegovom imenu. Cf. bugarska bogumilska legenda o *Tiberijadskom jezeru*: *ѡтна ся ѿ Сотонаила и дасть Господь иль Михаилу, и о томъ нарече ся Михаилъ архаггель, а Сотонаилъ сотона* (Ivanov, op. cit. str. 291); cf također grčku legendu *Περὶ κτίσεως κόσμου καὶ νόημα οὐράνιον ἐπὶ τῆς, дјеломице bogumilskoga nadahnuća.* (Ibid. str. 316).

3 Pan. Dog. pogl. 8, stupci 1301-4

4 Cf. supra, str. 120, 132-133, te infra, str. 239.

iskazuje u usmenom nauku Kristovom.¹ Stoga su bogumili naučavali da Krist nije u stvari rođen od Blažene Djevice, već da je ušao kroz njezino uho, upravo onako kao što izgovorena riječ ulazi u uho onoga koji je čuje.² Slijedilo je onda da se Kristovo spasenje čovječanstva nije sastojalo u Njegovoj smrti na križu i Njegovom uskrsnuću, već jedino u Njegovom nauku, koji je imao za svrhu oslobođenje čovjekove duše od njegovog tijela.

Značenje Krista u bogumilskoj teologiji nadalje se određuje Njegovim položajem unutar Blaženoga Trojstva. Zigabenov prikaz bogumilskoga shvaćanja Trojstva je zbrkan i u nekim točkama proturječan.³ Izgleda da su bogumili priznavali dva odvojena Trojstva, ili bolje rečeno dva odvojena vida Trojstva: na jednoj strani Otac, Satanael i Krist, na drugoj Otac, Sin i Duh Sveti. Prvi je poznati bogumilski pojам i najjasnije se opisuje u *Dialogus de daemonum operatione* Mihajla Psela.⁴ Drugi vid ne spominje nijedan drugi izvor osim Zigabena. Prema njemu bogumili su naučavali da Sin i Sveti Duh nisu dvije različite hipostaze, nego različita imena Oca; oni su emanacije Oca, dvije zrake koje proizlaze iz dvije polutke Njegovoga mozga. Ta emanacija je događaj u vremenu, koji se dogodio između 5500. i 5533. godine od stvaranja svijeta; prije i poslije tih nadnevaka, Sin i Duh Sveti nisu imali odvojeno postojanje izvan Oca. Zigaben pripisuje tu bogumilsku doktrinu utjecaju sabelijanizma.⁵ Otac,

1 To su stajalište zauzimali i pavličani (vidi supra, str. 50). Zigaben optužuje bogumile što nisu uspjeli shvatiti razliku između ‘ἐνυποστάτου καὶ ζῶντος Λόγου’ i ‘ἀπλῶς λόγου προφορικοῦ’ (*ibid.* pogl. 22, stupac 1317).

2 Vjerovanje da je Logos ušao u Blaženu Djevicu kroz njezino uho nije ograničeno na bogumile. Pravovjerni su ga rabili od trećega stoljeća kao metaforu da ilustriraju volju Božju koju Našoj Gospu izgovara anđeo, a možemo je naći kako u Istočnim tako i u Zapadnim liturgijskim i patrističkim tekstovima. Vidi upućivanja u C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, sv. II, str. 41-2.

3 Cf. Kiprianović, loc. cit. str. 399-402.

4 Cf. supra, str. 187-8.

5 Sabelijanizam ili modalistički monarchijanizam, hereza poznata na Istoku i Zapadu od kraja drugoga stoljeća do kraja trećega i općenito povezana s imenom Sabelija, poricala je razlikovanje Triju Osoba unutar Blaženoga Trojstva. Vidi H. Hagemann, *Die Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in dem ersten Jahrhunderten* (Freiburg, 1864), str. 129 et seq.: A. Harnack, ‘Monarchianismus’, R.E. sv. XIII, str. 303-36.

prema bogumilima, bio je utjelovljen u bîti, ali kadar poprimiti ljudski oblik (ἀσώματον μέν ἀνθρωπόμορφον δέ).¹

Treba spomenuti stajalište bizantskih bogumila prema biblijskom kanonu, jer se ono ponešto razlikuje od onoga koji se pripisuje bugarskim hereticima. Ovi drugi su, prema Kozminim podacima, odbacili Mojsijev zakon i proroke Staroga zavjeta.² Bizantski bogumili, s druge strane, iako su kao i njihovi bugarski istovjernici, prezirali Mojsijeve knjige, prihvatali su šesnaest knjiga Proroka. Njihov se kanon sastojao od sedam knjiga koje su odgovarale sedmorim stupovima Kuće mudrosti (*Izr. ix. 1*): (1) *Psaltir*, (2) šesnaest *Knjiga proroka*, (3-6), četiri Evanđeљa, (7) *Djela apostolska*, sve *Poslanice i Apokalipsa (Otkrivenje apostola Ivana)*.³ Izgleda da je u tome postojala stvarna razlika između bugarskih i bizantskih bogumila, vjerojatno uslijed veće sklonosti ovih drugih prema alegorijskim i racionalističkim tumačenjima Svetoga pisma u skladu s vlastitim doktrinama.⁴

Jedna od najzanimljivijih osobina bogumilstva, koje Zigaben opisuje podrobnije negoli drugi izvori, jest njegova demonologija. Već smo ukazali na to da važan dio koji demoni ili zlodusi igraju u bogumilskim doktrinama i pućkom vjerovanju treba djelomice zahvaliti mesalijanskom utjecaju.⁵ Prema Zigabenu, ‘bogumili kažu da demoni samo od njih letе poput strijele iz lúka; oni nastanjuju sve druge ljude [tj. nebogumile] i podučavaju ih u grijehu, dovode ih do zloće, a nakon njihove smrti borave u njihovim mrtvim tijelima, ostaju u njihovim grobovima i čekaju njihovo uskrsnuće kako bi bili kažnjeni zajedno s njima, a ne da ih napuste u njihovim mukama. Vjerovanje da u svakome čovjeku čuči zloduh oni preuzimaju iz mesalijanske hereze’.⁶ Satanaelovi demoni žive

1 *Pan. Dog.* pogl. 2-5, stupci 1291-3-

2 Vidi supra, str. 133.

3 *Ibid.* pogl. I, stupac 1292.

4 Kiprianović tvrdi da je taj vrlo individualistički i alegorijski način na koji su bogumili tumačili Stari zavjet bio uzrokom optužbe da ga u potpunosti odbaciju (loc. cit. str. 390-5). Ali to nije točno: bogumile nisu općenito optuživali da odbacuju cijeli kanon Staroga zavjeta, već samo neke njegove dijelove, osobito Mojsijeve knjige. (Cf. supra, str. 183, b. 1). Veći eklekticizam bizantskih bogumila u svezi *Knjiga proroka* vjerojatno je zbog kršćanskog utjecaja. Cf. Puech, op. cit. str. 168-72.

5 Vidi supra, str. 190.

6 *Pan. Dog.* pogl. 13, stupac 1309.

u vodama, vrelima, morima i podzemnim mjestima.¹ Povezanost predstavnika demijurga s vodenim elementom često je obilježje bogumilskoga vjerovanja, a možemo ga možda objasniti činjenicom da je voda slika sveopće pasivnosti, simbol plastičnoga načela iz kojega je stvoren svijet, pa stoga u biti kraljevstvo Satanaela i njegovih slugu.² To je vjerojatno bio jedan od razloga zbog kojega su bogumili odbacili krštenje vodom.³ Ali iako su tvrdili da ih se zlodusi klone, bogumili su ih se plašili, ‘jer imaju veliku i nevidljivu moć da naškode, kojoj se ne mogu oduprijeit čak ni Krist ni Duh Sveti, jer ih Otac još uvijek štiti i nije ih lišio njihove moći, već im je dao vlast nad cijelim svijetom do njegovog okončanja’. Zigaben potvrđuje da je Bazilije naučavao: ‘štujte zloduhe ne da biste primili pomoć od njih, nego da vam oni ne bi naškodili’.⁴ To je poštovanje prema zlodusima, kako izgleda, išlo sve do stvarnoga štovanja (*Θεραπεύειν διὰ προσκυνήσεως*)⁵

Kada su Bazilija pitali zašto njegovi sljedbenici štuju relikvije kršćanskih svetaca koje su odbacili, on je, po svemu sudeći, odgovorio da je to zbog toga što su u njima nastanjeni zlodusi.⁶

Stajalište bogumila prema tradiciji i sakramentima Pravo(vjer)slavne crkve, onako kako ga je opisao Zigaben, potpuno potvrđuju podaci iz prijašnjih izvora. Bizantski bogumili, kao i njihovi bugarski istovjernici,

1 Ibid, pogl. 7, stupac 1300.

2 Značenje vode kao plastičnoga i pasivnoga načela u stvaranju svijeta, odvojenog od Duha i, u nekom smislu, njemu suprotstavljenog, koji je aktivno načelo, može se pronaći u Post. i, 2: ‘I Duh Božji lebdio je nad vodama.’ Veza između Satanaela i elementa vode česta je bogumilska tema. Zigaben kaže da je, prema bogumislkom vjerovanju, Satanael, nakon što se pobunio protiv Oca, bio bačen u kraljevstvo vode (*Pan. Dog.* stupac 1296). Isto shvaćanje može se naći u *Liber Sancti Johannis*: ‘et transcendens, invenit universam faciem terrae coopertam aquis.’ Vidi Benoist, op. cit. str. 284; Ivanov, op. cit. str. 74. Prema bogumilskoj legendi o *Tiberijadskom jezeru*, Bog je stvorio svijet od elemenata koje je Satanael uzeo iz mora; vidi Ivanov, ibid. str. 290, 304-5.

3 *Pan. Dog.* pogl. 16, stupac 1312.

4 *Pan. Dog.* pogl. 20, stupac 1316.

5 Ibid., pogl. 38, stupac 1325. Oni tvrde da svoje učenje temelje na riječima Našega Gospodara: ‘brzo se prijateljski nagodi s protivnikom’ (*Mat. v. 25*).

6 Ibid. pogl. 12, stupac 1309.

odbacivali su krštenje,¹ pričesnu žrtvu,² crkve,³ križ,⁴ svece,⁵ slike,⁶ i pravoslavnu crkvenu hijerarhiju.⁷

Njihova etička pravila pokazuju istu dualističku osudu materije koju nalazimo kod bugarskih bogumila iz desetoga stoljeća, a čak su bili i strožiji: bizantski su bogumili ne samo odbacivali brak i jedenje mesa, već im je bilo zabranjeno jesti sir, jaja i ‘druge proizvode te vrste’.⁸ Zigaben nam ne govori jesu li ta pravila bila jednako obvezatna za sve članove sljedbe ili se, naprotiv, krajnje asketstvo jedino zahtijevalo od manjine odabranih. Međutim, ovo posljednje izgleda vjerojatno jer je, kao što ćemo vidjeti, razlika između ‘savršenih’ i ‘izabranih’ s jedne strane i ‘vjernika’ ili ‘slušača’ s druge, koja je prevladavala kod manihejaca i katara zapadne Europe, postojala i kod bizantskih bogumila.

Izabrani bogumili smatrali su se nositeljima Duha Svetoga pa su ih prema tome nazivali Θεοτόκοι, što je naziv koji Kršćanska crkva čuva isključivo za Majku Božju. Bogumili, koji su poricali zbilju utjelovljenja i zamijenili kršćansko shvaćanje Logosa riječu Božjom, posljedično tomu naziv Θεοτόκοι su nadjenuli svima onima koji su ‘rađali riječ’ svojim naučavanjem. Θεοτόκοι su tvrdili da posjeduju mističnu viziju Trojstva. Otac im se, govorili su, pojavio kao starac s bradom koja se leprša, Sin kao mladić, a Duh Sveti kao golobradi mladac.⁹ Pretpostavljalo se da ti Θεοτόκοι odbacuju nakon smrti svoja zemaljska tijela, koja su se pre-

1 Ibid. pogl. 16, stupac 1312.

2 Ibid. pogl. 17, stupac 1313: ‘Oni nazivaju Svetu pričest Gospodinovoga Tijela i Krvi žrtvom zloduha koji obitavaju u hramovima’.

3 Oni svoje odbacivanje crkvi temelje na *Mat.* vi. 6: ibid. pogl. 42, stupac 1328. Crkve su bile obitavališta zloduha, koji su za njih izvlačili zgoditke prema njihovom položaju i moći. Sâm Sotona je, prema bogumilima, prvi obitavao u Jeruzalemском hramu, a nakon njegovoga razaranja, nastanio se u Sv. Sofiji u Carigradu (Ibid. pogl. 18, stupac 1313).

4 Ibid. pogl. 14-15, stupci 1309-12.

5 Ibid. pogl. 11, stupac 1308. Međutim oni su kao svece priznavali pretke Našega Gospodina, spomenute u *Mat.* i, 1-16 i Luki iii. 23-38, šesnaest proroka iz Staroga zavjeta i mučenike ikonoklaste.

6 Njihova mržnja prema slikama navela ih je da ‘jedino ikonoklaste nazovu pravovjernima i vjernicima, a osobito Kopronima’. (Ibid.) Cf. supra, str. 137, b. 1.

7 Ibid. pogl. 28, stupac 1321; pogl. 49, stupac 1329

8 Ibid. pogl. 37, stupac 1325.

9 Ibid. pogl. 23, stupac 1320.

tvarala u prašinu da nikada više ne uskrsnu; na se su navukli besmrtnu odjeću Krista, poprimali isti oblik kao i On i ušli u Kraljevstvo Oca.¹

Zigaben daje karatak opis obreda uvođenja u bogumilsku sljedbu, koji je osobito vrijedan, jer je jedini prikaz koji posjedujemo o inicijacijskim obredima kod balkanskih heretika. Oni su taj obred nazivali Krštenjem Krista putem Duha, i pomno su ga razlikovali od pravoslavnoga krštenja, koje su odbacivali kao ono koje je od sv. Ivana i uz pomoć vode.

‘Stoga oni ponovno krste one koji im prilaze. Prvo mu odrede [tj. katekumenu] razdoblje za isповijed (εἰς ἔχομολόγησιν), pročišćenje (ἀγνείαν) i intenzivnu molitvu (σύντονον προσευχήν). Onda postave Evandelje sv. Ivana na njegovu glavu, zazivaju svojega (παρ' αὐτοῖς) Duha Svetoga i pjevaju Molitvu Gospodnju. Nakon tog krštenja opet mu postave vrijeme za strožiju vježbu, suzdržljiviji život, čišću molitvu. Onda traže dokaz da se on držao svih tih stvari i to gorljivo. Ako i muškarci i žene svjedoče u njegov prilog, oni ga vode prema svojemu svečanom posvećenju (ἄγουσιν αὐτὸν ἐπὶ τῇ θρυλλούμενην τελείωσιν). Jadnika prisile da se okrene prema Istroku i opet stave Evandelje na njegovu... glavu. Muškarci i žene iz zajednice stavljaju svoje prljave ruke na njega i pjevaju svoje bezbožne obredne pjesme (τὴν ἀνόσιον ἐπάδουσι τελετήν): to je himna zahvalnosti što je sačuvao bezbožnost koju su na nj prenijeli.’²

Iz ovog gornjega prikaza možemo zaključiti da se puno uvođenje u bogumilsku sljedbu sastojalo iz dva odvojena obreda, zvana βάπτισμα i τελείωσις, odvojena razdobljem strogoga asketstva i unutarnje pripreme. Međutim, iz Zigabenova opisa oni izgledaju skoro istovjetni po naravi i ne kaže nam se u čemu se sastoji razlika među njima. Točna priroda te razlike može se shvatiti primjećujući da su francuski i talijanski katari, koji su svoj ritual razvili vjerojatno pod izravnim utjecajem bogumilstva,³

1 Ibid., pogl. 22, stupci 1317-20. Bogumilsko učenje o θεοτόκοι daje dobar primjer ezoteričkoga obilježja bogumilstva, koje oblikuje stalnu, premda ne uvijek baš vidljivu, pozadinu njihovih doktrina. Vidi Puech, op. cit. str. 161-3.

2 *Pan. Dog.* pogl. 16, stupac 1312.

3 Proučavanje odnosa između rituala bogumila i onoga katara izvan je dosega ove knjige. Većina radova o katarima pate od nedovoljnoga poznavanja bogumilstva sa strane njihovih autora. Mnogi njihovi zaključci mogli bi se preinaći ili promijeniti u svjetlu podataka koje je pridodao Ivanov, pokazujući da je bogumilstvo izvršilo značajan utjecaj na katarstvo, osobito na području rituala (vidi osobito op. cit. str. 113 et seq.).

također posjedovali dvostruko uvođenje: prvo primanje katekumena u sljedbu (*abstinentia*) i uzdizanje ‘vjernika’ na položaj ‘izabranoga’ ili ‘savršenoga’ (*consolamentum*).¹ Zigaben jasno upućuje na ista dva obreda među bizantskim bogumilima; sâmi njihovi nazivi govore o njihovoj naravi: βάπτισμα, poput kršćanskoga krštenja, prvenstveno je čin, kojim novak postaje član zajednice sljedbenika, ili ‘vjernika’; τελείωσις, nešto je svečaniji obred, podrazumijevajući svojim značenjem ideju savršenstva, i predstavlja uzdizanje ‘vjernika’ na položaj ‘savršenoga’, ili jezikom bizantskih bogumila, θεοτόκοι.

Oni koji su prošli inicijaciju, bilo βάπτισμα ili τελείωσις, bili su otada članovi prave Crkve, izvan koje nema spasenja. Bizantski bogumili nazivali su svoju zajednicu (*συναγωγή*) Betlehem, rodno mjesto Kristovo; Pravoslavna crkva, naprotiv, bila je Herod, koji je pokušao ubiti Riječ rođenu među njima.² Bogumilska je zajednica nametala strogu disciplinu svojim članovima; prema Zigabenu, bili su obvezatni moliti sedam puta dnevno i pet puta noću; u tome je njihovo pravilo bilo strože od onoga bugarskih bogumila u desetom stoljeću, koji su molili četiri puta dnevno i četiri puta noću.³ Slijedeći praksu svih ostalih bogumila, bizantski heretici priznavali su samo Molitvu Gospodnju; svaki put kada su molili recitirali su prigibanjem koljena, neki deset puta, drugi petnaest, a ostali manje ili više često.⁴ Postili su drugoga, četvrtoga i šestoga dana svakoga tjedna, do devetoga sata.⁵ Ali opet nam Zigaben ne govori jesu li se ta pravila primjenjivala samo na θεοτόκοι ili na svakoga člana sljedbe.

Zadnji dio knjige *Panoplia Dogmatica* sadrži sustavni prikaz bogumilskoga tumačenja nekih biblijskih tekstova, preuzetih iz Evanđelja sv. Mateja.⁶ Njezin veliki značaj leži u činjenici što pokazuje kako je

1 Vidi J. Guiraud, ‘Le Consolamentum Cathare’, R.Q.H.. (1904), sv. LXXV, str. 74-112.

2 *Pan. Dog.* pogl. 28, stupac 1321.

3 Cf. supra, str. 141.

4 Ibid. pogl. 19, stupci 1313-16.

5 Ibid. pogl. 25, stupac 1320.

6 Vrlo je vjerojatno, kao što Kiprianovič predlaže (loc. cit. str. 386-8), da se Zigaben, kada je sastavljao taj dio *Panoplije*, služio pisanim bogumilskim komentarom o Evanđelju sv. Mateja. To možemo zaključiti kako iz brojnih citata koje on navodi iz toga Evanđelja tako i iz sustavnoga poretku po kojemu su poredani.

bila krajnje razvijena praksa među bizantskim bogumilima u tumačenju bibijskih tekstova u skladu s njihovim heretičkim doktrinama pomoću alegorije. Ta je praksa već bila široko rasprostranjena među bugarskim bogumilima iz desetoga stoljeća.¹ Ali vrlo je dvojbeno je li uporaba alegorije dostigla takav stupanj zakučatosti i domišljatosti koju su postigli bogumili u Bizantu. Izgleda da se to umijeće razvilo među obrazovanim i teologiji sklonim hereticima u Carigradu. Međutim, ne može se dvojiti da su, nakon privremenoga suzbijanja bogumilstva u Bizantu početkom dvanaestoga stoljeća, kada je Bugarska još jedom postala uporište te sljedbe na Balkanu, biblijski komentari Bazilijevih učenika postali popularni među bugarskim bogumilima, koji su tako iskoristili teološke i egzegetske napore svojih bizantskih istovjernika.

Zigaben navodi dvadeset pet primjera alegorijskih ili nepravovjernih tumačenja biblijskih tekstova.² Neke smo od njih već spomenuli. Sljedeći je osobito karakterističan primjer za bogumilsku egzegezu.

Tekst je preuzet iz *Mat.* iii. 4: 'A on, Ivan, imao je odijelo od devine dlake i o bokovima pâs od kože. Hranom mu bijahu skakavci i divlji med.' Bogumili su ovako tumačili taj odlomak. Devine dlake su zapovijedi iz Mojsijeva zakona: poput deve taj je zakon nečist, jer dopušta jedenje mesa, brak, psovke,³ žrtve, ubijanje i slično; pâs od kože je Sveti Evandželje, jer je izvorno napisano na ovčjoj koži; skakavci su opet zapovijedi Mojsijeva zakona, koje nisu sposobne razlikovati dobro od zla; divlji med je Evandželje koje izgleda kao med onima koji ga prime (cf. *Iz.* cxix. 103), a divlje onima koji ga ne prime. Tako se Preteča prikazuje pošrednikom između Staroga i Novoga zakona i pripada obama.⁴

Iz gornje analize možemo zaključiti da *Panoplia Dogmatica*, iako uglavnom potvrđuje podatke o bogumilima koje priskrbljuju izvori desetoga i jedanaestoga stoljeća, istodobno daje dublji i širi prikaz bogumilstva. To ne možemo objasniti isključivo neadekvatnošću ranijih izvora: Kozma je osobito bio izvrsno kvalificiran da oslika bogumilstvo

1 Cf. supra, str. 133.

2 *Pan. Dog.* pogl. 28-52, stupci 1321-32.

3 Izgleda da je zabrana psovanja bila bitni dio bogumilske etike.

4 Ibid. pogl. 30, stupac 1324. To stajalište prema sv. Ivanu Krstitelju mnogo je snošljivije nego ono koje bugarskim bogumilima pripisuje Kozma (cf. supra, str. 135). To je vjerojatno još jedan primjer razvoja bogumilstva pod utjecajem kršćanstva.

onako kako je to bilo moguće u njegovo doba. Mnoge crte te sljedbe koje opisuje Zigaben možemo pravilno shvatiti jedino ako prepoznamo postupni razvoj bogumilstva od vremena njegove pojave u desetom stoljeću do početka dvanaestoga stoljeća. Taj se razvoj može smatrati postupnim objedinjenjem doktrinarnih i etičkih vidova bogumilstva, prvih uglavnom pavličanskih po podrijetlu, drugih spojem mesalijanskih i kršćanskih elemenata. Usporedba između *Besjede protiv heretika* i *Panoplije Dogmatice* pokazuje da se etički nauk bogumla nije mnogo promijenio između desetoga i dvanaestoga stoljeća, osim određenoga povećanja u strogosti i asketstvu, možda uslijed nužnosti da se odoli progonima. Premda je opasno mnogo zaključivati iz Kozmine šutnje, izgleda da su bogumili do dvanaestoga stoljeća razvili složeniji ritual nego što su ga dotad posjedovali. Međutim razvoj je najočitiji na području doktrine. U Byzantiumu, pod utjecajem religijskih i filozofskih spekulacija u obrazovanim krugovima, bogumilstvo je steklo složenu teologiju i kozmologiju koje nije moglo imati u Kozmino doba.

Možemo s pravom kazati da je u doba smrti Aleksija Komnena (1118.), bogumilstvo, iako potisnuto u Bizantu, bilo na početku svojega najvećega razvoja na Balkanu. Iako je Bazilije bio pogubljen, a njegovi sljedbenici u zatvoru ili su se preobratili, njihovi napori nisu bili uzaludni za bogumilsku sljedbu. Tijekom dvanaestoga stoljeća uporiše sljedbe vratilo se natrag u Bugarsku, gdje je bogumilstvo, obogaćeno i ojačano svojom evolucijom u Byzantiumu, dosegnulo vrhunac u svojem razvoju.

Napori Aleksija Komnena da iskorijeni bogumislku sljedbu u Carigardu bili su samo djelomice uspješni. Svakako da nakon Bazilijevoga pogubljenja ne čujemo više za bilo kakav raširen ili organizirani izljev bogumilstva u Byzantiumu (Carigradu). Ali ta je hereza bila još uvijek vrlo raširena u carskim pokrajinama, osobito u Maloj Aziji i, unatoč draštičnim mjerama poduzetim protiv nje u dvanaestom stoljeću, još uvijek sposobna za sporadične provale; jedna od tih dovela je do novoga izljeva bogumilstva između 1140. i 1147.

Za vladavine Ivana II. Komnena 1140. i za patrijarhata Lea Stipesa, sinod u Carigradu osudio je kao heretičke neke tekstove Konstantina Krizomala. Njegove su doktrine bile osobito popularne u monaškim krugovima, osobito u manastiru sv. Nikole u Carigradu. Zapisi sinoda

opisuju ih kao ‘besmislenije od nauka entuzijasta [tj. mesalijanaca] i bogumila’. Konstantina su optužili da su hereze njegovo naučavanje da su krštenje, isповједање гrijeha, proučавање Evandđelja, пјевanje psalama, назоћење црквеним služбама сvi узалудni sve dok kršćanin ne primi, kroz inicijaciju, dar intelektualnog shvaćanja (νοερῷς) Duha Svetoga; oni коji su дosegnuli tu fazu nisu više подлоžni zakonu, izbjegli су Sotininoj моći i nisu sposobni за grijeh; u svakome kršćaninu obitavaju dve duše, jedna bezgrešna, друга grešna: ova posljednja doktrina, prema zapisima sinoda, оčita je ‘u izričitim terminima’ међу mesalijancima i bogumilima. Konstantinovo odbacivanje kršćanskoga krštenja, koje je on zamijenio vlastitim inicijacijskim obredom, sinod je nazvao ‘nedvojbenim znakom bogumilske hereze’.¹ Međutim, treba priznati da je ovaj zadnji nauk daleko od toga da bude tipično bogumilski, te da nijedan drugi izvor bogumilima ne pripisuje doktrinu o dvije duše: то је, у ствари, mesalijansko обилježje. Prilično je dvoјbeno je li postojala bilo kakva izravna веза између nauka Konstantina Krizomala i onoga bogumila. Konastantinova hereza mnogo više podsjeća na mesalianizam, које se у то doba još uvijek razlikovalo od bogumilstva.

Međutim, bilo bi zanimljivo potražiti bogumilske utjecaje u Konstantinovom navodnom odbacivanju svake vlasti (ἀρχῆς ἀπάσης) i u njegovoj izjavi da svi koji iskazuju čast i štovanje bilo kojem vladaru (ὅποιωδήποτε ἄρχοντι) štuju Sotona. Možda je taj Konstatinov društveni anarhizam povezan s praksom građanske neposlušnosti коју Kozma pripisuje bugarskim bogumilima. Ali u odsutnosti bilo kakvih bliskih doktrinarnih sličnosti nije uputno uspoređivati previše detaljno.²

У првој godini vladavine Manueal Komnena, 20. kolovoza 1143., za patrijarhata Mihajla II. Kurkuasa, Carigradski sinod smijenio je i ekskomunicirao dva episkopa iz dioceze Tijana u jugozapadnoj Maloj Aziji – Klementa od Sosandre i Leontija od Balbise, осуђenih за bogumilstvo.

-
- 1 Vidi L. Allatius, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione* (Cologniae Agrippinae, 1648), stupci 644-53; G. Rhalles i M. Potles, Σύνταγμα τῶν Θείων ... κανόνων, sv. v, str.77-80; cf. F. Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel Ier Comnène* (Pariz, 1912), str. 23.
 - 2 Puech, iako dopušta mogući utjecaj mesalianizma na doktrine Konstantina Krizomala, drži njegov nauk o građanskoj neposlušnosti kao bogumilski по обилježju (op. cit. str. 137, 275). Ta je hipoteza zanimljiva, ali su dokazi prilično neuvjerljivi.

Zapis sinoda pokazuju da je u to doba bogumilstvo bilo rašireno u Kapadociji.¹ Neke doktrine koje su propovijedala ta dva ‘pseudo-episkopa’ nepogrešivo su bogumilske: na primjer, oni su bili uvjereni u učenje da zlodusi žive u tijelima mrtvih i čine čuda koja kršćani pripisuju moći križa, te prezirali križ i slike. Međutim, druge crte njihovoga nauka specifično su mesalijanske, poput vjerovanja da se jedino monasi mogu spasiti, te da nakon trogodišnjega ustezanja od spolnoga snošaja, mesa, mlijeka i vina, čovjek može bez grijeha uživati u svemu tome; ovo posljednje obilježje je čak u izravnom proturječju s doživotnim asketstvom koje su prakticirali bogumilski ‘izabrani’.

1. listopada 1143. pred sinodom u Carigradu pojavio se monah Nifon, optužen za propovijedanje bogumilstva u Kapadociji. Očekujući končnu presudu, smjestili su ga u samicu u manastiru τῆς Περιβλέπτου.² Sinod je 22. veljače 1144. svečano presudio Nifonu. Osuđen je kao bogumil, ekskomuniciran i, nakon što su mu obrijali bradu, bačen je u tamanicu. Jedina heretička doktrina koju izvori pripisuju Nifonu je njegov uzvik pred cijelim sinodom: ‘prokletstvo na Boga Židova’.³

Nifonova osuda imat će ozbiljne posljedice u Carigradu. Kozma II. koji je naslijedio patrijaršijsko prijestolje 1146., čovjek milosrdan i od integriteta, pokazao se vrlo blag prema Nifonu, dopustio mu potpunu slobodu i čak se prema njemu ponašao kao prema bliskom prijatelju. Kozmini neprijatelji zgrabili su tu izliku da osiguraju, 26. veljače 1147. njegovu osudu i svrgavanje kao bogumila.⁴ Motivi i okolnosti Kozmino-

1 Vidi Allatius, *ibid.* stupci 671-8; J.D. Mansi, *Sacrorum, conciliorum...collectio*, sv. XXI, stupci 583-90; D. Farlatus, *Illyricum sacrum* (Venecija, 1817.), sv. VII, str. 354; *Acta et diplomata res Albaniae... illustrantia*, sv. I, br. 85, str. 29; Chalandon, op. cit. str. 635. Za imena sljedbi dvaju heretičkih biskupa, vidi A. Papadopoulos-Kerameus, *Βογομιλικά*, V.V. (1895), sv. II, str. 720-3.

2 Vidi Alaltius, op. cit. stupci 678-81; A. Banduri, *Imperium Orientale* (Venecija, 1729), str. 635.

3 Vidi Joannes Cinnamus, *Historiae*, knj. II, C.S.H.B. str. 63-6; Nicetas Choniates, *De Manuele Comneno*, knj. II, C.S.H.B. str. 107; Nikola od Metone, *Orationes*, izd. A.K. Demetrakopoulos, Ἐκκλ. Βιβλιοθήκη (Leipzig, 1866), str 267; Eustatiije Solunski, *Manuelis Comneni laudatio funebris*, pogl. 36, P.G. sv. CXXXV, stupac 1000; Alaltius, *ibid.* stupci 681-3.

4 Vidi Cinnamus, op. cit. str. 63-6; Nicetas Choniates, op. cit. str. 107; Allatius, op. cit. stupci 683-9.

ga smjenjivanja nisu uopće jasni. Izgleda vjerojatnije da je patrijarh bio žrtva političke spletke negoli da je stvarno bio sklon bogumilskoj herezi.¹

Iz tih činjenica možemo izvući nekoliko zaključaka o bogumilstvu u dvanaestom stoljeću. Na prvom mjestu, sljedba je nastavila vršiti svoj utjecaj u Maloj Aziji, a osobito u Kapadociji. Heretički episkopi Klement i Leontije, kao i Nifon, naučavali su u toj pokrajini. To prevladavanje bogumilstva u Maloj Aziji u dvanaestom stoljeću nalazi svoju potvrdu u podacima Eutimija od Akmonije koji se odnose na jedanaesto stoljeće.² Nadalje, u samome Carigradu, nakon senzacionalnoga procesa Baziliju i njegovim sljedbenicima početkom stoljeća, bogumilstvo je izazivalo takvu mrskost i strah da je svatko tko je bio imalo sumnjiv za makar i najmanju naklonost prema njemu, bio u neposrednoj opasnosti kažnjavaja, ne isključujući ni sâmoga patrijarha. Konačno, neke doktrine koje su se u to doba držale bogumilskima raniji ih izvori ne pripisuju bogumilima i u stvari su tipične za mesalijance. To poistovjećivanje bogumilskih i mesalijanskih učenja je značajno; kao što ćemo vidjeti, razlika između bogumilstva i mesalianizma, koju su teoretski još uvjek priznavali i Ziegaben i Ana Komnena, do sredine dvanaestoga stoljeća u praksi je postupno iščezla; u trinaestom i četrnaestom stoljeću, bizantski i bugarski izvori rabe ta dva naziva kao sinonime.³

Posljedice vala bogumilstva koji je preplavio Bizantsko Carstvo između 1140. i 1147. odmah su se osjetile u Bugarskoj. U to isto doba bogumilska sljedba podigla je svoju glavu u Makedoniji. Vezu između heretičkih pokreta u Carigradu i u Makedoniji oslikava činjenica da je suzbijanje bogumilstva u ovoj drugoj pokrajini potaknuo sam bizantski car. Djelatnost te sljedbe u jugoističnoj Makedoniji, sredinom dvanaestoga stoljeća potvrđuje bugarska knjiga *Žitije svetoga Ilariona Moglenskog* koju je napisao Eutimije, patrijarh Trnova, a ona je važan izvor za proučavanje bogumilstva.⁴ Sv. Hilarion bio je suvremenik Manuela Komne-

1 Vidi Chalandon, op. cit. str. 635-9.

2 Cf. supra, str. 180-181 et seq. Mala Azija ostala je središte bogumilstva i u sljedećim godinama, Na početku trinaestoga stoljeća, German II., patrijarh Niceje (1222.-40.), napisao je protiv bogumila u Niceji svoje polemičko djelo: *In exaltationem venerandae crucis et contra Bogomilos.* (P.G. sv. CXL, stupci 621-44).

3 Cf. infra, str. 241, 254.

4 Житие и жизнь прѣподобнаго отца нашего Иларіона, епископа мегленскаго,

na (1143.-80.), a posvećen je za episkopa Moglene u četvrtom desetljeću dvanaestoga stoljeća.¹

Kratko vrijeme nakon što je Hilarion ustoličen za episkopa, *Žitije* nam kaže, pojavili su se hretici:

‘Dok je svetac vatreno propovijedao i naučavao, otkrio je znatan broj manihejaca, Armenaca i također bogumila, koji su spletkarili protiv njega i po-kušavali su baciti pravoverne u tamu, kvarčeći i napadajući pravoslavno stado poput grabežljivih životinja. Vidjevši da se njihov broj povećava iz dana u dan, on se uvelike ražalostio i molio je gorljivo Svemogućega Boga da im začepi... usta. Svojim je ljudima često propovijedao, podučavajući ih i osnažujući ih u njihovoj pravoslavnoj vjeri. Slušajući često te prodike, heretici su bili bijesni u svojim srcima, škrugutali zubima poput divljih zvijeri i uzrujavali su ga. Voljeli su s njim raspravljati i prepirati se, ali Hilarion, dobar pastir... Kristovoga stada, nakon što se nastanio u Gospodinu, rastrgao je njihove spletke i glasine na komade poput paukove mreže, a tome su se vjernici razveselili.’²

Heretici koji su se suprotstavili sv. Hilarionu pripadali su, kao što tekst jasno pokazuje, trima odvojenim skupinama: ‘manihejski’ su očito bili pavličani, s obzirom da su Bizantinci oba izraza rabili kao sinonime.³ ‘Armenska’ hereza bila je čest naziv za monofizitizam.⁴ Što se bogumilstva tiče, iako spomenuto kao predmet napada sv. Hilariona na kraju dokumenta, ono ne zauzima središnji položaj koji mu se često pripisuje. Promašaj da prepoznaju tu trostranu razliku naveo je neke znanstvenike na pogrešan zaključak da je *Žitije svetoga Ilariona* isključivo protubogu-

въ немже и како прѣнесень бысть въ прѣславный градъ Тръновъ, съписано Евфимиемъ патриархомъ Тръновъскымъ. Taj je dokument izdao D. Daničić u knjizi *Starine* (Zagreb, 1869), sv. I, str. 65-85, te E. Kałużniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius: Leben Hilarions, Bischofs von Moglen* (Beč, 1901), str. 27-58. Kałużniacki spominje ništa manje negoli dvanaest rukopisa togđa djela (op. cit. str. c-cxx). Pisac *Žitija svetoga Ilariona* zauzimao je patrijaršijsko prijestolje Bugarske od oko 1376. do oko 1402. Njegov život i djelovanje proučavao je V. V. Kiselkov, Патриархъ Евтимиий (животъ и ооществена дейность), *B.I.B.* (1929), sv. III, str. 142-77.

1 Vidi Spinka, op. cit. str. 99.

2 Kałużniacki, op. cit. str. 33.

3 Cf. supra, str. 42-43, 191.

4 Cf. supra, str. 192.

milsko djelo.¹ Drugi, poput Račkog, zanemaruju očito upućivanje na pavličane i poistovjećuju ‘manihejce’ s bogumilima.² Premda Rački tvrdi da su bogumile često nazivali manihejcima, ne postoji nijedan primjer takvoga poistovjećenja u bilo kojem sačuvanom bugarskom ili bizantskom srednjovjekovnom izvoru. Nadalje, većina osobina ‘manihejaca’ opisanih u *Žitiju svetoga Ilariona* karakteristična je za pavličane, a ne bogumile. Čitamo, na primjer, da su mu ‘predvodnici prljave manihejske hereze, poput vukova u ovčjoj koži, pristupali krotko i iskušavali ga kao što su farizeji iskušavali našega Gospodina. Željeli su ga uhvatiti u njegovim riječima... Pitali su ga: “Kada mi naučavamo da je dobar Bog stvorio nebo, a da je zemlju i sve što je na njoj stvorio jedan drugi, zao stvoritelj, zašto se ti ne pokoriš, već proturječiš istini?”³ Ta drska vrsta prozelitizma više je u skladu s metodama kojima su se služili pavličani, dok teško da bi bogumili, koji su bili poznati po svojem opreznom i lukavom ponašanju,⁴ rabili takav otvoreni jezik obraćajući se episkopu Pravoslavne crkve. Nadalje, doktrine koje životopisac sv. Hilariona pripisuje ‘manihejcima’ predstavljene su u pavličanskom obliku.⁵ Ali najuvjerljiviji argument jest činjenica što je on izlaganje i odbacivanje njihovih doktrina posudio, često doslovce, iz knjige Eutimija Zigabena *Adversus Paulicianos*.⁶

Prema životopisacu, sveti je episkop uspio preobratiti pavličane i monofizite na pravovjerje.⁷ Tek su se tada pojavili bogumili. Doznajemo

1 Gilferding, osobito, poistovjećujući više ili manje sve tri hereze kao ‘armenske’, izvukao je neopravdani zaključak da su ‘u dvanaestom stoljeću bogumili činili većinu stanovništva u eparhiji Moglene’ (op. cit. sv. I, str. 227).

2 Op. cit. *Rad*, sv. VII, str. 119.

3 Kałużniacki, op. cit. str. 34.

4 Cf. supra, str. 128.

5 To su kozmološki dualizam, vjerovanje da je Majka Božja Viši Jeruzalem, odbacivanje Staroga zavjeta i Mojsijeva zakona, doketička kristologija, mržnja prema križu, opsežna uporaba Svetoga pisma u egzegetske svrhe, tvrdnja da slijede apostolsku tradiciju. (*Ibid.* str. 34-42).

6 *Pan. Dog.*, naslov 24, P.G. sv. CXXX, stupci 1200 et seq.

7 To obraćenje nije postignuto bez poteškoća, osobito u slučaju monofizita, koji su pokušali ubiti sv. Hilariona i uspjeli ga kamenovati skoro na smrt (Kałużniacki, op. cit. str. 42-3). Podupro odbacivanje monofizitskih doktrina (*ibid.* str. 43-51) posuđeno je iz knjige Eutimija Zigaben *Adversus Armenios* (*Pan. Dog.* nasl. 23, P.G. sv. CXXX, stupci 1173-89).

da je sv. Hilarion poduzeo korake protiv njih na izričitu zapovijed cara Manuela Komnena:

‘Pobožni car... napisao mu je edikt, naređujući mu da očisti stado od cijele bogumilske hereze, da toplo primi one [bogumile] koji se pokore pobožnim dogmama i da ih ubroji među izabrano stado, a da udalji iz pravoslavne pastve one koji se ne žele pokoriti i koji ustraju u svojom bezbožnoj i prljavoj herezi.

Kada su to čuli, oni [tj. bogumili] također su ušli u Univerzalnu crkvu, te zavrijedili da prime Svetu krštenje, prezrevši svoju herezu do kraja.’¹

Manuelova intervencija protiv bogumila iz Moglene uopće nije nevjerljivatna, jer je sredinom dvanaestoga stoljeća bogumilstvo bilo osobito rašireno u Bizantskom Carstvu i vlastima u Carigardu je postalo hereza *par excellence*.²

Moglo bi se sumnjati jesu li sva ta preobraćenja bila iskrena, jer su bogumili bili poznati po svojem izvanjskom oponašanju pravovjerja kad god bi se suočili s progonom ili bilo kojom drugom opasnosti. Barem u spomenutom slučaju oni su se više opirali obraćenju od drugih heretika: neki od njih ostali su tvrdokorni do kraja, te su bili osuđeni na izgon ili zatvor.³

Žitije svetoga Ilariona pokazuje da je sredinom dvanaestoga stoljeća bogumilstvo bilo snažna sila u jugoistočnoj Makedoniji, da se u tome kraju Crkva morala također boriti protiv pavlićana i monofizita, te da je bogumilska hereza bila vjerojatno najopasnija od sve tri: jer bogumili su, izgleda, bili jedini heretici koje sv. Hilarion nije uspio u potpunosti preobratiti,⁴ i, štoviše, privukli su posebnu pozornost bizantskih središnjih vlasti koje se se u to isto doba hrvale s bogumilstvom u Carigradu i drugim dijelovima Carstva.

1 Kałużniacki, op. cit. str. 52-3.

2 Cf. supra, str. 220-223.

3 Нечастивыя же и скврънныя богомилскыя ереси поклонники, елики благочестіа приемш̄ съмъ божій архіерей видѣ, въся съчета къ православных стадо, елики же непокорнѣ належѧщ̄ оусмотри, различными изгнанием и заточенми от благочестиваго потрѣбіи стада. (*Ibid.* str. 54).

4 Tradicija je ubrzo povezala sv. Hilariona isključivo s borbom protiv bogumilstva. U jednom bugarskom dokumentu iz trinaestoga ili četrnaestoga stoljeća, koji navodi Ivanov (op. cit. str. 35), on se naziva ‘ratnikom protiv bogumila’ (боинъ на богъмили).

Razvoj bogumilstva u Bugarskoj u jedanaestom i dvanaestom stoljeću neizravno potvrđuje jedan drugi dokument od velike važnosti, koji nam priskrbljuje dodatne obavijesti o doktrinama koje su u to doba propovijedali bugarski bogumili. To je takozvani *Liber Sancti Johannis*, ili *Faux Evangile*, koji se sačuvao samo u dva, ponešto različita, latinska prijevoda.¹ Ivanov, koji ih je također izdao s kritičkim komentarom,² pokazao je da su oba prijevodi nepoznatoga staroslavenskoga izvornika, koji je sastavio neki bugarski bogumil, vjerojatno na bugarskom jeziku, ne prije jedanaestoga ili dvanaestoga stoljeća. Sredinom dvanaestoga stoljeća, neki Nazarije, koji je zauzimao visoki položaj u bogumilskoj sljedbi, donio je *Liber Sancti Johannis* iz Bugarske patarenima Lombardije.³

Liber Sancti Johannis – ili kako je Ivanov naziva *Tajna knjiga* – u svojoj biti je doktrinarno djelo, a njegovo bugarsko podrijetlo daje mu jedinstvenu važnost za naše poznavanje učenja bugarskih bogumila u dvanaestom stoljeću. Nadalje, uočljive sličnosti nekih bogumilskih doktrina izloženih u *Tajnoj knjizi* s onima u knjizi *Panoplia Dogmatica* ukazuju na rani utjecaj bizantskoga bogumilstva na naučavanja bugarske sljedbe.

Tajna knjiga je dijalog između Isusa Krista i Njegovoga omiljenoga učenika Ivana Evanđeliste. Na Posljednjoj večeri sv. Ivan nasloni se na prsa svojega Gospodara i pita ga o postanku svijeta, duhovnoga života i o kraju svih stvari. Detaljni odgovori koje Krist daje Svojemu učeniku su dualistički i tipično bogumilski. Sotona, kaže On, bio je jednom okružen takvom slavom da je vladao nebeskim silama, dok je On, Isus, sjedio je pored Svojega Oca.⁴ Putujući kroz svoja područja, koja su se

1 Ta dva rukopisa općenito su poznata kao 'Carcassone MS' i 'Vienna codex'. Prvi je izdao J. Benoist (*Histoire des Albigeois et des Vaudois*, Pariz, 1691, sv. I, str. 283-96), a drugi I. von Döllinger (*Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München, 1890, sv. II, str. 85-92). Najbolje moderno izdanje obaju inačica objavio je R. Reitzemstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (Leipzig i Berlin, 1929), str. 297-311, gdje je djelo naslovljeno: *Interrogatio Iohannis et apostoli et evangelistae in cena secreta regni celorum de ordinatione mundi istius et de principe et de Adam*.

2 Op. cit. str. 60-87.

3 Cf. infra, str. 243-4.

4 Izraz 'Sotona' (Sathanus), koji se spominje u cijeloj *Svetoj knjizi*, vrlo je značajan. Izgleda da bugarski bogumili u desetom stoljeću nisu rabili tu riječ: naziv 'vrag', što ga Kozma često spominje, bio je najvjerojatnije već uhodan u to doba. S druge strane, bizantski bogumili rabili su pridjev 'sotonski' u jedanaestom i dvanaestom stoljeću. Vjerojatno je da se raširena uporaba imena i pojma Sotone (Satane), shva-

prostirala od neba sve dolje do bezdana, Sotona, opijen vlastitom slavom, bio je obuzet ohološću. Potaknut zavišu, odlučio je ‘postaviti svoje sjedište iznad oblaka nebesa’ i postati ‘poput Najvišega’.¹ Dobio je pristalice među trećinom svih Božjih anđela, obećavši im da će smanjiti poreze koje su oni dugovali svojemu Gospodaru, istim onim riječima koje je uporabio ‘nepravedni upravitelj’ u paraboli sv. Luke.² Bog Otac izbacio je pobunjene anđele s neba, lišio Sotonu njegova upravljanja nebeskim silama, a njegovo lice koje nije više sjalo od slave, postalo je poput užarenog željeza i slično čovjekovom. Bačen dolje u nebeski svod, gdje nije mogao pronaći mir, Sotona je usrdno molio Boga da mu odgodi osudu, a Bog, iz milosrđa, pristao je dati mu odgodu od sedam dana. U tom razdoblju predaha Sotona je stvorio vidljivi svijet – sunce, mjesec, zvijezde i zemlju s njezinim životinjama i biljkama. Onda je stvorio čovjeka na vlastitu sliku i priliku s tijelom od gline, te zapovijedio anđelu iz trećega neba da uđe u Adamovo tijelo, a anđelu iz drugoga neba da uđe u Evino tijelo. Sotona je zatim stvorio Raj, u kojem je posadio trsku, koja je bila ‘stablo znanja o dobru i zlu’ spomenuto u *Knjizi postanka*. Sotona se skrio u tu trstiku, izašao u obliku zmije i zaveo Evu. Onda je poučio svojega anđela, koji je živio u Adamovom tijelu, da počini s njom spolni snošaj. Plod toga snošaja, čovjek, kao mješavina smrtnoga tijela što ga je stvorio Sotona i duše izašle iz paloga anđela, imao je za svrhu nastaviti vladavinu Vraga u svijetu sve do njegova konca.

Tumačenje starozavjetne priče u *Tajnoj knjizi* je uzduž uobičajenih bogumilskih shvaćanja. Da bi učvrstio svoju moć nad čovječanstvom i kako bi osigurao da ono samo njega štuje, Sotona je s vremena na vrijeme slao svoje sluge u svijet: među njima su najvažniji bili Henok³ i Mojsije.

ćenoga kao Satanaela lišenoga zadnjega sloga u njegovom imenu kao ishod njegova-
ga poraza od Krista, prvo pojavila među bogumilima u Bizantu, odakle je prešla na
bugarske bogumile, kod kojih je zamjenio stariji naziv ‘vrag’.

1 Cf. supra, str. 209-10.

2 Poistovjećenje Sotone s ‘nepravednim upraviteljem’ tipično je bogumilsko. Cf. supra, str. 130, 210-211.

3 Henok, otac Metuzalema (Post. v. 18-24; Heb. xi. 5) prilično je istaknuti lik u bogumilskoj mitologiji. Staroslavenska inačica apokrifne *Knjige tajni Henokovih* (prijevod. W. R. Morfill, Oxford, 1896) utjecala je, kao što je Ivanov pokazao (op. cit. str. 72), na sastav *Svete knjige*.

Da bi spasio ugroženo čovječanstvo od vlasti Sotone, Bog je odlučio poslati Krista, Svojega Sina, u svijet. Prvo je poslao anđela na zemlju koji će Ga primiti: to je bila Marija.¹ Krist je ušao i izašao kroz njezino uho.² Da bi se suprotstavio Božjim koracima, Sotona je poslao u svijet svog vlastitoga izaslanika, proroka Iliju, koji je Ivan Krstitelj: Ivanovo krštenje vodom suprotstavlja se krštenju pomoću Duha, koje su naučavali Krist i njegovi istinski učenici, koji nisu živjeli u braku.

Zadnji dio *Tajne knjige* sadrži prikaz bogumilskoga učenja o okončanju svijeta i Sudnjem danu, što dosta podsjeća na kršćansku eshatologiju. Međutim, njegov dualistički temelj otkriva se u konačnom odvajajući čovjekova duha od zatvora njegova materijalnog tijela, koje zamjenjuje kršćansku dogmu o uskrsnuću tijela. Nakon potpunoga razaranja svemira vatrom, Sotona i njegovi pobočnici bit će vezani nerastopivim lancima i bačeni u vatreno jezero. ‘A onda će pravedni zasjati poput sunca u Kraljevstvu njihovoga Oca... A bog će obrisati svaku suzu s njihovih očiju, a Sin će vladati sa Svojim Svetim Ocem, a Njegovom Kraljevstvu neće biti kraja na vijeke vjekova.’³

U drugoj polovici dvanaestoga stoljeća bogumilstvo je još jednom postalo, kao u desetom stoljeću, pretežno slavenski pokret. Manuel Komnen je svojom energičnom crkvenom politikom privremeno suzbio tu sljedbu u Byzantiumu. Ali u slavenskim temama Carstva, unatoč snažnim lokalnim potezima poput onih sv. Hilariona, njezin utjecaj ostao je nesmanjen. Teodor Balsamon govorio je o cijelim krajevima koje od 1170. do 1180. nastanjuju bogumili (χωρία βωγομιλικά), uključujući čitave tvrđave (ἀκέραια κάστρα).⁴ Vjerojatno je da su se te tvrđave nalazile

1 Cf. ‘Nazarius ... dixit, quod B. Virgo fuit Angelus’ (infra, str. 243).

2 Cf. supra, str. 213.

3 Reitzenstein, op. cit. str. 308-9. Osim kratkih referenci Eutimija od Akmonije i *Sinodikona cara Borila* na bogumilsko odbacivanje uskrsnuća tijela (cf. supra str. 185-6, i infra, str. 241) i opisa Eutiinija Zigabena o ulasku Θεοτόκοι u Kraljevstvo Božje (cf. supra, str. 217), ovo je jedini poznati prikaz bogumilске eshatologije. Puech je vjerojatno u pravu kada misli da je eshatologija ostala relativno nerazvijena grana bogumilskoga nauka (op. cit. str. 211-13).

4 Theod. Balsamon, *Photii Patriarchae Constantinopolitani Nomocanon*, nasl. x, pogl. 8, u G. Voellus i H. Justellus, *Bibliotheca Juris Canonic Veteris* (Lutetiae, 1661), sv. II, str. 1042. Balsamon je napisao svoj komentar o *Nomocanonu* u zadnjih trideset godina dvanaestoga stoljeća; ali njegova referenca na bogumile mora se datirati prije

uglavnom u Makedoniji, gdje je, kako je pozanato, bogumilstvo cvjetalo u dvanaestom stoljeću.¹

Nadalje, u tom se razdoblju bogumilska sljedba počela širiti po drugim južnoslavenskim zemljama i, iz svoje postojbine u Makedoniji, prodrla je na zapad u Srbiju, Bosnu i Hum, gdje je ona ubrzo privukla pozornost crkvenih i svjetovnih vlasti.²

1186., kada je okončana bizantska vlast nad Bugarskom.

1 Cf. supra, str. 160 et seq.

2 Vidi Dodatak IV.

VI. POGLAVLjE

BOGUMILSTVO U DRUGOM BUGARSKOM CARSTVU

I. *Bugarsko bogumilstvo u trinaestom stoljeću:* Pavličani u prvih dvadeset godina bugarske neovisnosti. Njihovi savezi s Nijemcima i Bugarima. Prvi protubogumilski sabor u Bugarskoj (1211.). Sinodikon cara Borila. Doktrine, običaji i organizacija bogumila u trinaestom stoljeću. Ivan Asen II. i njegova snošljivost prema hereticima.

II. *Pad bogumilstva u četrnaestom stoljeću:* hezihazam i monaški preporod. Bogumilstvo na Gori Atos. Hereza u Bugarskoj. Sv. Teodosije od Trnova i dva protubogumilska sabora. Jak mesalijanski utjecaj na bogumilstvo. Raslojavanje bogumilske sljedbe. Turško osvajanje i nestanak bogumilstva.

Tijekom razdoblja Drugoga bugarskoga carstva (1186-1393.), povijesni razvoj bogumilstva pojavljuje se u dvije uzastopne faze: trinaesto stoljeće bilo je svjedok velikoga bujanja te sljedbe u Bugarskoj, četrnaesto stoljeće vidjelo je njezin pad i brzi nestanak. Uzroke toga dvostrukoga razvoja treba potražiti u temeljnim osobinama i u povijesti bogumilstva.

Već smo istaknuli da je utjecaj koji su bugarski bogumili imali na Bizant u desetom i jedanaestom stoljeću doživio svoj obrat u dvanaestom stoljeću, kada su bugarski heretici prenijeli opet mnoga svoja učenja i prakse svojim primitivnjima bugarskim istovjernicima. Sigurno možemo ustvrditi da su nove osobine koje su bugarski bogumili iskazivali u trinaestom stoljeću, osobito u područjima doktrine, rituala i organizacije, bile najviše pod utjecajem bizantskih heretika.

Ponovno izbijanje bogumilstva početkom trinaestog stoljeća bilo je uvelike zbog unutarnjeg stanja u Bugarskoj tijekom dvadeset godina nakon pobune iz 1186. koja je uzdrmala bizantsku vlast i upostavila Drugo bugarsko carstvo u Trnovu. Vremena su podsjećala na jedanaesto stoljeće. Usred opće zbrke koja je proizašla iz narodne pobune, prevla-

davajući osjećaj u narodu bio je ogorčena mržnja prema Grcima, u čijem su podgrijavanju pavličani još jednom igrali aktivnu ulogu. Kao i u jedanaestom stoljeću, nemir bugarskoga naroda uzrokovala su strahovita iznuđivanja bizantskih ubirača poreza.¹ Uzajamna mržnja Bugara i Grka još se više raspirila za vladavine cara Kalojana (1196.-1207.). Taj ogorčeni neprijatelj Grka, kao namjerna suprotnost Baziliju II. Bugaroubojici, volio se nazivati 'Rhomaioctonus' (Romanoubojica), dok su ga Grci zvali 'Skylojoannes' ('Ivan Okot'). Političku nestabilnost Bugarske u tim godinama pojačale su česte provale Kumana koji su se, kao i u jedanaestom stoljeću, povezali s Bugarima protiv Grka. Oni su 1186. poduprli pobunu braće Asen i zauzeli cijelu Trakiju sve do Adrianopola (Jedrena). Kaljanu su 1205. pružili vojnu pomoć protiv Franaka.² Sâm Kaljan oženio je Kumanku, nastavljajući tako tradiciju krvnih veza s podunavskim nomadima koja je postojala među pavličanima u jedanaestom stoljeću.³ Kaljanovi odnosi s Kumanima bili su izvor iritacije latinskih križara u Carigradu: oni su 1205. molili papu Inocenta III. da objavi križarski rat protiv bugarskoga vladara, zbog toga što se povezao 'cum Turcis et ceteris Crucis Christi inimicis'.⁴ Ti 'drugi neprijatelji Kristovoga Križa' nedvojbeno su uključivali pavličane, a moguće i bogumile. Međutim, nema dokaza da su ovi drugi igrali ikakvu aktivnu ulogu u pobuni iz 1186. ili u Kaljanovim ratovima protiv Grka i Latina.⁵ Kao i u jedanaestom stoljeću, oni su se vjerojatno zadovoljili više ili imanje pasivnim suprotstavljanjem Grcima i podupirali su pavličane protiv njihovoga zajedničkoga neprijatelja svim sredstvima osim rata.

Pavličani iz Filipopola, posljedni put spomenuti 1114.-15.,⁶ pojavljuju se opet u doba Treće križarske vojne. Niketa Konijat, koji je bio

1 Medu neposrednim uzrocima bugarske pobune iz 1186. bilo je oporezivanje koje su bizantinske vlasti uvele kako bi priskrbile novac za svadbene svečanosti cara Izaka II. Angela. Vidi K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, str. 225.

2 Vidi Jireček, ibid. str. 226, 239.

3 Ibid. str. 230.

4 Vidi A. Theiner, *Vetera monumenta Slavorum meridionalium...* (Rim, 1863), sv. I, str. 41.

5 Jirečekovo mišljenje da su bogumili igrali 'važnu ulogu' u pobuni Asena (op. cit. str. 24-6) ne može se dokazati i temelji se na istoj zbrici između bogumila i pavličana koju pravi u vezi s jedanaestim stoljećem (cf. supra, str. 195, b. 4).

6 Vidi supra, str. 196-199.

guverner teme Filipopola, kaže nam da su križari Friedricha Barbarosse, po ulasku u Filipopol 1189., otkrili da su svi stanovnici pobjegli osim nekoliko bijednih prosjaka i domaćih ‘Armenaca’, koji su njemačke zavojevače dočekali kao prijatelje.¹ Ne može biti dvojbe da su barem neki od tih Armenaca bili pavličani, koji su bili uvijek spremni pozdraviti bilo kojega neprijatelja njihovih omrznutih bizanstkih tlačitelja.² Kako ih je Aleksije Komnen prethodno preselio iz Filipopola u Neokastrum, možemo pretpostaviti ili da se njih nekolicina kasnije vratila u Filipopol, ili da su se isti pavličani u tome gradu samo privremeno preobratili na pravoslavlje i vratili se vjeri svojih otaca prvom prigodom.³

Pavličani Filopopola odigrali su sličnu ulogu 1205. Kao ishod Četvrte križarske vojne, koja je 1204. dovela do uspostave carigradskog Latinskog Carstva, pokrajina Trakija došla je pod vlast franuskoga baruna Reniera od Trita, novopostavljenoga vojvode od Filipopola. Međutim, njegova moć teško je tištala domaće stanovništvo, koje se obratilo Kalojanu da ih spasi od Latina. Kalojan je brzo zauzeo Trakiju, sami su ga Grci dočekali kao oslobođitelja, a vojske cara Balduina I. je potpuno porazio kod Adrianopola (Jedrena) (14. travnja 1205.). Prema Villehardouinu, pavličani Filipopola (‘une grant partie des genz, qui estoient popelican’) ponudili su da će ga predati Kalojanu. Renier od Trita, koji se tada nalažio u Filipopolu, doznao je za tu zavjeru, dao zapaliti pavličansku četvrt do temelja i povukao se iz grada. Pavličani su uredno predali grad Kalojanu, koji je naredio masovan pokolj ili zatvaranje latinske posade i razaranje grada.⁴ Bogumili u Filipopolu ne spominju se izričito u to doba; ali

1 Nicetas Choniates, *Historia*, C.S.H.B. str. 527.

2 Iz Niketinog prikaza oni su, izgleda, bili monofiziti: to se vidi iz njihovoga naziva ‘Armenci’ (kojim su Bizantinci općenito nazivali monofizite), njihove uporabe beskvasnoga kruha i njihovoga odbacivanja slika. Monofizitske kolonije postojale su u Trakiji od sredine osmoga stoljeća (cf. supra, str. 70), a Ana Komnena spominje ih u Filipopolu. Ali mora da su ti ‘Armenci’ uključivali i neke pavličane, jer su šesnaest godina kasnije pavličani Filipopola opet otvorili vrata svojega grada neprijateljima Grka.

3 Vidi D. E. Takela, Нѣкогашнитѣ павликаини и сегашнитѣ католици въ Пловдивско, S.N.U. (1894), sv. XI, str. 107-8.

4 *La Conquête de Constantinople*, izdac i preveo E. Faral, sv. II (1203-7), (Pariz, 1939), str. 210. Kao ishod dodira križara s balkanskim pavličanima, izrazi ‘Poplicani’, ‘Puplicani’, ‘Publicani’, itd. često su se rabili od sredine dvanaestoga stoljeća da bi se

njihovu prisutnost u tom gradu stoljeće ranije potvrđuje Ana Komnena, a mi nemamo razloga pretpostavljati da je bogumilska zajednica u Filipopolu iščezla tijekom dvanaestoga stoljeća. Stoga je vjerojatno da su bogumili kao i pavličani podupirali Kalojana protiv Franaka, koji su politički i ekonomski iskorištvali Trakiju kao i Grci.¹ Villehardouinu je bilo lako pobrkatи te dvije sljedbe zbog velike sličnosti njihovih doktrina.

Kalojanova popularnost među bugarskim hereticima ponešto je nalik na vjerojatne odnose između Samuila i bogumila.² Oba bugarska vladara pobunila su se protiv Bizantske crkve i Države pa su sljedstveno tomu promicali politiku vjerskoga nacionalizma.³ Ta je politika mogla jedino uspjeti ako se razne vjerske i političke stranke zbiju oko vlade i cementiraju svoje jedinstvo zajedničkom mržnjom prema Bizantu. Tako su i Samuilo i Kalojan sigurno tražili potporu bugarskih bogumila, koji su, koliko možemo zaključiti, odgovorili na njihov poziv. Njihov motiv da podupru vladu bio je u biti oportunistički, jer u drugim vremenima, kada nisu mogli steći nikakvu prednost takvom politikom ili kada se Bugarskom vladalo po bizantskim načelima, oni nisu okljevali naučavati građansku neposlušnost.⁴

Svi ti čimbenici koji su pogodovali širenju hereze tijekom prvih dvadeset godina Drugoga bugarskga carstva – nacionalna mržnja prema Grcima, napetosti proistekle iz stalnih ratova, vjerska snošljivost bugarskih vlasti – objašnjavaju značajan porast bogumilstva za vladavine Kalojanovoga nasljednika Borila (1207.-18.). Boril je usurpirao prijestolje i

označilo francuske i engleske katare. Vidi Schmidt, op. cit. sv. II, str. 280-1; S. Runciman, *The Medieval Manichee*, str. 121-3.

1 Međutim, Pogodinova izjava, koju ponavlja Klinčarov (op. cit. str. 125) da su 'Filipopol izručili Kalojanu domaći bogumili' (История Болгарии, str. 82) nije točna, a ta je pogreška opet nastala zbog nesposobnosti razlikovanja između bogumila i pavličana.

2 Cf. supra, str. 153-155.

3 Kalojanova pobuna protiv Bizantske crkve navela ga je da potraži priznanje za svoju vlast od Rima. Dugački pregovori između Kalojana i pape Inocenta III. imali su za ishod davanje *palliuma* bugarskom primasu (1203.) i krunjenje bugarskoga vladara koje je obavio papin legat u Trnovu (1204.). Međutim, taj privremeni crkveni savez s Rimom, temeljen na potpuno političkim motivima, nije imao velike posljedice za Bugarsku. Vidi Spinka, op. cit. str. 102-6.

4 Cf. supra, str. 142.

prisilio Kaljanovoga zakonitoga nasljednika, Ivana Asena II. da potraži utočište u Rusiji. Cijela njegova vladavina odražava taj nezakoniti dolazak na prijestolje: njegov položaj na prijestolju nije nikada bio siguran, a nezadovoljni i separatistički elementi stalno su radili na njegovom svr-gavanju; jedan od njegovih rođaka iščupao je Makedoniju iz njegovoga kraljevstva; na koncu su pristalice Ivana Asena II. zbacili i oslijepili Borila.

Bogumili su bili među glavnim Borilovim protivnicima. Njihova ponovna pojava u bugarskoj povijesti početkom trinaestoga stoljeća podudara se s dobom kada se dualistička hereza širila po cijeloj južnoj Europi, od Crnoga mora do Pireneja.¹ Borilova vladavina zapamćena je po najranije poznatom i najvažnijem zakonodavstvu koji je usvojila Bugarska crkva protiv bogumilskih heretika. Ti zakoni, izdani 1211. vremen-ski se podudaraju s mjerama koje je papinstvo poduzimalo da suzbije albigensku herezu u južnoj Francuskoj.² Izgleda prirodno uspostaviti vezu između ta dva događaja, osobito imajući u vidu poznate namjere Inocenta III. da iskorijeni sve hereze u Europi. Neki znanstvenici misle da je Boril počeo progoniti bogumile u svojem carstvu pod izravnim pritiskom pape.³ Njihovu hipotezu donekle potvrđuje činjenica da je 1206. papa poslao jednoga kardinala u Bugarsku u nepoznatu misiju.⁴ Međutim, kao što ćemo vidjeti, Boril je svoje mjere protiv bogumila provodio prema običajima Istočne crkve i po svome su se obilježju bitno razlikovale od inkvizicijskih papinskih metoda, što pokazuje da latinsko svećenstvo nije izravno nadahnulo protubogumilsko zakonodavstvo.

Sabor sazvan u Trnovu 11. veljače 1211. osudio je doktrine bogumila i drugih srodnih sljedbi, anatemizirao njihove učitelje i propisao kazne za njihove pristalice. Zapis tog sabora sačuvani su u bugarskom rukopisu iz četrnaestoga stoljeća, *Sinodikonu cara Borila*.⁵ Uvod opisuje proces bogumilima kako slijedi:

1 Cf. supra, str. 161.

2 Vidi A. Luchaire, *Innocent III et la Croisade des Albigeois* (Pariz, 1905), str. 115 et seq.

3 Vidi M. S. Drinov, Исторически прегледъ на българската църква, str. 83; M. G. Popruženko, Синодик царя Бориса, *I.R.A.I.K.* (1900), sv. V, Dodatak, str. 67-8.

4 Vidi *Chronicum Alberici monachi*, *M.G.H.*, *Ss. sv. XXIII*, str. 886, ad an. 1206.

5 Rukopis *Sinodikona* M. G. Popruženko je uređivao tri puta: (1) Синодик царя

‘Nakon nastupanja na prijestolje... vrlo pobožnoga cara Borila, šiknula je poput zloga trnja triput prokleta i omrznuta bogumilska hereza, čije su vođe bili najpodlijiji *pop* Bogumilom i njegovi učenici... Kada je doznao za to, vrlo pobožni car Boril razjario se božanskim žarom i poslao ljude da pokupe heretike iz cijelogog njegovoga carstva poput kukolja u snopovima. Onda je sazvao sabor. Na njemu su se okupili svi episkopi [u zemljii], svećenici, monasi, kao i svi bojari i mnoštvo drugoga pula. Kada je car vidio da su se svi zajedno okupili, on je izašao, odjeven u svjetlogrimizne halje, i zasjeo na svoje mjesto u jednoj od velikih crkava [u Trnovu]. Predsjedajući nad okupljenim sudom, zapovijedio je da se sijači bezboštva dovedu pred sabor. Nije ih odmah optužio, već se poslužio velikim lukavstvom: rekao im je da odbace svaki strah i da smjelo priznaju svoj bezbožni nauk, a oni, nadajući se da će zavesti cara i one oko njega, podrobno su izložili svoju ozloglašenu herezu. Svoje su argumente poduprli mnogim citatima iz Svetoga pisma, ali car i oni uz njega mudro su ih ispitivali dok nisu razodjenuli njihova neslavna mudrovanja. Onda je heretike uhvatila panika i šutjeli su poput riba. Pobožni car, vidjevši da su se oni potpuno posramili... ispunio se radošću i naredio da se heretički učitelji i one koje su zaveli zatoče. Kada su to vidjeli, neki od heretika vratili su se Univerzalnoj crkvi, međutim, oni koji se nisu podvrgnuli Pravoslavnom saboru poslani su u zatvor ili su drugačije kažnjeni.¹

Podaci iz *Sinodikona* odbacuju pretpostavku da je latinsko svećenstvo odigralo bilo kakvu važnu ulogu na Trnovskom saboru. *Sinodikon* je prvo sastavljen na grčkom, a kasnije preveden na bugarski po Borilovo naredbi.² Osobito je naglašeno pravoslavno obilježje Sabora. Predgovor

Бориса или Борила, *I.R.A.I.K.* (Одеса, 1896), sv. II, Dodatak, str. 1-82; (2) Синодик царя Бориса (Одеса, 1897); (3) Синодик царя Борила (Софја, 1928) (Български Старини, sv. VIII). Ово izданje, temeljeno na ranijim prepisima Palauzova i Drinova, najkritičnije je i najpotpunije, a sadrži i prikaz povijesti Rukopisa (str. xix-xxvii).

Vidi analizu Popruženkova *Sinodikona* u *I.R.A.I.K.* (1900), sv. V, Dodatak, str. 1-175). Glavni nedostaci toga inače korisnoga djela su što ono nije jasno iznijelo razliku imedu bogumila i drugih sljedbi koje su anatemizirane u *Sinodikonu*, te njegovi neutemeljeni zaključci u svezi bogumilske etike. Neke važne vidove *Sinodikona* proučavao je T. Florinskij (К вопросу о богоилах, S.L., St Petersburg, 1883, str. 33-40).

- 1 *Sinodikon*, Popruženkovo izdanje, 1928, str. 77-80. Dalja upućivanja na *Sinodikon* preuzeta su iz toga izdanja.
- 2 Повелѣ благочестивыи царь Бориль прѣписати съборникъ ѿт грѣчъскаго на блѣгарскіи свои языky. (*Sinodikon*, str. 80).

Sinodikonu sadrži tri upute na ovaj ‘Pravoslavni sabor’ (павославный съборъ) i navodi da je on bio prvi takve vrste koji je sazvan u Bugarskoj.¹ Nadalje, njegovo sazivanje i postupak provodili su se prema tradiciji Istočne crkve.² Sam ga je car sazvao, provodio ispitivanje heretika i odredio da članci *Sinodikona* trebaju dobiti silu zakona. U svojem preuzimanju trostruke funkcije ispitivača, optužitelja i izvršne vlasti, Boril je slijedio primjere Aleksija Komnena u njegovom ponašanju prema pavlićanima i bogumilima³ i srpskoga velikoga župana Stefana Nemanje, koji se koncem dvanaestoga stoljeća, vrlo uspješno obraćunao s bogumilima u svojoj zemlji.⁴ Konačno, kazna izrečena tvrdokornim bogumilima bila je vrlo različita od metoda koje je rabila latinska inkvizicija. U Pravoslavnoj crkvi zatvor je bila općenito najteža kazna za herezu, dok se smrtnu kaznu primjenjivalo samo u vrlo iznimnim okolnostima.⁵

-
- 1 Прѣждѣ бо царства его нитоже инь сътвори православныи съи съборъ. (*Ibid.* str. 80-2).
 - 2 Cf. F. Dvornik, ‘The Authority of the State in the Oecumenical Councils’, *The Christian East* (London, 1933), sv. XIV, br. 3, str. 95-108.
 - 3 Lukavstvo koje se Borilu pripisuje u *Sinodikonu*, a koje je dovelo do priznanja bogumila koji, izgleda, nisu ništa sumnjali, već su bili uporabili Aleksije Komnen i Flavijean od Antiohije (cf. *supra*, str. 205, br. 3). Privlačno je objasniti ponešto nevjerojatnu lakoću kojom je Boril prevario bogumile kao svjesno podsjećanje na one slavne pretke sa strane kasnijih sastavljača *Sinodikona*.
 - 4 Vidi Dodatak IV.
 - 5 Neki znanstvenici, uključujući Jirečka, preuzeli su nimalo laskavo spominjanje Borila u životopisu Stefana Nemanje, koji je napisao njegov sin Stefan Prvovjenčani, kako bi zaključili o žestokom progonu bogumila nakon Trnovskoga sabora: ‘njegova duša nalazila je slatki užitak u proljevanju krvi svoje rase; on je umorio bezbrojne druge ljude, kao da je želio uništiti i kopno i more.’ (Šafařík, *Památky Dřevního Písemnictví Jihoslovanském*, Prag, 1873, str. 22). Ali to se stajalište ne može poduprijeti. Boril je imao mnogo političkih neprijatelja koji su ga nastojali uništiti, i vjerojatno je morao pribjeći drastičnom političkom gušenju. Ali ne postoji dokazi za ‘blutige Bogomilenverfolgung’ koje mu pripisuje Jireček (op. cit. str. 246, b. 27). Jednako nedokazana je izjava D. Miševa da je nakon Trnovskoga sabora ‘uspovestljena neka vrsta inkvizicije’ (*The Bulgarians in the Past*, Lausanne, 1919, str. 82), koju Klinčarev čak opisuje kao ‘kravu’ (op. cit. str. 141-2).

Suprotnu pogrešku počinio je Blagojev, koji misli da je bogumilstvo bila izmišljena etiketa koju je Boril pripisivao svojim političkim neprijateljima. (Беседата на Презвитељ Козма против богомилите, *G.S.U.*, 1923, sv. XVIII, str. 43-4. Blagojev je takođe stajalište o bogumilstvu još više potkopava njegove potpuno neshvaćanje

Sinodikon je jedini izvor koji nam daje izravno znanje o bogumilstvu u trinaestom stoljeću. On je, nadalje, jedan od najpouzdanijih vodiča za proučavanje te sljedbe, s obzirom da je, kao službeni dokument Pravoslavne crkve, temeljen na pomnom i objektivnom proučavanju doktrina i dotadanje povijesti bogumila. Materijal koji sadrži opsežne je prirode. Onaj njegov dio koji se tiče bogumilstva može se razvrstati u tri dijela:

(1) Osuda, u obliku anateme, konkretnih doktrina koje su sigurno bogumilske. Nekoliko njih pojavljuju se u istom obliku kao i u *Besjedi protiv heretika*; naprotiv, druge su, premda ih potvrđuju podaci iz izvora desetog i jedanaestoga stoljeća, unatoč tomu predstavljene u složenjem i razvijenijem obliku, kojemu se često vidi utjecaj bizantskoga bogumilstva.

(2) Druge heretičke doktrine ne izvorno bogumilske, nego su pripadale sljedbama koje su bile u stalnom dodiru s bogumilima. Bogumilstvo je vjerojatno usvojilo neke od njih do trinaestoga stoljeća, zahvaljujući razvitu i prilagodljivosti te sljedbe.

(3) Neke osobine koje pripadaju ritualu, organizaciji i općem poнаšanju bogumilskih zajednica, od kojih neke opet otkrivaju utjecaj bizantskoga bogumilstva.

Treba primijetiti da je *Sinodikon* najraniji slavenski dokument koji spominje heretike kao bogumile (богомилы) za razliku od 'sljedbenika bogumilske hereze'.¹

Sinodikon daje najjasniji prikaz koji posjedujemo o podrijetlu bogumilske sljedbe u Bugarskoj:

'Zato što je naš lukavi neprijatelj proširio manihejsku herezu po cijeloj zemlji Bugarskoj, i pomiješao je s mesalijanskim herezom (манихейской ересь разсѧ смѣшивъ сѧ съ масаліанскѹ) neka vođe (начилены) te hereze budu prokleti. Neka pop Bogomil - koji je za vladavine Petra, cara Bugarske, usvojio

naravi hereze uslijed njegove prethodno stvorene želje da traži isključivo političke motive u pozadini svakoga vjerskoga pokreta u srednjem vijeku na Balkanu.

1 *Sinodikon*, str. 44. Kozma ih naziva jednostavno hereticima (cf. supra, str. 125-126) a životopisac sv. Hilariona - богохилльская ереси поклонники. (Cf. supra, str. 226, b. 3).

manihejsku herezu (въсприемшаго манихескъ си епесъ) i koji im je dodao [tj. tim herezama] vjerovanje da je Krist Naš Gospod prividno (въ привидъи) rođen od Svetе Majke Božje uviјek Djevice Marije, bio prividno raspet i uzašao u Svome... tijelu koje je On ostavio u zraku (на въздоусъ остави)..., - i svi njegovi prošli i sadašnji učenici, koje također nazivaju apostolima (ученици и апостоли нареченii), budu prokleti (anatema).¹

Ta podjela bogumilstva na svoja dva glavna sastavna dijela, ‘maniheizam’ (што очito znači pavlikanizam)² i mesalianizam, istovjetna je s definicijom patrijarha Teoflakta i Ane Komnene.³ *Sinodikon* je jedini izvor koji nedvosmisleno pokazuje da je ta mješavina pavlikanizma i mesalianizma postojala u stvari u Bugrskoj prije dana *popa* Bogumila, jer je taj heretik samo ‘usvojio’ te hereze. Doketička kristologija koju taj izvor pripisuje *popu* Bogumilu doista je pravo obilježje nauka njegovih sljedbenika. Ali izjava u *Sinodikonu* da je *pop* Bogumil bio prvi koji ju je usvojio ne može biti točna: doketizam, kao pavličanska doktrina, bio je nedvojbeno poznat u Bugarskoj daleko prije vremena toga herezijarha.

Doktrine, koje se u *Sinodikonu* pripisuju bogumilima, a koje se u istovjetnom obliku pojavljuju u *Besjedi protiv heretika*, su odbacivanje Mojsijeva zakona, proroka iz Staroga zavjeta, kao i crkvi, tradicionalnih molitvi (s iznimkom Molitve Gospodnje), svetih redova, liturgije, sakramenta pričesti, križa i ikona.⁴ Druge su mnogo zanimljivije, jer pokazuju utjecaj bizantskoga bogumilstva. Jedan članak *Sinodikona* proklinje one koji *Sotonu* (сатану) nazivaju stvoriteljem svega vidljivoga svijeta i kažu da je on upravitelj (и ковчегма) kiše i tuče i svega što dolazi iz zemlje.⁵ Iako tu doktrinu možemo naći u skoro istom obliku u *Besjedi protiv heretika*,⁶ Kozma ga samo spominje kao Vraga, dok su izraz Sotona rabili bizantski bogumili.⁷ Utjecaj bizantskoga bogumilstva još je očitiji u članku koji anatemizira ‘one koji kažu da je Sotona stvorio Adama i

1 Ibid. str. 42.

2 Cf. supra, str. 192.

3 Cf. supra, str. 119, 219.

4 *Sinodikon*, str. 44-8.

5 Ibid. str. 44.

6 Cf. supra, str. 130.

7 Cf. supra, str. 212.

Evu'.¹ Tu specifičnu doktrinu o podrijetlu čovjeka bogumilima ne pripisuje nijedan drugi bugarski izvor, već su je zastupali, s druge strane, bizantksi heretici početkom dvanaestoga stoljeća.² Slično tomu, *Sinodikon* proklinje 'one koji se pogrdno izražavaju o Ivanu Krstitelju i kažu da je on zajedno sa svojim krštenjem proizašao iz Sotone; i koji iz toga razloga izbjegavaju krštenje vodom i krste bez vode, recitirajući samo Molitvu Gospodnju'.³ Suprotnost između krštenja vodom i krštenja putem Duha, kao i takozvanoga 'βάπτισμα', ili obreda uvođenja u sljedbu, koji je uključivao recitiranje Molitve Gospodnje, bizantskim bogumilima pripisuje Zigaben.⁴ Međutim, Kozma to ne spominje i govori samo vrlo uopćeno o bogumilskom odbacivanju krštenja. Stoga je vjerojatno da su bugarski bogumili, koji su u desetom stoljeću jednostavno odbacili krštenje vodom kao posljedicu svoga negiranja da materija može biti sredstvo do Milosti, razvili složenije stajalište o krštenju tijekom dvanaestoga stoljeća pod utjecajem svojih bizantskih istovjernika; nadalje, kako su ovi drugi razvili oblik rituala koji vjerojatno nije bio poznat bugarskim bogumilima u desetom stoljeću, možemo pretpostaviti da je heretičko 'krštenje' spomenuto u *Sinodikonu* bizantskoga podrijetla.

Sinodikon prepoznaće povijesni kontinuitet između bizantskoga bogumilstva i učenja koja su osuđena na Trnovskom saboru: jedan od njegovih članaka anatemizira bizantskoga heretika, Bazilija 'lječnika'.⁵

Nadalje, *Sinodikon* spominje po imenu neke vođe bugarskih bogumila: *popa* Bogumila i njegove nasljednike u desetom i jedanaestom stoljeću – Mihajla (njegovoga prvoga učenika), Teodora, Dobrija, Stefana, Bazilija i Petra.⁶ Jedan prethodni članak proklinje 'Aleksandra kovača, Avdina i Fotina, Afrigija i Mojsija bogumila... Petra od Kapadocije, djeda od Sredeca, Luku i Mandeleja od Radobola'.⁷ Od heretika pobrojanih u

1 *Sinodikon*, str. 44

2 Cf. supra, str. 210-211.

3 *Sinodikon*, str. 46.

4 Cf. supra, str. 217.

5 Василіа врача иже въ Константінѣ градѣ въсѣвашаго сіѧ тръоаканнѧ я bogomilскѧ ересь при Алеѣи православнѣмъ цари Комнинѣ, анафема. (*Sinodikon*, str. 48).

6 Cf. supra, str. 150.

7 Алѣандра ковача, Авдина же и Фотина, Афригіа и Мѡсcea bogomila... Петра кападокійскаго, дѣдца срѣдечскаго, Лоука же и Манделеа раболскаго, анафема. (*Ibid.* str. 68).

kasnjem članku, samo Mojsija i Petra od Kapadocije¹ možemo sa sigurnošću opisati kao bogumile. Ali kako se cijeli taj odlomak u *Sinodikonu* odnosi na bogumile, vjerojatno je da su i drugi također pripadali toj sljedbi.

Među doktrinama nebogumilskih sljedbi osuđenih u *Sinodikonu*, najvažnije su one mesalijanaca. Doktrina 'onih koji kažu da žena postaje trudna u svojoj utrobi putem suradnje sa Sotonom koji ostaje тамо sve do rođenja djeteta i koji se ne može istjerati svetim krštenjem, već jedino molitvom i postom'² karakteristična je za mesalijance;³ ipak *Sinodikon* nju smješta među bogumilske doktrine. Nadalje, izravno sudjelovanje Sotone u činu razmnožavanja već se podrazumijeva u vjerovanju da je Kain rođen iz snošaja između Satanaela i Eve i u demonologiji koju Zigenben pripisuje bizantskim bogumilima.⁴ Ne može biti nikakve dvojbe da su tu mesalijansku doktrinu osuđenu u *Sinodikonu* u stvari propovijedali bugarski bogumili u trinaestom stoljeću. Snažan utjecaj koji je mesalijanizam imao na bogumilstvo između desetoga i dvanaestoga stoljeća⁵ doveo je do toga da su u trinaestom stoljeću pravoslavni poistovjetili obje sljedbe: patrijarh German II. (1120.-40.) pisao je: Μασσαλιανῶν ἦτοι τῶν Βογομίλων⁶ Slavenski nomokanon iz 1262. osuđuje 'mesalijance koje se sada naziva bogumilima'.⁷ Izgleda da su do četrnaestoga stoljeća iščezle sve razlike među njima.⁸

Još jedan nauk osuđen u *Sinodikonu*, a koji se izričito ne pripisuje bogumilima jest poricanje uskrsnuća tijela.⁹ U suvremenim kršćanskim krugovima ta je doktrina općenito prolazila kao židovstvo, koje je bilo rašireno u Makedoniji zbog blizine Soluna, velikoga židovskoga središta u srednjem vijeku.¹⁰ Vjerojatno je da su bogumilstvo i židovstvo imali do-

1 O značenju Petrovoga naslova *djed* raspravljamo dolje (str. 242-243).

2 Ibid., str. 44-6.

3 Cf. supra, str. 59-60.

4 Cf. supra, str. 211, 214-215.

5 Cf. supra, str. 121-122, 134, 142-143, 223.

6 *Epistula ad Contantinopolitanos contra Bogomilos* (Ficker, *Die Phundagiagiten*, str. 116).

7 Cf. supra, str. 168, b. 3.

8 Cf. infra, str. 254.

9 *Sinodikon*, str. 70.

10 Vidi B. Melioranskij, К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV веке: Στέφανος: *Sbornik stately v chest' F. F. Sokolova* (St Petersburg, 1895), str.

dirne točke u trinaestom stoljeću, osobito zbog toga što će oboje postati predmet progona u sljedećem stoljeću. Poricanje uskrsnuća tijela u skladu je s bogumilskom osudom materije, a Eutimije od Akmonije doista to pripisuje tim hereticima.¹

Konačno, podaci iz *Sinodikona* iznose na vidjelo nekoliko zanimljivih osobina u životu bogumilskih zajednica u trinaestom stoljeću, koje ne nalazimo u ranijim izvorima. Među tima je praksa recitiranja Molitve Gospodnje koja se pripisuje bogumilima ‘gdje god se oni nađu’ (на приключившим ся мѣстѣ).² Zaključak koji možemo izvući iz toga jest da bi se neki bogumil koji je slučajno putovao u doba namijenjeno molitvi, zaustavio i molio pokraj puta. Kozma i Zigaben potvrđuju da su bogumili odreditli sate u danu za molitvu.³ Za one bogumile koji su ostali kod kuće u tim satima, bila je propisana kućna zajednička molitva. Ti su se molitveni sastanci, prema *Sinodikonu*, održavali noću i bili su popraćeni točno odeđenim oblikom rituala: jedna od odredaba koja se izravno odnosi na bogumile proklinje ‘njihove običaje, *noćne susrete, tajnovitosti* i škodna učenja’.⁴ Nemamo obavijesti o točnoj naravi tih sastanaka; ali sudeći po oskudnim podacima iz bizantskih izvora, oni su se vjerojatno sastojali od zazivanja Trojstva i recitiranja Molitve Gospodnje s propisanim padanjima ničice.⁵ Nijedan drugi izvor ne optužuje bogumile za sastajanje noću;⁶ u trinaestom stoljeću, kada su vlasti budno pazile na opasnost od te sljedbe, potajni sastanci bili su nedvojbeno osobito potrebni da bi se izbjeglo otkrivanje, a bogumili su bili uvijek vješti u umijeću prikrivanja.

Osobito zanimljiv odlomak *Sinodikona* je kratka anatema na ‘djeda Sredecu’ Sredec je bio srednjovjekovni naziv za grad Sofiju. Značenje naslova ‘djed’ najbolje se može shvatiti iz sljedećih latinskih izvora dvanaestoga i trinaestoga stoljeća:

62-72. Cf. supra, str. 92, b. 1.

1 Cf. supra, str. 185, b. 4.

2 *Synodicon*, str. 46.

3 Cf. supra, str. 140-141, 218.

4 *Synodicon*, str. 42.

5 Cf. supra, str. 186.

6 Pselova tvrdnja da su se trakijski euhiti u jedanaestom stoljeću upuštali u noćne orgije ne može se, kao što smo vidjeli, odnositi na bogumile.

7 Cf. supra, str. 240. Cf. Florinskij, op. cit. str. 33-40.

Bilješka u karkasonskom rukopisu knjige *Liber Sancti Johannis*, jedne od glavnih knjiga o talijanskim i francuskim katarima, kaže: ‘hos est secretum haereticorum de Concôrezio portatum de Bulgaria Nazario suo Episcopo, plenum erroribus.’¹ Ivanov je uvjerljivo pokazao da je ta knjiga bogumilskoga podrijetla i da je prevedena na latinski iz danas izgubljenoga staroslavenskoga izvornika.² Toga Nazarija, očito važnu osobu među bugarskim bogumilima, spominje također i Reinerius Saccchoni, koji ga je osobno poznavao: ‘Nazarius vero quondam eorum episcopus et antiquissimus coram me et multis aliis dixit, quod B. Virgo fuit Angelus et quod Christus non assummis animam humanam, sed angelicam, sive corpus coeleste. Et dixit quod habuit hunc errorem *ab episcopo et filio majore Ecclesiae Bulgariae* jam fere elapsis annis LX.’³ Reinerius je pisao oko 1250.⁴ pa se stoga njegova veza s Nazarijem mora datirati u prvu polovicu trinaestoga stoljeća, u doba kada je i sâm bio patrenski učitelj u Lombardiji. Nazarijevo uvođenje u bugarsku bogumilsku sljedbu, koje se, prema Reineriu, dogodilo oko šezdeset godina ranije, možemo stoga datirati u drugu polovicu dvanaestoga stoljeća. Doktrina koju je Nazarije naučavao je poznati doketizam, jedan od glavnih članaka bogumilske vjere.

Reinerius tako spominje tri naslova koja su, kako on tvrdi, postojala kod bugarskih bogumila koncem dvanaestoga i u trinaestom stoljeću: ‘episcopus’, ‘antiquissimus’ i ‘filius major’. Prva dva su vjerojatno sinonimi, jer se primjenjuju na istu osobu i oba označavaju najviši rang u danoj hijerarhiji. Naslov ‘episcopus’ dobio je u Niketa Carigradski 1167. godine.⁵

To dovodi do sljedećih pitanja: jesu li ti naslovi pripadali u stvari vođama bugarskih bogumila i, ako jesu, koji bi bili njihovi staroslavenski ekvivalenti? Već smo pokazali kako nema temelja za tvrdnju da je u

1 Vidi J. Benoist, *Histoire des Albigeois et des Vaudois*, sv. I, str. 296.

2 Op. cit. str. 65-72.

3 *Summa de Catharis et Leonistis*: Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, sv. V, stupci 1773-4. Cf. Moneta of Cremona (*Adversus Catharos et Valdenses*, izd. T. A. Ricchianius, Rim, 1743, knj. III, pogl. II, str. 233): ‘Sclavi... dicunt, quod Deus pater justorum tres Angelos misit in mundum: Unus ex eis formam mulieris accepit in mundo isto; et hic dictus est Maria. Alii vero duo viriles formas sumpserunt, scilicet Christus et Johannes Evangelista.’

4 Ibid, stupac 1775.

5 Cf. supra, str. 162.

desetom i jedanaestom stoljeću postojala redovna hijerarhija među bugarskim bogumilima. Izgleda da su sljedbenici i neposredni nasljednici *popa* Bogumila organizirali sljedbu na demokratskim načelima. Bazilije, vođa bizanstkih bogumila koncem jedanaestoga i početkom dvanaestoga stoljeća, bio je okružen s dvanaest ‘apostola’, a taj je isti naslov utvrđen kod bugarskih heretika u trinastom stoljeću u *Sinodikonu*.¹ Ali latinski izvori iz dvanaestoga i trinaestoga stoljeća primjenjuju izraz ‘Ecclesia’ na bogumilsku zajednicu u Bugarskoj;² istodobno se pojavljuje pojам ‘Ordo’ kao sinonim za ‘Ecclesia’.³ Moglo bi izgledati da su ti izrazi, primjenjeni na bogumilske zajednice, izmišljeni, jer su latinski pisci bili samo neizravno upoznati s bugarskim hereticima i bili su skloni prosuđivati ih prema svojem poznavanju zapadnih katara i patarena, koji su u imali dobro organizirane zajednice, po uzoru na Rimsku crkvu.⁴

Ipak postojanje organizirane hijerarhije među bugarskim bogumilima od sredine dvanaestoga stoljeća je *prima facie* vjerojatna pretpostavka. Nije vjerojatno da je bogumilska sljedba mogla tako uspješno preživjeti četiri stoljeća prozelitizma, potiskivanja i progona koje su protiv nje poduzimali predstavnici Pravoslavne crkve, da je njezina organizacija bila slaba ili neodređena. Nadalje, da bi se odoljelo raznim interesima unutar sljedbe i opasnosti od shizmi, koji su redovito prisutni u svim heretičkim pokretima, bilo je očito nužno prihvati snažnu vlast i hijerarhiju. Možemo pretpostaviti da je bogumilska sljedba, kako bi se borila protiv Pravoslavne crkve, bila prisiljena usvojiti oružja svojega neprijatelja: najdjelotvornije od njih je bila centralizirana crkvena organizacija, koje se model mogao naći u Bizantu. Stoga je vrlo vjerojatno da su bugarski bogumili, koji su tijekom dvanaestoga stoljeća od Bizanta posudili nekoliko novih obilježja u svojoj doktrini i ritualu, iz istoga izvora također preuzezeli strožiju organizaciju svojih zajednica i redovnu hijerarhiju, isto onako kao što su katari i patarenii za vlastitu organizaciju posuđivali mnoge značajke od Rimske crkve. Nije nerazumno tvrditi da su se pojmovi ‘Ecclesia Bulgariae’ i ‘Ordo de Bulgaria’ među bugarskim hereticima pojavili kao ishod prodora bogumilstva u Carigrad.

1 Cf. supra, str. 201, 238.

2 Cf. supra, str. 161 et seq.

3 Vidi P. Limborch, *Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae* (Amstelodami, 1692), str. 126: ‘ordinem sive sectam’.

4 Vidi Schmidt, op. cit. sv. II, str. 139-50.

To govori da naslovi ‘episcopus’, ‘antiquissimus’ i filius major’, koje su latinski pisci davali važnim bogumilima, nisu izmišljeni. Nadalje, među katarima i patarenima ‘episcopus’ je bio nositelj vrhovnoga položaja u crkvenoj hijerarhiji.¹ U bosanskoj Patarenskoj crkvi, na koju su u mnogim pitanjima utjecali bugarski bogumili,² a koja za sadašnju svrhu može poslužiti kao veza između bogumila i katara, postojao je isti naslov, a latinskom izrazu ‘episcopus’ odgovarao je staroslavenski ‘djed’.³ Izgleda opravdano zaključiti da su ‘episcopus Ecclesiae Bulgariae’, kojega spominje Reinerius, i sam Nazarije, nosili naslov ‘djeda’ i da je ‘djed Sredecā’ spomenut u *Sinodikonu* bio poglavar bogumilske zajednice u Sredecu; sudeći prema analogiji s bosanskim ‘djed’, on je također mogao biti vrhovni vođa bugarskih bogumila, iako to ne možemo tvrditi sa sigurnošću.⁴

‘Filius major’, s druge strane, zauzimao je drugi položaj u hijerarhiji katara i patarena. U Bosni je bio poznat kao ‘gost’.⁵ Taj slavenski naslov ne spominje nijedan bugarski izvor, ali, po analogiji s onim ‘djeda’, možemo razumno zaključiti da je naslov koji je kod bogumila bio ekvivalentan naslovu ‘filius major’ bio u stvari ‘gost’. Što se tiče naslova ‘antiquissimus’, što ga Reinerius pridaje Nazariju, iako bismo ga zbog njegove etimologije mogli povezati s izrazom ‘ancianus’ katara i ‘starac’ bosanskih patarena,⁶ on se vjerojatno odnosi na bogumilskoga ‘djeda’: teško da bi Reinerius Nazariju istodobno dodijelio dva naslova koja odgovaraju dvama različitim položajima u bogumilskoj hijerarhiji; nadalje, ‘antiquissimus’ i ‘djed’ oba podrazumijevaju pojam ‘starijega’, a ovaj prvi Reinerius je vjerojatno rabio kao nadopunu pojmu ‘episcopus’, što je bio zapadni naslov i vjerojatno nepoznat bugarskim bogumilima.

1 Schmidt, *ibid.* str. 142.

2 Vidi Rački, *Rad*, VII, str. 163 et seq.

3 *Ibid.* str. 184.

4 *Sindikon* je prvi put objavio N. Palauzov 1855. (*Vremennik Imperatorskoga Moskovskogo Obshchestva Istorii i Drevnostey Rossiyskikh*, sv. XXI, Moskva), ali u nepotunom obliku koji nije sadržavao spominjanje ‘djeda Sredecā’. Rački, koji je poznavao *Sindikon* samo iz toga izdanja, nije bio upoznat s tom vrijednom obavijesti, koju je prvi otkrio Florinskiy 1883. (Cf. *supra*, str. 235, b. 5.)

5 Vidi Schmidt, *ibid.*; Rački, *ibid.*

6 Vidi Schmidt, *ibid.* str. 144-5; Rački, loc. cit. str. 185.

Točan odnos među različitim bogumilskim zajednicama u Bugarskoj nije vrlo jasan. Jedina obavijest o tom predmetu dolazi iz jednoga latinskoga izvora. Niketa, heretički ‘episkop’ Carigrada, predsjedavajući 1167. godine saborom katara u Saint-Félix de Caramanu blizu Toulousea odgovarao je na pitanja svojih zapadnih istovjernika o organizaciji istočnih ‘dualističkih’ crkvi. Odgovorio je ovako: ‘Ecclesiae Romanae et Drogometiae et Melenguae et Bulgariae et Dalmatiae sunt divisae et terminatae, et una ad alteram non facit aliquam rem ad suam contradictionem, et ita pacem habent inter se: similiter vos facite.’¹ Ta načela decentralizacije i uzajamne suradnje, koja su izgleda postojala u dvanaestom stoljeću među raznim heretičkim zajednicama na Balkanu, govore o nekim federalističkim temeljima organizacije. Ali nedostaju točni podaci o tome.

Pitanje o kojem se puno raspravljalo, usko povezano s problemom bogumilske hijerarhije, je jesu li se katari, patareni i bogumili pokoravali vrhovnom heretičkom ‘papi’. Schimdt je sakupio sve podatke iz srednjekovnih latinskih izvora koji izgleda potvrđuju postojanje takvoga doстojanstvenika.² Uvijek se govorilo da heretički ‘papa’ ima svoje sjedište u jugoistočnoj Europi – u Bugarskoj, prema nekim izvorima – u Carigradu, prema drugima. Ovaj drugi slučaj jest onaj Nikete Carigradskog, koji se u zapisima sabora u Saint-Félix de Caramanu naziva ‘papa haereticorum’. Prvo stajalište sadržano je u pismu Konrada od Marburga, papinoga predstavnika i kasnijega inkvizitora u Njemačkoj, napisanom 1223.: ‘ille homo perditus est, qui extollitur super omne quod colitur, aut quod dicitur Deus, jam habet perfidiae suaे praembulum haeresiarcha, quem haeretici Albigenses Papam suum vocant, *habitantem in finibus Burgarorum* [sic], Croaciae et Dalmatiae juxta Hungarorum nationem.’³ Postojanje vrhovnoga bogumilskoga ‘pape’ katkad se potvrđuje u skorim vremenima.⁴

1 *Notitia concilabuli apud S. Felicem de Caraman, sub Papa haereticorum Ni Quinta celebrati*, u M. Bouquet, *Recueil des histoires des Gaules*, Pariz, 1806, sv. XIV, str. 448-50.

2 Op. cit. sv. II, str. 146-7.

3 *Epistolae Gervasii Praemonstratensis Abbatis*, ep. CXXIX: u C. L. Hugo, *Sacrae Antiquitatis Monumenta*, sv. I, str. 116.

4 Osobito F. Legge ('Western Manichaeism and the Turfan Discoveries', *J.R.A.S.* 1913,

Ali ugledni znanstvenici odbacili su tu teoriju. Schmidt je, nakon pomnoga proučavanja svih važnih izvora, zaključio da je heretički ‘papa’ potpuno izmišljeni lik.¹ Rački, koji je bio istoga mišljenja, istaknuo je da su prema sâmome Niketi balkanske dualističke zajednice bile organizirane na federalističkom temelju, koji sam po sebi isključuje mogućnost vrhovne središnje vlasti.²

Vrijedna naznaka koje se tiče hijerarhije bogumila u trinaestom stoljeću, koju daje *Sinodikon cara Borila*, jedina je obavijest koju o tom predmetu možemo dobiti iz bugarskih izvora. Značajna vrijednost *Sinodikona* kao povijesnoga dokumenta leži u činjenici da se on ne ograničava, poput drugih izvora o bogumilima, na izlaganje njihovih pogrešaka u pitanjima vjere i morala, već prikazuje organizaciju i običaje sljedbe i društveno ponašanje njezinih članova.

Jedan drugi članak *Sinodikona* koji možemo shvatiti kao opis bogumilskih običaja proklinje one ‘koji na rođendan Ivana Krstitelja, 24. lipnja, prakticiraju magiju (вълшвеніа) i skupljaju plodove i te noći izvode prljave misterije slične poganskim obredima (сквръннаа творять тайнства и еллинстѣи службъ подбнаа).³ Aluzija je to na poganski festival ‘Иванъ-день’ (‘Ivanje’), koji južni Slaveni još i danas slave.⁴ Mjesto koje ta rečenica zauzima u *Sinodikonu* u dijelu koji se bavi bogumilskim doktrinama govori, osim ako nije kasnije umetnuta,⁵ da su Oci iz Trnova prepoznali čvrstu vezu između toga poganskog obreda i običaja sljedbe. To nije jedina naznaka veze između paganstva i hereze u Bugarskoj.⁶ Izvori često povezuju, osobito bogumile, koji su uvijek imali bliske dodire s masama, sa svime što se smatralo pućkim praznovjerjem ili magijom i s ostacima pretkršćanskoga paganstva.⁷ Međutim, ne možemo

str. 73), koji navodi da se ‘govori kakao je cijela južna Europa podijeljena na manihejske biskupije kojih su se biskupi pokoravali manihejskom papi sa sjedištem u Bugarskoj’.

1 Ibid. str. 145-50. Cf. J. Guiraud, *Histoire de l’Inquisition au Moyen Age* (Pariz, 1935), sv. I, str. 232-4.

2 O. cit. *Rad*, sv. X, str. 185-6.

3 *Sinodikon*, str. 44.

4 Cf. supra, str. 76, b. 2.

5 To je Puechovo mišljenje (op. cit. str. 344, b. 1.)

6 Cf. supra, str. 103.

7 Vidi M. G. Popruženko, Синодик царя Бориса, *I.R.A.I.K* (1900), sv. V, Dodatak,

biti sigurni jesu li bogumili prilagodili poganske obrede vlastitim doktrinama, ili je njihova povezanost s poganstvom bila taktičke prirode, temeljena na potrebi borbe protiv zajedničkog neprijatelja – Pravoslavne crkve. Ova druga alternativa je možda vjerojatnija.

Sljedeći članci *Sinodikona* mogli bi se odnositi na bogumile: ‘neka budu prokleti oni koji putem magije ili trava, čari, vražjega vračanja ili otrova pokušavaju naškoditi caru, kojega je Bog pomazao... Neka budu prokleti oni koji pomažu lopovima, ubojicama, razbojnicima i drugim takvim ljudima.¹ Popruženko, oslanjajući se na Kozminu izjavu da su heretici poticali narod na građansku neposlušnost, zaključio je da su bogumili ti disidentski elementi koji se anatemiziraju u *Sinodikonu*.² Međutim, to je krajnje hipotetično: čak i ne uzimajući u obzir činjenicu da dvije zadnje rečenice nisu pronađene u dijelu dokumenta koji se bavi bogumilima, dokazi za Popruženkova tvrdnju sasvim su nedovoljni. Premda su se bogumili suprotstavljeni središnjoj vlasti za Borilove vladavine, bilo je mnogo drugih nezadovoljnih i buntovničkih dijelova zajednice koji su nastojali svrgnuti cara.³

Zapažena karakteristika *Sinodikona cara Borila* jest, da je u njegovim člancima protiv bogumila odsutno bilo kakvo spominjanje njihovoga etičkoga učenja. Konkretno, bogumile se ne optužuje niti da odbacuju brak, niti da osuđuju jedenje mesa. Iz te činjenice Popruženko je izveo neopravdani zaključak da su na Trnovskom saboru osuđene samo doktrine bogumila, dok je Crkva njihovo moralno ponašanje držala neškodljivim i na njega je čak gledala s određenom naklonošću.⁴ To proizvoljno odvajanje etike od doktrine pokazuje neshvaćanje stajališta Pravoslavne crkve prema herezi. Crkva je uvijek smatrala bitno ,alnim asketstvo bogumila, kao i svih dualističkih sljedbi, koje se temelji na mržnji prema materiji i odricanju njezinoga posvećenja putem Milosti, bez obzira na njegovu izvanjsku sličnost s kršćanskim asketstvom. Upravo iz toga razloga Crkva nije nikada prestajala osuđivati sve dualističke hereze. Od-

str. 168-9; M. S. Drinov, Южные славяне и Византия, str. 74-5; P. Kemp, *Healing Ritual*, str. 159-78.

1 Sinodikon, str. 74.

2 Loc. cit. str. 169-70.

3 Cf. supra, str. 235.

4 Loc. cit. str. 164-6.

sutnost bilo kakve osude bogumilske etike u *Sinodikonu* možemo objasniti prirodom toga dokumenta. To nije polemičko djelo protiv bogumila poput *Besjede protiv heretika*, već doktrinarni priručnik za uporabu crkvenim vlastima. Po svome obliku – sažetim anatemama pogodnim za čitanje u javnim prigodama – ono je u tradiciji bizantske *Sinodike* koja je pružala gotove formule za svečano anatemiziranje doktrina prošlih i suvremenih heretika, koje se provodilo u pravoslavnim prvostolnim crkvama na prvu nedjelju u korizmi. Pratip svih takvih priručnika je *Sinodikon za nedjelju pravoslavlja*, koji sadrži niz anatema glavnih doktrina bogumila, ali također uopće ne spominje njihov etički nauk.¹

Sinodikon cara Borila sadrži jedan od najpotpunijih prikaza koje posjedujemo o bogumilskoj sljedbi. Svoju potpunost može zahvaliti činjenici da on spaja ishode izravnoga promatranja sljedbe s onima ranijih istraživanja bugarskih i bizantskih crkvenih ljudi, osobito, kao što je Popruženko pokazao, Kozme i Eutimija Zigabena. *Besjeda protiv heretika*, koje je autor imao bliske dodire sa životom i običajima bogumila, mogla je priskrbiti mnogo obavijesti iz prve ruke. Ona je vrlo rano postala popularna među južnim Slavenima, a bugarski crkveni ljudi bili su sigurno dobro upoznati s njom početkom trinaestoga stoljeća.² *Panoplia Dogmatica*, kao najpotpuniji prikaz bogumilskih doktrina i izvor za sve kasnije protubogumilske publikacije, nužno je utjecla na *Sinodikon*. Po-

1 *Sinodikon za nedjelju pravoslavlja* (prva nedjelja u korizmi) izdao je F.I. Uspenskij (*Zapiski imperatorskogo novorossiyskogo Universiteta*, Odesa, 1892, sv. LIX, str. 407-502). Ta inačica temelji se na izvornom dokumentu sastavljenom nakon Sedmoga ekumenskoga sabora i usmjereno protiv ikonoklasta, a koji je proširen tijekom jedanaestoga stoljeća. Članci protiv bogumila pridodani su po naredbi Aleksija Komnena. Dodatne rečenice pridodane su tom *Sinodikonu* u dvanaestom i četrnaestom stoljeću. Vidi A. Petrovskijev članak ‘Анафема’ u *Pravoslavnaya Bogoslovskaya Entsiklopediya* (izd. A. P. Lopuhin; St Petersburg, 1900), sv. I, str. 679-700.

Drugi jedan bizantski dokument sličnoga oblika *Sinodikonu cara Borila* je zbirka formula odreknuća koje su trebali recitirati oni bogumili koji su bili primljeni u Crkvu. Taj je dokument, koji vjerojatno datira iz vladavine Ivana Komnena, izdao L. Thallóczy, ‘Beiträge zur Kenntniss der Bogomilenlehre,’ *Wiss. Bosn. Herz. Beč*, 1895, sv. III, str. 360-71) pod naslovom: Τοὺς ἀπὸ τῆς μυστρᾶς αἱρέσεως τῶν Πογομίλων τῇ ἀγιωτάτῃ τοῦ Θεοῦ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ προσερχομένους ἀπὸ Μανιχαίων καὶ αὐτοὺς καταγομένους καὶ χείρονος τούτων ὄντας, χρὴ προσδέχεσθαι οὕτως.

2 Vidi Popruženko, loc. cit. str. 112.

pruženku misli da je 1211. godine postojao bugarski prijevod *Panoplije*, ili barem njezinoga poglavlja protiv bogumila.¹

Međutim, edikti koje je proglašio Trnovski sabor nisu uspjeli uništiti bogumilstvo u Bugarskoj. Postoje dokazi da je ta hereza bila raširena za vladavine Borilovoga nasljednika, Ivana Asena II. (1218.-41.). Za njegove vladavine Bugarska je postala najsnažnija sila na Balkanu. Ivan Asen II. nastojao je postići ono što je bila Simeonova zamisao – ujedinjenje svih južnih Slavena pod bugarskom vlašću unutar okvira Pravoslavne crkve. Njegov krunski uspjeh bio je osnivanje autokefalne Bugarske patrijaršije u Trnovu nakon formalnoga pristanka četiri istočna patrijarha.² To ga je naravno navelo da odustane od privrženosti Rimskoj stolici koju su iskazivali njegovi prethodnici Kalojan i Boril. Papa Grgur IX., razbijesnjen tim bjekstvom i činjenicom da je bugarski car sklopio savez s carem Niceje da bi uništio Latinsko Carstvo Carigrada, poveo je križarsku vojnu protiv Bugarske. Zahtijevao je od kralja Madžarske, Bele IV. da bude njezin vođa. Kao dodatni motiv za tu križarsku vojnu, Grgur se IX., u svojem pismu Beli i caru Balduinu II. od Carigrada (od veljače 1238.) žalio da je Bugarska ‘puna heretika’ koji su očito bili pod izravnom zaštitom Ivana Asena II.³ Križarska se vojska okupila u Madžarskoj, ali nikada nije prešla granicu, jer je bugarski car uspješno izmanevrirao da njegovi saveznici, Kumani, budu stalna prijetnja Madžarskoj i Carigradu.

Preostaje nam proučiti posljednju fazu u povijesnom razvoju bogumilstva, njegov pad i nestanak u četrnaestom stoljeću. Propadanje bogumilstva, koje je uslijedilo nakon njegovoga velikoga procvata u Bugarskoj tijekom dvanaestoga i trinaestoga stoljeća, dogodilo se zbog nekoliko unutarnjih obilježja te sljedbe kao i uslijed općih prilika toga doba. Unatoč svojoj unutarnjoj koherentnosti i vanjskoj organizaciji koju je posudilo iz Byzantium, bogumilstvo je uvijek ostalo ponešto neodređena

1 Popruženkova hipoteza temelji se na proučavanju jednoga srpskoga rukopisa *Panoplije* u manastiru Hilandaru na Gori Atos, koji sadrži, po njegovom mišljenju, nekoliko bugarizama (*ibid.* str. 113-15).

2 Vidi Jireček, *op. cit.* str. 248-62; Pogodin, *op. cit.* str. 85-93; Spinka, *op. cit.* str. 109-13.

3 Vidi A. Theiner, *Vetera momenta historica Hungariam sacram illustrantia* (Rim, 1859-60), sv. I, str. 160: ‘Perfidus ... Assanus ... receptat in terra sua hereticos et defensat, quibus tota terra ipsa infecta dicitur et repleta.’

hereza, vrlo promjenjiva i prilagodljiva okolnostima. Ta osobitost, koja je njegovim neprijateljma krajnje otežavala borbu protiv njega, te stoga povećavala opasnost koju je bogumilstvo predstavljalo Crkvi, postala je kasnije izvor slabosti te sljedbe. Za razliku od pavličana, bogumili nisu bili sposobni zadržati čistoću svojega nauka i s vremenom su od srodnih sljedbi i pokreta usvojili nekoliko osobina koje su im u početku bile strane. Neke od njih nisu mogle a da nemaju štetan učinak na snagu i stabilnost bogumilske sljedbe. To se osobito odnosi na mesalijanske elemente, koji su, izgleda, zauzimali sve važnije mjesto u bogumilskoj doktrini i etici. Mesalijanska sljedba, kao što smo vidjeli, prodrla je u Bugarsku tijekom osmoga i devetoga stoljeća, izvršila snažan utjecaj na bogumilstvo tijekom uspona te sljedbe u desetom stoljeću, i nastavila je postojati usporedno s njom u jedanaestom stoljeću. Vjerojatno je koncem dvanaestoga stoljeća došlo do spajanja bogumilstva i mesalianizma, koje se nastavilo kroz cijelo trinaesto stoljeće i dovelo do potpunoga poistovjećenja dviju sljedbi u četrnaestom.¹ Međutim, sve do četrnaestoga stoljeća, preostala je važna razlika između te dvije sljedbe: dok su mesalijance općenito optuživali zbog prakse spolnoga nemoralna radi pseudo-vjerskih motiva, bogumili su bili uvijek zapaženi po svojoj moralnoj strogosti. Ne može biti nikakve dvojbe da je ta crta bila izvor velike snage bogumilske sljedbe, jer ona daje odeđeno opravdanje njezinoj tvrdnji da slijedi istinski evanđeoski život i uvelike objašnjava njezinu veliku privlačnost masama i njezinu čvrstinu pred progonima. Međutim, do četrnaestog stoljeća, pod pojačanim utjecajem mesalianizma, bogumili su potpuno izgubili svoj puritanski ugled i počeli su ih povezivati s najekstremnijim oblicima spolnoga iživljavanja. To je nedvojbeno djelomice bilo i uslijed općenitoga moralnoga pada u četrnaestom stoljeću, koji je pogodio sve klase bugarskoga društva i oslabio otpor bogumila na remetilački utjecaj

1 Cf., međutim, različito tumačenje Puecha (op. cit. str. 292-303), koji postupnu zamjenu pavlikanizma s mesalianizmom kao temeljnim izvorom bogumilstva objašnjava djelomice subjektivnim dojmovima i stereotipnim pojmovima srednjovjekovnih hereziologa, djelomice vjerojatnom činjenicom da oni nisu imali vrlo dobro znanje o mesalianizmu i često su mesalijancima pripisivali doktrine koje su susretali u bogumilstvu. Puechovi argumenti nisu bez težine, ali, čini mi se, da stvarno ne pobijaju kumulativne dokaze izvora, koji vrlo snažno ukazuju na sve veći utjecaj nekih mesalijanskih doktrina na bogumilstvo.

mesalijanskih postupaka. Istodobno, usvajajući tuđa učenja, bogumilstvo je postajalo sve više sinkretičko i postupno izgubilo svoju unutarnju koherentnost.

Ne posjedujemo nikakve obavijesti o bogumilskoj sljedbi u drugoj polovici trinaestoga stoljeća. Ali možemo sa sigurnošću prepostaviti da je sljedba preživjela zakonodavstvo iz 1211. i nastavila cvjetati u Bugarskoj. Stanje u zemlji između smrti Ivana Asena II (1241.) i uspona na prijestolje Ivana Aleksandra (1331.) bilo je povoljno za njezin rast: društveni kaos koji je nastao nakon smrti Ivana Asena II., nekoliko dinastijskih prevrata, prodori Grka, Tataра i Srba, stalna prijetnja Turaka,¹ mora da su ohrabrili bogumilski prozelitizam, koji je uvijek bio uspješan u nemirnim vremenima. Politikom snažne centralizacije Ivan Aleksandar (1331.-71.) uspio je vratiti Bugarskoj na neko vrijeme određeni stupanj stabilnosti, napretka i ugleda, ali je politički uglavnom ovisio o svojem šurjaku, srpskom caru Stefanu Dušanu, a u intelektualnoj, društvenoj i ekonomskoj sferi bizantski je utjecaj bio bez premca.²

Četrnaesto stoljeće bilo je razdoblje ozbiljne krize za Bizantsku crkvu. Opća politička nestabilnost, unutarnje podjele u Crkvi i intelektualno i moralno propadanje dijela svećenstva proizveli su zbrku i nezadovoljstvo među narodom. Više svećenstvo bilo je često nesposobno osigurati pokornost i poštovanje. Njihove pastve, neustaljene u mišljenju, uzalud tražeći rješenja za prešne duhovne i materijalne probleme, bile su sklone, u ozračju ispunjenom demonologijom i magijom, uhvatiti se bilo kojega novoga i tuđega nauka čak i najnepravovjernije vrste. U toj atmosefri duhovnoga raspada, najbolji elementi Crkve okupili su se oko onih manastira gdje je bila sačuvana čistoća pravoslavne vjere. Velika monaška obnova u četrnaestom stoljeću našla je svoj izraz u hezihastičkom pokretu, koji je odigrao središnju ulogu u povijesti Bizantske i Bugarske crkve u četrnaestom stoljeću i neizravno je povezan s poviješću bogumilstva.

Hezihazam je općeniti izraz koji se odnosi na mistički smjer Istočnoga pravoslavnoga monaštva, koji ima za cilj slijediti čistu kontemplaciju i sjedinjenje s Bogom pomoću unutarnje molitve. Svojstven pravoslav-

1 Vidi Jireček, op. cit. str. 263-96; Spinka, op. cit. str. 113-16..

2 Vidi K. Radčenko, Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием, *Universitetskie Izvestiya* (Kijev, 1898), str. 29-46.

nom monaštvu iz trećega i četvrтoga stoljeća, hezihazam je u četrnaestom stoljeću obnovio sv. Grigorije Sinajski (u. 1346.) na Gori Atos, a svoje doktrinarno opravdanje dobio je u teološkim radovima sv. Grigorija Palamasa (u. 1359).¹

Nauk hezihasta pobudio je žestoko suprotstavljanje u nekim bizantskim crkvenim krugovima, te doveo do ogorčenoga prijepora koji je bijesnio nekih dvadeset pet godina i završio 1368. svečanim opravdanjem hezihazma i kanonizacijom Grigorija Palamasa na saboru u Carigradu.² Svađa je uvelike bila filozofske naravi, iako su protivnici hezihazma u stvari napadali kontemplativnu tradiciju pravoslavnoga monaštva. Vođe toga suprotstavljanja, kalabrijski redovnik Barlaam i povjesničar Nikefor Gregora, nastojali su ocrniti hezihaste optužujući ih za mesalianizam, kojeg se tada držalo istovjetnim s bogumilstvom.³

Besmislenost te optužbe očita je ako se i najmanje pozna nauk sv. Grigorija Palamasa. Ne samo da on osobito osuđuje ‘proklete mesalijance [koji] misle da oni među njima koji su vrijedni opažaju bit Božju’,⁴ već njegov nauk počiva na načelu, fundamentalno suprotstavljenom bilo kakvoj koncepciji dualizma, da ljudsko tijelo samo po sebi nije zlo i da ga

1 Izlaganje učenja hezihasta iz četraestoga stoljeća prirodno leži izvan dosega ovoga djela. Na sljedećim ćemo stranicama naznačiti povijesne veze hezihazma s bogumilstvom. Postoji vrlo malo zadovoljavajućih prikaza o hezihazmu, Zapadni pisci, osobito, često ponavljaju pristrana mišljenja o tom predmetu. M. Jugiejevi članci ('Palamas' i 'Palamite (Controversy)' u D.T.C. sv. XI) najbolje oslikavaju povijesnu pozadinu hezihazma, ali su ozbiljno oslabljeni piščevim predrasudama protiv sv. Gregorija Palamasa. K. Radčenkov Религиозное и литературное движение в Болгарии (loc. cit.) daje koristan povijesni uvod u hezihazam, ali je posve neadekvatan s teološkoga stajališta. Najbolje prikaze hezihastičkih doktrina dali su o.

B. Krivošein (Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы, Atos, 1935). Seminarium Kondakovianum, Prag, 1936, sv. VIII; engl. pr. Eastern Churches Quarterly, 1938, sv. III, br. 1-4) i arhimandrit C. Kern ('Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas,' Irénikon, Chevetogne, 1947, sv. XX, dijel. 1-2)

2 Vidi M. Jugie, 'Palamite (Controversy)', D.T.C. sv. XI.

3 Barlaam je naslovio svoje polemičko djelo protiv hezihasta, oko 1337., Κατὰ Μασσαλιανῶν (vidi Jugie, loc. cit. stupci 1738, 1779). Gregora piše o sv. Grigoriju Palamisu i njegovim sljedbenicima: κακίαν ἄλλην ἐπὶ κακίᾳ προσεπεδαψλεύσαντο πολυειδῆ καὶ πολύμορφον. Τίνα δή ταύτην; τὴν τῶν Εὐχιτῶν δηλαδή καὶ Μασσαλιανῶν. (*Historiae Byzantinae*, I. XXXII; C.S.H.B. sv. III, str. 396). Na drugom mjestu on poistovjećuje mesaliance i bogumile (cf. infra, str. 254).

4 *Homilia XXXV, In.. Domini transformationem*, P.G. sv. CLI, stupac 448.

Duh još u ovome životu može preobraziti.¹ Ali ta je optužba zanimljiva jer oslikava strah koji su u četrnaestom stoljeću pobuđivali bogumili i mesalijanci. Nadalje, namjerno stvaranje zbrke između pravoslavnoga mističnoga pokreta i ovih hereza može se objasniti nekim prividnim sličnostima među njima. Veliku važnost koju su hezihasti pripisivali unutarnjoj molitvi, njihovi su neprijatelji mogli lako shvatiti da odgovara mesalijanskom stajalištu o molitvi kao jedinoj kadroj istjerati zloduha iz živoga čovjeka. Razliku koju je načinio sv. Grigorije Sinajski između Θεωρία (ili ἡσυχία), uzvišene i krajnje svrhe kontemplativnoga života, i πρᾶξις, ili pripreme, čija je vrijednost samo relativna, može se pogrešno protumačiti kao odbacivanje discipline Crkve, a osobito sakramenata, kao ograničavajućih i nepotrebnih. Hezihasti su također naučavali da je najdjelotvornija metoda duhovnoga napredovanja stalno ponavljanje ‘Isusove molitve (‘Gospodine Isuse Kriste, Sine Božji, smiluj se meni grešniku.’) (Oče, neka se sveti ime tvoje!.. Oprosti nam grijeha naše...’); bogumili su držali da su sve molitve osim Molitve Gospodnje ‘brbljanje’. Antihezihasti bi bitno kontemplativnu prirodu hezihazma mogli usporediti s potpunim odbacivanjem fizičkoga rada što su propovijedali mesalijanci i bogumili. Konačno, te su sljedbe dijelile monaško obilježje hezihazma: i mesalijanci i bogumili novačili su mnoge pristalice u manastirima, koji su također bili središta hezihazma, a u četrnaestom stoljeću, kao što ćemo vidjeti, bogumilska hereza proširila se na Goru Atos, uporište hezihazma.

U tim prijeporima protivnici hezihazma, a osobito Nikefor Gregora, poistovjećuju mesalianizam i bogumilstvo. To poistovjećenje, vidjet ćemo, nalazi se u svim izvorima iz četrnaestoga stoljeća koji se bave tim sljedbama. Izgleda neprijepono da je dotad nestalo svake razlike među njima.

U prvoj polovici četrnaestoga stoljeća, prije izbijanja hezihastičkoga prijepora, mesalijanska ili bogumilska hereza prodrla je na Goru Atos, svetište pravoslavlja. Za to imamo dokaze Nikefora Gregora² i autora bugarskoga *Žitija svetoga Teodosija Trnovskog*,³ od kojih obojica poistovje-

1 Vidi Krivošein, op. cit.

2 *Hist. Byzantinae*, C.S.H.B. sv. II, str. 714, 718-20, 876.

3 Житие и жизнь преподобного отца нашего Феодосия, иже въ Терновѣ

ćuju bogumilstvo s mesalianizmom. Prema ovom posljednjem izvoru, ta je hereza došla na Svetu goru iz Soluna. Širenje bogumilstva iz njegovog uporišta u Makedoniji prema Solunu bilo je nedvojbeno olakšano prirodnim putem uz rijeku Vardar, glavnu žilu kucavicu koja je povezivala Makedoniju s Byzantiumom (Carigradom). Solun, s druge strane, bio je glavna veza između manastira na Gori Atos i vanjskoga svijeta; monasi bi povremeno posjećivali taj grad da obnove svoje zalihe ili vode trgovačke poslove. Vjerojatno se u tim okolnostima, prema *Žitiju svetoga Teodosija*, određeni broj monaha s Atosa, tijekom njihova boravka u Solunu, zatrovao naučavanjima neke opatice, Irene, prividno pobožne, ali mesalijanke u srcu. Nakon što su se vratili u svoje manastire, širili su herezu po Svetoj gori, gdje je ona uzela maha ‘tri godine ili više’.¹ Ponasanje tih heretičkih atoških monaha bilo je ponešto skaradno: ‘vrijedali su lokalne manastire svojom prošnjom, a kada im je uzmanjkalo kruha, pića ili goriva, sjekli su stabla maslina izvan ograda manastira i činili mnoge druge neugodne stvari’.² Međutim, osim prakticiranja prošenja, što se može smatrati mesalijanskom crtom, naš izvor ne otkriva nikakve obavijesti o doktrinama ili običajima heretika na Atosu. Ni Nikefor Gregora ne daje više obavijesti na tu temu.³ Izgleda vjerojatno da su se one mesalijanske doktrine koje su se širile po Gori Atos odnosile na molitvu i kontemplaciju, što su heretičke osobine koje bi mogle ponuditi moguće dodirne točke sa stajalištima hezihastičkih monaha.⁴

постничествовавшегося, изд. О. Bodijanski, *Chteniya v imperatorskom obschchestve istorii i drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom Universitete* (Moskva, 1860), sv. I.

1 *Žitije svetoga Teodosija*, str. 6.

2 *Ibid.*

3 Prema Nikeforu Gregori, Kalist, carigradski patrijarh, koji je u to doba živio na Gori Atos, a kasnije i sâm optužen za mesalianizam, tvrdio je da je otkrio kako neki monasi na Svetoj gori na smetište bacaju slike Našega Gospodina i svetaca (op. cit. sv. III, str. 543). Ali Gregorini podaci o cijelom tom pitanju vrlo su sumnjivi, zbog njegove protuhezihastičke pristranosti i njegove želje da ocrni Kalista, koji je bio vodeći hezihast. Nadalje, nije vjerojatno da bi takvo ponašanje prema ikonama naišlo na mnogo potpore na Gori Atos.

4 Sudeći jedino po podacima Nikefora Gregore, mogli bismo doći u iskušenje pomisliti da su ta heretička naučavanja bila jednostavno hezihastička stajališta atoških monaha, a pripisati njihovo prokazivanje kao mesalijansko, što čini Gregora, njegovoj protuhezihastičkoj pristranosti. Međutim, dokazi iz *Žitija svetoga Teodosija* isključuju takvo tumačenje: jer tu se te doktrine izričito nazivaju mesalijanskim ili

Hereza nije dugo cvala na Svetoj gori: otprilike tri godine nakon njezine pojave monasi su sazvali sabor koji je bacio anatemu na heretike i izbacio ključne vode s Atosa. Neki od njih otišli su u Carigrad, Solun i Beroju, drugi su prodrli u Bugarsku.¹ Ali skandal se još jače rasplamsao u Carigradu, gdje se vrtio oko osobe patrijarha Kalista. Tijekom svoga drugoga patrijarhata (1355.-63.) Kalist je primio pismo od monaha s Atosa, optužujući monaha Nifona Skorpija za mesalianizam. Taj Nifon, koji je prije živio na Svetoj gori i bio blisku prijatelj Kalista, već je 1350. bio optužen za bogumilstvo, ali se uspio opravdati.² Sumnje monaha potvrdila je isповijed Nifonovoga sluge Bardarija, koji je na samrtnoj postelji, dvanaest godina nakon protjerivanja mesalijanaca s Atosa, otkrio da je njegov gospodar u stvari prihvatio heretičku doktrinu.³ Vidjevši da patrijarh štiti Nifona, protuhezihastička stranka u Byzantiumu (Carigradu) zgrabila je prigodu da pokrene žestoku kampanju protiv Kalista, optužujući ga također za mesalianizam. Međutim, patrijarh je uspješno opovrgnuo te napade, a svoje je protivnike dao osuditi.⁴ Iz pristranoga prikaza Nikefora Gregore nije jasno je li Nifon bio doista mesalijanac ili je jednostavno bio hezihast poput Kalista. Ali optužbe podignute protiv patrijarha očito su se temeljile na namjerno stvorenoj zbrici između hezihazma i mesalianizma: jedini način na koji je protuhezihastička stranka mogla ocrniti Kalista bio je da ga optuže za mesalijanstvo ili bogumilstvo; izravan napad na hezihazam nije više bio moguć, s obzirom da je sabor u Carigradu 1351. godine priznao doktrinu sv. Grigorija Palamasa kao pravovjernu.⁵

Imajući u vidu krajnje bliske odnose između Bizantskoga Carstva i Bugarske u četrnaestom stoljeću,⁶ ne začuđuje što je hezihazam prodro u

bogumilskim; njegov autor, koji je bio očito pristalica hezihazma, ne bi ga nikada pomiješao s mesalianizmom.

1 Žitije svetoga Teodosija, str. 6; Nicephorus Gregoras, op. cit. sv. II, str. 718-20; cf. F. Miklosich i J. Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani* (Vindobona, 1860), sv. I, str. 296-300. Cf. episkop Porfirije (Uspenskij) *История Афона. Часть III: Афон монашеский*, отд. 2 (St Petersburg, 1892), str. 274-82.

2 Miklosich i Müller, ibid.

3 Nicephoras Gregoras, op. cit. sv. III, str. 260-1.

4 Ibid. sv. III, str. 532-46.

5 Vidi M. Jugie, ‘Palamite (Controversy)’, loc. cit. stupci 1790-2.

6 Vidi Radčenko, loc. cit. str. 169 et seq. Iako je trnovski patrijarh nominalno dobio

Bugarsku još prije njegove konačne pobjede u Bizantu. Glavni pobornik bugarskoga hezihazma bio je sv. Teodosije Trnovski. Nakon lutanja od manastira do manastira u potrazi za pravim asketskim životom, Teodosija je u kontemplaciju uveo sv. Grigorije Sinajski, koji je tada živio u Paraoriji, sjeverno od Adrianopola (Jedrena), na granici Bizantskoga Carstva i Bugarske. Teodosije je postao omiljeni učenik velikoga meštra hezihazma i, nakon Grigorijeve smrti (1346.), naslijedio ga je na položaju učitelja skupine njegovih učenika. Onda je posjetio velika središta hezihazma, Atos, Solun i Mesembriju, i konačno se skrasio u Bugarskoj, gdje je car Ivan Aleksandar dao skupini od pedesetak njegovih učenika dio zemlje na brdu Kilifar blizu Trnova.¹

Sv. Teodosije zauzima važno mjesto u povijesti Bugarske crkve: bio je vatreći pristalica ekumenskoga patrijarha Kalista protiveći se vlastitom neposredno nadređenom, bugarskom patrijarhu Teodosiju,² a bio je i vođa bugarskoga hezihazma i glavni protivnik hereze za vladavine Ivana Aleksandra. Ova dva posljednje vida njegove djelatnosti opisana su u *Žitiju sv. Teodosija*. To se djelo do nedavna pripisivalo patrijarhu Kalistu, koji se pojavljuje kao autor u naslovu rukopisa što ga je objavio Bodyansky. Međutim, V.S. Kiselkov pokazao je prilično uvjerljivo da dokument u svom današnjem obliku nije djelo Kalista, već kompilacija kasnijeg nadnevka, vjerojatno iz petnaestoga stoljeća, temeljena na kraćoj grčkoj inačici koju je napisao Kalist, ali koja je danas izgubljena.³

Iza vanjskoga sjaja bizantiziranoga dvora i vlade Ivana Aleksandra, Bugarska je bila u jadnom stanju; nikada nije ekonomsko tlačenje naroda bilo tako veliko, a jaz između povlaštenih klasa i seljaka tako dubok; nedostatak unutarnjega jedinstva u zemlji, stalni ratovi između Bugar-

autokefalnost 1235., on je u praksi ostao pod vlašću Ekumenske stolice.

- 1 *Žitije svetoga Teodosija*, str. 3-5.
- 2 Bugarski patrijarh pokušavao je potvrditi potpunu neovisnost od patrijarha Kalista. Sv. Teodosije, s druge strane, bio je povezan s Kalistom njihovom zajedničkom uspomenom na njihovoga učitelja sv. Grigorija Sinajskoga i njihovim zagovaranjem hezihazma. Za borbu između Kalista i bugarskoga patrijarha, vidi Radčenko, loc. cit. str. 180-4; V. N. Zlatarski, *Geschichte der Bulgaren*, str. 171-2; Spinka, op. cit. str. 117-18.
- 3 Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметникъ (София, 1926), str. i-lii.

ske i Carstva, česta i strašna pustošenja otomanskih Turaka,¹ koji su bili odlučujući uzroci propasti Drugoga bugarskoga carstva pred konac četrnaestoga stoljeća, samo su mogli pogodovati širenju heretičkih učenja. Oni su se još lakše razvijali, jer je velika dekadencija među bugarskim svećenstvom bila vrlo uočljiva, ne isključujući ni monašku élite.² Jedino je hezihazam, kao i u Bizantu, promicao duhovnu obnovu. Narod lišen tako u mnogim slučajevima moralnoga vodstva, živio je u ozračju velike duhovne i materijalne nesigurnosti, u kojem su se skepticizam i racionalizam spajali s pretjeranom lakovjernošću i spremnošću da se prihvati bilo koji neumjereni nauk, i gdje je krajnje aksetstvo supostojalo s krajnjom nemoralnošću.³ U tim okolnostima ne iznenađuje što je bogumilstvo opet podiglo glavu u četrnaestom stoljeću.

Prvi izravni dokazi o bogumilstvu u Bugarskoj od Trnovskoga sabora 1211. mogu se naći početkom četrnaestoga stoljeća. Sabor održan u lipnju 1316. pod predsjedavanjem metropolita Herakleje u Trakiji, koji je nosio naslov ἔξαρχος πάσης Θράκης καὶ Μακεδονίς, sudio je svećeniku Garijanu, optuženome da se zarazio herezom iz svojega druženja s bogumilima.⁴ Patrijarh Filotej također nam govori da je sv. Grigorije Palamas 1317. imao pobjedičku raspravu s nekim ‘marcionitima ili mesalijancima’ (Μαρκιανιστῶν ἢ Μασαλιανῶν) u manastiru na gori Papikion na granici Trakije i Makedonije.⁵ Ne može biti nikakve dvojbe da su ti heretici bili bogumili.⁶ Makedonija, domovina bogumilstva, vjerojatno je još uvijek bila njegovo uporište u četrnaestom stoljeću, kada je zbrkano političko stanje toga područja nedvojbeno pogodovalo sljedbi.⁷

Ostatak našega znanje o bogumilstvu četrnaestoga stoljeća crpimo iz Žitija sv. Teodosija, koji hvali toga sveca što je osobno vodio borbu

1 Vidi Pogodin, op. cit. str. 106-13.

2 Cf. značajno priznanje životopisaca sv. Teodosija: Скудни бо оубв бяху тогда во странахъ болгарскихъ, иже добродѣтель проходящи (op. cit. str. 3).

3 Vidi Radčenko, loc. cit. str. 205-6.

4 Vidi F. Mikolosich i J. Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, sv. I, str. 59: δὲ παπᾶς Γαριάνος ἥλθεν εἰς τοὺς Πατερίους, καὶ ἐδωκαν αὐτὸν ὑπέρπυρα πεντήκοντα καὶ ἄλογον, καὶ ἐγένετο εἴς μετ' αὐτούς. Garijan je bio oslobođen op-tužbe.

5 *Gregorii Palamae Encomium*, P.G. sv. CLI, stupac 562.

6 Cf. M. Jugie, ‘Palamas’, loc. cit. stupac 1736.

7 Vidi Radčenko, loc. cit. str. 173.

protiv nekoliko raznih hereza u Bugarskoj. Isključiva uloga koju je sv. Teodosije odigrao u borbi protiv hereze, nasuprot potpuno beznačajnoj ulozi ostalog bugarskoga svećenstva, izgleda prilično pretjerivanje njenogovoga životopisca.¹

‘Heretici’ protiv kojih se borio sv. Teodosije bili su dviju vrsta: s jedne strane osamljeni učitelji lažnih doktrina i, s druge, članovi dobro poznatih sljedbi, bogumili (ili mesalijanci) i Židovi. Disciplinski postupci ili nagovaranje bili su dovoljni za ove prve; drugi su bili poraženi, izgleda, tek nakon njihove osude na dva posebno sazvana sabora.

Pojedinačni heretici s kojima se sv. Teodosije sukobljavao bila su dva monaha, Teodoret i Teodosije. Za prvoga se govori da je došao iz Carigrada u Trnovo, da je bio obrazovani liječnik i da je naučavao nešuvislu mješavinu protuhezihastičkih doktrina, poganstva i magije.² Izgleda da je bio iznenađujuće uspješan u Trnovu, ne samo kod običnog puka već i među mnogim ljudima na visokim položajima (множае и въ нарочитыхъ и славныхъ). Skandal je završio pravodobnim upletanjem sv. Teosozija, koji je Teodoreta posramio i dao ga prognati.³ Iako sâm nije bio bogumil, Teodoret se vjerojatno bogumilima sviđao zbog njegovih stajališta o magiji i poganstvu. U svakom slučaju, njegov spektakularni uspjeh svjedoči o vjerskoj zbrici u Bugarskoj u to doba i o spremnosti ljudi da slijede svakoga novoga učitelja.

Monah Teodosije ponašao se još ekstravagantnije: lutao je od mjesta do mjesta, propovijedajući razvrgavanje bračnih veza, okupio je oko sebe skupinu muškaraca i žena koje je nagovorio da uokolo hodaju goli i da se upuštaju u nesputani promiskuitet. Po svemu sudeći, sv. Teodosije je njega i njegove sljedbenike uspio privesti razumu.⁴ Ponašanje toga Teodosija bilo je vrlo nalik onome koje se bogumilima pripisuje u četr-

1 Dvije glavne studije o *Žitiju sv. Teodosija*, od Radčenka i Kiselkova, pate od suprotnih nedostataka: prva od pokušaja da izgradi domišljatu, ali neopravdanu hipotezu, druga od pretjerane skepse. Kiselkovljevo stajalište da je cijela borba sv. Teodosija protiv hereze apokrifna i da se temelji na zbrici između sveca i drugoga – neutvrđenoga - monaha Teodosija ne podupire nikakav uvjerljivi argument.

2 *Žitije svetoga Teodosija*, str. 5. Izgleda da je učio ljudi da ‘obožavaju neki hrast i da od toga bivaju izlijeceni’.

3 *Žitije svetoga Teodosija*, str. 5-6.

4 Ibid. str. 7-8.

naestom stoljeću, čija je moralna strogost uvelike nestala pod utjecajem mesalianizma. Spoj asketstva i nemoralna, što je bila izvorno mesalianjska osobina, sada se u *Žitiju sv. Teodosija* pripisuje bogumilima.

Taj dokument zatim opisuje dolazak u Trnovo Lazara i Ćirila Bosote, koji su pripadali prognanoj skupini monaha iz Gore Atos zbog njihove pripadnosti mesalianjskoj herezi.¹ Nakon kratkoga razdoblja skrivanja, počeli su otvoreno propovijedati i iskvarili nekoga svećenika, Stefana, koji je postao njihov glavni učenik. Hereza koju su oni propovijedali u Bugarskoj bila je mesalianizam, za kojega se u dva odlomka u *Žitiju sv. Teodosija* govori da je sinonim za bogumilstvo.² Njihovo ponašanje izazvalo je veliko zgražanje u Trnovu: Lazar je hodao uokolo gol i govorio o potrebi kastriranja, Ćiril Bosota propovijedao je razvrgavanje braka.³ Prema našem izvoru, skandal je bio tako ozbiljan da je sam bugarski patrijarh, kao 'jednostavan čovjek', bio zbunjen i obratio se za pomoć sv. Teodosiju, koji je tražio sazivanje sabora da prosudi hereticima. Njegov su savjet poslušali, i sabor se sastao pod njegovim predsjedanjem, vjerojatno oko 1350.⁴

Opis kako je sv. Teodosije ispitivao bogumile sasvim je konvencionalan. Kao i u *Sinodikonu cara Borila*, heretici se opisuju kao osupnuti

1 Cf. supra, str. 256.

2 Богоявление, сирћь масаліанскую, ересь. (Ibid. str. 8, 11).

3 Ibid. str. 6.

4 Životopisac sv. Teodosija očito je pristran protiv bugarskoga patrijarha. Kiselkov je pokazao (op. cit. str. xl ix et seq.) da je ovaj drugi bio samo prijestolje bugarskoga patrijarha. Nedvojbeno uloga sv. Teodosija u borbi protiv hereze nije bila tako isključiva kao što bi nas njegov životopisac želio uvjeriti.

Bugarski patrijarh, u čije je doba sazvan sabor protiv bogumila, bio je suvremenik Kalista koji je dvaput bio carigradski patrijarh, od 1350. do 1354. i od 1355. do 1363. Mora da se protubogumilski sabor sastao za vrijeme njegovoga prvoga patrijarhata. (Vidi Jireček, op. cit. str. 314). Spinka drži da se taj bugarski patrijarh zvao Simeon (op. cit. str. 117). Simeon je, u stvari, još uvijek bio trnovski patrijarh 1346., kao što je Kiselkov pokazao (op. cit. str. xl ix). Ali 1348. patrijarhijsko prijestolje Bugarske zauzimao je Teodosije, što dokazuje bilješka u jednoj bugarskoj evanđeoskoj knjizi napisanoj te godine (u zbirci bugarskih rukopisa koja pripada Robertu Curzonu, 15. barunu Zouche). Vidi P.T. Gudev, Български ръкописи въ библиотеката на лордъ Zouche, S.N.U. (1892), sv. VIII, str. 167. Tako da se protubogumilski sabor iz 1350. godine po svoj prilici održao za vrijeme Teodosijeva patrijarhata.

teološkom vještinom i rječitošću tužitelja. Lazar se pokajao za svoje pogreške, ali Bosota i Stefan ostali su tvrdokorni, bili su žigosani po licu i prognani iz Bugarske.¹ Ali nabranjanje bogumilskih doktrina i postupaka nije stereotipno i baca određeno svjetlo na stanje u bogumilskoj sljedbi u četrnaestom stoljeću. Neke doktrine koje su naučavali Lazar, Ćiril i Stefan bogumili su već bili preuzeli u desetom stoljeću, što znači da su ostale nepromijenjene četrsto godina: dualizam između nebeskoga Boga i zloga stvoritelja ovoga svijeta,² odbacivanje slika i križa, poricanje stvarne prisutnosti u pričesti.³ Druge otkrivaju specifično mesalijansko podrijetlo: slijedeći svoj ideal evanđeoskoga siromaštva i svoje ustajavanje na neprestanoj molitvi, bogumili su rekli sv. Teodosiju: ‘mi prihvaćamo siromaštvo i molimo bez prestanka... zbog toga smo mi “siromašni duhom” i uživamo blagoslov Našega Gospodina’.⁴ Oni su također od-

1 Kiselkov je protiv autentičnosti toga sabora pokrenuo svu težinu svojega znatnoga kritičarskoga talenta. On pokušava dokazati (op. cit. str. xxv-xxix) da u stvari nije postojao nikakav protubogumilski sabor oko 1350., da je pisac *Žitija sv. Teodosija* bio kriv za kronološku zbrku i da se njegovi podaci odnose na Trnovski sabor 1211. Kiselkovljevi najvažniji argumenti su: (1) Hagiografov lutanje oko nadnevka, mesta i zapisnika sabora; (2) spominjanje bugarskoga patrijarha kao ‘jednostavnoga’, dok naše znanje o toj osobi govori suprotno. Ali Kiselkovljevi argumenti nisu uvjernljivi i njegovu teoriju teško možemo prihvati. Zajedljiva aluzija na bugarskoga patrijarha može se sasvim dovoljno objasniti nesimpatijama hagiografa prema onome koji je bio stalan protivnik sv. Teodosija.

2 Два начала суть, едино оубо благо, другое же зло (op. cit. str. 7). Međutim, ova formulacija kozmološkog dualizma kao *dva neovisna načela* je pavličanska, a ne bogumilska osobina. Podaci iz svih prethodnih izvora pokazuju da stvoritelj ovoga svijeta bogumilim nije bilo *načelo*, usporedno s Bogom, već niže stvorenenje, općenito poznato kao posrnuli andeo. (Cf. supra, str. 130-131). Možda je pisac *Žitija sv. Teodosija* bogumilima pripisao vjerovanje u dva *načela* iz jednoga od ova tri razloga: (1) mogućeg utjecaja pavlikanizma na bogumilstvo u četrnaestom stoljeću; (2) zbrke između pavličanskih i bogumilskih doktrina; (3) nedovoljno dubokog poznavanja sâmoga bogumilstva. Prva alternativa ne izgleda baš vjerojatna, jer ne posjedujemo nikakve podatke o bilo kakvom posebnom utjecaju koji su pavličani imali na bogumile nakon desetoga stoljeća; unatoč čestim dodirima, obje su sljedbe ostale jasno odvojene jedna od druge. Druga ili treća alternativa je vjerojatno točna.

3 Который бъсь научи вась попирати святыя иконы и животворящий крестъ, и прочыя священныя сосуди; еще же и святымъ тайнамъ якѡ просту причащаися хлѣбу. (*Ibid.*)

4 *Ibid.* str. 6.

bacivali fizički rad.¹ Ćiril Bosota tvrdio je da su snovi u stvari božanske viđenja.² Kada bi ih otkrili i zaprijetili kažnjavanjem, bogumili su bili spremni najsvećanije se zakleti na svoju nevinost i ‘proklinjati mesalijansku herezu’, da bi joj se vratili prvom prigodom.³

Žitije sv. Teodosija prvi je izvor koji bogumilima pripisuje prakticiranje spolnoga nemoralta. Sv. Teodosije optužuje ih da se podvrgavaju ‘prirodnim strastima’ pod izgovorom da je ‘naša priroda robinja zloduha’.⁴

Nakon osude bogumila Bugarska se crkva suočila s agresivnim poнаšanjem Židova. Car Ivan Aleksandar oženio je Židovku, nakon što je svoju prvu ženu prisilio da uđe u ženski manastir. Nova carica postala je gorljiva kršćanka i obilato je darivala manastire i crkve. Pa ipak, izgleda da su se bugarski Židovi nadali zadobiti njezinu potporu, ali ‘su se prevarili u svojima računima’.⁵ Prema *Žitiju sv. Teodosija*, Židovi su ‘hulili slike Našega Gospodina Isusa Krista i Njegove Najčišće Majke... prezirali Božje crkve i žrtve koje se u njima prinose i žestoko napadali pravoslavne svećenike i monahe. Opet se upleo sv. Teodosije, i car je na njegov savjet, u suglasnosti s caricom i patrijarhom, sazvao sabor 1360. godine kojemu je nazočio carev sin i vodeći dostojanstvenici Bugarske crkve.⁶ Zajedno sa židovstvom, sabor je osudio bogumilstvo i protuheziastička učenja Barlaama i Akindina. Bogumili i protuheziasti bili su anatemizirani i prognani iz Bugarske; Židovi osuđeni zbog bogohuljenja dobili su smrtnu kaznu, ali su carevom milosti pomilovani, jedan od glavnih vođa javno se odrekao svoje hereze i bio primljen u Crkvu; od dvojice koji su ostali postojani u svojoj vjeri jednoga je ubila bijesna masa, a drugoga su kaznili tako da su mu odsjekli jezik, usne i uši.⁷

Izgleda da je židovski pokret u Bugarskoj u četrnaestom stoljeću bio prilično snažan. Melioranskij povezuje doktrine osuđene na Saboru iz 1360. s provalom židovstva u Makedoniji, što je došlo do ušiju crkvenih

1 Ниже ручнагѡ дѣла дѣлати. (*Ibid.*).

2 Сонная же мечтанія боговидѣнія быти очаще. (*Ibid. str. 6.*)

3 *Ibid. str. 7.*

4 *Ibid. str. 6.*

5 *Ibid. str. 8.*

6 *Ibid. Taj dokument daje popis njihovih imena i biskupija.*

7 *Ibid. str. 8-9. Spinka pogrešno navodi da su ‘tri vođe židovske stranke usmrćeni’ (op. cit. str. 121).*

vlasti u Solunu između 1324. i 1336.¹ Ali židovstvo samo po sebi jedva je moglo biti uzrok sazivanja posebnoga sabora, s obzirom da bizantskim nomokanonima nisu nedostajali članci protiv Židova koje se moglo lako primjenjivati u Bugarskoj. Razlog za tu svečanu osudu 1360. vjerojatno leži u prirodi doktrina koje Židovima pripisuje *Žitije sv. Teodosija*. Nijedna od njih nije specifično židovska: odbacivanje ikona, crkvi, pričesti i svetih redova osobine su i bogumilstva. Značajno je da je Sabor iz 1360., iako je isprva sazvan da se pozabavi Židovima, anatemizirao njihove doktrine zajedno s onima bogumila, bez obzira na činjenicu da su ovi drugi već bili osuđeni na Trnovskom saboru samo nekoliko godina ranije. Dodir između bogumilstva i židovstva u četrnaestom stoljeću neprijeporan je, a dokazi toga mogu se naći već u trinaestom stoljeću.² Vjerojatno židovstvo samo po sebi nije 1360. godine predstavljalo opasnost za Bugarsku crkvu, koliko njegova povezanost s bogumilskom herezom od koje je Crkva strepila.

Žitije sv. Teodosija Trnovskog posljednjih je bugarski izvor koji sadrži podatke o bogumilstvu i oslikava zadnju fazu u razvoju te sljedbe na kraju njezine povijesti od četiri stotine godina u Bugarskoj. Među glavnim razlozima propadanja sljedbe u četrnaestom stoljeću bili su, kao što smo vidjeli, snažan utjecaj mesalianizma i opći moralni pad toga doba. Iznimno je za povijest bogomilstva da njega nisu u konačnici potkopali ti utjecaji, nego što im se ono uspjelo tako dugo odupirati. Primjer mnogih drugih sljedbi srodne prirode pokazuje da je granica između krajnjega asketstva i nesputanoga nemoralta vrlo uska. Činjenica što su bogumili bili do četrnaestoga stoljeća možda najveći askete i puritanci srednjoga vijeka svjedoči o značajnoj snazi i neovisnosti te sljedbe.

Druga jedna osobina te sljedbe, prisutna u cijeloj njezinoj povijesti, ali jasnije izražena u *Žitiju sv. Teodosija*, je njezino sve jače sinkretičko obilježje, zahvaljujući njezinoj svestranosti i oportunističkoj sposobnosti prilagodbe okolnostima. Da bi vršili svoj prozelitizam ili izbjegli progonu bogumili se nisu nikada skanjivali povezati s drugim vjerskim i

1 К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV веке, str. 72. Židove u Solunu optužili su za magiju, za odnose sa zlim duhovima, za napade na ono što su oni smatrali pretjeranim kultom štovanja svetaca i relikvija na uštrb štovanja Boga, te za poricanje uskrsnuća tijela.

2 Cf. supra, str. 241.

svjetovnim pokretima i čak glumiti suglasnost sa svojim najvećim neprijateljem, Pravoslavnom crkvom. Ta je eklektička tendencija postajala naglašenija s vremenom, te se od trinaestoga stoljeća nadalje bogumilstvo sve češće povezuje s poganstvom, magijom, pučkim predrasudama i učenjima drugih sljedbi, kao što su mesalijanci i Židovi. U jednom je smislu ta rastegnutost bogumilstva uvelike olakšavala njegovo širenje i otežavala zadaću njegovih progonitelja. Pravoslavni crkvenjaci to su vrlo dobro shvatili, kao što možemo vidjeti iz njihovih bijesnih napada na 'licemjerstvo' bogumila. Pravoslavni običaj da se mnogi oblici vjerskoga neslaganja svrstaju pod nazivom bogumilstva stoga je djelomice opravдан. Između desetoga i četrnaestoga stoljeća bogumilstvo je nedvojbeno bilo najopasnija hereza s kojom se suočila Pravoslavna crkva. Značajno je da su zadnje riječi sv. Teodosija, toga borca protiv mnogih hereza u četrnaestom stoljeću, izgovorene na njegovoj samrtnoj postelji njegovim učenicima, preporučujući im i nalažeći da iznad svega bježe od 'bogumilske, to jest mesalijanske hereze'.¹ Ali s drugoga motrišta, sve veće sinkretičko obilježje bogumilstva nije moglo a da ne ubrza njegovo raslojavanje, zamagljujući među hereticima svijest o vlastitim tradicijama. Možemo sa sigurnošću ustvrditi da bi *pop* Bogumil bio odbacio mnoge ružne osobine koje su se u četrnaestom stoljeću povezivale s bogumilstvom.

Tako sve veće propadanje bogumilstva u četrnaestom stoljeću uvelike objašnjava činjenicu što se, izgleda, ta sljedba sama od sebe raspala i zauvijek iščezla s pozornice bugarske povijesti nakon što je sultan Bajazid zauzeo Trnovo (17. srpnja 1393.), kada je Drugo bugarsko carstvo palo pod jaram Turaka. Nije poznato točno ponašanje bugarskih bogumila prema turskim osvajačima, ali se o njemu može zaključiti analogijom s ponašanjem bosanskih patarena: ovi su otvoreno podupirali Turke protiv vlastitih katoličkih vladara, a nakon osvajanja Bosne (1463.) mnogi od njih su prihvatali islam.² Vjerojatno je da su bugarski bogumili bili također naklonjeni Turcima, koji su općenito bili snošljiviji od kršćana

1 Бѣгати... яко же лѣпо есть богоимилскія, сирѣчъ масаліанскія, ереси. (*Žitije sv. Teodosija*, str. 11).

2 Vidi Rački, op. cit. Rad, sv. VIII, str. 174-5; D. Prohaska, *Das kroatisch-serbische Schriftum in Bosnien und der Herzegovina* (Zagreb, 1911), str. 34 et seq.; J. A. Ilić, *Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, str. 83-91.

u pitanjima vjere i koji su, štoviše, u svim slavenskim zemljama koje su osvojili, pokušali prvo zadobiti simpatije seljaka. Općenito se misli da su neki bugarski bogumili postali muslimani,¹ dok su drugi prihvatili pravoslavno kršćanstvo.² Mora da su se ovi prvi nadali postići, kao nagradu za izvanjsko prihvatanje islama, određeni stupanj slobode i snošljivosti koji su im uskraćivali njihovi kršćanski gospodari; drugi su se vjerojatno vodili probitačnošću i strahom, jer je kršćanstvo bila jedina religija koja je uživala priznata prava pod turskom vladavinom. Takvo ponašanje bogumila ne iznenađuje, s obzirom da izvanjsko podvrgavanje disciplini Crkve nije bilo nikada nespojivo s njihovim načelima, a oni su ga često i prakticirali.

Difuzno i sinkretičko obilježje bogumilstva u zadnjem razdoblju njegove povijesti, koje je za ishod imalo brzo raslojavanje sljedbe nakon turskoga osvajanja, postaje još jasnije ako ga suprotstavimo pavlikanizmu. Pavličani, od samoga trenutka njihove pojave na Balkanskem poluotoku u osmom stoljeću, ostali su u samoodrživim zajednicama, vjerski i etnički odvojenima od Bugara, i nikada pomiješani s narodom u onolikoj mjeri koliko bogumili. Iako je ta osamljenost činila pavličane manje opasnima za Crkvu, ona im je također omogućila da prežive tursko osvajanje. Premda obraćeni na rimokatoličanstvo u sedamnaestom stoljeću, potomci srednjovjekovnih pavličana postoje u Bugarskoj, a osobito oko Plovdiva (Filipopola), sve do današnjega dana.³

1 Vidi Rački, op. cit. str. 187. Jiraček misli da su mnogi bogumili postali muslimani još i prije turskoga osvajanja Bugarske. (*История Болгар*, Одеса, 1878, str. 461). Neizravan dokaz o obraćanju bogumila na islam možda daje ime *torbeši*, bogumilskoga podrijetla, koje se danas pridaje bugarskim muslimanima, ili *pomacima*, u središnjoj Makedoniji. (Cf. supra, str. 170).

2 Vidi Ivanov, op. cit. str. 36.

3 Vidi D. E. Takela, *Нѣкогашнитѣ павликани и сегашнитѣ католици въ Пловдивско*, S.N.U. (1894), sv. XI, str. 110 et seq.; ‘Les anciens Pauliciens et les modernes Bulgares catholiques de la Philippopolitaine’, *Le Muséon* (Louvain, 1897), sv. XVI; E. Fermendžin, ‘Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799’, *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium* (Zagreb, 1887), sv. XVI-II; I. Dujčev, *Il cattolicissimo in Bulgaria nel sec. XVII* (Rim, 1937). Cf. L. F. Marsigli, *Stato militare dell’ Imperio Ottomanno* (Haya, 1732), str. 24; Jireček, *Cesty po Bulharsku*, str. 101-3, 278; L. Miletic, *Zаселението на католишките българи въ Седмоградско и Банатъ*, S.N.U. (1897), sv. XIV, str. 284-96. Lady Mary Wortley Montagu otkrila je 1717. godine potomke pavličana u Plovdivu (Filipopolu). Ona

Nakon turskoga osvajanja, ne čujemo više za bogumile u Bugarskoj, pa možemo prepostaviti da su se ubrzo utopili u islamskom moru. Međutim, u Bizantskom Carstvu, koje je zadržalo nesigurnu neovisnost sve dok Mehmed II. nije zauzeo Carigrad 1453., ta je sljedba još uvijek postojala na početku petnaestoga stoljeća. Simeon, arhiepiskop Soluna (1410.-29.), spominje bogumile (koje on naziva *kudugerit*) kao najopasnije heretike u njegovoj episkopiji i potiče pastvu da bježi od njih zbog njihovoga drskoga prozelitizma.¹ Ali nakon toga, na tu se sljedbu srušta tama i bogumili zauvijek nestaju iz Bugarske i iz Bizantskoga Carstva. Maglovita dualistička tradicija koja je ostavila traga na južnoslavenski folklor i nadahnula mnoge bugarske pučke legende² je sve ono što je ostalo danas od moći koju je u ljudskim umovima imao najsnažniji heretički pokret u povijesti Balkana.

o njima piše: ‘pronašla sam u Filipopolu sljedbu kršćana koji se nazivaju pavličani. Pokazivali su jednu staru crkvu, u kojoj je, kako kažu, propovijedao sv. Pavao; a on im je omiljeni svetac, isto onako kao što je sv. Petar u Rimu; niti oni zaboravljaju da mu dadu istu prednost pred ostalim apostolima.’ *The Letters and Work of Lady Mary Wortley Montagu* (izd. Lord Wharncliffe; London, 1893), sv. I, str. 290. (Pismo datirano Adrianopol, 1. travnja 1717.).

1 *Dialogus contra haereses*, P.G. sv. CLV, stupvi 65-74, 89-97. Cf. supra, str. 170.

2 Vidi Ivanov, op. cit. str. 327-82 i supra, str. 158.

DODATAK I

KOZMINA KRONOLOGIJA

Određivanje točnoga nadnevka kada je bila sastavljena *Besjeda protiv heretika* od velike je važnosti za pitanje podrijetla bogumila. Problem je složen. Neki kronološki podaci mogu se izvesti iz teksta tog dokumenta:

(1) Kozma spominje vladavinu cara Petra kao prošlu.¹

(2) On potiče svoje čitatelje da oponašaju 'Ivana novoga prezbitera i egzarha' i navodi da ga mnogi od njih poznaju.² Općenito se misli da je ta osoba slavni bugarski crkveni dostojanstvenik i pisac Ivan Egzarth koji je živio za vladavine cara Simeona (893.-927.).³

(3) Kozma aludira na raširenu bijedu među seljacima, uslijed ratova i stranih najeza.⁴ Premda on tu možda misli na provale Madžara i Pečenega koji su, nakon 934. periodički pustošili Bugarsku,⁵ vjerojatnije je da misli na još veća pustošenja u razdoblju od 969.-72., kada su Svjatoslavovi Rusi i bizantska vojska Ivana Cimiska vodili niz ogorčenih bitaka na bugarskom tlu.⁶

Postoji određena poteškoća da se pomire prva dva podatka: Ivan Egzarth bio je Simeonov suvremenik, koji je umro 927. i premda je nadnevak njegove smrti nepoznat, općenito se misli da nije mogao nadživjeti cara Petra, koji je umro 969. Različita rješenja koja se predlažu za problem Kozmine kronologije ovise o relativnoj važnosti koju su znanstvenici pridavali svakom od tri gore spomenuta odlomka iz *Besjede protiv heretika*.

1 Popruženko, op. cit. str. 2. Cf. supra, str. 124.

2 Подражайте Ивана прозвитера новаго, егоже и ѿт вас самъх мнози знаютъ бышаго пастуха и ексарха иже в земли болгарьстии. (Ibid. str. 79).

3 Vidi supra, str. 98, b. 1.

4 Видяще селики бѣды ратныа и всѣхъ настоящихъ волъ земли сеи. (Ibid. str. 46.)

5 Vidi V. N. Zlatarski, История, sv. I, dio 2, str. 541-4, 567-70.

6 Vidi Zlatarski, ibid. str. 600-3; Puech, op. cit. str. 24.

Opće je mišljenje da je Kozma živio u drugoj polovici desetoga stoljeća.¹ Neki znanstvenici datiraju njegovo djelo između smrti Petra i pada Prvoga bugarskoga carstva (1018.),² drugi, još preciznije, u Samuilovu vladavinu.³

Dva nedavna rada o Kozmi, od Blagoeva⁴ i od Trifonova,⁵ predlažu nova rješenja za taj problem. Blagoev misli da je Kozma napisao svoje djelo tijekom prvi godina Petrove vladavine, tj. ubrzo nakon 927., te tako pokušava prevladati kronološku poteškoću držeći Kozmu praktično suvremenikom Ivana Egzarha. Ali Blagoevljevi argumenti nisu uvjerljivi, a Trifnov je lako ukazao na nevjerojatnost njegove teorije. Trifnov je prvi koji je proučavao taj problem doista kritički; on pokazuje prilično uvjerljivo da je Kozma morao napisati *Besjedu* nakon Petrove smrti. Ali poteškoću povezani s Ivanom Egzarhom pokušava objasniti držeći da 'Ivan novi prezbiter' nije slavni Simeonov suradnik, već neki Ivan Prezbiter koji je živio u Bugarskoj početkom jedanaestoga stoljeća, pa tako zaključuje da je Kozma napisao svoje djelo ubrzo nakon 1026.⁶ To je nedvojbeno najslabija točka u Trifonovljevoj tezi i otkriva njegovu očitu želju da nađe zamjenu za Ivana Egzarha kako bi podupro svoju vlastitu teoriju. Ne postoji dokazi, osobito, da je taj Ivan Prezbiter ikada imao položaj egzarha. Novi pokušaj da se prevladaju kronološke poteškoće u Kozminim pokazateljima učinio je A. Vaillant, koji nudi sljedeće rješenje za problem Kozmine kronologije.⁷ On prihvata kao točna oba zaključka koje nagoviješta izravno čitanje *Besjede*, tj. da je u doba kada je ona sastavljena car Petar već bio mrtav, a Ivan Egzarh još uvijek živ. On Kozmine aluzije na zla vremena drži da se odnose na bijedu i nered koji su nastupili nakon što su Bizantinci osvojili Bugarsku 972. godine. Vaillant pretpostavlja kako je Ivan Egzarh, koji mora da je rođen oko 890., još uvijek bio

1 Zlatarski, ibid. str. 566; S. Runciman, *A History of the First Bulgarian Empire*, str. 191; I. Ivanov, Богомилски книги и легенди, str. 21.

2 E. Golubinskij, Краткий очерк истории православных церквей, str. 109; M. Genov, Пресвитеръ Козма и неговата Беседа противъ богомилството, *B.I.B.* (1929), sv. III, str. 70.

3 A. Gilferding, Собрание сочинений, sv. I, str. 228; N. Osokin, История Альбигойцев (Казан, 1869), str. 141; Rački, op. cit. Rad, sv. VII, str. 108; K. Jiřeček, *Geschichte der Bulgaren*, str. 434-5; A. N. Pipin i V. D. Spasovič, История славянских литератур (2. izd.), sv. I, str. 66; M. S. Drinov, Исторически прегледъ на българската църква, str 50, b. 23; M. G. Popruženko, Св. Козмы Пресвитера Слово на Еретики (1907), str. xiv; J. A. Ilić, *Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, str. 18.

4 Беседата на Презвитец Козма против богомилите, *G.S.U.* (1923), sv. XVIII.

5 Бесѣдата на Козма Презвитеца и нѣйніятъ авторъ, *S.B.A.N.* (1923), sv. XXIX.

6 Ibid. str. 74. Vidi kritiku Trifonovljeve teorije u Puech, op. cit. str. 21.

7 Puech, op. cit. str. 19-24.

živ 972., te je, kao starac od više od osamdeset godina, živio u mirovini u nekom bugarskom manastiru. Ta prilično uvjerljiva teza omogućava mu da dođe do sljedećega zaključka: ‘Quand Cosmas écrit, la paix n'est pas encore rétablie, mais la ruine de la Bulgarie est consommée: son traité a paru aussitôt après 972, non pas dans les années, mais dans les mois qui ont suivi l'occupation de la Bulgarie par les Grecs.’¹ To rješenje izgleda potpuno prihvatljivo.

1 ‘Kada Kozma piše, mir još nije uspostavljen, ali je pustošenje Bugarske dovršeno: mirovni sporazum pojavio se ubrzo nakon 972., ne u godinama, već u mjesecima koji su slijedili osvajanje Bugarske sa strane Grka.’ (Prevoditelj).

DODATAK II

P O P J E R E M I J A

Bugarski svećenik (*pop*) Jeremija često se u povijesnim izvorima povezuje s *popom* Bogumilom. Prvi ga put u desetom stoljeću spominje Sisinije II., carigradski patrijarh (995.-8.), kao pisca heretičkih tekstova.¹ Monah Atanasije od Jeruzalema koji je živio ne kasnije od sredine trinaestoga stoljeća, prokazao je u pismu nekome Panku 'lažne basne' 'Jeremije Prezbitera', osobito onu koja se tiče Svetoga križa.² Najstarija inačica Slavenskoga indeksa zabranjenih knjiga, takozvani 'Pogodinov nomokanon' koji potječe iz četrnaestoga stoljeća, navodi naslove nekoliko legendi i basni kojih se autorstvo pripisuje 'Jeremiji, bugarskom *popu*'.³ Po podacima da je Jeremija imao heretička stajališta, da je živio u desetom stoljeću (jer ga spominje Sisinije), te da ga jedan dokument iz sedamnaestoga stoljeća označuje potpuno istom oznakom 'nevoljen od Boga' (Богу не милъ) koju je Kozma primijenio na *popa* Bogumila, mnogi su znanstvenici mislili da su Bogumil i Jeremija jedna te ista osoba. Šafařík je pretpostavio da je Bogumil primio ime Jeremija kada je položio monaški zavjet ili kada je ušao u Crkvu.⁴ Rački je, nasuprot, pretpostavljao da je izvorno ime toga krivovjernika bilo Jeremija, i da je, slijedeći primjer pavličanskih starješina koji su uzimali druga imena u svojemu svojstvu vođa sljedbe, on preuzeo vodstvo bugarske sljedbe pod imenom Teofil, kojega je slavenski ekvivalent Bogumil.⁵ Nekoliko

1 Vidi V. Jagić, История сербско-хорватской литературы, str. 101.

2 А иже то почель еси слово Јеремѧ прозвитера, еже ω древѣ честнѣмъ... ωт него же навыкъ звязжеши, то басни лживыя чель еси. Vidi M. Sokolov, Материалы и заметки по старинной славянской литературе (Москва, 1888), sv. I, str. 108-9); cf. Pipin i Spasovič, op. cit. str. 67.

3 Vidi Jagić, op. cit. str. 102 et seq.; Sokolov, op. cit. str. 109 et seq.; Pipin i Spasovič, op. cit. str. 72; Ivanov, op. cit. str. 53.

4 Památky hlaholského písemnictví, str. lx. Prema pravilima Pravoslavne crkve, promjena imena je obvezat na nakon navlačenja mantije.

5 Op. cit. Rad, sv. VII, str.94.

znanstvenika držalo je vjerojatnim ili izvjesnim da su Bogumil i Jeremija istovjetni.¹

M. Sokolov prvi je ispitao problem kritičkom analizom izvora. On je uvjerljivo pokazao da su argumenti pridodani u prilog tom poistovjećenju ne samo krhki, već ih upućivanje na povijesne dokumente čini pogrešnim.² Indeks zabranjenih knjiga koji je objavio ruski metropolit Zosima (1490.-4.), spomije Jeremiju, *sina i učenika Bogumila*.³ Jedan odlomak iz rukopisa ruskoga manastira Solovki iz sedamnaestoga stoljeća prokazuje laži popa Jeremija, *Bogumilovo učenika*.⁴ Konačno, indeks Moskovske sinodalne knjižnice iz šesnaestog stoljeća navodi da su ‘autori heretičkih knjiga u Bugarskoj bili *pop* Jeremija, *pop* Bogumil i Sidor Franak’.⁵ Više ne može biti nikakve dvojbe da su Bogumil i Jeremija bile dvije različite osobe.

Je li Jeremija bio doista bogumil, kao što kažu ruski izvori? Jedine obavijesti koje imamo o njegovim stajalištima je ona iz pisma monaha Atanasija i, s druge strane, skupine tekstova koji se pripisuju Jeremiji, osobito *Legenda o križu i Neistine o groznici i drugim bolestima*.

Atanasijev prokazivanje Jeremijinih ‘lažnih basni’ ne sadrži nikakve aluzije na bogumilski nauk.⁶ *Neistine o groznici i drugim bolestima* (priča o sv. Sisiniju i dvanaest Herodovih kćeri)⁷ mješavina je kršćanskih apokrifnih legendi i poganskoga magijskoga folklora i, slično, ne pokazuje ništa specifično bogumilsko.⁸ U svakom je slučaju dvojbeno je li Jeremija autor toga djela.⁹

Legenda o križu složena je kompilacija iz raznih materijala. Sastoji se od nekoliko odvojenih epizoda, povezanih ponešto labavo poviješću drveta iz kojega je Sveti križ napravljen, od vremena Mojsija (ili u nekim slučajevima od po-

1 V. Jagić, История сербско-хорватской литературы, loc. cit. str. 101; E. Golubinskij, Краткий очерк истории православных церквей, str. 156; K. Jireček, *Geschichte der Bulgaren*, str. 175; A. N. Pipin i V. D. Spasović, История славянских литератур, sv. I, str. 56; A. N. Veselovskij, Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе, str. 173; J. A. Ilić, *Die Bogomilen*, str. 18; i N. P. Kondakov, О манихействе и богумилах, *Seminarium Kondakovianum* (1927), sv. I, str. 290.

2 Op. cit. str. 113-19, 141-2.

3 Sokolov, ibid., str. 115. Cf. A. N. Pipin, История русской литературы, sv. I, str. 451, br. 2. Izraz ‘sin’ treba shvatiti u duhovnom smislu.

4 Sokolov, ibid. str. 116.

5 Творци биша еретическъмъ кигамъ въ болгарской земли попъ Еремъи, да попъ Богумилъ и Сидоръ Фрязинъ (ibid.); Cf. Ivanov, op. cit. str. 50.

6 Vidi Sokolov, op. cit. str. 119-22.

7 Cf. S. Runciman, *The Medieval Manichee*, str. 83.

8 Vidi Pipin i Spasović, op. cit. sv. I, str. 86-8.

9 Vidi Runciman, ibid.

četka svijeta) do Raspeća. Neke od tih priča su apokrifne epizode iz života Isu-sova, npr. *Kako je Krist postao svećenik*; *Kako je Krist orao plugom*; *Kako je Krist nazvao Probiju svojim prijateljem*. One se nalaze u svim inaćicama *Legende* i sigurno nisu bogumilske; u njima čak nalazimo takve bitne protubogumilske crte poput slavljenja križa (što je glavna tema *Legende*), stav poštovanja prema Starome zavjetu, obožavanje Blažene Djevice, priznavanje svetosti svećenstva i slika, pa čak i neizravno opravdanje fizičkoga rada i građanske poslušnosti.¹ Većina tih priča su stare kršćanske apokrifne legende, usko povezane s odlomcima iz *Paleje*,² i čine temelj šest slavenskih inaćica *Legende*.³ Kako ćemo onda objasniti činjenicu da su ruski crkveni dostojanstvenici uspostavili čvrstu vezu između Jeremije i Bogumila i dojam koji dobivamo iz opetovane osude crkvenih vlasti Jeremijinih ‘basni’ da su one bile vrlo popularne među bugarskim bogumilima? Objašnjenje vjerojatno leži u russkim inaćicama *Legende o križu*, koje su značajno manje bezazlene od balkanskih, i koje počinju priču o Drvetu križa stvaranjem svijeta. U jednoj ruskoj inaćici čitamo da je stablo, čije je drvo kasnije rabljeno za pravljenje križa na kojem je Isus raspet, zasadio Satanael u Raju, kada je onda sâm postojao s Bogom.⁴ A jedna druga inaćica počinje ovim tipičnim bogumilskim riječima: ‘Kada je Bog stvorio svijet, samo su On i Satanael postojali’.⁵

Ne znamo kako su te bogumilske ideje dospjele u rusku inaćicu djela tako nespojivoga s bogumilskim naukom u drugim pogledima, i zašto, su one, s druge strane, odsutne iz južnoslavenskih inaćica, gdje bismo mogli očekivati da ćemo ih naći. Vjerojatno je te inaćice *Legende* koje su do nas došle u russkim rukopisima izmijenio neki bugarski bogumil prije nego što se prodrle u Rusiju. Ali vrlo je dvojbeno jesu li bogumilski elementi koje one sadrže proizašle iz Jeremijinoga pera.

Nema dovoljno snažnih dokaza da je Jeremija u bilo kojem smislu bio bogumil. On je izgleda iznad svega bio sakupljač kršćanskih apokrifnih legendi, a dvojbeno je je li čak i na tom području pokazao bilo kakvu stvaralačku origi-

1 Vidi Sokolov, *ibid.* str. 123-8.

2 Za *Paleju*, vidi *infra*, str. 280-1.

3 Bugarsku inaćicu *Legende o križu* objavio je V. Jagić, ‘Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa’, *Starine*, 1873, sv. V, str. 79-95), a srpsku Sokolov (op. cit. str. 84-107).

4 N. S. Tihonravov, Памятники отреченной русской литературы (St Petersburg, 1863), sv. I, str. 305-13; I. Porfiriev, Апокрифические сказания о новозавтных лицах и событиях, *Sbornik otdel. russk. yazyka i slovesnosti Imper. Akad. Nauk* (1890), sv. LII, br. 4, str. 55-61.

5 M. Gaster, *Lectures on Greeko-Slavonic Literature*, str. 36.

nalnost. Ali Crkva je sastave povezane s njegovim imenom (iznad svega *Legendu o križu*) proglašila heretičkim uslijed njihovoga neautoritativnoga i apokrifnoga podrijetla. Bogumili su se možda njima služili, jer se, kao što ruske inačice *Legende* pokazuju, nisu ustezali iskititi ih svojom dualističkom kozmologijom.¹

Osim činjenice da je Jeremija vjerojatno živio u drugoj polovici desetoga stoljeća, o njegovom životu ništa nije poznato. Izgleda vjerojatno da je on ili bio Kozmin suvremenik, u kojem slučaju šutnja ovoga drugoga u svezi njega može biti zbog činjenice da su Jeremijini tekstovi proglašeni heretičkima tek kasnije, ili da je on živio pred sâm konac desetoga stoljeća, kada je Kozma već bio mrtav.²

1 Ne mogu se, iz razloga koje sam gore iznio, složiti s Runcimanovim stajalištem da je 'Jeremija se bio, zajedno s Bogumilom, osnivač bogumila' (op. cit. str. 91). Ono malo što znamo o Jeremiji ne podupire tu tvrdnju. Što se tiče 'Dragovičke škole', koju je, prema Runcimanu, osnovao Jeremija (ibid.), već sam istaknuo svoje razloge zašto vjerujem da se to mora shvatiti ne da se odnosi na bogumile već pavličane iz Trakije (vidi supra, str. 162-166).

2 Vidi D. Cuhlev, История на българската църква, str. 678.

DODATAK III

NADNEVAK BOGUMILSKOGA PROCESA U CARIGRADU

Točan nadnevak uhićenja, procesa i osude Bazilija Bogumila i njegovih sljedbenika u Carigradu početkom dvanaestoga stoljeća ne može se izravno dobiti iz povijesnih izvora. Ana Komnena, naš glavni izvor o tom pitanju, ostavlja prazno mjesto za taj nadnevak u svojem rukopisu *Aleksijade*, nedvojbeno s namjerom da ga kasnije popuni nakon točne provjere (μετὰ δὲ ταῦτα τοῦ ἔτος * διῆπεύοσοντος τῆς βασιλείας αὐτοῦ):¹ takve praznine nisu rijetke u *Aleksijadi*.² Međutim, njezino kazivanje jasno pokazuje da su mjere protiv bogumila poduzete pred sam kraj vladavine Aleksija Komnena; nadalje, ona spominje te mjere kao ӯστατον ӯργον καὶ ἀθλὸν τῶν μακρῶν ἐκείνων πόνων καὶ κατορθωμάτων τοῦ αὐτκράτοος.³ Neki su znanstvenici iz toga zaključili da se je taj događaj zbio u zadnjoj godini Aleksijeve vladavine, tj. 1184.⁴

Ali to stajalište proturječi Aninoj vlastitoj izjavi da se proces bogumilima dogodio za patrijarhata Nikole III. Gramatičara, koji je bio na položaju patrijara od 1084. do 1111.⁵ Spinka objašnjava tu poteškoću pripisujući Anino spominjanje Nikole ‘jednoj od njezinih prilično čestih pogrešaka u pamćenju’.⁶

S druge strane, nekoliko je znanstvenika prihvatile Anino svjedočenje da je Nikola Gramatičar sudjelovao u sudskom gonjenju bogumila te sljedstveno

1 *Alexiad*, knj. XV, pogl. 8, str. 350.

2 Vidi G. Buckler, *Anna Comnena*, str. 251.

3 *Alexiad*, knj. XV, pogl. 10, str. 364.

4 F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène*, str. 319; M. Spinka, *A History of Christianity in the Balkans*, str. 98; I. Klinčarov, .Попъ Богоиљ и неговото време, str. 74.

5 Vidi C. D. Cobham, *The Patriarchs of Constantinople* (Cambridge, 1911), str. 94.

6 Op. cit. str. 98, b. 7.

tome smješta taj događaj u zadnje godine njegovoga patrijarhata: K. Paparrhe-gopoulos¹ i M.I. Gedeon,² spominju godinu 1110., a Jireček,³ Rački⁴ i Pogodin⁵ godinu 1111.

Točnost njihovoga mišljenja i pouzdanost Anine izjave potvrđuju povijesni indicijski dokazi. Vrlo je nevjerojatno da se Aleksijevo gonjenje bogumila dogodilo 1118.: posljednja njegova bolest, od koje se nikada nije oporavio, svladala ga je u siječnju ili veljači te godine,⁶ i očito je iz prikaza njegove kćeri da se proces hereticima protegnuo na razdoblje od barem nekoliko mjeseci. Nadalje, razdoblje između 1112. i 1118. bilo je skoro potpuno zauzeto ratovima protiv seldžučkih Turaka i Kumana – s iznimkom dijela 1114., kada se Aleksije bavio preobraćanjem pavličana iz Filropopola (Plovdiva) – a tijekom svojih kratkih boravaka u Carigradu car je bio umoran i bolestan⁷ pa stoga nije vjerojatno da bi tada iskazivao energiju i upornost u ispitivanju bogumila i u raspravljanju s njima, koje mu njegova kći pripisuje. Nadnevak procesa bogumilima najpozdanije se može smjestiti između 1109. i 1111. Aleksije je tada bio u Carigradu i aktivno se bavio unutarnjim pitanjima Države.⁸

Stoga nema razloga sumnjati u Aninu izjavu da se proces bogumilima dogodio za patrijarhata Nikole Gramatičara, tj. ne kasnije od 1111. Njezino uvjerenjavanje da je ‘to bio carev posljednji čin i vrhunac njegovih dugotrajnih napora i uspjeha’ nedvojbeno je ponešto netočno, jer je njegovo obraćenje pavličana uslijedilo nekoliko godina kasnije, 1114.⁹ ali tu je netočnost lakše objasniti nego njezinu tobožnju zbrku između dva patrijarha, Nikole Gramatičara i Ivana IX. (1111.-34.), jer je ona nedvojbeno obojicu osobno poznavala.

1 Ιστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους (Atena, 1871), sv. IV, str. 546.

2 Πατριαρχικοὶ Πίνακες (Carigrad, 1891), str. 338-47.

3 Op. cit. str. 212.

4 Op. cit. Rad, sv. VII, str. 116.

5 История Болгарии, str. 51.

6 Vidi Chalandon, op. cit. str. 275.

7 Ibid. str. 265-76.

8 Ibid. str. 254-7.

9 Cf. supra, str. 196-198.

DODATAK IV

BOGUMILSTVO U RUSIJI, SRBIJI, BOSNI I HUMU

1. RUSIJA

Pitanje je li se bogumilstvo ikada proširilo u Rusiji vrlo je malo poznato, jer sačuvani izvori o tome uglavnom šute. Međutim, možemo prikupiti nekoliko nepovezanih naznaka koje nagoviještaju da su pojedini bogumili propovijedali svoju herezu u Rusiji između jedanaestoga i petnaestoga stoljeća.

Nikonov ljetopis sastavljen u šesnaestom stoljeću, kaže da su vlasti Ruske crkve uhitili 1004. godine heretika po imenu Adrijan zbog blaćenja 'zakona Crkve, episkopa, svećenika i monaha'. Adrijan je u zatvoru brzo okajao svoje grijeha.¹ Ruski povjesničari, donekle uvjerljivo, općenito smatraju da je bio bogumil iz Bugarske.² Međutim, ne postoje podaci da je imao imalo brojnije sljedbenike u Rusiji.³

Ruski prvotni ljetopis (*Priča prošlih ljeta - Povest' vremennyh let*)⁴ u redakciji *Lavrentijevskog ljetopisa* (*Lavrent'evskaja letopis*) opisuje pod godinom

-
- 1 Патриаршая или Никоновская Летопись: Полное собрание русских летописей, изд. Археографическою Коммиссиею (St Petersburg, 1862), t. ix, str. 68.
 - 2 Metropolitan Makarij, История русской церкви (2. izd., St Petersburg, 1868), sv. I, str. 227-8); E. Golubinskij, История русской церкви (Moskva, 1904), sv. I, dio 2, str 791-3..
 - 3 Kratka naznaka u *Nikonovom ljetopisu* pod godinom 1123. o heretiku Dmitru (Dimitriju), kojega je zatočio kijevski metropolit (ibid. str. 152), također se smatrala aluzijom na bogumilstvo u Rusiji (Makary, op. cit. sv. II, str. 316-17). Ali dokazi za to su doista nedovoljni, jer se više ništa dalje ne govori o tom heretiku.
 - 4 *Ruski prvotni ljetopis* je napisan između 1037. i 1039. godine. Nastavio ga je pisati kijevski monah Nikon i ta je inačica prozvana *Početnom verzijom*. Nju je oko 1113. preradio i nastavio drugi kijevski monah Nestor (koji joj je dodao povijesni i filozofski početak). Od tada se naziva *Priča prošlih ljeta* (*Povest' vremennyh let*). Nestorov ljetopis je također prošao kroz redakcije između 1117. i 1118. godine i to je postala konačna verzija ljetopisa. Kao takav je tijekom četrnaestog i petnaestog stoljeća

1071. pojavljivanje ‘dvaju čarobnjaka’ (два волхва) u Belojem Ozeru u sjevernoj Rusiji, koji su bili krivi za ubojstvo nekoliko žena koje su oni optužili da su prouzrokovale glad u području Rostova. Kada su ih doveli pred građanske vlasti čarobnjaci su izvršili zanimljivu isповijed vjere: na pitanje ‘kako je stvoren čovjek?’ oni su odgovorili: ‘Bog se oprao i oprao u kupelji i nakon što se preznojio osušio se slamom i bacio je s neba na zemlju. Onda se Sotona posvadio s Bogom oko pitanja koji od njih treba stvoriti čovjeka iz toga. Ali Vrag je napravio čovjeka, a Bog je u njega postavio dušu. Kao ishod toga svega, kad god čovjek umre, njegovo tijelo ide u zemlju, a njegova duša Bogu.’ Kad su ih zatim pitali ‘u kojega Boga vi vjerujete?’, odgovorili su: ‘u Antikrista’, koji ‘boravi u bezdanu’.¹ Prvi dio odgovora čarobnjaka odnosi se na pučku legendu koja je u devetnaestom stoljeću još uvijek postojala među finskim Mordvinima.² Ali sadržaj i terminologija drugoga dijela nedvojbeno su bogumilski.

Kijevski Paterik, kojega je sastavljanje započelo u ranom trinaestom stoljeću, možda sadrži naznake da neki pravoslavni krugovi u Kijevskoj Rusiji nisu bili potpuno neosjetljivi na utjecaj dualizma. U priči o iskušenju sv. Nikite, puštinjaka iz kijevskoga manastira Pečerska lavra i kasnijeg episkopa Novgoroda (1096.-1108.), doznajemo kako je Nikita, obuzet ponosom, odlučio protivno savjetu svojega opata zamijeniti život u zajednici s onim potpune osame. U njegovoj ga je opasnoj osamljenosti zaveo Vrag, koji se pojavio u obliku anđela i nagovorio ga da napusti molitvu i pozabavi se proučavanjem i naučavanjem. Uz pomoć Vraga, Nikita je stekao glas vrlo mudroga čovjeka, osobito zahvaljujući svojemu velikom poznавању Staroga zavjeta. ‘Poznavao je dobro sve židovske knjige’, ali odbijao je čitati Novi zavjet. Nikitu su na koncu spasile molitve i egzorcizmi njegovih kolega monaha, a kad se vratio razumu žestoko je odbacio bilo kakvo poznавање Staroga zavjeta.³ Moguće je da se tu radi o odjeku bogumilskoga odbacivanja Staroga zavjeta.⁴

rabljen kao uvod u druge ruske ljetopise poput *Lavrentijevskog ljetopisa* i drugih. Ovdje ga se uzima iz te redakcije. (Napomena urednika.)

- 1 Лаврентьевская Летопись. Вып. I: Повесть Временных Лет, изд. второе (Lenjingrad, 1926): Полное собрание русских летописей, изд. Историко-Археографической Комиссию, sv. I, stupci 175-7; engl. pr. S. H. Cross, ‘The Russian Primary Chronicle’, *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature* (Cambridge, Mass. 1930), sv. XII, str. 240-1. Cf. N. K. Chadwick, *The Beginnings of Russian History* (Cambridge, 1946), str. 112-13.
- 2 Vidi История русской литературы, u izdanju Akademije znanosti S.S.S.R.-a, sv. I (izd. A. S. Orlov i drugi; Moskva, 1941), str. 84.
- 3 Киево-Печерський Патерик (izd. D. Abramovič; Kijev, 1931), str. 124-7.
- 4 История русской литературы, ibid. str. 65.

Katkada povjesničari, barem neizravno, s bogumilstvom povezuju hereze 'strigolnika' i 'judaizera' koje su cvjetale u sjeverozapadnoj Rusiji u četrnaestom i petnaestom stoljeću. 'Strigolnici' su se pojavili u Novgorodu i Pskovu u zadnjoj četvrtini četrnaestoga stoljeća. Privremeni uspjeh koji je ta sljedba uživala, a o kojoj znamo samo malo, obično se objašnjava haranjima koja su u Rusiji prouzrokovali Crna smrt, prodor racionalističkih ideja iz zapadne Europe i prosvjedi heretika protiv raspojasanosti svećenstva.¹ Moguće je, iako zasad daleko od sigurnoga, da su u svojem odbacivanju hijerarhije Crkve, koju su optuživali za simoniju, i za sakramente, i u svojem naglašavanju moralne strogosti, 'strigolnici' bili pod utjecajem dualističke tradicije.² Ali ne možemo govoriti o ikakvom izravnom utjecaju balkanskoga bogumilstva na taj pokret.

'Judaizeri' nas više zanimaju. Točna priroda toga pokreta još uvijek je ponešto tajanstvena i proturječna. On je nedvojbeno bio povezan s herezom 'strigolnika', nastalom u Novgorodu oko 1470. i proširenoj 1479.-80. na Moskvu, gdje je zadobila određenu popularnost u visokim crkvenim i političkim krugovima, a koju je 1490. osudio sabor Ruske crkve, da bi je konačno uništili progoni početkom šesnaestoga stoljeća. Izgleda da su ih dvojica najistaknutijih protivnika 'judaizera', Genadij, arhiepiskop Novgoroda, i sv. Josif od Volokolamska, držali uglavnom sljedbenicima židovske vjere. Za njih se govorilo da ne vjeruju u Trojstvo i u božanstvo Krista, da više vole Stari zavjet od Novoga, da su usvojili neke židovske postupke, odbacili kult svetaca, ikona i relikvija, klonili se iđenja u crkve, pogrdno se izražavali o monasima i cijeloj crkvenoj hijerarhiji i uzimali za pravo da slobodno tumače Svetu pismo. Barem neke od tih doktrina podsjećaju na židovstvo, a kako je bilo poznato da ih šire neki Židovi u Novgorodu, nekoliko ruskih povjesničara smatralo je taj pokret kao bitno židovski po obilježju.³ Međutim, drugi su osporavali to stajalište. I. Panov, u svojoj istraživačkoj studiji o 'judaizerima', držao je da je taj pokret u biti kompromis između jednoga oblika kršćanskoga racionalizma i liberalnoga i filozofskoga tumačenja židovstva, i misli da su židovski elementi postupno relegirani na drugorazrednu ulogu.⁴ Kasnije je M. N. Speranskij izrazio mišljenje da su glavni razlozi za nastanak pokreta 'judaizera' bili sve veći utjecaj zapadnih raci-

1 Za 'strigolnike', vidi Golubinskij, op. cit. sv. II, dio I, str. 396-407; M. N. Speranskij, *История древней русской литературы* (3. izd.; Moskva, 1921), sv. II, str. 51-3.

2 Speranskij, op. cit. str. 52. Cf. A. S. Orlov (Древняя русская литература, Moskva, Lenjingrad, 1945, str. 239), koji uspoređuje naziv 'strigolnici', koji se izvodi iz glagola u značenju 'odrezati' (sukno), s onim *tisserands, texerants*, koji se često pridaje francuskim katarima.

3 Makarij, op. cit. sv. VI, str. 80 et seq.; Golubinskij, op. cit. sv. II, dio i, str. 560-607.

4 Епесь живовству ющих, Zh.M.N.P. (siječnj-ožujak), sv. CLXXXVIII-CXC.

onalističkih ideja na sjeverozapadu Rusije i suprotstavljanje svećenstva i naroda Novgoroda centralizirajućoj autokraciji Moskve. To je kulminiralo kada je Ivan III. osvojio Novgorod 1475. i kada je konačno 1480. dokinuta neovisnost toga ponosnoga grada. Novgorodski Židovi, po njegovom mišljenju, pokušali su iskoristiti rastući racionalizam u gradu, a ishod je bio da je nauk te sljedbe postao prožet židovskim elementima. Heretici sebe nisu smatrani Židovima, nego autentičnim kršćanima. Nadalje, nije vjerojatno da bi u Rusiji toga doba bitno židovski pokret postigao veliki uspjeh.¹

Vjerojatno je, da ruska hereza ‘judaizer’ nije bila jednostavno obnavljanje židovstva i da su njezino podrijetlo i obilježje složeniji. Zapadni racionalizam, koji je došao u Rusiju putem bliskih veza Novgoroda sa sjevernom i zapadnom Europom, i separatističke težnje protumoskovske stranke u tom gradu nedvojbeno su igrali određenu ulogu u tom pokretu. Ali možemo otići dalje i zapitati se jesu li postojali bilo koji drugi utjecaji na novgorodske heretike koncem petnaestoga stoljeća.

I Genadije i sv. Josif daju neke značajne naznake. U pismu Ioasafu, rostovskom i jaroslavskom arhiepiskopu, napisanom 25. veljače 1489., Genadij navodi da su doktrine novgorodske sljedbe ‘židovstvo pomiješano s mesalijanskim herezom’.² U istom se pismu ‘judaizeri’ poistovjećuju ili povezuju s mesalijancima pet puta. Nažalost, Genadij ne iznosi svoje razloge za povezivanje tih dviju sljedbi, osim što kaže da se sljedbenici obiju neustrašivo krivo prisežu i ‘nedostojno slave Božansku liturgiju’. Sv. Josif slično govori da se novgorodski heretici ‘tajno drže mesalijanske hereze’.³ Ako ta pozivanja na drevnu sljedbu nisu jednostavno hereziološki klišeji,⁴ ‘mesalijanske’ doktrine pripisane ruskim ‘judaizerima’ mogu svakako biti elementi bogumilstva.⁵ Nakon trinaestoga stoljeća, na Balkanu su bogumilstvo i mesalijanizam smatrani istovjetnima.⁶ Međutim, ne možemo biti sigurni jesu li ‘mesalijanske’ crte te ruske hereze uključivale više od odbacivanja materijalnih predmeta Kristova kulta i hijerarhije

-
- 1 Speranskij, op. cit. sv. II, str. 53-9. Golubinskij je pokušao odgovoriti na taj zadnji argument prepostavivši da su Židovi privukli Ruse svojim mudrim prozelitizmom i iskoristavanjem narodnoga zanimanja za astrologiju (loc. cit. str. 595-6), ali to ne izgleda vrlo uvjerljivo.
 - 2 U *Chteniya v imperat. obschch. istorii i drennostey rossiyskikh pri Moskov. Universit.* (Moskva, 1847), sv. VIII.
 - 3 Просвѣтитель, или обличеніе ереси жидовствующихъ (3. izd.; Kazan, 1896), str. 44.
 - 4 Izgleda da je barem sv. Josif dobro upoznat s doktrinom mesalijanizma (cf. ibid. str. 456), pa stoga nije vjerojatno da taj izraz olako rabi.
 - 5 To je Panovljevo mišljenje (loc. cit. sv. CXC, str. 12-13).
 - 6 Vidi supra, str. 223, 254, 260.

Crkve. A neke doktrine koje se pripisuju novgorodskim hereticima (osobito naklonost prema Starom zavjetu) teško da su spojive s načelima bogumilstva. Ipak sumnju da ruski ‘judaizeri’ nisu bili imuni na utjecaj balkanske sljedbe potvrđuje Genadijeva izjava da su se novgorodski heretici služili Kozminim traktatom protiv bugarskih bogumila.¹

U odsutnosti daljih dokumentarnih dokaza, možemo samo sažeti stajalište da je neizravno pozivanje na bogumilstvo koje nalazimo u suvremenim djelima koja se tiču hereze ruskih ‘judaizera’, uslijedilo zbog širenja bogumilskih doktrina u Rusiju, vjerojatno u četrnaestom stoljeću, kada je ruska kultura još jednom potpala pod jaki utjecaj balkanskih slavenskih zemalja. Možda je značajno napomenuti da je veza koja se može uspostaviti između židovstva i bogumilstva u Novgorodu krajem petnaestoga stoljeća postojala u trinaestom i četrnaestom stoljeću u Bugarskoj.²

Određeni utjecaj bogumilstva može se naći u apokrifnoj književnosti koja je u srednjem vijeku naširoko kružila u Rusiji. Većina tih djela bila su bizantska po podrijetlu i došla su u Rusiju u bugarskim prijevodima. U nekima od njih može se jasno uočiti dualistička crta bogumilskoga posredovanja, dok sâm izraz ‘bugarske basne’ po kojemu su ih znali u Rusiji govori o njihovom balkanskom ishodištu.

Palea, poznata i djelomice apokrifna starozavjetna Biblija koja je u srednjovjekovnoj Rusiji uživala veliku popularnost, pokazuje da su je bugarski bogumili preoblikovali na njezinom putu od Bizanta. U njezinom prikazu stvaranja svijeta i pada anđela, vođa pobunjeničke nebeske vojske dobiva imam Satanael.³ Satanaelov poraz pripisuje se arkandelu Mihovilu, koji nasljeđuje božanski slogan *el*, dok njegov protivnik, lišen svojega božanstva, postaje Vrag.⁴ Eutimije Zigaben pripisuje isti nauk bizantskim bogumilima.⁵

Istaknuto mjesto u ruskoj apokrifnoj književnosti zauzima *Legenda o križu*, koja se pripisuje heretičkom bugarskom popu Jeremiji, i koja je bila popularna među bogumilima.⁶ Jedna ruska inačica navodi da je stablo koje se kasnije iskoristilo za pravljenje križa u Raju zasadio Satanael, koji je tada postojao sâm

1 *Chteniya*, loc. cit. str. 5. Cf. Popruženko, Козма Пресвите, София, 1936 (Български Старини), sv. XII, str. xxvii-xlii.

2 Vidi supra, str. 241, 262-264.

3 Vidi M. Gaster, *Lectures on Greeko-Slavonic Literature*, str. 153-65; S. Runciman, *The Medieval Manichee*, str. 85.

4 I. Porfiriev, Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, *Sbornik otdel. russk. yazyka i slovesnosti Imper. Akad. Nauk* (1877.), sv. XVII, br. I, str. 86.

5 Vidi supra, str. 212.

6 Cf. supra, str. 270-273.

s Bogom.¹ Jedna druga inaćica *Legende* započinje sljedećim riječima, koje su očito bogumilske: 'Kada je Bog stvorio svijet, samo su On i Satanael postojali.'²

Odlomci koji pokazuju značajnu sličnost s dijelovima bogumilske *Tajne knjige* mogu se naći u staroslavenskoj inaćici apokrifne Apokalipse sv. Ivana³ i u ruskom srednjovjekovnom rukopisu u knjižnici manastira Solovki.⁴

Legenda o *Tiberijadskom jezeru*, koju se drži da je bogumilskoga podrijetla, vjerojatno je bila popularna u srednjovjekovnoj Rusiji, jer je do nas došla u nekoliko ruskih rukopisa. Ona opisuje suradnju Boga i Satanaela u stvaranju zemlje.⁵

Apokrifno *Tomino evanđelje* (poznato u svojim staroslavenskim inaćicama kao *Isusovo djetinjstvo*), *Izajino viđenje*, *Knjiga Henokova*, koje su preuređili i rabili bugarski bogumili, bili su već poznati u Rusiji u Kijevskom razdoblju.⁶

Konačno, nepogrešivi tragovi bogumilskih doktrina, mitova i terminologije (pomiješani s kršćanskim apokrifnim pričama) mogu se naći u kasnijem južnoruskom folkloru, osobito u nekoliko ukrajinskih kozmoloških legendi, koje opisuju dvojnu vladavinu Boga i Vraga (katkad nazvanoga Satanael) nad svemirom, njihovu suradnju u stvaranju čovjeka i njihovo rivalstvo u današnjem svijetu.⁷

To je očito proturječe između potpune odsutnosti bilo kakvih izravnih i izričitih spomena domorodačkom bogumilstvu u ruskim izvorima i relativno- ga obilja bogumilskih elemenata u ruskoj apokrifnoj književnosti. Izgleda da za to postoje dva razloga. Vjerojatno je da bogumilstvo, kao heretički pokret, nikada nije pustilo duboke korijene u srednjovjekovnoj Rusiji, a da je tamošnji njegov uspjeh bio ograničen na povremeni i isprekidani prozelitizam pojedincaka koji su bili ili ruski heretici ili, možda, misionari iz Bugarske. Nadalje,

1 N. S. Tihonravov, Памятники отреченной русской литературы, sv. I, str. 305-13; I. Porfiriev, Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, *Sbornik* (1890), sv. LII, br. 4, str. 55-61.

2 Gaster, op. cit. str. 36.

3 V. Jagić, 'Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovinskih rukopisa', *Starine* (1873), sv. V, str. 77.

4 I. Porfiriev, Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, *Sbornik* (1877), sv. XVII, br. 1, str. 86.

5 I. Ivanov, Богомилски книги, str. 287-311; История русской литературы, sv. I, str. 84.

6 Vidi Ivanov, op. cit. str. 227-48; История русской литературы, ibid. str. 85; Speranskij, op. cit. sv. I, str. 264-6. Cf. supra, str. 158 b. 4.

7 Vidi studiju o nekima od tih ukrajinskih legendi od K. Radčenka, Этюды по богомильству, *Izvestiya otdel. russk. jazyka i slovesnosti Imperat. Akad. Nauk* (St Petersburg, 1910), sv. XV, dio 4, str. 73-131.

kozmološke legende i apokrifne priče iz Staroga i Novoga zavjeta koje sadrže bogumilske elemente vjerojatno su zagolicale maštu srednjovjekovnoga Rusa uglavnom zbog njihove narativne zanimljivosti i književne vrijednosti, a njihova dualistička pozadina ili je prošla uvelike nezapaženo ili se nije svjesno povezivala s bilo kojim formalnim heretičkim skupom doktrina.¹

2. SRBIJA

Zemljopisni položaj srednjovjekovne Srbije bio je povoljan za prodor bogumilstva u tu zemlju iz susjedne Makedonije. Šarplaninski lanac, jedina prepreka između Srbije i Makedonije, mogao se prijeći bez poteskoća preko njegova dva krajnja dijela: na sjeveroistoku, neposredno sjeverno od Skopja, dolina južne Morave povezivala je Makedoniju s Nišom i Dunavom.² Nadalje, dolina Sitnice vodila je pored Kosovskoga polja do Raške i doline Ibra. S druge strane, na zapadnom krajnjem dijelu Šar planine, cesta se otvarala od Makedonije uz dolinu Crnog Drima prema Duklji i Zeti.³ Stoga ne iznenađuje što nailazimo na veze između Srbije i Makedonije već u drugoj polovici desetoga stoljeća, u doba velikoga razvoja bogumilstva u ovoj drugoj zemlji.⁴ U jedanaestom i dvanaestom stoljeću veza između Makedonije i Srbije osnažila se pod utjecajem Ohridske arhiepiskopije.⁵

Ti su prirodni putovi nedvojbeno olakšali prodor bogumilstva iz Makedonije u Srbiju. Za bogumile se po prvi put u Srbiji čulo za vladavine Stefana Nemanje, velikog župana Raške 1168.-96.). Njegovo *Žitije*, što ga je napisao njegov sin, Stefan Prvovjenčani, kaže nam da je Nemanja, kada je postao svjestan brojnosti heretika u svojemu kraljevstvu, sazvao opću skupštinu zemlje (sabor), koji je propisao nemilosrdne kazne za bogumile: njihovom vođi odsjekli su jezik, njegove sljedbenike pogubili ili prognali, imovinu im zaplijenili, a njihove heretičke knjige spalili.⁶

1 Vidi Golubinskij, op. cit. sv. I, dio 2, str. 794; Speranskij, op. cit. sv. I, str. 262-3.

2 Bio je to srednjovjekovni trgovački put koji je povezivao Solun s Beogradom. Grad Ras, središte srpskoga srednjovjekovnoga kraljevstva Raške, ležao je na ruti toga puta, a sa Sardicom (Sofijom) povezivala ga je drevna cesta koja je prolazila kroz Niš. Vidi K. Jireček, 'Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbia und Bosnien während des Mittelalters', *Abh. Böhm. Ges. Wiss.* (Prag, 1879), VI. Folge, 10. Bd, str. 32.

3 Vidi Jireček, *ibid.* str. 62-8..

4 Primjeri tih povezanosti su Samuilovo osvajanje Duklje 998. i njegovi odnosi s Vladimirom, knezom Duklje. Vidi V. N. Zlatarski, *История*, sv. I, dio 2, str. 706-13; K. Jireček, *Geschichte der Serben*, sv. I, str. 205-6

5 Vidi Jireček, op. cit. str. 219-22.

6 *Život Sv. Symeona od Krále Štěpána*: P. J. Šafařík, *Památky Dřevního Písemnictví*

Izgleda da su Nemanjine mjere bile vrlo uspješne: za vrijeme od 150 godina više ne čujemo o bogumilima u Srbiji. Najveću zaslugu za to treba pripisati njegovom mlađem sinu, Rastku, koji je postao prvi arhiepiskop i veliki organizator autokefalne Srpske crkve, a u povijesti je poznat kao sv. Sava. Čvrsto ustanovivši Srpsku crkvu na istinskim pučkim i nacionalnim (državnim) temeljima, sv. Sava zadao je najveći mogući udarac bogumilima, lišivši heretike jednoga od njihovih najmoćnijih oružja prozelitizma, naime reakcije na pretjerani bizantski utjecaj u Crkvi i Državi. Srednjovjekovna Bugarska crkva to nije nikada uspjela postići jer se, uslijed povjesnih, zemljopisnih i političkih razloga, Bugarska, za razliku od Srbije, nije uspjela oduprijeti struji bizantizma. Uvelike zahvaljujući velikom apostolskom djelu sv. Save, utjecaj bogumilstva u Srbiji zaustavio se koncem dvanaestoga stoljeća, iako je ono u Bugarskoj cvjetalo četiri stoljeća. Bogumilstvo se zadnji put spominje u Srbiji u poznatom zakoniku cara Stefana Dušana, proglašenom 1349.-54. *Zakonik* propisuje novčane kazne, šibanje, žigosanje ili izgon, već prema društvenom statusu ili tvrdokornosti prekršitelja, za sljedbenike ‘babunske vjere’.¹

3. BOSNA I HUM

Problem prodora bogumilstva u Bosnu i Hum (današnja Hercegovina) golem je i složen i ovdje ga ne možemo čak ni ukratko izložiti. U nijednoj drugoj zemlji nije ta hereza (znana u Bosni kao patarenska vjera) imale takve široke posljedice na unutarnju i vanjsku povijest naroda. Značajne razlike u doktrini između bogumila i bosanskih patarena čine nemogućim ove druge promatrati jednostavno kao dio ‘bogumilskoga pitanja’. Najsveobuhvatnija studija o povijesti patarenske sljedbe u Bosni i Humu je Račkijeva knjiga ‘Bogomili i Patareni’ (*Rad*, sv. VII, str. 126-29; sv. VIII, str. 121-75). Opće povijesti V. Klaića (*Geschichte Bosniens von den ältesten Zeiten bis zum Verfalle des Königsreiches*,

Jihoslovanū, str. 6 et seq. H.W.V. Temperley, opisujući Nemanjin progon bogumila, kaže da su njihove doktrine ‘pravoslavni protivnici uvelike pogrešno predstavili. Njegovo glavno načelo [tj. ono bogumilstva], nije bio dualizam ili jednakost dobra i zla, kako se često tvrdi.’ (*History of Serbia*, London, 1917, str. 43). Ali osim činjenice što izrazi ‘dualizam’ i ‘jednakost dobra i zla’ nisu u nikakvom slučaju sinonimi (što se može vidjeti u takozvanom ‘ublaženom dualizmu’ bogumila), izjava prof. Temperleyja, potpuno proturječi podacima iz svih bugarskih i bizantskih izvora o bogumilima, kao i onima pisanih spomenika sâmih bogumila. Danas je bez ikakve dvojbe utvrđena činjenica da je bogumilska sljedba bila dualistička.

1 *Zakonik Stefana Dušana, cara Srpskog* (izd. S. Novaković; Beograd, 1898), str.14, 67 (br. članaka 10, 85).

Leipzig, 1885) i Spinke (*A History of Christianity in the Balkans*, str. 157-83) uglavnom ponavljaju nalaze Račkijevih istraživanja. Glavni izvori koje je Rački rabio su: (1) *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbie, Bosnae, Ragusii*, izd. F. Miklosich (Miklošić), Beč, 1858). (2) 'Državni dokumenti Dubrovačke republike', izd. M. Pucić (Споменици Сръбски, Beograd, 1858). (3) Rukopis iz Vatikanskoga arhiva koji je objavio A. Theiner (*Vetera monumenta historicia Hungariam sacram illustrantia*, 1859-60, i *Vetera monumenta Slavorum meridionalium*, 1863). Račkijev rad o pateranstvu u Bosni još je uvijek nezamjenjiv, iako neka njegova mišljenja treba promijeniti u svjetlu kasnijega povijesnoga istraživanja, osobito onoga Ć. Truhelke ('Testamenat gosta Radina', *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, srpanj-rujan, 1911, str. 355-75).

Kratku povijest bosanskih patarena dao je Runciman (*The Medieval Manichee*, str. 100-15), koji, međutim, jedva i spominje njihove doktrine.

Nepotpune studije toga problema možemo naći i u djelima Petranovića (Црква Босаньска и кръстяни), J. Asbótha (*An Official Tour through Bosnia and Herzegovina*, London, 1890), D. Prohaske (*Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und Herzegowina*, Zagreb, 1911, str. 18-55), P. Rovinskija (Материал для истории богумилов в сербских землях, *Zh.M.N.P.* sv. CCXX, оžujak, 1882, str. 32-51.)

Pregled studija posvećenih pokretu bosanskih patarena može se naći u člancima J. Šidak, 'Problem "bosanske crkve" u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca (Prilog rješenju tzv. bogumilskog pitanja)', *Rad* (1937), sv. CCLIX, str. 37-182.

DODATAK V

BOGUMILI, KATARSKI PATARENI

Problem utjecaja bogumilstva na razvoj dualističke hereze u zapadnoj Europi još uvijek čeka konačnu studiju. Zapadni medijavelisti uglavnom nisu istraživali slavenske bogumilske izvore, dok su slavenski povjesničari općenito uzimali zdravo za gotovo da podrijetlo katara i patarena dolazi od bogumila, ali nisu se upuštali u detaljno proučavanje zapadnoga dualizma sa stajališta njegove veze s bogumilstvom.¹

Puno istraživanje toga pitanja ne spada u doseg ove knjige, ali sljedeće napomene naznačuju stupanj kojega je moderna znanost dosegla u tom predmetu i postavljaju neke vidove toga problema za buduće istraživanje.

Prvi moderni znanstvenik koji je podrobnije ispitivao veze između istočnoga i zapadnoga dualizma bio je Schmidt. On je utvrdio snažan utjecaj koji je bogumilstvo izvršilo na katare, ali je porao da su ovi drugi izveli svoj nauk iz prvih. Njegovi glavni argumenti su sljedeći: (1) Stajalište da su bogumili i katari povezani svojim zajedničkim gnostičkim naslijedom opovrgava činjenica da doktrine katara ne pokazuju veliki utjecaj gnosticizma. (2) Katarstvo, barem u dvanaestom i trinaestom stoljeću, bilo je objedinjen i uskladeni sustav; dočim ‘s'il y a une doctrine incomplète, c'est bien plutôt celle des Bogomiles’.² (3) Tragovi katarstva mogu se naći u Francuskoj već koncem desetoga stoljeća, dok se, po Schmidtovom mišljenju, bogumilstvo pojavilo tek u drugoj polovici jedanaestoga stoljeća. (4) On katarstvo i bogumilstvo smatra usporednim granama ‘dualisme cathare primitif’^{3,4} Ali ti Schmidtovi argumenti, koji dosad nisu opovrgnuti, nisu uvjerljivi i temelje se na pogrešnim pojmovima o bogumilstvu. Kao što smo vidjeli, ne postoje dokazi o bilo kakvom izravnom dodiru između gnosticizma i bogumilstva; bogumilstvo, nakon njegovoga prodora u

1 Dobar sažetak dostupnih podataka naći ćemo u S. Runciman, *The Medieval Manichee*, osobito str. 163-70.

2 ‘ako postoji neka nepotpuna doktrina, onda je to prije ona bogumila’ (prevoditelj).

3 ‘primitivnoga katarskoga dualizma’. (Prevoditelj).

4 *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, sv. II, str. 263-6.

Bizant koncem jedanaestoga stoljeća, bilo je daleko od toga da bude ‘une doctrine incomplète’; nadalje, ono je nastalo u Bugarskoj stoljeće ranije nego što je Schmidt zamišljao; konačno, postojanje ‘dualisme cathare primitif’ ne mogu potvrditi nikakvi pouzdani izvori.

S druge strane, istaknuti slavisti poput Račkoga i Ivanova drže patarene i katare kao izdanke bugarskih bogumila. Ruski znanstvenik E. Aničkov¹ učinio je zanimljiv pokušaj da opovrgne njihovo stajalište. Po njegovom mišljenju, katarstvo se nije razvilo kao ishod prodora slavenskoga bogumilstva u Italiju i Francusku, već iz ostataka drevne manihejske tradicije, koja se mnogo stoljeća očuvala u zapadnoj Europi.

Takvo je stanje problema danas. Stajalište koje obično imaju slavenski znanstvenici da se razvoj dualizma u dvanaestom i trinaestom stoljeću po cijeloj južnoj Europi, od Crnoga mora do Atlantika, jednostavno dogodio zahvaljujući postupnom širenju bogumilstva iz Bugarske u Srbiju, Bosnu, sjevernu Italiju i južnu Francusku, pretjerano je pojednostavljeno i treba ga ponovno razmotriti nakon pomnoga proučavanja podrijetla katarstva. U tom je smislu značajno da pouzdani dokazi o utjecaju koji je bogumilstvo izvršilo na patarene i katare postoje tek iz druge polovice dvanaestoga stoljeća, kada je dualizam već bio široko rasprostranjen u zapadnoj Europi.

Glavni argumenti koji podupiru teoriju da je bogumilstvo izvršilo izravan utjecaj na razvoj katarstva mogu se sažeti kako slijedi:

I. UNUTARNJI DOKAZI

(1) Naziv koji su katarstvu često davali njegovi katolički protivnici u Francusku u trinaestom stoljeću bio je *Bulgarorum haeresis*; sâmi katari su se često nazivali *Bulgari*, *Bolgari*, *Bogri*, *Bugres*.² Dobro je poznata činjenica da se francuska riječ ‘bougre’, koja je otada postala sinonim za ‘homoseksualca’ i koju su katolici izvorno nadjevali katarima, izvodi iz ‘*Bulgarus*'.³

(2) Naziv ‘katari’ (καθαροί) grčkoga je podrijetla.

(3) Imena mjesta i imena obitelji u sjevernoj Italiji, iz jedanaestoga stoljeća, kao što su Bulgari, Bulgari, Bulgarello, Bulgarini naznačuju da su od davnih vremena postojali odnosi između Italije i Bugarske.⁴

1 ‘Les survivances manichéennes en pays Slaves et en Occident’, R.E.S. (1928), sv. VIII, str. 203-25.

2 Vidi Schmidt, op. cit. sv. II, str. 282.

3 Vidi Ivanov, op. cit. str. 41, b. 1.

4 Vidi Schmidt, ibid. str. 286; Rački, op. cit. Rad, sv. VII, str. 106.

(4) Neki katari, osuđeni na lomaču 1146. u Kölnu, priznali su 'hanc haeresim usque ad haec tempora occultatam fuisse a temporibus martyrum et permansisse in Graecia et quibusdam aliis terris'. Te 'druge zemlje' mogu se odnositi na Bugarsku.¹

(5) Inačica Novoga zavjeta koju su rabili francuski katari i talijanski patareni nije bila Vulgata već jedan drugi prijevod s grčkog. Schmidt misli da je to bio prijevod na latinski staroslavenske inačice sv. Ćirila i sv. Metoda.²

(6) Ritual katara, povezan s pripremnim molitvenim sastancima bio je nedvojbeno pod utjecajem rituala bogumila.³

(7) Konačno, neke doktrine koje su propovijedali katari mogu se naći u bogumilstvu: doketička kristologija, suprotstavljanje Crkvi kao ustanovi, odbacivanje braka, naglasak na asketstvu, isključiva uporaba Molitve Gospodnje i, iznad svega, vjerovanje da je Vrag bio sin Božji, kao i nepravedni upravitelj i gospodar ovoga svijeta.⁴

II. POVIJESNE VEZE IZMEĐU BOGUMILA I ZAPADNIH DUALISTA

Podaci latinskih izvora iz dvanaestoga stoljeća govore da su u to doba dualisti zapadne Europe smatrali Balkan izvorištem njihova nauka.

Pokazali smo da su katari smatrali Crkve 'Ecclesia Bulgariae' i 'Ecclesia Dugunthiae', smještene u Makedoniji i u Trakiji, kao podrijetlo svih dualističkih zajednica u Italiji i Francuskoj.⁵ Sredinom dvanaestoga stoljeća Marcus, vođa talijanskih patarena, bio je pripadnik 'Ecclesia Bulgariae'.⁶ Niketa, vođa carigradskih heretika otplovao je 1167. u Lombardiju sa svrhom da Marcusa obrati na 'potpuni dualizam' koji je propovijedala 'Ecclesia Dugunthiae'. U toj je zadaći uspio.⁷ Iste je godine Niketa putovao iz Lombardije u Francusku, gdje je predsjedao saboru katara u Saint-Félix de Caramanu. Uvelike zahvaljujući svome osobnom autoritetu Niketa je uspio nametnuti doktrine 'Ecclesia Dugunthiae' francuskim i talijanskim dualistima. Niketin utjecaj i ugled bili so tako veliki da su mu njegovi katolički protivnici, suočeni s tim ujedinje-

1 Vidi Schmidt, op. cit. sv. I, str. 2, b. 1; Rački, op. cit. *Rad*, sv. VII, str. 92.

2 Op. cit. sv. II, str. 274.

3 Vidi Ivanov, op. cit. str. 113 et seq.; Runciman, op. cit. str. 163-6.

4 Vidi Puech, op. cit. str. 340-1.

5 Cf. supra, str. 161 et seq.

6 Schmidt, op. cit. sv. I, str. 61.

7 Schmidt, ibid. str. 58-9, 61; Rački, ibid. str. 121-2.

njem svih dualističkih heretika od Bospora do Pireneja, pripisali naslov ‘pape heretika’.¹ Međutim, njegov uspjeh bio je kratkoga vijeka. Ubrzo nakon sabora iz 1167. neki Petracus je stigao u Lombardiju *des parties d'outremer*² i ocrnivši Niketu za ‘Ecclesia Bulgariae’ osigurao sljedbenstvo velikoga broja patarena.³ Općenito se misli da je Petracus došao iz Bugarske i da je bio bogumil.⁴

U drugoj polovici dvanaestoga stoljeća bogumilski ‘djed’ Nazarije donio je talijanskim patarenima bogumilski *Liber Sancti Johannis*.⁵ Sredinom trinaestoga stoljeća Reinerius Sacchoni izjavio je da je podrijetlo katarske hereze na Balkanu.⁶

Konačno, usku vezu između katarske hereze i industrije sukna u zapadnoj Europi treba djelomice zahvaliti činjenici da su mnogi katarski misionari bili trgovci suknom koji su, zajedno s istkanim vlaknima Byzantiuma (Carigrada), donijeli dualističke doktrine u južnu Francusku.⁷

Autor novije studije o katarskim doktrinama, iako priznaje blisku sličnost s naukom Manija, govori o ‘hiatus historique’⁸ između njih.⁹ Više ne može biti dvojbe da je bogumilstvo, barem u nekim pogledima, upravo ta ‘nedostajuća karika’.

1 Vidi M. Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules*, sv. XIV, str. 448-9; pokazalo se da je taj naslov izmišljen (cf. *supra*, str. 245).

2 *iz prekomorskih zemalja* (prevoditelj).

3 Vidi N. Vignier, *Recueil de l'histoire de l'Église*, str. 268.

4 Schmidt, *ibid.* str. 61; Rački, *ibid.* str. 122.

5 Cf. *supra*, str. 227-229, 243.

6 Cf. *supra*, str. 161 et seq.

7 Vidi Runciman, *op. cit.* str. 169.

8 ‘povjesnom jazu’ (prevoditelj).

9 A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle: Le 'Liber de Duobus Principibus'*, suivie d'un fragment de rituel Cathare, Rim, 1939, str. 52-7.

B I B L I O G R A F I J A

- Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia*, sv. I, collegerunt et diges-
runt L. de Thallóczy, K. Jireček i E. de Sufflay. *Vindobonae*, 1913.
- Albericus, redovnik Trois-Fontainesa. *Chronicon. M.G.H. Ss.* sv. XXIII.
- Allatius, L. *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetus consensione. Coloniae Agrippinae*, 1648.
- Anastasius Bibliothecarius. *Historia de Vitis Romanorum Pontificum. P.L.* CXXVIII.
- Anna Comnena. *Alexiad*, ed. L. Schopenus, C.S.H.B. 1839-78. Preveo E. Dawes, *The Alexiad of the Princess Anna Comnena*. London, 1928.
- Annales Fuldae. M.G.H. Ss.* sv. I.
- Annalista Saxo. *Annales. MG.H. Ss.* sv. VI.
- Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hieroslymitanorum*, ed. B.A. Lees, Oxford, 1924.; ed. L. Bréhier (*Historia anonyme de la Première Croisade*), Pariz, 1924.
- Attaliates, Michael. *Historia*, ed. I. Bekker. C.S.H.B. 1853.
- Balsamon, Theodore. *In Canones Ss. Apostolorum, Conciliorum... Commentaria. P.G.* sv. CXXXVII.
- *Photii Patriarche Constantinopolitani Nomocanon*, G. Voellus i H. Justellus, *Biblioteca Juris Canonici Veteris*, sv. II, Lutetiae, 1661.
- Bonacursus. *Contra Catharos*. S. Baluzius, *Miscellanea*, ed. Mansi, sv. II, Lucae, 1761.
- Bouquet, M. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*. Pariz, 1806.
- Cedrenus, Georgius. *Historiarum Compendium*, ed. I. Bekker. C.S.H.B. 1838-9.
- Cinnamus, Joannes. *Historiae*, ed. A. Meineke. C.S.H.B. 1836.
- Conybeare, F.C. *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia*. Oxford, 1898.
- Cosmas. Слово на Еретики, ed. M.G. Popruženko, Odesa, 1907; kasnije uredio Popruženko, Козма Пресвитер болгарски писатељ X веке, Sofija, 1936. (Болгарски Старини, sv. XII.)
- Definitio sanctae et oecumenicae synodi Ephesinae contra impios Messalianitas*. Mansi, sv. IV.

- Demetrius Chomatianus. *Epistolae*, u Pitra, *Analecta*, sv. VII.
- Enoch. *Book of the Secrets of Enoch*, prijevod W.R. Morfill, Oxford, 1896.
- Ephraim, St. St. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan. Ed. C.W. Mitchell, London, 1912-21.
- Epiphanius, St. *Adversus Haereses*. P.G. sv. XLI, XLII.
- Eustatije Solunski. *Manuelis Comneni laudatio funebris*. P.G. sv. CXXXV.
- Eutimije od Akmonije. Ἐπιστολὴ Ἐνθυμίου μοναχοῦ τῆς περιβλέπτου μονῆς σταλεῖσα ἀπὸ Κωνσταντινούπόλεως πρὸς τὴν αὐτοῦ πατρίδα στηλιτεύουσα τὰς αἱρέσεις τῶν ἀθεωτάτων καὶ ἀσεβῶν πλάνων τῶν Φουνδγιαγιτῶν ἥτοι Βογομίλων. Vidi Ficker.
- Liber *invictus contra haeresim exsecrabilium et impiorum haereticorum qui Phundagiate discuntur*. P.G. sv. CXXXI. [U *Patrologia Graeca* to je djelo pogrešno prisano Eutimiju Zigabenu.]
- Eutimije, patrijarh Trnova. Vidi Kałużniacki.
- Eutimije Zigaben. Vidi Zigabenos.
- Eznik od Kolba. *Protiv sljedbi*, ed. S. Weber. *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, Bd. I, München, 1927.
- Fermedžin, E. 'Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799' *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, sv. XVIII. Zagreb, 1887.
- Ficker, G. *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*. Leipzig, 1908. [To djelo sadrži tekst pisma Eutimija Akmonijskog u svezi bogumila.]
- Genesius. *Regum libri IV*, ed. C. Lachmann. C.S.H.B. 1834.
- Gennadij Scholarius. *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, publiées par L. Petit, X. Sideridè, M. Jugie, t. IV. Pariz, 1935.
- Genadij, nadbiskup Novgoroda. 'Pismo Ioasafu, arhiepiskopu Rostova i Jaroslavlja.' *Chteniya v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom Universitete*, sv. VIII. Moskva, 1847.
- Georgius (Harmatolus) Monachus. *Chronicon*, ed. de Boor. Leipzig, 1904. Također ed. Muralt, St. Petersburg, 1859.
- German II. patrijarh Niceje. *Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos*. Ficker, *Die Phundagiagiten*.
- *In exaltationem veneradae crucis et contra Bogomilos*. P.G. sv. CXI.
- Gervase of Chichester. *Epistolae*. C.L. Hugo, *Sacrae Antiquitatis Monumenta*, sv. I. Stivagii, 1725.
- Gesta Roberti Wiscardi*. M.G.H. Ss. sv. IX.
- Glycas, Michael. *Annales*, ed. I. Bekker. C.S.H.B. 1836.

- Gregoras, Nicephorus. *Historiae Byzantinae*, ed. L. Schopenus i I. Bekker. C.S.H.B. 1829-55.
- Gregorius Barhebracus. *Chronicon ecclesiasticum*, ed. J.B. Abeloots i T.J. Lamy, Lovanii, 1872.
- Grumel, V. *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, sv. I, fasc. 2. Carigrad, 1932.
- Guillelmus Bibliothecarius. *Vita Hadriani II*. J.S. Assemanus, *Kalendaria Ecclesiae Universae*, sv. II. Rim, 1755.
- Helmoldus. *Chronica Slavorum*. M.G.H.Ss. sv. XXI. Engleski prijevod F.J. Tschan, New York, 1935.
- Hilarion, sv. episkop Moglena. Vidi *Žitij sv. Ilariona*.
- Hincmar, nadbiskup Rheimsa. *Annales Bertiniani*. M.G.H.Ss. sv. I.
- Histoire anonyme de la Première Croisade*, éd. et trad. par L. Bréhier. Pariz, 1924.
- Incerti panegyricus Constantio Caesari*, ed. G. Baehrens. Leipzig: Teubner, 1911.
- Interrogatio Iohannis et apostoli et evangelistae in cena secreta regni celorum de ordinatiōne mundi istius et de principe et de Adam*. R. Reitenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Leipzig i Berlin, 1929.
- Ivan Damaščanski, sv. *De haeresibus*. P.G. sv. XCIV.
- Ivan Egzarch. Шестодневъ, ed. O. Bodyansky i N. Popov, *Chteniya v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom Universitete*, sv. III, Moskva, 1879.
- Ivanov, I. Прозходъ на Павликянитѣ споредъ два български ръкописа S.B.A.N. (Odjel povijesti filologije.) sv. XXIV, 1922.
- Богомилски книги и легенди. Sofija, 1925.
- Izidor Seviljski. *Etymologiae*. P.L. sv. LXXXII.
- Jagić, V. 'Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovenskih rukopisa', *Starine*, sv. V, 1873. (*Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti*, Zagreb.)
- Josif (Volocki), sv. iguman manastira Volokolamsk. Просвѣтитель, или обличение ереси живоствующихъ, 3. izd. Kazan, 1896.
- Kałužniacki, E. *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius*. Beč, 1901.
- Key of Truth*. Vidi Conybeare.
- Kijevski Paterik*. Києво-Печерски Патерик, ed. D. Abramovič. Пам'ятки Мови та Письменства Давньої України, t. IV, Kijev, 1931.
- Kmosko, M. *Antiquorum testimonia de historia et doctrina Messalianorum secte. Patrologia Syriaca*, dio I, t. 3. Pariz, 1926.
- Krmčaja Ilovička, ed. V. Jagić. *Starine*, sv. VI, 1874. (*Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti*, Zagreb.)

- Langlois, V. *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*. Pariz, 1867.-9.
- Лаврентьевская Летопись. Vidi *Ruska Primarna Kronika*.
- Liber Sancti Johannis*. Vidi *Interrogatio Iohannis*.
- Macarius, St. *Fifty spiritual homilies*, ed. A.J. Mason. London, 1921.
- Mani. 'The so-called Injunctions of Mani, prijevod Denkarta s pahlavija', 3, 200, ed. A.V.W. Jackson, J.R.A.S. 1924.
- Manichaean Psalm-Book*, A, ed. C.R.C. Allberry. Stuttgart, 1938.
- Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*, herausgegeben in Auftrage der pr. Akad. der Wissensch., unter Leitung von C. Schmidt, Bd I, *Kephalaia*. Stuttgart, 1935.-7.
- Manichäische Homilien (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, Bd I)*, herausgegeben von H.J. Polotsky. Stuttgart, 1934.
- Mansi, J.D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Firenca, Venecija, 1759 -98; novi sveske uredio Petit, Pariz, 1901-.
- Mas'udi (Al-). *Les Prairies d'Or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, sv. VIII. Pariz, 1874.
- *Le Livre de l'Avertissement et de la Révision*. Traduction par B. Carra de Vaux. Pariz, 1896.
- Matija iz Edesse. 'Chronique de Matthieu d'Edesse', francuski prijevod F. Dulaurier, *Bibliothèque historique arménienne*. Pariz, 1858.
- Migne, J.P. *Patrologiae Cursus Completus*. Series Graeco-Latina. Pariz, 1857.-66.
- *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina. Pariz, 1844.55.
- Miklosich, F. i Müller, J. *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, sv. I. Vindobonae, 1860.
- Moneta iz Cremona. *Adversus Catharos et. Valdenses*, ed. T.A. Ricchinius. Rim, 1743.
- *Monumenta Germaniae Historica*, ed. G.H. Pertz i drugi. Hanover, 1826-.
- Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, ed. F. Miklosich. Beč, 1858.
- Monumenta spectantia historiam Slavorum Meridionalium*. Zagreb, Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti, 1868.-1918.
- Moses, Chorenensis. *Histoire d'Arménie*. Francuski prijevod P.E. Le Vaillant de Florival. Venecija, 1841..
- Nikefor, patrijarh Carigrada. *Opuscula Historica*, ed. C. de Boor. Leipzig, 1880.
- Niketa Konijat. *De Manuele Comneno u Historia*, ed. I. Bekker. C.S.H.B. 1835.-
- Nikola iz Methone. *Orationes*, ed. A.K. Demetrikopoulos. Έκκλ Βιβλιοθήκη, Leipzig, 1866.
- Nikola I., papa. *Epistolae*. P.L. sv. CXIX.

- *Responsa ad Consulta Bulgarorum. P.L. sv. CXIX.*
- Nikonov ljetopis. Vidi* Патриаршая или Никоновская Летопись.
- Palamas, sv. Grigorije. *Homiliae, P.G. sv. CLI*
- Патриаршая или Никоновская Летопись: Полное собрание русских летописей, изданное Археографическою Коммиссиею, тт. IX-XIII. St. Petersburg.
- Pavličanska formula odreknuća: Quo modo haeresim suam scriptis oporteat anathematizare eos qui e Manichaeis accedunt ad sanctam Dei catholicam et apostolicam Ecclesiam. P.C. sv. I, stupci 1461-72.*
- Petar, opat. Πέτρου ἐλαχίστου μοναχοῦ ὑγουμένου περὶ Παυλικιανῶν τῶν καὶ Μανιχαῖων, ed. J.K.L. Gieseler. Göttingen, 1849.
- Petrus Siculus. *Historia Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur. P.G. sv. CIV.*
- Philotheus (Filotej), patriarch Carigrada. *Gregorii Palamae Encomium. P.G. sv. CLI.*
- Photius (Focije), patriarch Carigrada. *Bibliotheca. P.G. sv. CIII.*
- *Contra Manichaeos. P.G. sv. CII.*
- *Epidotae. P.G. sv. CII.* Također I.N. Valetta, Φωτίου τοῦ σοφωτάτου καὶ ἀγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινούπολεος ἐπιστολαὶ Ἐν Λονδίνῳ, 1864.
- Pitra, J.B. *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata.* Pariz, 1876.-91.
- Повесть Временных Лет. Лаврентьевская Летопись. Вып. I: Повесть Временных Лет. изд. второе (uredio E.F. Karskij, Lenjingrad, 1926.: Полное собрание русских летописей, изд. Историко-Археографической Коммиссиею Академии Наук СССР, т. I. Engleski prijevod S.H. Cross, 'The Russian Primary Chronicle', *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, sv. XII. Cambridge, Mass. 1930.
- Prokopije iz Cezareje. *De Bello Gothicō.* Leipzig: Teuber, 1905.
- Psel Mihajlo. *Dialogus de daemon operation.* Ed. J. Boissonade, Nürnberg, 1838. Također u P.G. sv. CXXII. Francuski prijevod P. Moreaua E. Renauld je predočio: 'Une traduction française du Περὶ ἐνεργίας δαιμόνων de Michel Psellos'.
- Revue des Études Grecques*, sv. XXXIII. Pariz, 1920.
- Regino iz Pruma. *Chronicon. M.G.H. Ss. sv. I.*
- Rhalles, G. i Potles, M. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων. Atena, 1852.-9.
- Sacchoni, Reinerius. *Summa de Catharis et Leonistis: Maxima Bibliotheca veterum Patrum*, ed. M. de la Bigne, sv. XXV. Lugduni, 1677. Također u E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, sv. V. Pariz, 1717. Također u A. Dondaine, *Un traité neo-manichéen du XIII^e siècle, suivi d'un fragment de ritual Cathare.* Rim, 1939.
- Šafařík, P.J. *Památky Drevního Písemnictví Jihoslavanův.* Prag, 1873.
- Samuel de Ani. *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenwäter*, sv. I. München, 1927.

- Scylitzes, Joannes. *Historia*, ed. I. Bekker. C.S.H.B. 1839
- Sebeos, biskup. *Histoire d'Héraclius*. Pariz, 1904.
- Sigebertus Gemblacensis. *Chronicon*. M.G.H. Ss. sv. VI.
- Споменци Сръбеки, 1395-1423, izd. M. Pucić, Beograd, 1858.
- Stefan Dušan, car Srbije. *Zakonik Stefana Dušana, cara Srpskog*, izd. S. Novaković, Beograd, 1898.
- Stefan Nemanja (sv. Simeon), veliki župan Srbije. *Život Sv. Symeona od Krále Štěpane*: u P.J. Šafarik, *Památky Dřevního Písmenictví Jihoslovanův*.
- Stefan iz Tarona. *Des Stephanos von Taron armenische Geschichte*, ed. H. Gelzer i A. Burckhardt, Leipzig, 1907.
- Suidas. *Lexicon*, ed. A. Adler, sv. I, Leipzig, 1928.
- Symeon Magister. *Annales*, ed. I. Bekker. C.S.H.B. 1838.
- Symeon, arhiepiskop Soluna. *Dialogus contra haereses*. P.G. sv. CLV. *Синодик в недълъг православија* (*Sinodik za nedjelju pravoslavlja* (prva nedjelja u korizmi)), izd. Th. Uspenskij. *Zapiski imperatorskogo novorossiyskogo Unoversiteta*, sv. LIX. Odesa, 1893.
- Sinodik carja Borila*, izd. M.G. Popruženko, *Синодик царя Борила* (Български Старини, sv. VIII), Sofija, 1928.
- Thallóczy, L. ‘Beiträge zur Kenntnis der Bogomilenlehre’ (Formule za odricanje obraćenih bogumila). *Wiss. Mitt. Bosn. Herz.* sv. III, Beč, 1895.
- Theiner, A. *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*. Romae, 1859 -60.
- *Vetera monument Slavorum meridionaliu historiamillustrantia*. Romae, 1863.
- Theodoret. *Haereticarun Fabularum Compendium*. P.G. sv. LXXXIII.
- Teodosije, sv. Trnovski. Vidi *Žitije Teodosija Trnovskog*
- Teofilakt, carigradski patrijarh. Письмо патриарха Константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру, ured. N.M. Petrovskij, *Izvestiya otdeleniya russkogoyazyka i slovesnosti Imperatorskoy Akademii Nauk*, sv. XVIII, tom. 3, 1913.
- Theophanes (Teofan). *Cronographia*, ed. I. Classenus. C.S.H.B. 1839-41. (Revidira tekst, ed. de Boor; Leipzig, 1883.)
- Theophanes Continuatus. *Cronographia*, ed. I. Bekker. C.S.H.B. 1838.
- Theophylact (Teofilakt), arhiepiskop Ohrida. *Epistolae*. P.G. sv. CXXVI.
- *Historia Martyrii XV Martyrum*. P.G. sv. CXXVI.
- *Vita Sancti Clementis Bulgarorum Archiepiscopi*. P.G. sv. CXXVI.
- Tihon ravov, N.S. Памятники отреченной русской литературы. St. Petersburg, 1863.
- Timotheus Presbyter. *De receptione haereticorum*. P.G. sv. LXXXVI (I)

Tollius, J. *Insignia itinerarii italicici*: 'Victoria et Triumphs de impia et multiplici execrabilium Massalianorum secta, qui et Phundaïtae et Bogomili, nec non Euchitae, Enthusiastae, Encratitae, et Marcionitae appellantur'. (Formula odreknuća obraćenih bogumila.) *Trajecti ad Rhenum*, 1696.

Truhelka, Č. 'Testament gosta Radina', *Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo. Srpanj-rujan, 1911.

Villehardouin, Geoffrey de. *La Conquête de Constantinople*, éditée et traduite par E. Faral. Pariz, 1938-9.

Zigabenus, Euthymius. *De haeresi Bogomilorum narratio*. Ficker, *Die Phundagiagiten*.

—*Panoplia Dogmatica*. P.G. sv. CXXX.

Zonaras, Joannes. *Annales i Epitome Historiarum*, ed. M. Pinder, T. Büttner-Wobst. C.S.H.B. 1841-97.

Žitije i žizn moglenškoga episkopa Ilariona. Житие и жизнь преподобного отца нашего Илариона, епископа мегленского, въ немже и како прѣнесень бысть въ прѣславный градъ Тръновъ, съписано Евфимиемъ патриархомъ Тръновъскимъ. *Vidi Kałużniacki*. Takoder ured. Dj. Daničić, *Starine*, sv. I, 1869.

Žitije sv. Teodosija Trnovskog. Житие и жизнь преподобного отца нашегѡ Феодосія, иже въ Тръновѣ постничесвовавшегося, ed. O. Budinsky. *Chteniya v imperatorskom obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom Universitete*, sv. I. Moskva, 1860.

II. SUVREMENI RADOVI

Aboba-Pliska. Материалы для болгарских древностей. I.R.A.I.K. sv X. Sofija, 1905.

ADONTZ, N. 'Samuel l'Arménien, roi des Bulgares.' *Mém. Acad. Belg.* (cl. des lettres) (série in 8°), t. XXXIX. Brisel, 1938.

ALFARIC, P. *Les Écritures manichéennes*. Pariz, 1918.

—*L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin*. Pariz, 1918.

AMANN, E. 'Novatien et Novatianisme.' *D.T.C.* sv. XI.

ANDREADE, A. 'Deux livres récents sur les finances byzantines.' *B.Z.* sv. XXVIII, 1928.

ANIČKOV, E. Язычество и древняя Русь. St. Petersburg, 1914.

— 'Les survivances manichéennes en pays Slaves et en Occident.' *R.E.S.*, sv. VIII. 1928.

ARNOLD, G. *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien*. Schaffhausen, 1740-2.

ASBÓTH, J. *An Official Tour through Bosnia and Herzegovina*. London, 1890.

BALAŠČEV, G. Климентъ епископъ словѣнски и службата му по старъ словѣнски прѣводъ. Sofija, 1898.

BANDURI, A. *Imperium Orientale*, Venetiis, 1729.

- BARDY, G. 'Montanism.' *D.T.C.* sv. X.
 ___ *Paul de Samosate*. Louvain, 1923.
- BAREILLE, G. 'Borboriens.' *D.T.C.* sv. II.
 ___ 'Engratites.' *D.T.C.* sv. V.
 ___ 'Euchites.' *D.T.C.* sv. V.
 ___ 'Gnosticisme.' *D.T.C.* sv. VI.
- BENOIST, J. *Histoire des Albigeois et des Vaudois*. Pariz, 1691.
- BENVENISTE, E. *The Persian Religion according to the chief Greek Texts*. Pariz, 1929.
- BEŠEVLIEV, V. Първобългарски надписи. *G.S.U.* (Fakultet filologije i povijesti), sv. XXXI, dio I. 1934.
- BIDEZ, J. 'Michel Psellus.' *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, sv. VI., Brisel, 1928.
- BLAGOEV, N.P. История на старото българско държавно право. Sofija, 1906.
 ___ Беседата на Презвитер Козма против богоимилите. *G.S.U.* (Pravni fakultet), sv. XVIII. 1923.
- ___ Произходъ и характеръ на царь Самуиловта държава. *G.S.U.* (Pravni fakultet), sv. XX. 1925.
- BOBČEV, S.S. Римско и византийско право в старовремска България. *G.S.U.* (Pravni fakultet), sv. XXI, 1925.
- ___ Симеонова България отъ държавно-правно гледище. *G.S.U.* (Pravni fakultet), sv. XXII. 1926-7.
- BONWETSCH, G.N. 'Paulicianer.' *R.E.* sv. XV.
- BOUSSET, W. *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen, 1907.
- BROWNE, E.G. *A Literary History of Persia*. Cambridge, 1928.
- BROZ, I. *Crtice iz hrvatske književnosti*. Zagreb, 1886., 1888.
- BUCKLER, G. *Anna Comnena*. Oxford, 1929.
- BURKITT, F.C. *The Religion of the Manichees*. Cambridge, 1925.
- BURY, J.B. *A History of the Eastern Roman Empire*. London, 1912.
- BUTLER, Dom E.C. *Monasticism*. *C.M.H.* sv. I.
Cambridge Economic History (The), sv. I, ed. J.H. Clapham i E. Power. Cambridge, 1941.
Cambridge Medieval History (The), sv. I, ed. H.M. Gwatkin i J.P. Whitney; sv. IV, ed. J.R. Tanner, C.W. Previté-Orton i Z.N. Brooke. Cambridge, 1911., 1927.
- CASARTELLI, L.C. *La Philosophie religieuse du Mazzéisme sous les Sassanides*. Pariz, 1884.
- CHADWICK, N.K. *The Beginnings of Russian History*. Cambridge, 1946.
- CHALANDON, F. *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène*. Pariz, 1900.

- Jean II Comnène et Manuel Ier Comnène. Pariz, 1912.
- CHARLESWORTH, M.P. *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire*. 2. izd. Cambridge, 1926.
- CHAVANNES, E. i PELLIOT, P. 'Un traité manichéen retrouvé en Chine, traduit et annoté.' J.A. 1911, 1913.
- CHRISTENSEN, A. 'A-t-il existe une religion zurvanite?' Le Monde Oriental, sv. XXV. Uppsala, 1931.
- *L'Iran sous les Sassanides*. Kopenhagen, 1936.
- CLÉDAT, L. *Le Nouveau Testament traduit au XIIIe siècle en langue provençale, suivi d'un Rituel Cathare*. Pariz, 1887.
- COBHAM, C.D. *The Patriarchs of Constantinople*. Cambridge, 1911.
- CUHLEV, D. История на българската църква, sv. I. Sofija, 1910.
- CUMONT, F. 'La date et le lieu de la naissance d'Euthymios Zigabénos.' B.Z. sv. XII. 1903.
- *La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni. (Recherches sur le Manichéisme*, sv. I.) Brisel, 1908.
- 'La propagation du manichéisme dans l'Empire romain.' *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, sv. I. Pariz, 1910.
- *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4. izd. Pariz, 1929.
- ČOROVIĆ, V. Богомили. Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка, ured. S. Stanojević, sv. I. Zagreb, 1925.
- DANIČIĆ, Dj. Рјечник из књижевих старина српских, sv. I. Beograd, 1863.
- *Rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika*, sv. I. Zagreb, 1880.
- DARMESTETER, J. *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*. Pariz, 1877.
- DHALLA, M.N. *History of Zoroastrianism*. New York, 1938.
- Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. A. Vacant i E. Mangenot. Pariz, 1909-.
- DIEHL, C. *Byzance, grandeur et décadence*. Pariz, 1919.
- DÖLLINGER, I. von. *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*. München, 1890.
- DONDAIN, A. *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle: Le 'Liber de Duobus Princibus'*, suivie d'un fragment de rituel Cathare. Rim, 1939.
- DOROSIEV, L.I. Българските колонии въ Мала Азия. S.B.A.N. (Odsjek za povijest i filologiju) sv. XXIV. 1922.
- DRINOV, M.S. Южные славяне и Византия въ X веке. Moskva, 1876.
- Исторически пръвгледъ на българската църква. Sofija, 1911.
- DU CANE, C. *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, sv. I. Lugduni, 1688.
- DUCHESNE, L. *Histoire ancienne de l'Église*. Pariz, 1906-10.

- DUFOURCQ, A. *Étude sur les Gesta Martyrum romains*. Pariz, 1900.
- DUJČEV, I. 'Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII' (*Orientalia Christiana Analecta*, no. 111). Rim, 1937.
- DVORNÍK, F. *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*. Pariz, 1926.
- ___ 'Deux inscriptions gréco-bulgares de Philipes.' *Bulletin de Correspondance Hellénique de l'École Française d'Athènes*. Pariz, 1928.
- ___ 'Les Légendes de Constantin et Méthode vues de Byzance.' *Byzantinoslavica*, Supplementa I. Prag, 1933.
- ___ 'The Authority of the State in the Ecumenical Councils.' *The Christian East*, sv. XIV, no. 3. London, 1933.
- ___ *National Churches and the Church Universal*. London, 1944.
- ENGELHARDT, J.G.V. *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*. Erlangen, 1832.
- FARLATUS, D. *Illyricum sacrum*. Venetiis, 1751-1819.
- FAYE, E. DE. *Gnostiques et Gnosticisme*. Pariz, 1913.
- FILIPOV, N. *Произходъ и същъсть на богоискитството*. B.I.B. sv. III, Sofija, 1929.
- FLICHE, A. i MARTIN, V. *Histoire de l'Église*, sv. VII. Pariz, 1940.
- FLORINSKIJ, T. К вопросу о богоицах. S.L. St. Petersburg, 1883.
- FLÜGEL, G. *Mani, seine Lehre und seine Schriften*. Leipzig, 1862.
- FRACASSINI, U. 'I nuovi studi sul manicheismo.' *G. Soc. Asiat. Ital.* (n.s.) sv. I. Firenca, 1925.
- FREEMAN, E.A. *The History of the Norman Conquest of England*, Oxford, 1867-71.
- FRESHFIELD, E.H. *Roman Law in the later Roman Empire*. Cambridge, 1932.
- FRIEDRICH, J. 'Der ursprüngliche bei Georgios Monachos nur theileweise erhaltenen Bericht über die Paulikianer.' *S.B. bayer. Akad. Wiss. (philos.- phil. hist. Kl.). München*, 1896.
- GASTER, M. 'Bogomils.' *Encyclopaedia Britannica*, 11. izd. sv. IV.
- ___ *Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature*. London, 1887.
- GEDEON, M.I. Πατριαρχικοὶ Πίνακες: Εἰδῆσεις ἱστορικὰ βιογραφικὰ περὶ τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως, 36-1884. Carigrad, 1891.
- GENOV, M. Пресвитеръ Коцма и неговата Беседа противъ богоискитството. B.I.B. sv. III. 1929.
- GIBBON, E. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J.B. Bury. London, 1909-14.
- GIESELER, J.K.L. 'Untersuchungen über die Geschichte der Paulicianer.' *Theologische Studien und Kritiken*. Hamburg, 1829, dio 1.
- ___ *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. Bonn, 1835-49.

- ____ 'Über die Verbreitung christlich-dualistischer Lehrbegriffe unter den Slaven.' *Theologische Studien und Kritiken*. Hamburg, 1837, dio 2.
- GILFERDING, A. История сербов и болгар: Собрание сочинений, sv. 1. St. Petersburg, 1868.
- GOLUBINSKIJ, E. История русской церкви. Moskva, 1901-11.
- ____ Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской. Moskva, 1871.
- GRÉGOIRE, H. 'Autour des Pauliciens.' *Byzantion*, sv. XI. Pariz, 1936.
- ____ 'Les sources de l'histoire des Pauliciens: Pierre de Sicile est authentique et "Photius" un faux.' *Bull. Acad. Belg. (classe des lettres)*, sv. XXII. Brisel, 1936.
- ____ 'Sur l'histoire des Pauliciens.' *Bull. Acad. Belg. (classe des lettres)*, ibid.
- GUDEV, P.T. Български ръкописи въ библиотеката на лордъ Zouche. S.N.U. sv. VIII. 1892.
- GUIRAUD, J. *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*. Pariz, 1935-8.
- HAGEMANN, H. *Die Römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*. Freiburg, 1864.
- HARNACK, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4. izd. sv. I. Tübingen, 1909.
- ____ *Marcion: das Evangelium vom Fremden Gott*, 2. izd. Leipzig, 1924.
- ____ 'Monarchianismus.' R.E. sv. XIII.
- ____ *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 4. izd. Leipzig, 1824.
- HAUG, M. *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis*, 3. izd. E.W. West. London, 1884.
- HEFELE, C. i LECLERCQ, H. *Histoires des Conciles*. Pariz, 1907-.
- HERGENRÖTHER, J. *Photius, Patriarch von Constantinopel*. Regensburg, 1867-9.
- HEUSSI, K. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen, 1936.
- HOLLARD, A. *Deux hérétiques: Marcion et Montan*. Pariz, 1935.
- HUSSEY, J.M. *Church and Learning in the Byzantine Empire (867-1185)*. Oxford, 1937.
- ILIĆ, J.A. *Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Sr. Karlovci, 1923.
- История русской литературы. Tiskao Institut za književnost Akademije Nauka SSSR-a; izd. P.I. Lebedev-Poljanskij i drugi; sv. I.: Литература XI-начала XIII века; uredio A.S. Orlov i drugi. Moskva, 1941
- IVANOV, I. Съверна Македония. Sofija, 1906.
- ____ Българитъ въ Македония, 2. izd. Sofija, 1917.
- ____ Св. Иванъ Рилски и неговиятъ монастиръ. Sofija, 1917.
- ____ Богомилски книги и легенди. Sofija, 1925.

- ___ Български старини изъ Македония, 2. izd. Sofija, 1931..
- JACKSON, A.V.W. *Zoroastrian Studies*. New York, 1928.
- ___ *Researches in Manichaeism*. New York, 1932.
- JAGIĆ, V. История сербско-хорватской литературы. *Učenye zapiski imperatorskogo Kazanskogo Universiteta*. Kazan, 1871.
- JANIN, R. ‘Pauliciens.’ *D.T.C*. sv. XII.
- JIREČEK, K. *Geschichte der Bulgaren*. Prag, 1876.
- ___ *Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel und die Balkanpässe*. Prag, 1877.
- ___ История болгар. Odesa, 1878.
- ___ ‘Die Handelsstrassen und Bergwerke von Serbien und Bosnien während des Mittelalters.’ *Abh. böhm. Ges. Wiss.* VI. Folge, 10. Band. Prag, 1879.
- ___ *Cesty po Bulharsku*. Prag, 1888.
- ___ *Das Fürstetum Bulgarien*. Prag, 1891.
- ___ *Geschichte der Serbe*, sv. I. Gotha, 1911.
- ___ ‘Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien.’ *Denkschr. Akad. Wiss. Wien*, sv. LVI, dio 2. Beč, 1912.
- ___ *Le Civilisation Serbe au Moyen Âge*. Pariz, 1920.
- JUGIE, M. ‘Phoundagiagites et Bogomiles.’ *Échos d’Orient*, t. XII. Pariz, 1909.
- ___ ‘Palamas’ i ‘Palamite (Controverse)’. *D.T.C*. sv. XI.
- KALAIKOVIĆ, K. Иоани, Ексарх болгарский. Moskva, 1824.
- KALOGERAS, N. Ἀλέξιος Α' ὁ Κομνηνός, Εὐθύμιος ὁ Ζιγαβηνὸς καὶ οἱ αἱρετικοὶ Βογομίλοι. *Athenaion*, sv. IX. Atena, 1880.
- KAROLEV, R. За Богоилството. *P.S.* sv. III. Braila, 1871.
- KAZAROW, G. ‘Die Gesetzgebung des bulgarischen Fürsten Krum.’ *B.Z.* sv. XVI. 1907.
- KEMP, P. *Healing Ritual: Studies in the Technique and Tradition of the Southern Slavs*. London, 1935.
- KERN, Archimandrite C. ‘Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas.’ *Irénikon*, sv. XX, dio 1-2. Chevetogue, 1947.
- KESSLER, K. ‘Mani’. *R.E.* sv. XII.
- KIPRIANOVIĆ, G. Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфимия Зигабена и другим источникам. *P.O.* sv. II. srpanj 1875.
- KISELKOV, V.S. Патриархъ Евтимий (жivotъ и обществена дейностъ). *B.I.B.* sv. III. 1929.
- ___ Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметникъ. Sofija, 1926.
- KLAIĆ, V. *Geschichte Bosniens von den ältesten Zeiten bis zum Verfalle des Königreiches*. Leipzig, 1885.

- KLINČAROV, I. Попъ Богомиль и неговото време. Sofija, 1927.
- KONDAKOV, N.P. О манихействе и богумилах. *Seminarium Kondakovianum*, sv. I. Prag, 1927.
- KRIVOSHEIN, B. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы, Atos, 1935. *Seminarium Kondakovianum*, sv. VIII. Prag, 1936. Engleski prijevod, 'The Ascetic and Theological Teachings of Gregory Palamas.' *The Eastern Churches Quarterly*, sv. III, brojevi 1-4. London, 1938.
- KRUMBACHER, K. *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2. izd. München, 1897.
- LABRIOLLE, P. DE. *La crise montaniste*. Pariz, 1913.
- LAMANSKIJ, V.I. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. *Uchenye zapiski Vtorogo Otdeleniya Imperatorskoy Akademii Nauk*, sv. V. St. Petersburg, 1859.
- LAMBECIUS, P. *Commentaria de augustinissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi*, 2. izd. sv. V. Vindobonae, 1778.
- LAURENT, J. 'L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886.' *Bibliothéque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 117. Pariz, 1919.
- LAVRIN, J. 'The Bogomils and Bogomilism.' S.R. sv. VIII. 1929.
- LE, COQ, A. von, 'A short account of the origin, journey and results of the first Royal Prussian expedition to Turfan in Chinese Turkestan.' *J.R.A.S.* 1909.
- LÉGER, L. 'L'Hérésie des Bogomiles.' *R.Q.H.* sv. VIII. 1870.
 ___ *La Mythologie Slave*. Pariz, 1901.
- LEGGE, F. 'Western Manichaeism and the Turfan Discoveries.' *J.R.A.S.* 1913.
- LE QUIEN, M. *Oriens Christianus*. Pariz, 1740.
- LEVITSKIJ, V. Богомильство - болгарская ересь. *Kh.Ch.* 1870, dio 1.
- LIMBORCH, P. *Pauliciens, Bulgares et Bons-Hommes en Orient et en Occident*. Ženeva, 1879.
 ___ *Constantin V, empereur des Romains*. Pariz, 1902.
- LUCHAIRE, A. *Innocent III et la Croisade des Albigeois*. Pariz, 1905.
- MAKARIJ, metropolitan Moskve. История русской церкви, 2. izd. St. Petersburg, 1866-83.
- MANSIKKA, V. *Die Religion der Ostslaven*, FF *Communications*, no. 43. Helsinki, 1922.
- MARSIGLI, L.F. *Stato militare dell' Imperio Ottomanno*. Haya, 1732.
- MARTIN, E.J. *A History of the Iconoclastic Controversy*, London, 1930.
- MELIORANSKIJ, B. К истории противцерковных движений в Македонии в XIV веке: *Στέφανος: Sbornik statey v chest'* F.F. Sokolova. St. Petersburg, 1895.
- MLETICH, L. Заселението на католишките българи в Седмоградско и Банатъ. S.N.U. sv. XIV. 1897.

- MILLER, K. *Itineraria Romana: Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana*. Stuttgart, 1916.
- MILLET, G. 'La Religion Orthodoxe et les hérésies chez les Yougoslaves.' *R.H.R.* sv. LXXXV. 1917.
- MISHEW, D. *The Bulgarians in the Past*. Laussanne, 1919.
- MKRTTSCHIAN. Vidi Ter-Mkrttschian.
- MONTAGU, LADY MARY WORTLEY. *Letters and Works*, ed. Lord Wharncliffe. London, 1893.
- MONTFAUCON, B. DE. *Paleographia Graeca*. Parsiis, 1708.
- MÜLLER, F.W.K. 'Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan.' (I) *S.B. preuss. Akad. Wiss.* 1904.; (II) *Abh. preuss. Akad. Wiss.* 1904. Berlin.
- MURKO, M. *Geschichte der älteren südslawischen Litteraturen*. Leipzig, 1908.
- NEANDER, A. *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*. 3. izd. Gotha, 1856.
- NERSOYAN, T. 'The Paulicians.' *The Eastern Churches Quarterly*, sv. V, br. 12. London, 1944.
- NIEDERLE, L. *Slovanské Starožitnosti: Život starých Slovanů*. Prag, 1911-25.
- *Manuel de l'Antiquité Slave*. Pariz, 1923, 1926.
- NOVAKOVIĆ, S. Охридска Архиепископија у почетку XI века. *Glas Srpske Kraljevske Akademije*, sv. LXXXVI. Beograd, 1908.
- NYBERG, H.S. 'Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes.' *J.A.* sv. CCXIV, 1929.; sv. CCXIX, 1931.
- 'Forschungen über den Manichäismus.' *Z. Neutestamentliche Wiss. und. die Kunde der älteren Kirche*, sv. XXXIV. Giessen, 1935.
- *Die Religionen des alten Iran*. Leipzig, 1938.
- OBOLENSKY, D. 'The Bogomils.' *The Eastern Churches Quarterly*, sv. VI. br. 4. London, 1945.
- OECONOMOS, L. *La Vie religieuse dans l'Empire Byzantin au temps des Comnènes et des Anges*. Pariz, 1918.
- OEDER, J.L. *Dissertatio inauguralis prodromum historiae Bogomilorum criticae exhibens*. Gottingae, 1743.
- ORLOV, A.S. Древняя русская литература. Moskva, Lenjingrad, 1945.
- OSOKIN, N.A. История Альбигойцев. Kazan, 1869.
- OSTROGORSKY, G. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*. Breslau (Wroclaw), 1929.
- 'Agrarian conditions in the Byzantine Empire in the Middle Ages.' *C.E.H.* sv. I.

- PALAUZOV, S.N. Век болгарского царя Симеона. St. Petersburg, 1852.
- PANČENKO, B.A. Памятник славян в Вифинии VII века. I.R.A.I.K. sv. VIII. 1902.
- PANOV, I. Ересъ живовствующих. Zh. M.N.P. sv. CLXXXVIII, CLXXXIX, CXC. si-ječanj-ožujak, 1877.
- PAPADOPoulos-KERAMEUS, A. Βογομιλικά. V.V. sv. II. 1895.
- PAPARRHEGOPOULOS, K. Ἰστορία τοῦ ἐλληνικοῦ ἔθνους. Atena, 1860-72.
- PETIT, L. 'Le Monastère de N.-D. de Pitié.' I.R.A.I.K. sv. VI. Sofija, 1900.
- 'Typicon de Grégoire Pacurianos pour le monastère de Pétritzos (Bačkovo) en Bul-
garie.' V.V. sv. XI. Supplement no. I. 1904.
- 'Arménie.' D.T.C. sv. I.
- PETRANOVIĆ, B. Богомили, Цркva Босаньска и кръстяни. Zadar, 1867.
- PETROVSKIJ, A. Анафема. *Pravoslavnaya Bogoslovskaya Entsiklopediya*, izd. A.P. Lopuhin, sv. I. St. Petersburg, 1900.
- POGODIN, A. История Болгарии. St. Petersburg, 1910.
- POLOTSKY, H.J. 'Manichäismus.' Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband VI. Stuttgart, 1935.
- POPOWITSCH, M. 'Bogomilen und Paterener. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialis-
mus.' *Die Neu Zeit*, 24. Jahrg. I. Bd. Stuttgart, 1905.
- POPRUŽENKO, M.G. Козма Пресвитер. I.R.A.I.K. sv. XV. Sofija, 1911.
- Синодик царя Бориса. I.R.A.I.K. sv. V. Sofija, 1911.
- Козма Пресвитер, болгарский писатель X века. Sofija, 1936. (Български Старини, sv. XII.)
- PORFIRIEV, I.Ya., Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. *Sbornik otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Imperatorskoy Akademii Nauk*, sv. XVII, br. I. St. Petersburg, 1877.
- Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Ibid. sv. LII, br. 4. St. Petersburg, 1890.
- PORFIRIJ (USPENSKIJ), episkop. История Афона. Част III. Афон монашеский. Отд. 2. St. Petersburg, 1892.
- Православная богословская энциклопедия, uredio A.P. Lopuhin. St. Petersburg, 1900-11.
- PROHASKA, D. *Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und der Herzegowina*. Zagreb, 1911.
- PUECH, H.-C. i VAILLANT, A. *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le prêtre*. Pariz, 1945.
- PIPIN, A.N. История русской литературы, 3. izd. sv. I. St. Petersburg, 1907.

- PIPIN, A.N. i SPASOVIĆ, V.D. История славянских литератур, 2. izd. sv. I. St. Petersburg, 1879.
- RAČKI, F. ‘Bogomili i Patareni.’ *Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti, svesci VII, VIII, X.* Zagreb, 1869-70.
- RADČENKO, K. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. *Universitetskie Izvestiya.* Kijev, 1898.
- Этюды по богоильству. Народные космогонические легенды славян в их отношении к богоильству. *Izvestiya otdel. russk. yazyka i slovesnosti Imperat. Akad. Nauk,* sv. XV, dio 4. St. Petersburg, 1910.
- RADLOFF, W. *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer.* St. Petersburg, 1909.
- RAMBAUD, A. *L'Empire Grec au Xme siècle.* Pariz, 1870.
- RAMSAY, W.M. *The Historical Geography of Asia Minor.* London, 1890.
- *The Cities and Bishoprics of Phrygia.* Oxford, 1897.
- ROUILLARD, G. ‘Une étymologie (?) de Michel Attaliate.’ *Rev. de philol. litt. et d'hist. anciennes, 3^e série,* sv. XVI. Pariz, 1942.
- ROVINSKIJ, P. Материал для истории богумилов в сербских землях. *Zh.M.N.P.* sv. CCXX., ožujak, 1882.
- RUNCIMAN, S. *The Emporer Romanus Lecapenus and his Reign.* Cambridge, 1929.
- *A History of the First Bulgarian Empire.* London, 1930.
- *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Heresy.* Cambridge, 1946.
- SALEMAN, C. ‘Ein Bruchstück manichaeischen Schrifttums im asiatischen Museum.’ *Zapiski imperatorskoy akademii nauk* (ist.-fil. otd.), sv. VI. St. Petersburg.
- SATHAS, C. i LEGRAND, E. *Les Exploits de Digénis Akritas.* Pariz, 1875.
- SCHAEDER, H.H. ‘Bardeanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche.’ *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* sv. LI. Gotha, 1932.
- ‘Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen.’ *Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, Heft XXVIII.* Berlin, 1936.
- ‘Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems.’ *Vorträge der Bibliothek Warburg.* Leipzig, 1924-5.
- SCHLUMBERGER, G. *Un Emporer Byzantin au Xe siècle, Nicephore Phocas,* 2. izd. Pariz, 1923.
- *L'Épopée Byzantine à la fin du Xe siècle.* Pariz, 1896.
- SCHMIDT, C. *Histoire et doctrine de la secte Cathares ou Albigeois.* Pariz, 1849.
- SCHMIDT, C. i POLOTSKY, H.J. ‘Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler.’ *S.B. preuss. Akad. Wiss. (philos.-hist Kl.).* Berlin, 1933.
- SCHNITZER. ‘Die Euchten im 11. Jahrhundert.’ *Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs,* sv. XI. dio I. Stuttgart, 1839.

- SHARENKOFF, V.N. *A study of Manichaeism in Bulgaria with special reference to the Bogomils.* New York, 1927.
- SOKOLOV, I. Состояние монашества въ византийской церкви с половины IX до начала XIII века. Kazan, 1894.
- SOKOLOV, M. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. sv. I, Moskva, 1888.
- SPERANSKIJ, M.N. История древней русской литературы. 3. izd. Moskva, 1921.
- SPIEGEL, F. *Erânische Alterthumskunde.* Leipzig, 1871-8.
- SPINKA, M. *A History of Christianity in the Balkans.* Chicago, 1933.
- STANIMIROV, S. История на българската църква. Sofija, 1925.
- STOOP, E de. 'Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain.' Rec. Univ. Gand, 38e fasc. 1909.
- SVOBODA, K. 'La Démonologie de Michel Psellos.' *Spisy Filosofické Fakulty Masarykovy University v Brně*, br. 22. Brno, 1927.
- ŠAFÁŘÍK, P.J. *Slovanské Starožitnosti.* Prag, 1837.
_____*Pomátky hlaholského písemnictví.* Prag, 1853.
- ŠIDAK, J. 'Problem "bosanske crkve" u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca (Prilog rješenju tzv. bogumilskog pitanja)', *Rad*, sv. CCLIX. 1937.
- TAFEL, G.L.F. *De Via Romanorum militari Egnatia, qua Illyricum, Macedonia et Thracia iungebantur.* Tübingen, 1837.
_____*De Thessalonica ejusque agro.* Berlin, 1839.
- _____*'Symbolarum criticarum, geographiam Byzantinam spectantium, partes duae.'* *Abh. bayer. Akad. Wiss. (hist. Kl.)*, sv. V, Abt. 2, dio I. München, 1849.
- TAKELA, D.E. Нѣкогашнитѣ павлияни и сегашнитѣ католици въ Пловдивко. S.N.U. sv. XI. 1894.
- _____*'Les anciens Pauliciens et les modernes Bulgares catholique de la Philippopolitaine.'* *Le Muséon*, sv. XVI. Louvain, 1897.
- TEMPERLEY, H.W.V. *History of Serbia.* London, 1917.
- TER-MKRTTSCHIAN, K. *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien.* Leipzig, 1893.
- TOURNEBIZER, F. *Histoire politique et religieuse de l'Arménie.* Pariz, 1900.
- TRIFONOV, YU. Бесѣдата на Козма Пресвитера и нейниятъ автор. S.B.A.N. (Odjel pov. i filool.) sv. XXIX. 1923.
- TUNITSKIJ, N.L. Св. Климент, епископ словенский. Sergiev Posad, 1913.
- USPENSKIJ, F.I.. Значение византийской и южнославянской пронии. S.I. St. Petersburg, 1883.
_____*К истории землевладения в Византии.* Zh.M.N.P. sv. CCXXV. veljača 1883.

- ___Богословское и философское движение в Византии XI и XII веков. *Zh.M.N.P.* sv. CCLXXVII. rujan 1891.
- VAILLANT, A. i LASCARIS, M. ‘Date de la conversion des Bulgares.’ *R.E.S.* sv. XIII, fasc. 1, 2. 1933.
- VASILIEV, A.A. Византия и Арабы. *Zapiski ist-fil. fakulteta imperatorskogo S.- Peterburgskogo Universiteta*, sv. LXVI. 1902.
- ___‘On the Question of Byzantine Feudalism.’ *Byzantion*, sv. VIII. 1933.
- ___*Byzance et les Arabes*: sv. I, *La Dynastie d'Amorium* 820-67 (francusko izdanje ure-dili H. Grégoire i M. Canard); sv. III, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071* (od E. Honigmanna). Brisel, 1935.
- VASILIEVSKIJ, V. Византия и печенеги (1048-94). *Zh.M.N.P.* sv. CLXIV. 1872.
- VESELOVSKIJ, A.N. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине: Собрание Сочинений. sv. VIII, dio I. Petrograd, 1921.
- VIGNIER, N. *Recueil de l'histoire de l'Église*. Leyden, 1601.
- VILLECOURT, DOM L. ‘La date et l'origine des “Homélies spirituelles” attribuées à Macaire.’ *C.R. Acad Inscriptions Belles-Lettres*. Pariz, 1920.
- VOGT, A. *Basile Ier, empereur de Byzance* (867-86), et *la civilisation Byzantine a la fin du IXe siècle*. Pariz.
- WADDELL, H. *The Wandering Scholars*, 7. izdanje. London, 1942.
- WALDSCHMIDT, E. i LENTZ, W. ‘Die Stellung Jesu im Manichäismus.’ *Abh. preuss. kad.* *Wissenschafts.* (phil.-hist. Kl.). Berlin, 1926.
- WELLNHOFFER, M. Die Thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Pse-llos: Τιμόθεος ἡ περὶ τῶν δαιμόνων. *B.Z.* sv. XXX. 1929-30.
- WESENDONK, O.G. VON. ‘Bardesanes und Mani.’ *Acta Orientalia*, sv. X. Leyden, 1932.
- WOLF, J.C. *Historia Bogomilorum*. Vitembergae, 1712.
- ZACHARIAE VON LINGENTHAL, K.E. *Jus Graec-Romanum*. Lipsiae, 1856-84.
- ZERVOS, C. *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle: Michel Psellos*. Pariz, 1919.
- ZLATARSKI, V.N. Какви канонически книги и гражданска закони Борисъ е получилъ отъ Византия. *Letopis na Bulgarian Akademiya na Naukite*, sv. I. Sofija, 1914.
- ___*Geschichte der Bulgaren*. Leipzig, 1918.
- ___История на българската држава прѣзъ срѣднитѣ вѣкѣ, sv. I, dijelovi 1, 2. Sofija, 1918, 1927.
- ___Сколько бесед написал Козма Песвитер? *Sbornik statey v chest’ M.S. Drinova*. Harkov, 1904.

KAZALO

A

- Abel, Adamov sin 210
abstinentia 218
Adam 144·183·184·210·228·239 *vidi takoder* Priča o Adamu i Evi
adopcionizam 51·63·65
Adrianopol (Jedrene) 71·75·232·233·257
Adrijan Komnen 199
Adrijan ruski heretik 276
Afrigije, bugarski heretik 240
Afrika 20
Agapije, manihejac 36·37·54 *vidi takoder* Aristokrit
Ahaja (u Grčkoj) 47
'Ahajska', njezina pavličanska crkva 47
Ahil, sv. 155
Ahriman 22·23·26
Akindin, Gregorije, bizantski filozof 262
Akmonija 177·178 *vidi takoder* Eutimije
 od Akmonije
Albanija 73
Albigeni, Albigenska križarska vojna
 vidi katari
alegorija, njezina uporaba 37·51·136·137
 214·219
Aleksandar kovač, bugarski heretik 240
Aleksandrija 33
Aleksije I., Komnen, car 41·42·178·193-
 199·205-207·208·220·233·237·249
 274-275
Aleksipol *vidi* Neokastrum
Ana Komnena 151·166·192·194·196-208·
 223·234·239·274-275
Angelarije, sv., učanik sv. Metoda 96
Anhijal (u Trakiji) 91
Antalija, Antalijski zaljev 180
Antikrist 135·139·277
Antiohija 28·60·65-66·122·151·205·237
Antun, sv. 35
Apokalipsa Baruhova 134·159·189
apokrifna djela 159·160·189·271-273·
 280-281
Arapi 24·26·40·46·47·65·69·92·196
Ararat, planina 62
Argaj 46·47·48
arianizam: *vidi takoder* Arije
Arije, arianizam 33·36
Aristokrit, manihejac 36·54 *vidi takoder* Agapije
Arkadopol 72
Armenija, Armenci 21·28·29·33·37·39·
 40·43-47·51-53·56·58·60-62·63-65·
 67·69-72·79·89-92·102·151-152·154·
 155·157·171·192·224·225·233
Arnulf, njemački kralj 96
Arsenije, iguman 110
Asen, i braća 232
asketstvo 16·24·30·31-36·54·57·58·59·61·
 103·110·113·121·122·134-135·147·149·
 190·193·201·203·216-218·220·222·
 248·249·251·257·260·264·287
Asparuh, bugarski kan 73·74·77
Ašot, taronski knez 155

- Atalijat, Mihajlo, bizantski povjesničar 193·195
- Atanazije od Jeruzalema, monah 270·271
- Atena 47
- Atik, carigradski patrijarh 62
- Atlantski ocean 17·20·38·286
- Atos, gora 167·250·253·256·260
- Aturpart, magijski veliki svećenik 25
- Avari 69
- Avdin, bugarski heretik 240
- Azogik, armenski povjesničar 152·154
- Azovsko more 92
- B**
- Baan, pavlićan 121
- Babilonija 16·18·28
- Babuna, planina (u Makedoniji) 169
- Babuna, rijeka (u Makedoniji) 169
- babuni, heretici 168·169·171
- Bačkovo, manastir u 111
- Bajazid I., otomanski sultan 264
- Balbisa 221
- Balduin II., latinski car Istoka 250
- Balduin I., latinski car Istoka 233
- Balsamon, Teodor, antiohijski patrijarh 123·134·229·230
- barburiani, armenska i sirijska sljedba 37
- Bardaisan od Edese, heretik 27
- Bardarije, sluga Nifona Skorpija 256
- Bardy, G., o Pavlu od Samosate 66
- Barhebraeus, Gregorius, sirijski pisac 37
- Barlaam, bizantski teolog 253·262
- Baruh *vidi* Apokalipsa
- Baruhova Apokalipsa 134·159
- Bazilid, gnostik 43
- Bazilije, bogumil 150·151·240
- Bazilije II., Bugaroubojica, car 152·153·156·165·173·175·178·232
- Bazilije I., Makedonac, car 87·99
- Bazilije, sv., Veliki, cezarejski arhiepiskop 28·33·111
- Bazilije, vođa bizantskih bogumila 151·202·207·208·215·219·220·223·240·244·274
- Bela IV., madžarski kralj 250
- Beloje Ozero 277
- Beljatovo 195
- Beograd 157·282
- 'Betelehem', naziv bogumilske zajednice 218
- Bitinija 179
- Bitola 110·157·167·199
- Bizant *vidi* Carigrad
- Bizantska (Pravoslavna) crkva *vidi* Crkva, Bizantinska
- Bizantsko Carstvo 6·37·39·40·47·65·69·74·77·79·82·86·88·89·91·98·99·100·102·104·109·111·113·115·116·146·151·153·155·158·164·168·231·234·252·256·258·266·269·280·283·*passim* V. poglavje
- Blahernit, bizantski heretik 204
- bogumili (u Makedoniji) 168·169
- Bogumil, pop, herezijarh 112·124·126·130·133·139·144·145·150·185·236·239·240·244·264·270·273
- bogumilski tekstovi 6·133·135·158·159·160·183·189·209·211·212·215·227·229·243·280·281·283
- Bogumilsko polje, dolina u Makedoniji 169
- Bohemond I., od Taranta, antiohijski knez 167·168
- borboriti, armenski heretici 62
- Boril, bugarski car 234·238·248·250 *vidi također* Sinodikon cara Borila
- Boris I., bugarski kan 80·85·88·89·92·94·95·96·99·101·104·108·109·110·116·155·165
- Bosna, bosanski 20·140·162·170·230·245·265·283·286
- Bospor 40·180·287

brak, spolni snošaj 16·18·24·30–31·33·36·
54·87 112·121·132·133–134·136·144·
146·149·216·219·222·228·248·260·287

Bregalnica, eparhija, budizam 93

Bugari, povolški 92

Bugarska, Bugari 6·20·41·48·172–177·
179–181·185·186·190·198–203·
205·208·209·212·215·216·218–221·
223–225·227·230·267–269·280–283·
285–288 *passim* III. i IV. poglavlje
passim VI. poglavlje

bugarska književnost 6·155·158

Bugarska (Pravoslavna) crkva *vidi* Crkva,
Bugarska

C

Carigrad (Byzantium) 20·39·41·45·51·62·
71–73·77·79·80·81·83·91·98–100·110·
157·161·162·166·170·177·180·187·193·
194·197·199·200·202·204·205·216·219·
220–223·226–227·232·243–246·250·
253·255–256·259·266·270·274–275·
287–288

Carigrad, sabori *vidi* Sabori

Carigradski koncili (869.–70.) 75·86·163

Cedrenus, Georgije, bizantski kroničar
102·151·152·155·187

Cezareja (u Kapadociji) 65

Chalybes, zemlja 151

Cibosa 44·45·46·79

Cinamon, grčki rob 75

Cizik (u Maloj Aziji) 36

Consolamentum 218

Conybeare, F.C. 41·46·51·63·65

Crkva, Bizantska (Pravoslavna) 6·39·51·
72·74·81·85–88·93·99–100·104·118·
122·153·156·172–174·176·177·191·198·
220–223·226–227·234·244·248–250·
252·252–257

Crkva, Bugarska (Pravoslavna) 41·80–88·
92–105·111·112·116–117·131·138·142·
144·145·146–147·152–153·155·173·
174·235–250·252·257–262·283

Crkva, Rimska (Katolička), rimokatoličizam, rimski katolici, Zapadna crkva 83·85–88·91·95·149·234·244·250·
265–266·286–287 *vidi također* pinstvo

Crkva, Ruska (Pravoslavna) 95·271–272·
276–279

Crkva, Srpska (Pravoslavna) 283

Crkve:

stajalište bogumila prema 128·136·147·
184·205·215·239

stajalište bugarskih Židova prema
262–263

stajalište Konstantina Krizomala prema
262–263

stajalište ruskih 'judaizera' prema 278

Crni Drim, rijeka 171·282

Crno more 20·38·92·151·235·286

Curila, Ivan, bogumil 178–181

Č

Černibog, poganski bog polapskih Slavena 78

Ć

Ćiril Bosota, bogumil 260–262

ćirilica 98

Ćiril, sv. (Konstantin), apostol Slavena 88·
97·99·101·287

D

Dalmacija, dalmatinski 163·246

Dawkins, prof. R.M. 46

Debar (u Makedoniji) 171

Debrica i Velica, njihove eparhije 97

Demetrije Komacijan, ohridski arhiepiskop 169·170

demijurg 15·16·17·30·66·130·211·215

demonologija, demoni (zlodusi) 59·75·
135·136·150·189–190·205·214·222·
241·252·253·262 *vidi također* Vrag

- Denkart ('Zakoni zarathuštranske religije') 25
 Develt (u Trakiji) 91
 Devol (u Makedoniji) 97
 Diblacijs, bogumil 202
 Dioklecijan, rimske car 70
 Djevica Marija: *vidi* Marija, Djevica
 Dmitri, ruski heretik 276
 Dobri, bogumil 150-240
 Dobromir, pavličan 193
 doketizam 19·36·49·56·65·120·133·144·
 212·225·239·243
 Dorilaj (u Maloj Aziji) 179
 Drač (Dyrrachium, Durazzo) 157
 Dragovica, rijeka 163
 Dragovičanska crkva: *vidi* 'Ecclesia Dugunthiae'
 Dragovići, Dragovići 162-164·169-170
 Dregovići *vidi* Dragovići
 Dristra, njezin arhiepiskop 93
 dualizam, dualisti 14-18·20-26·28-32·
 34-38·48·50-51·54·56-58·61-62·
 65·67·77·78·87·103·113·117·120-122·
 128-131·133-135·140·144-145·146·
 148-151·159·160·165-166·183·188·
 196·204·209·210·211·212·216·225·227·
 235·248·254·261·266·273·277·278·
 280·282·283·285-288
 Dugunthia, Dugrutia, Drogometia: *vidi* 'Ecclesia Dugunthiae'
 Duklja 101·154·282
 Duks, bugarski monah, pisac 98·105
 Dunav, rijeka 71·73·99·192·195·196·232·
 282
 Dušan, Stefan: *vidi* Stefan Dušan
- E**
- 'Ecclesia Bulgariae' 161-166·243-246·
 287-288
 - 'Ecclesia Dugunthiae' 161-166·170·246·
 273-287
 - 'Ecclesia Latinorum de Constantinopoli' 162
- 'Ecclesia Melenguiae' 161·246
 'Ecclesia Philadelphiae in Romania' 162-
 164
 'Ecclesia Sclavonicae' 162
 Ecloga, zakonik Leona III. i Konstantina V. 82
 Edesa 27·28·60
 'Efeška crkva', Pavličanska crkva 47
 Efeški koncil (Treći ekumenski koncil) 61
 Efez 40
 Efrem, sv., od Edesse 27·28
 Egejsko more 48
 Egipat 18-21·28·34·35·36
 Elucidarium 159·189·210
 Engleska, engleski 6·193·234
 enkratiti, enkratizam 13·31-33·61
 Enravotas, bugarski princ 75
 entuzijasti: *vidi* mesalijanci
 Epafrodit, pratilac sv. Pavla 47
 Epir 73
 Ermenrich, biskup Passaua 85
 eshatologija
 - bogumilska 168·216·229·242
 - manihejska 17
 - zarathuštranska 22-23·26-27
- Eufrat, rijeka 43·46·65
 euhiti *vidi* mesalijanci
 Eunomije, biskup Cizika 36
 Eustatije od Sebaste 33-34
 Eustracije, nicejski metropolit 197
 Eutimije od Akmonije, monah Periblete 126·178·179-182·199·210·223·229·
 242
 Eutimije, trnovski patrijarh 168·223
 Eutimije, Zigaben: *vidi* Zigaben
 Eva 210·228·239 *vidi također* Priča o Adama i Evi
 Eznik od Kolba, armenski biskup 26·29·
 56
 ezoterični nauk 44·54·147·217
- F**
- feudalizam 105-109·143·176

- Filipljani 47
 Filipopol (Plovdiv) 72·93·149·151·154·
 163–166·192–198·232–233·266·275
 Filotej, carigradski patrijarh 258
 Finci, finski 277
 fizički rad:
 stajalište bogumila prema 142–143·
 148·254
 stajalište Jeremije prema 272
 stajalište mesalijanaca prema 60·254
 Flavijan, antiohijski patrijarh 60·102·205·
 237
 Focije, sv., carigradski patrijarh 36·37·42·
 46·55·61·81·82·86·87·89·90·109
 folklor 5·159·281
 Fol, pavličan 197
 Formozije, biskup Porta 85
 Fotin, bugarski heretik 240
 Franačko carstvo, Franci 80·88·232·234·
 271
 Francuska, francuski 5·19·20·140·166·167·
 217·234·235·243·285–288
 Friedrich I. Barbarossa, njemački car 233
 Frigija 30·31·32·39·46·177·186
 fundagiagiti (fundaiti), heretici 170·186·
 187
- G**
- Gabari 25
 Gabrijel-Radomir, bugarski car 154
 Galija 20
 Gangrijski koncil (oko 330.) 33
 Garijan, svećenik, optužen za bogumil-
 stvo 258
 Gegnezije ('Timotije'), pavličan 46·50–51·
 121
 Genadije, arhiepiskop Novgoroda 278·
 279·280
 Genadije Sholarije, carigradski patrijarh
 170
 Georgije Monah, bizantski kroničar 42·
 52
 Germanac 71
- German II., nicejski patrijarh 223·241
 Gibbon o bogumilima 6
 Glikas, Mihajlo, bizantski kroničar 202
 gnostioci, gnosticizam 6·15·23·24·27·30–
 32·62·144·211·285
 Gordosera (u Maloj Aziji) 179
 Gorica (u Tesaliji) 167
 građanska neposlušnost 142·146–147·221·
 234·248·272·277
 Grčka 73 *et passim*
 Grégoire, prof. H., o pavličanima 41·42·
 47·52·53
 Gregora, Nikofor, bizantski povjesničar i
 teolog 253–256
 Grgur IX., papa 250
 Grgur iz Nareka, armenski teolog 61
 Grigorije, bugarski monah, pisac 81
 Grigorije Pakurijan *vidi* Pakurijan
 Grigorije Palamas, sv. *vidi* Palamas
 Grigorije, sv., Sinajski 253·254·257
- H**
- Hadrian II., papa 87
 Haemus, njegovi prijevoji 151
 Harmartolus, Georgije 79
 Harmenopul, Konstantin, bizantski pisac
 208
 Harnack, A. 32·55·56·57
 hebrejski jezik 100
 Helespont 187
 Helmold od Lübecka, kroničar 78
 Henok 228
 Henokova knjiga 159·189·228·281
 Heraklije, car 70·74
 Hercegovina *vidi* Hum
 'hereza triju jezika' 100
 Herod, judejski kralj 218
 hezihazam, hezihasti 252–259·262
 Hilandar, manastir u 250
 Hilarion, sv., moglenski biskup 223–226·
 229·238
 Hincmar, nadbiskup Rheimsa 84

- Historia Manichaeorum: *vidi* Petar Sicilski, bizantski veleposlanik
- Hrabar, bugarski monah, pisac 98·100
- Hrvatska, hrvatski 164·246
- Hum 230·283
- Huni 73
- I**
- Ibar 282
- Ignacije, sv., carigradski patrijarh 83·87
- ikone, slike:
- stajalište bogumila prema 136·137·147
155·184·216·222·239·262·263
 - stajalište bugarskih Židova prema
262·263
 - stajalište mesalijanaca prema 255
 - stajalište pavličana prema 51
 - stajalište ruskih ‘judaizera’ prema 278
 - stajalište tonraka prema 62
- ikonoklazam, ikonoklasti 145
- Ilija, prorok 229
- Ilirik 85
- Indija 28
- Inocent III., papa 232·234·235
- Ioasaf, rostovski i jaroslavski arhiepiskop 279
- Iran, iranski: *vidi* Perzija
- Irena iz Soluna, bogumilska opatica 255
- islam: *vidi* muslimani
- ispovijedanje grijeha 139·141·221
- Istočna pravoslavna crkva: *vidi* Crkva (Bugarska, Bizantska, Ruska, Srpska)
- Isus Krist: *vidi takoder* doketizam, Utje-lovljenje
- bogumilsko shvaćanje 128·133·136·140·141·144·209·211·214·216·217·227·229·239·243
- gnostičko shvaćanje 144
- manijejsko shvaćanje 17·35
- marcionitsko shvaćanje 144
- pavličansko shvaćanje 49·51·66·120
- shvaćanje Pavla od Samosate 66
- shvaćanje ruskih ‘judaizera’ 278
- Isusovo djetinjstvo: *vidi* Evandelje sv. Tome
- Italija, Talijani 5·20·139·166·167·217·243·286·287
- Ital, Ivan 204
- Ivan Aleksandar, bugarski car 252·257·262
- Ivan Asen II., bugarski car 235·250·252
- Ivan, bugarski princ 114·116
- Ivan, bugarski svećenik 268
- Ivan Damaščanski, sv. 61
- Ivan Egzharh, bugarski pisac 98·103·105·117·125·129·189·267·269
- Ivan, episkop Oztuna, armenski katolikos 61
- Ivan I. Cimisk, car 151·152·155·176·192·267
- Ivan III., veliki moskovski knez 279
- Ivan II. Komnen, car 220·249
- Ivan IX., carigradski patrijarh 275
- Ivan Rilski, sv. 110
- Ivan, sin Kalinike, mahinejac 43·53·63·64·66·121
- Ivan, sv., Evandelist 217·227·243
- Ivan, sv., Krstitelj 76·135·217·219·229·240·247
- Ivan-Vladimir od Duklje, sv.: *vidi* Vladimir, sv., knez Duklje
- Ivan-Vladislav, bugarski car 154
- Ivan Zlatousti, sv. 28·66·90
- Izaija, prorok 210·211: *vidi takoder* Izajija – no viđenje
- Izajjino viđenje 159·160
- Izak II. Angel, car 232
- Izak Komnen, Sebastokrator 205
- Izaurijska 164
- Izidor, biskup Seville 100
- J**
- Jadransko more 157
- jakobiti, sirijski monofiziti 71·192
- Janjina 167
- Jaroslav 279

Jeremija, pop, bugarski heretik 167·270–
273·280
Jeruzalem 111·114·180·216
Josif, bugarski arhiepiskop 96
Josip ('Epafrudit'), pavličan 47·121
'judaizeri', ruska sljedba 278–280
Judeja 20·180
Justinijan II., car 37·39·45·179
Just, pavličan 45

K

Kain, sin Adamov 210·241
Kalinika, iz Samosate, mahinejka 43·53·
63·64·66·121
Kalist, carigradski patrijarh 255·256–257·
260
Kalomena, kći Adamova 210
Kapadocija 28·30·43·60–61·90·222–223·
240·241
Karbeas, pavličan 40
Kardam, bugarski kan 71
Kastorija (u Makedoniji) 79·167·168·194
katari, albingenzi 5·20·127·139·161–162·
166·186·216–217·234·235·243–246·
278·285–288
Kazari 92
Kerson, u Trakiji 187
Kibireot, tema 181
Kičovo (u Makedoniji) 169·171
Kijev 276·277·281
kijevski manastir Pećerska lavra 277
Kijevski Patriark 277
Kilifar (blizu Trnova) 257
Kimbalong, prijevoj u Bugarskoj 156
Kina 28
Kinokorion (u Pontu) 46·47
Kjustendil 170
Klement od Sosandre, heretik 221–223
Kliment, sv., učenik sv. Metoda 96–102·
117·158
Ključ Istine 51·63
Köln 286
Koloneja (u Maloj Armeniji) 44–46·79

Kolonija (Starija) (u Makedoniji) 79
'Kološka', Pavličanska crkva 47·48
'komitopuli' 152·157
Komnena *vidi* Ana
Konrad od Marburga, papinski inkvizitor
u Njemačkoj 246
Konstans II., car 43
Konstantin, episkop, bugarski pisac 98
Konstantin IV., Pogonat, car 39
Konstantin IX., Monomah, car 178
Konstantin Krizomal, bizantski heretik
143·220–221
Konstantin ('Silvanus') od Mananalije,
pavličan 43–45·53·55·58·121
Konstantin, sv. *vidi* Ćiril, sv.
Konstantin Veliki, car 196
Konstantin V., Kopronim, car 70·72·74·
89·102·137·151·179·216
kontemplacija 54·59·60·103·149·253–255·
256·257
Korasan 196
koreuti *vidi* mesalijanci
Korint 47
'Korint', Pavličanska crkva 47
Kormisoš, bugarski kan 73
Kosara (Teodora?), bugarska princeza
154·155
Kosovo Polje 282
Kotugeri 170
Kozma, bugarski svećenik 107·111–115·
117·124–149·158·160·182·183·184·
185·189·201·204·214·219–221·228·
238–239·242·248–249·267–269·273·
280
Kozma II., Atik, carigradski patrijarh 222
Krist *vidi* Isus Krist
Kristofor Lekapen, car 119
Krizokir, pavlin 40·41·48
Križ: *vidi takoder* Legenda o križu
stajalište bogumila prema 128·136·141·
147·155·183·184·213·216·222·239·
261·280
stajalište Jeremije prema 270–273

- stajalište pavličana prema 51·225
 stajalište tornaka prema 62
 križarske vojne, križari 5·20·162·167·168·
 199·232·233·250
 krštenje:
 bogumilsko stajalište o 135–136·183·
 184·215·218·229·240
 marcionsko stajalište o 57
 mesalijansko stajalište o 59·241
 pavličansko stajalište o 50
 priznato u Ključu istine 63
 stajalište Konstantina Krizomala o 221
 Krum, bugarski kan 71·74·77·81·91·134
 Ksanto, pavličan 193
 kudugeri, heretici 170·171
 Kuleon, pavličan 197
 Kumani (Polovci) 176·192–193·195–196·
 199·232·250·275
 kutugerci (u Makedoniji) 170–171
- L**
- Lakapen *vidi* Roman I., car
 Laodiceja (u Frigiji) 46
 ‘Laodicejska’, Pavličanska crkva 47
 Larisa (u Tesaliji) 155
 latifundija 105–106·175
 Latinsko carigradsko carstvo 162·164·
 233·250
 Lazar, bogumil 260·261
 Legenda o križu 271–273·280·281
 Lek, pavličan 193·195
 Leoncije od Balbise, heretik 221·223
 Leon III., Izaurijanac, car 51
 Leon IV. Kazar, car 71·151
 Leon ‘Montanist’ 50
 Leon Stipes, carigradski patrijarh 220
 Liber Sancti Johannis (Liber Secretus,
 Tajna knjiga) 159·183·210·215·227·
 228·243·281·288
 Licija 30·60
 Lidija 30·164
 Likaonija 30·39·60
 liturgija: *vidi takoder* Euharistija
- stajalište bogumila prema 136·140·147·
 239
 stajalište Eustatija od Sebaste 33
 stajalište ruskih ‘judaizer’ 279
 Lombardija 161·227·243·287·288
 Ludwig I., Pobožni, zapadni car 80
 Ludwig, Nijemac, njemački kralj 80·83
 Luka, bugarski heretik 240
- M**
- Madžari 111·113·267 *vidi takoder* Madžarska
 Magnaura, škola u Carigradu 98
 Majka Božja *vidi* Marija, Djevica
 Makarije Egipćanin, sv. 58
 Makedonija 44·72–73·74·79·91·92·93·97·
 110·116·117·124·152·153·155–173·177·
 179·180·181·192·199·203·223–226·
 230·235·241·255·259·263·265·282·287
 ‘Makedonska’, Pavličanska crkva 44·46·
 79
 Mala Azija 15·18·20·28·30–33·36·37·39·41·
 46–47·50·55·58·60·79·90–91·102·144·
 164·171·177·179–181·185·186·191·199·
 220–221·223
 Malamir, bugarski kan 75
 maliunaji, armenksi i sirijski heretici 37
 Mananali (selo u Armeniji) 43·46
 manastiri, monaštvo (redovništvo), mo-
 nasi 24·33–35·52·60–61·103·109–115·
 121·134–135·138·142·153·160·177·
 178·185–186·187·201·222·252–256·
 258·262·278
 Mandelej od Radobola, bugarski heretik
 240
 manijejski tekstovi 28–29·36·43·53·54
 Mani, manijejstvo, manijejci 5·16–38·
 47·51·53–58·60–61·62·66–67·78·87·
 89–90·103·119·121–122·125·131·132·
 135·140·141·181·188·192·196·200·203·
 216·224–225·238·247·286·288
 Manuel, andrianopolski arhiepiskop 75
 Manuel I. Komnen, car 221·223·226·229

- Marcion, marcionizam, marcioniti 27·30·
50·54·58·60·63·67·68·144·211·258
- Marcus, talijanski pataren 287
- Marija, Djevica, Majka Božja
bogumilsko stajalište o 133·137·145·
212·213·216·229·239·243
- Jeremijino stajalište o 272
- pavličansko stajalište o 49·51·62·120·
133·225
- stajalište bugarskih Židova o 262
- Marija (Irena) Lekapena, bugarska carica
105·119
- materija, doktrina o 15·18·30·31·50·51·
56·121·133·135·145·185·212·216·240·
242·249
- Mehmed II., otomanski sultan 266
- Melitenia 40·46·48·60·70·102
- Melnik (u Makedoniji) 161 *vidi takoder 'Ecclesia Melenguae'*
- mesalijanci (koreuti, entuzijasti, euhiti, measlijanci), mesalianizam 7·
28·30·32·58·61·67·101·103·109·113·
117·118·121·125·126·131·134·135·
142·144·148·150·154·168·181·182·
185·191·200·201·203·204·205·208·
214·220·223·239·241·242·251·256·
258·260·262·263·264·279
- Mesembrija 193·257
- meso, jedenje 18·30·31·33·36·54·57·133·
134·135·149·216·219·222·248
- Metodije, sv. panonski nadbiskup, apostol
Slavena 88·96·99·101·287
- Metuzalem 228
- Mezija 73·74·75·165
- Mezopotamija 28·37·60
- Mihajlo, bogumil 150·240
- Mihajlo, bugarski princ 114·116
- Mihajlo III., Pijanac, car 40·80
- Mihajlo II., Kurkuas, carigradski patrijarh 221
- Mihajlo I., Rangabe, car 39·47
- Mihajlo IV., Paflagonac, car 175
- Mihajlo VII., Duka, car 174
- Mihovil, arkandeo 211·280
- Millet, G., o bogumilima 143
- Miroslava, bugarska princeza 155
- misticizam 59·204·216·252·254 *vidi tako-
der hezihazam, mesalijanci*
- Moglena 168·196·224·226
- Mojmir, moravski knez 80
- Mojsije, prorok 62·211·228·271 *vidi tako-
der Mojsijev zakon*
- Mojsijev zakon 36·57·120·133·183·211·214·
219·225·239 *vidi takoder Mojsije*
- molitva, molitve:
- stajalište bogumila prema 127·140·141·
146·148·183·216·239
 - stajalište mesalijanaca prema 59·241·
254
- monarhijalistički modalizam *vidi Sibelije*
- monofiziti 70·71·89·91·92·192·224·225
vidi takoder jakobiti
- Montan, montanizam, montanisti 31·32·
50·60·61
- Mopsuestija (u Ciliciji) 46
- Morava, episkopija 93
- Morava, rijeka 73·282
- Moravska, Moravljani 80·88·96·97·99
- Moskva 271·278·279
- mučenici 33·140·216
- musilimani, islam 92·93·171·196·264·265

N

- Nadim (An-), arapski pisac 19·29
- Naum, sv., učenik sv. Metoda 96·97·101·
117·160
- Nazarije, bogumil 227·243·245·288
- nedjeljni post 33·140
- Nemanja *vidi Stefan Nemanja*
- Neocesarjeva 46·89
- neomanieheizam 20·22·27·28·29·36·37·
55 *et passim*
- neoplatonisti, neoplatonski 36·190
- nepravedni upravitelj, parabola o 130··
131·209·228·239·287
- nestorijanci 29

- Niceja 40·179·197·223·250
 Niceja, Nicejski koncili *vidi* koncili
 Nicejski sabor
 (Prvi ekumenski sabor, 325.) 122–123
 (Sedmi ekumenski sabor, 787.) 249
- Nifon, bogumil 222–223
 Nifon Skorpij, optužen za bogumilstvo 256
 Nikefor Brijenije, suprug Ane Komnene 197·199
 Nikefor, carigradski patrijarh 70
 Nikefor I., car 39
 Nikefor I., Foka, car 113
 Niketa Konijat, bizantski povjesničar 208·232
 Niketa od Carigrada, heretički ‘biskup’ 161·162·163·166·243·246·287–288
 Nikita, sv., novogorodski episkop 277
 Nikola III., Gramatičar, carigradski patrijarh 206·274–275
 Nikola I., papa 84·86·87·88·89·92·94
 Nikolaj, Mistik, carigradski patrijarh 105
 Nikolaj, otac ‘kometopulá’ 152
 Nikola, sv., manastir u Carigradu 220
 Nikomedija 40
 Nikonov ljetopis 276
 Nil, monah 204
 Nil, rijeka 35
 Niš 157·193·282
 Noa 211
 Normani 174·196·199
 novacijanci, novacijanizam 32·61·154
 Novgorod 277–280
 Novi zavjet: *vidi* Zavjeti
 Novocastrum (Aleksiopol) 198·233
 Njemačka, Nijemci 5·80·85–86·96·100·167·233·246
- O**
- Ohrid 82·87·93·97–98·110·153·157·160·167·169·171·173–175·176·195·199·202·282
 Omortag, bugarski kan 72·74·75·77·80·96
- Opsikion 178
 Ormazd 22–23·26
 Osrhena 60
- P**
- Pacinaki *vidi* Pečenzi
 Paflagonija 28·33
 Pakomije, sv. 111
 Pakurianije, Gregorije, osnivač manastira Bačkovo 111
 Palamas, Grigorije, sv., solunski arhiepiskop 253·257·258
 Palea 272·280
 Pamfilija 30·60·102
 Pank, dopisnik Atanazija od Jeruzalema 270
 Panonija 96
 Panoplia Dogmatica *vidi* Zigabenus
 Pantelejmon, sv., manastir 97·110
 Papikion, gora, manastir 258
 papinstvo 83–86·234·235·250 *vidi također* Crkva, Rimска
 Paraklet 31·35·47·54·62
 Paraorija (blizu Jedrena (Adrianopola)) 257
 Paristrija, tema 165
 Parsi 25
 Passau 85
 patareni 5·140·159·162·166·227·243–246·265·283–288
 patrocinium (prostasia) 106
 Pavao Armenac, pavličan 121
 Pavao od Samosate, antiohijski heretički biskup 65–66·122–123
 Pavao, populonijski biskup, papinski legat 85
 Pavao, sin Kalinike, manihejac 43·53·63–64·66·121
 Pavao, sv., apostol 30·44–47·49·52·57·59·62–64·67·79·136·185·211·266
 pavličani, pavlikanizam 7·28·32·35–38·69–72·75·77–80·83·88–92·100·101–103·109·113·116–125·130–131·135–

- 136·137·139·141·144·151·154·157·166
 168·171·173·176·182·183·185·191·198·
 201·204·208·209·211·213·220·224·
 226·232·234·237·239·251·261·265·
 270·273·275
 Pečenegi 111·113·174·176·192·193·195·
 196·199·267
 Pelagonija (u Makedoniji) 167·199
 Peloponez 73
 Περὶ κτίσεως κόσμου καὶ νόημα οὐράνιον
 ἐπὶ τῆς 189·212
 Peribleptos, manastir u Carigradu 177
 Perzija, Perzijanci (Iran, Iranci) 15·16·18·
 21·24·26·28·37·104
 Petar, bogumil 150·240
 Petar, bugarski car 99·104·120·122·125·
 131·142·143·148·153·155·157·165·173·
 238·267·268
 Petar, Iguman, pisac 42
 Petar od Kapadocije, bogumilski ‘djed’ od
 Sredeca 240·242·245
 Petar Sicilski, bizantski veleposlanik 40·
 44·46·48·55·57·58·63·66·67·69·79·90·
 119·121·130·132·133·185
 Petar, sv., apostol 52·62·266
 Petracus, bogumil 288
 Pireneji 235·287
 Platon 15
 Pliska 85·93·96·97·106·107
 poganstvo, pogani 54·69·75·82·83·84·
 88·92·94·97·103·117·149·190·247·248·
 259·264·271
 Pogodinov Nomokanon 270
 polapski Slaveni 78
 Polog, kraj u Makedoniji 169·170
 Polovci *vidi* Kumani
 Pomaci (bugarski muslimani) 171·265
vidi takoder torbeši
 Pont 44·46
 Porfirije 190
 poslijednji sud 37·185 *vidi takoder* esha-
 tologija
- postanak, Knjiga postanka 183·209·210·
 228
 Pravoslavna crkva *vidi* Crkve (Bizantska,
 Bugarska, Ruska, Srpska)
 Preslav 93·96·97·98·110·157
 Prespa 155
 Priča o Adamu i Evi 159
 pričest: *vidi takoder* liturgija
 bogumilsko stajalište o 136·137·205·
 216·239·261
 marcionitsko stajalište o 57
 mesalijansko stajalište o 59
 pavlićansko stajalište o 50·120
 priznata u Ključu istine 63
 Prilep 167·169
 progon:
 bogumila 123·146·148·158·199·205·
 207·220·226·236·238·242·244·251·
 264·274·275·282·283
 borborita 62
 bugarskih Židova 242·262
 mesalijanaca 60
 pavlićana 39·40·52·194·197·198
 ruskih ‘judaizer’ 278
 Proklo 190
 Prokopije 75·76·78
 Propont 48
 Prostasia: *vidi* Patrocinium
 Provadija, episkopija 93
 Psel, Mihajlo, bizantski filozof i povjesni-
 čar 102·129·187·191·199·213·242
 Pskov 278
 psovke, bogumilsko stajalište prema 219
- ## R
- Raj 135·183·228·272·280
 Rajna, rijeka 20
 Ras 282
 Rastislav, moravski knez 80·88
 Rastko *vidi* Sava
 Raška, Raša 282
 relikvije:

- stajalište bogumila prema 136–137 155
 215
 stajalište bugarskih Židova prema 263
 stajalište ruskih ‘judaizera’ prema 278
 Rendina 167
 Reniera od Trita, vojvoda od Filipopola 233
 Renjdani, slavensko pleme 167
 Rila, manastir 110
 Rila, planine 110
 Rim 20·114·157 266
 Rim, Rimska crkva: *vidi* Crkva, Rimska
 Rimska katolička crkva: *vidi* Crkva, Rim-
 ska
 Rimsko Carstvo, drevno 18·19·28·29
 ritual bogumila 140·184·186·216–217
 220–221·238–239·240–243·244·287
 Robert Guiscard, vojvoda od Apulije 193
 Rodopske planine 156–157·161·171
 ‘Romania’ 163·164
 Roman III., Argir, car 178
 Roman I., Lakapen, car 105·119
 Rostov 277·279
 Rusija, Rusi 73·76·92·95·98·111·113·124·
 151·152·160·235·267·271–273·274–
 282
 Ruska crkva: *vidi* Crkva, Ruska
 Ruski prvotni ljetopis 276·277
- S**
- Saba, sv., manastir 111
 Sabelije, sabelijanizam (monarhijanistič-
 ki modalizam) 213
 Sabin, bugarski kan 74
 Sacchoni, Reinerius, talijanski pataren,
 kasnije dominikanac 161·164·165·
 167·243·288
 Sahak, armenski katolikos 62
 Saint-Félix de Caraman, dualistički sabor
 u 161·246·287
 sakramenti 34·50·54·57·61·62·135·136·139·
 140·145·147·150·184·215·239·254·278
 vidi takoder Krštenje, Pričest, brak
- Samosata 43·63·66·*vidi takoder* Pavao od
 Samostate
 Samuel iz Anija, armenski povjesničar 29
 Samuilo, bugarski (makedonski) car 152·
 153–156·158·164·172–173·175·234·
 268·282
 Santabaren, otac Teodora Santabarena 89
 Santabaren, Teodor, euhaitski arhiepi-
 skop 89·90
 Sardika (Sofija, Sredec) 72·93·168·193·
 242·245·282
 Sasanidi 26·37
 Satanael 135·166·188–190·202·204·205·
 209–212·214·215·241·272·280 *vidi*
 takoder Vrag
 Sava, sv. (Rastko), srpski arhiepiskop 283
 Sembat, tonrak 62
 Sergije (“Tihik”), pavlićan 31·40·46–48·
 50·62·121
 Sidor Franak, bugarski heretik 271
 Silvan (Silas), pratilac sv. Pavla 44·45
 Simeon, bugarski car 96–100·103–105·
 107·108·110·111·114–116·153·155·165·
 250·267–268
 Simeon, solunski arhiepiskop 170·266
 Simeon (‘Tit’), pavlin 45–46·121
 Simeon, trnovski patrijarh 261
 Sinaj 170·211·253–254
 Sinodikon cara Borila 124–125·133·143·
 150·168·202·208·229·235–242·244–
 245·247–249·261
 Sinodikon za nedjelju pravoslavlja 249
 Sirija, Sirijci 18·19·20·27·28·37·43·60·70·
 72·89·102·127·144·151·205
 siromaštvo:
 bogumilsko stajalište o 142–143·181–
 182·193·262
 manuhejsko stajalište o 24
 mesalijansko stajalište o 60·255·262
 zarathuštransko stajalište o 24
 Sisinije II., carigradski patrijarh 270·271
 Sitnice, rijeka 282
 Sivas 40

- Skilices, Ivan, bizantski ljetopisac 193
 Skiti 151
 Skitiye 121
 Skopje 110·165·171·282
 slavenska liturgija 96·100·101
 Slaven, slavenski, Slaveni 69·73·81·87·88·97·102·103·117·164·179·249·250·265
 et passim
 slike *vidi* ikone
 slobodna volja 15·16·23·24
 Smirna 178·179·180
 Sofija *vidi* Sardika
 Solovki, manastir 271·281
 Solun 91·92·110·157·163·167·170·241·255-256·257·263·266·282
 Sosandra 221
 Sotona *vidi* Vrag
 spolni nemoral 60·62·103·190·202·203·242·251·258·259·262·263
 spolni snošaj *vidi* brak
 Srbija, srpski 20·98·166·169·230·252·282-283·286
 Sredec *vidi* Sardika
 Starija *vidi* Kolonija
 Stari zavjet *vidi* Zavjeti
 Stefan, bogumil 150·240
 Stefan Dušan, srpski car 252·283
 Stefan Nemanja (sv. Simeon), veliki župan Srbije 237·282·283
 Stefan Prvovenčani, srpski kralj 237·282
 Stefan, svećenik, bogumil 260·261
 Stilijan, neocezarejski biskup 89·90
 Stjepan V., papa 89
 Stoop, E. de 33·37
 'strigolniki', ruski heretici 278
 Struma, rijeka 161
 Studion, manastir, Studitsko pravilo 111
 Subotin, pavličanski misionar 90
 Sursubul, Georgije, bugarski regent 115
 Svantovit, poganski bog Slavena 78
 sveci:
 stajalište bogumila prema 136·183·216
 stajalište bugarskih Židova prema 263
- stajalište russkih 'judaizera' prema 272
 svećenstvo, svećenici:
 stajalište bogumila prema 137·138·145·148·183·216·239
 stajalište bugarskih Židova prema 263
 stajalište Jeremije prema 272
 stajalište pavličana prema 52·62
 stajalište russkih 'judaizera' prema 278-280
 sv. Grgur Iberski 117
 Svjatoslav, veliki kijevski knez 267
 Sv. Sofija, crkva, u Carigradu 216
- Š**
- Šahapivan, sinod u 60
 šamanizam 77
 Šar Planina, planinski lanac u Makedoniji 169·171·282
 Španjolska 20
 Šutil, pavličanski misionar 90
- T**
- Tajna knjiga *vidi* Liber Sancti Johannis
 Tatari 252
 Tefrik 40·48·90
 Telec, bugarski kan 71·73
 Telerig, bugarski kan 73
 Teodora, bugarska princeza *vidi* Kosara
 Teodora, carica, Teofilova žena 40·47
 Teodor, antiohijski patrijarh 151
 Teodor Armenac, pavličan 121
 Teodor Balsamon *vidi* Balsamon
 Teodor bar Koni, sirijski pisac 19
 Teodor, bogumil 150·240
 Teodoret, bugarski heretik 259
 Teodoret, kirske biskup 56
 Teodor Santabarenus *vidi* Santabarenus
 Teodosije, bugarski heretik 259
 Teodosije, sv., Trnovski 255·264
 Teodosije, trnovski patrijarh 257·261
 Teodosiopol (Erzerum) 70
 Teodozija II., car 62

- Teofan, bizantski povjesničar 70·89
 Teofilakat, carigradski patrijarh 118·125·
 130·131·142·148·151·201·208·239
 Teofilakt iz Eubeje, ohridski arhiepiskop
 82·87·174·175·176·199·201
 Teofil, car 39·92
 Terebint, heretik 121
 Tervel, bugarski kan 73·81
 Tesalija 167
 Tetovo (u Makedoniji) 169
 Θεοτόκοι 216·218·229
 Tiberijadsko jezero (Galilejsko more) 135·
 159·189·210·212·215·281 *vidi* Tiberij-
 sko more
 Tiha, rijeka 97
 Tihik, sv., učenik sv. Pavla 46·50
 Tihu ocean 17
 Tijana 221
 Timotej, sv., učenik sv. Pavla 30·47
 Tit, sv., učenik sv. Pavla 45
 Toma, pobunjenik protiv Mihajla II. 79
 Toma, sv., Evanđelje *vidi* Tomino evan-
 đelje
 Tomino evanđelje 159·281
 tonraki, armenski heretici 62·63
 torbeši 170·171·181·265 *vidi takoder* Po-
 maci
 Toulouse 161·246
 Tragurium, Trau *vidi* Trogir
 Trakija 63·73·79·89·91·102·117·137·150·
 152·157·163·165·166·171·173·176·178·
 179·181·187·190·192·194·195·196·
 199·232·234·242·258·259·273·287
 Trakijska tema 179
 Traul, pavličan 194·195
 Treskavica, manastir 169
 Trnovo 165·168·223·231·234·236·237·240·
 247·248·250·257·259·261·263
 Trnovski sabor (1211.) 235·236·240·247·
 248·250·258·261·263
 Trogir (Tragurium, Trau) 163
 Trojstvo 36·59·155·212·213·216·242·278
- Turci, turski 73·93·149·174·175·192·196·
 252·258·264·266·275
 Turfanska otkrića 19·22
 Turkestan 19·28·196
- U**
- ubijanje, bogumilsko stajalište prema
 186·193·219
 Uranija, manihejka 36
 uskršnje tijela 24·37·140·185·229·241·
 242·263 *vidi takoder* eshatologija
 Utjelovljenje, doktrina 14·36·49·54·57·65·
 120·145·212·216 *vidi takoder* doketi-
 zam, Isus Krist
- V**
- Valentin, gnostik 43
 Van, jezero (u Armeniji) 62
 Vardar, rijeka 92·157·168·169·196·255
 'Vardarski Turci' 92·93
 Veles 169
 Venecija 99
 Via Egnatia 157
 Vilim I., Osvajač, engleski kralj 193
 Vilim od Apulije 194
 Villehardouin, Geoffroy de, povjesničar
 234
 vino, pijenje 18·30·36·54·133·134·135·149·
 222
 Vladimir, bugarski princ 96
 Vladimir (Ivan-Vladimir), sv., dukljanski
 knez 101·154·155·282
 Vlaška 165
 Voden 157·167·170
 Vrag (Sotona) 62·74·78·103·125·128·137·
 141·144·146·147·148·150·166·183·184·
 189·209·210·221·227·228·239·240·
 277·280·281·287 *vidi takoder* demo-
 nologija, Satanael
- Vulgata 287

Z

- Zaharije, pavličan 121
Zapadna crkva *vidi* Crkva, Rimska
Zavjeti
 Novi zavjet 27·43·59·68·77·133·136–137·
 145·159·185·209·211·214·216·217·
 219·221·277·278·282·287
 Stari zavjet 27·36·49·54·57·133·159·183·
 211·214·216·219·225·228·239·272·
 277·278·280·282
Zeta 282
Zigaben, Eutimije, bizantski teolog 42·
 126·129·178·180·182·189·190·200·201·
 202·207–220·223·225·229·240–241·
 249·280

Zonaraš, Joannes, bizantski povjesničar
 84·151·202

Zosima, moskovski metropolit 271
zurvan, zurvanizam 26·104

Ž

žene:

- u bogumilskoj sljedbi 141·202·203
 u marcionitskoj, mesalijanskoj i mon-
 tanističkoj sljedbi 60
Židovi, židovski 14·52·57·92·99·136·189·
 211·222·241·259·262–264·277–280
 vidi takoder židovstvo, ‘judaizeri’
židovstvo 14·25·54·66·210·241·262–264·
 278–280

*U bibliotekama nakladničke kuće MISL
možete nabaviti i sljedeće knjige*

- 1) M. Baigent, R. Leigh & H. Lincoln: MESIJANSKA OSTAVŠTINA
- 2) Roland H. Bainton: NA TOME STOJIM: Život Martina Luthera
- 3) Edwin Bernbaum: PUT U SHAMBHALU
- 4) Joseph Campbell: MOĆ MITA
- 5) Alexandra David-Neel: TIBET
- 6) Mircea Eliade: JOGA – besmrtnost i sloboda
- 7) G.I. Gurdjieff: SUSRETI S IZNIMNIM LJUDIMA
- 8) Kate Horsley: ISPOVIJESTI DRUIDSKE OPATICE
- 9) Ernest van den Haag: ŽIDOVSKA TAJANSTVENOST
- 10) KAZIVANJA KONFUCIJA
- 11) Arthur Koestler: KAZARI - 13. židovsko pleme?
- 12) Arthur Kroker: TEHNOLOGIJA I DRUŠTVENI UM
- 13) Philip Longworth: KOZACI
- 14) Dmitri Obolensky: BOGOMILI
- 15) Ferhang Mehr: ZARATHUŠTRANIZAM
- 16) Petar Pekić: POVIJEST HRVATA VOJVODINE
- 17) Dušan J. Popović: CINCARI
- 18) M.J. Reiss/R. Straughan: POBOLjŠATI PRIRODU?
– Znanost i etika genetičkog inženjerstva
- 19) Jeremy Rifkin: ENTROPIJA
- 20) Maxime Rodinson: MUHAMED
- 21) W. Scott Morton: JAPAN – njegova povijest i kultura
- 22) G. Sorel: PROMIŠLjANjA O NASILjU
- 23) SUFIZAM
- 24) Isidor F. Stone: SUĐENjE SOKRATOVO
- 25) Sun Tzu: UMIJEĆE RATOVANJA
- 26) Max Weber: PROTESTANTSKA ETIKA I DUH KAPITALIZMA
- 27) B.J. Willcox, D.C. Willcox & M. Suzuki: OKINAWCI
– Najdugovječniji ljudi na svijetu
- 28) George Woodcock: DIVOT STOLjEĆE
- 29) Jack M. Weatherford: INDIJANSKI DAROVATELjI
- 30) Ronald Wright: UKRADENI KONTINENTI

Nakladnik: MISL,
nakladnička kuća tvrtke HLAD I SINOVI d.o.o.
Hebrangova 25I/IV, ZAGREB

Za nakladnika: Dragutin Hlad

Preveo: dr. Živan Filippi
Lektor: Hrvoje V. M. Hlad
Korektor: Dragutin Mraković
Likovno rješenje: Dragutin Hlad
Grafička obrada: J.S. Juraj Hlad,
ZAGREB

Tisak: VEDOGRAF d.o.o.
Perjavica 77, 10090 Zagreb

Naklada: 400 komada
ISBN: 978-953-6303-87-9

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne
i sveučilišne knjižnice pod brojem 715894.



*Nakladnička kuća MISL je u službi poklonika znanja,
mudrosti, istine i otkrivanja nepoznatih svjetova.*

RELIGIJA/POVIJEST

Bogumili: Studija o balkanskom neomaniheizmu nalazi kori-jene ove slabo razumijevane hereze na Srednjem istoku. Bogumili su svoje doktrine i praksu izveli od manihejaca i pavlićana. Do vladavine Aleksija Komnena, bogumilstvo je bilo zrelo unutar Bugarskog i Bizantskog Carstva i prihvatile su ga čak i najutjecaj-nije porodice u sâmom Carigradu. Premda su prošli kroz progone, opadanje i u konačnici nestali iz svojih balkanskih središta, bogu-mili su nakon toga imali utjecaj na poznatije hereze u Francuskoj i Italiji.

Ova magisterijalna studija Dmitrija Obolenskog o balkan-skom dualizmu predstavlja definitivan rad o bogomulstvu.

ISBN 978-953-6306-87-9



9 789536 306879



www.misl.hr
info@misl.hr

CIJENA: 239 kn