

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Књига 30

ДРАГОЉУБ ДРАГОЈЛОВИЋ

КРСТЈАНИ И ЈЕРЕТИЧКА
ЦРКВА БОСАНСКА

БЕОГРАД 1987

ДРАГОЉУБ ДРАГОЉОВИЋ
КРСТЈАНИ И ЈЕРЕТИЧКА ЦРКВА БОСАНСКА

ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

EDITIONS SPECIALES

N° 30

DRAGOLJUB DRAGOJLOVIC

**LES CHRÉTIENS ET L'ÉGLISE
HÉRÉTIQUE DE BOSNIE**

Rédacteur en chef

**Académicien RADOVAN SAMARDŽIĆ
Directeur de l'Institut des études balkaniques**

**Présenté à la séance du Conseil scientifique de l'Institut des études balkaniques
le 31 mars 1986**

BELGRADE 1987

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
Књига 30

ДРАГОЉУБ ДРАГОЈЛОВИЋ

КРСТЈАНИ И ЈЕРЕТИЧКА
ЦРКВА БОСАНСКА

Одговорни уредник

Академик РАДОВАН САМАРЦИЋ
Директор Балканолошког института

Примљено на I седници Научног већа Балканолошког института
31. марта 1986. године

БЕОГРАД 1987

Монографија је штампана захваљујући средствима која је обезбедила
Републичка заједница науке Србије

Рецензенти

Академик ДИМИТРИЈЕ БОГДАНОВИЋ

Научни саветник др МИРЈАНА ЉУБИНКОВИЋ

Тираж 850 примерака

Коректура

Кранислав Вранић

На основу мишљења Републичког секретаријата за културу СР Србије
број 413-834-02, ова књига је ослобођена посебног пореза на промет про-
извода и услуга у промету

Штампа: ГРО „Култура“, ООУР „Р. Тимотић“, Београд, Обилићев венац 5

САДРЖАЈ

	стрaнa
<i>Предговор</i>	7
<i>Списак скраћеница</i>	9—15
I <i>Главни правци у проучавању цркве босанске</i>	17—26
II <i>Изворна грађа о цркви босанској и босанским крстјанима</i> (Словенска изворна грађа, Латинска изворна грађа, Грчка и турска изворна грађа)	27—54
III <i>Босански крстјани у верском и црквеном животу средњовековне босанске државе</i> (Деловање Римске курије у Босни у првој половини XIII века, Црква босанска у доба превласти Угарске и Шубића, Црква босанска и њене супарнице у доба успона Босне 1314—1391, Црква босанска у доба надмоћи обласних господара 1391—1422, Црква босанска у доба учвршћивања краљевске власти и католичанства, Католичка офанзива и нестанак цркве босанске)	55—117
IV <i>Порекло и нестанак цркве босанске</i>	118—138
V <i>Црквена организација босанских крстјана</i> (Подела у цркви босанској, Хијерархија цркве босанске)	139—164
VI <i>Босански крстјани и учење правоверних цркава</i> (Босански крстјани и отачко наслеђе, Босански крстјани и сакраментално наслеђе цркве, Босански крстјани и сакрално наслеђе цркве)	165—188

VII <i>Теологија босанских крстјана (Дуализам босанских крстјана, Космологија босанских крстјана, Антропологија и есхатологија босанских крстјана)</i>	189—204
VIII <i>Црквени обреди и верски живот босанских крстјана</i>	205—221
IX <i>Политичка и друштвена улога цркве босанске</i>	222—231
X <i>Духовно стваралаштво босанских крстјана (Канон светих књига код босанских крстјана, Црквена књижевност босанских крстјана, Уметничко стваралаштво босанских крстјана)</i>	232—251
<i>Општи закључак</i>	252—255
<i>Résumé</i>	256—269
<i>Општи регистар</i>	270—271

века па све до пропасти средњовековне босанске државе у другој половини XV века. Она је тематски подељена на више поглавља у којима је обрађена улога крстјана у верском и црквеном животу средњовековне босанске државе, порекло и карактер цркве босанске, њена хијерархијска организација, учење и обреди, њена политичка улога и њено духовно стваралаштво. Селективним прегледом научне литературе објављене до краја 1984. године обухваћени су, с једне стране, радови оних истраживача који су продубљеном анализом сачуване изворне грађе, домаће и стране, значајно унапредили познавање ове проблематике, или допринели коначном решењу неких питања, а са друге, и радови оних истраживача који су својим хипотезама заснованим на претпоставкама и домишљањима подстицали начуну полемику и тако посредно обогативали наша укупна знања о цркви босанској.

У историјском приказу цркве босанске држали смо се периодизације коју је са пуно научног оправдања утемељио С. Пирковић у својој Историји средњовековне босанске државе. Поједини проблеми у склопу целовитог решења темеље се на компаративном суочавању свих за нас расположивих изворних података без обзира на њихову провенијенцију. Историографска веродостојност сачуване изворне грађе оцењивана је, с једне стране, критичком анализом њеног садржаја у контексту конкретних историјских прилика, а са друге, компаративним суочавањем са свим оним подацима, који се односе на средњовековне дуалистичке јереси и друге верске покрете без обзира да ли они потврђују или оспоравају наше полазно становиште. Тиме је, у то смо дубоко убеђени избегнута у науци преовлађујућа једностраност која је проблем цркве босанске условљена посебним приликама једне далеке прошлости решавала са два међусобно супростављена гледишта, дуалистичког или правоверног.

Предајући ову студију за штампу, изражавам своју захвалност сарадницима многих југословенских и светских библиотека и архивских збирки који су ми омогућили несметано коришћење рукописне грађе и научне литературе.

С нескривеним задовољством изражавам захвалност својим рецензентима који су ми скренули пажњу на извесне пропусте или друге мањкавости и тиме значајно допринели коначној редакцији рукописа.

Посебну захвалност дугујем академику Радована Самарџићу, директору Балканолошког института САНУ, који је рукопис пре штампања прочитао и постепено његово издавање.

Фонд за финансирање научних програма САНУ омогућио ми је неопходна истраживања, а Републичка заједница науке СР Србије финансијска средства за објављивање рукописа.

СПИСАК СКРАБЕНИЦА

- Acta Albaniae* I—II L. Thaloczy—C. Jireček—E. Syflay, *Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia* I—II, Vindobonae 1913—1918.
- Acta Benedicti* XII *Acta Benedicti XII (1334—1342)*, in *Fontes* Ser. III, Vol. VIII, Rome 1958, ed. A. Tautu.
- Acta Clementis* V *Acta Clementis PP V (1303—1314)*, Ser. III, Vol. VII, Rome 1955, ed. F. Delorme—A. Tautu.
- Acta Clementis* VI *Acta Clementis PP VI (1342—1352)*, Ser. III, Vol. IX, Rome 1960, ed. A. Tautu.
- Acta Gregorii* XI *Acta Gregorii PP XI (1370—1378)*, Ser. III, Vol. XII, Rome 1966, ed. A. Tautu.
- Acta Innocentii* III *Acta Innocentii PP III (1198—1216)*, Ser. III, Vol. II, Rome 1944, ed. P. T. Haluščynskii.
- Acta Innocentii* VI *Acta Innocentii PP VI (1352—1362)*, Ser. III, Vol. X, Rome 1961, ed. A. Tautu.
- Acta Romanorum* *Acta Romanorum Pontificum ab Innocentio V ad Benedictum XI (1276—1304)*, Ser. III, Vol. V, Rome 1954, ed. F. Delorme — A. Tautu.
- Acta Urbani* *Acta Urbani PP V (1362—1370)*, Ser. III, Vol. XI, Rome 1964, ed. A. Tautu.
- AB. Fermendžin E., *Acta Bosnae*, MSHSM, 23, Zagreb 1892.
- AFP *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Romae 1930.

- Aličić A. S., *Poimenični popis* *Poimenički popis sandžaka vilajeta Hercegovina*. Priredio A. S. Aličić, Sarajevo 1985.
- Amati, G., *Processus* G. Amati, *Processus contra Waldenses in Lombardia Superior anno 1387*, Archivio storico Italiano, Ser. III, Vol. II, 1, 1865, 3—61.
- Babić, A., *Iz istorije Bosne* Babić Anto, *Iz istorije srednjovjekovne Bosne*, Sarajevo 1972, 178—304.
- Barada, M., *Sidakov problem* Barada Miho, *Sidakov problem Bosanske crkve*, Nas. Vjes. XLIX, 1940/41, 398—411.
- Borst, A., *Cathares* Borst Arno, *Les Cathares*, Paris 1978.
- Brandt, M., *Dubrovnik i heretička Bosna* Brandt Miroslav, *Dubrovnik i heretička Bosna u prvoj polovini XIII stoljeća*, Anali Inst. JAZU u Dubrovniku XII, 1970, 27—57.
- Brevis summula* *Brevis summula contra errores haereticorum*, ed. C. Douais, *La Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méedionaux au XIII^e siècle*, Paris 1896.
- CD Smičiklas T., *Codex diplomaticus Regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae*, II—XV, Zagreb 1904—34.
- Cledat, L., *Nouveau Testament* Cledat L., *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e siècle en langue provençale, suivi d'un rituel Cathare*, Paris 1887.
- Čremošnik, G., *Ostaci* Čremošnik G., *Ostaci arhiva bosanske franjevačke vikarije*, Radovi NDBH, III, 1955, 5—56.
- Čremošnik G., *Zadnja raziskovanja* Čremošnik G., *Zadnja raziskovanja o bosanskih bogomilih*, Zgodovinski časopis XVIII, 1964, 229—236.
- Ђирковић, С., *Верна служба* Ђирковић Сима, *Верна служба и вјера господска*, Зборник рад. ФФ у Београду, VI, 2, 1962, 95—111.
- Ђирковић, С., *Историја* Ђирковић Сима, *Историја средњовековне босанске државе*, Београд 1964.
- Ћирковић, С., *Bosnische Kirche* Ћирковић С., *Die bosnische Kirche*, Accademia nazionale dei Lincei CCCLXI, Quad. 62, Roma 1964, 547—575.
- Ђирковић, С., *Херцег Стефан* Ђирковић С., *Херцег Стефан Вукчић-Косача и његово доба*, Београд 1964.

- Бирковић, С., *Глосе* Бирковић С., *Глосе Срећковићевог јеванђеља и учење босанске цркве*, Богомилство на Балканот во светлината на најновите истражувања, Скопје 1982, 207—223.
- Боровић, В., *Хисторија Босне* Боровић В., *Хисторија Босне I*, Београд 1940.
- Daničić, Đ., *Hvalov rukopis* Daničić Đ., *Hvalov rukopis*, *Starine III*, 1871, 1—146.
- Динић, М., *Један прилог* Динић М., *Један прилог за историју пагарена у Босни*, Зборник ФФ у Београду I, 1948, 33—44.
- Динић, М., *Неколико ћириличких споменика* Динић М., *Неколико ћириличких споменика из Дубровника*, Прилози XXIV, (1—2), 1958, 94—110.
- Динић, М., *Пагарени* Динић М., *Из дубровачког архива III*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, III, од. књ. XXII, Београд 1967, 181—236.
- Döllinger, I., *Beiträge* Döllinger Ig., *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters I—II*, München 1890.
- Доментијан Доментијан, *Живот светога Симеуна и светога Саве*, изд. Б. Даничића, Београд 1865.
- Dondaine, A., *Actes* Dondaine A., *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman*, *Stude e testi 125*, Vaticano 1946, 324—355.
- Dondaine, A., *Hiérarchie I—II* Dondaine A., *La hiérarchie cathare en Italie*, AFP 19, 1949, 280—312; 20, 1950, 234—3
- Драгојловић, *Богомилство I—II* Драгојловић Д., *Богомилство на Балкану и у Малој Азији I*, Београд 1974; II, Београд 1982.
- Драгојловић, Д., *Босанска књижевност I—III* Драгојловић Д., *Историја средњовековне босанске књижевности*, Књ. ист. 61, 1983, 87—128; 62, 1983, 213—258; 63, 491—522.
- Бурић, В., *Минијатуре* Бурић В., *Минијатуре Хваловог рукописа*, ИГ 1—2, 1957, 39—51.
- Esposito, M., *Un auto de fé* Esposito M., *Un auto de fé à Chieri en 1912*. *Revue d'Hist. ecclesiastique*, 62, 3—4, 1947, 422—32.
- Fine, J., *Bosnian Church* Fine J., *The Bosnian Church: A new Interpretation*, New York and London 1975.
- Farlati, D., *Illyricum sacrum* Farlati D., *Illyricum sacrum I—VIII*, Venice 1751—1819.

- Ficker, G., *Phundagiagiten* Ficker G., *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908.
- Filipović, N., *Napomene o islamizaciji* Filipović N., *Napomene o islamizaciji u Bosni i Hercegovini u XV vijeku*, God. knj. VII, Cent. za Balk. ispitivanja, knj. 5. Sarajevo 1970, 141—167.
- Глушац, В., *Босанска црква* Глушац В., *Средњовековна босанска црква*, ПКЈИФ IV, 1924, 1—55.
- Глушац, В., *Истина о богомилима* Глушац В., *Истина о богомилима*, Београд 1945.
- Глушац, В., *Проблем богомилства* Глушац В., *Проблем богомилства и православље цркве босанске*, Годишњак ИД БиХ, V 1953, 105—138.
- Gouillard, J., *Synodikon* J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, Travaux et mémoires 2, 1965, 1—316.
- Hadžijahić, M., *Zemljišni posjedi* Hadžijahić M., *Zemljišni posjedi Crkve bosanske*, HZ XXV—XXVI, 1972/73, 461—480.
- Hamm, J., *Apokalipsa* Hamm J., *Apokalipsa bosanskih krstjana*, Slovo 9—10, 1960, 43—104.
- Историја српског народа II* *Историја српског народа II*, Београд 1982.
- Jorga, N., *Notes* Jorga N., *Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisade au XV^e siècle*, II, Paris 1899.
- Kamber, D., *Kardinal Torquemada* Kamber D., *Kardinal Torquemada i tri bosanska Bogomila (1411)*, Croatia sacra 3, 1932, 26—93.
- Kniewald, D., *Vjerodostojnost* Kniewald D., *Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima*, Rad JAZU 270, 1949, 115—276.
- Loos, M., *Eglise bosnienne* Loos M., *L'église bosnienne dans le contexte du mouvement hérétique européen*, Balcanica IV, 1973, 145—161.
- Loos, M., *Dualist Heresy* Loos M., *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974.
- Loos, M., *Derniers cathares* Loos M., *Les derniers cathares de l'occident et leur relations avec l'église patarine de Bosnie*, HZ XXIX—XXX, 1976—1977.
- Максимовић, Ј., *Српске минијатуре* Максимовић Ј., *Српске средњовековне минијатуре*, Београд 1983.

- Mandić, D., *Bogomilska crkva* Mandić D., *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago 1962.
- Matanić, A., *De duplici activitate* Matanić A., *De duplici activitate S. Jacobi de Marchia in regno et vicaria franciscali Bosnae*, Arch. Fran. Historicu 53, 1960, 111—127.
- Matasović, J., *Tri humanista* Matasović J., *Tri humanista o patarenima*, Годишњак ФФ Скопље I, 1930, 235—251.
- Matasović, J., *Rerum bogomilicarum* Matasović J., *Rerum bogomilicrum scriptores novi aevii antiquiores* Годишњак Фил. фак. Скопље, III, 1937, 167—200.
- МН, I—II Thienr A., *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia I—II*, Romae 1859.
- Miklosich, F., *Monumenta serbica* Miklosich F., *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae Bosnae Ragusii Vindobonae* 1858.
- Miletić, M., *Krstjani di Bosnia* Miletić M., *I krstjani di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra*, Orient, christiana analecta 149, Roma 1957.
- Мошин, В., *Сербскаја редакција* Мошин В., *Сербскаја редакција синодика в недељу православлија*, ВВ XVI, 1959, 317—394, XVII, 1960, 278—353.
- MSM A. Theiner, *Vetera monumenta Slavorum meridionalium historiam illustrantia I—II*, Romae 1863, 1875.
- Петрановић, Б., *Црква босанска* Петрановић Б., *Богомили. Црква босанска и крстјани*, Задар 1867.
- Petrović, L., *Kršćani* Petrović L., *Kršćani bosanske crkve*, Sarajevo 1953.
- Popis D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 168—169.
- Rački, F., *Prilozi* Rački F., *Prilozi za povjest bosanskih patarena*, Starine I, 1869, 93—140.
- Rački, F., *Bogomili i patareni* Rački F., *Borba Južnih Slovena za državnu neodvisnost. Bogomili i patareni*, Beograd 1931, 337—599.
- Rački, F., *Dva nova priloga* Rački F., *Dva nova priloga za povijest bosanskih patarena*, Starine XIV, 1882, 1—29.
- Rasprava Kniewald D., *Vjerodostojnost*, 171—72.

- Raynaldi, O., *Annales* . . . Raynaldi O., *Annales ecclesiastici*, Lucca 1747—1756.
- Runciman, S., *Manichéisme* Runciman S., *Le manichéisme médiéval*, Paris 1972.
- Schmaus, A., *Neumanischäismus* Schmaus A., *Der neumanichäismus auf dem Balkan, Gesammelte Abhandlungen I*, München 1971, 91—128.
- Solovjev, A., *Vjersko učenje* Solovjev A., *Vjersko učenje bosanske crkve*, Посебан отисак из 270 књиге Рада ЈАЗУ, 1948, 5—46.
- Solovjev, A., *Nestanak bogomilstva* Solovjev A., *Nestanak bogomilstva i islamizacija Bosne*, Godišnjak ID BH I, 1949, 42—79.
- Solovjev, A., *Autour* Solovjev A., *Autour des bogomiles*, Byzantion XXII, 1952, 81—104.
- Solovjev, A., *Messe* Solovjev A., *La messe cathare*, Cahiers d'études cathares 12, 1952, 199—207.
- Solovjev, A., *Novi podaci* Solovjev A., *Novi podaci za istoriju neomanihejskog pokreta u Italiji i Bosni*, GZM n. s. VIII, 1953, 329—333.
- Solovjev, A., *Svedočanstva* Solovjev A., *Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu*, Godišnjak ID BiH V, 1953, 1—103.
- Solovjev, A., *Testament* Solovjev A., *Le testament du gost Radin*, Mandićev zbornik, Rim 1965, 141—56.
- Speranski, M., *Bosnisches Evangelium* M. Speranskii, *Ein bosnisches Evangelium in der Handschriftensammlung Srećkovičs*, AfsPh XXIV, 1902, 172—182.
- Stojanović, Lj., *Jedan prilog* Stojanović Lj., *Jedan prilog k poznavanju bosanskijeh bogumila*, Starine XVIII, 1886, 230—32.
- Šanjek, F., *Bosansko-humski krstjani* Šanjek F., *Bosansko-humski /hercegovački/ krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*, Zagreb 1975.
- Šidak, J., *Problem* J. Šidak, *Problem bosanske crkve u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca*, Rad JAZU 259, 1937, 37—182.
- Šidak, J., *Crkva bosanska* Šidak, J., *Crkva bosanska i problem bogomilstva u Bosni*, Zagreb 1940.
- Šidak, J., *Studije* Šidak J., *Studije o crkvi bosanskoj i bogomilstvu*, Zagreb 1975.

- Šidak, J., *Nova građa* . . . Šidak J., *Nova građa o akciji Rimske kurije u Bosni 1245*, HZ XXVII—XXVIII, 1974/5, 319—329.
- Šunjić, M., *Novi podatak* . . . Šunjić M., *Jedan novi podatak o gostu Radinu i njegovoj sekti*, Godišnjak ID BiH XI, 1960, 265—268.
- Теодосије *Живот светог Саве*, изд. Б. Даничић, Београд 1960.
- Thalloczy, L., *Istraživanja* . . . Thalloczy Lj. *Istraživanja o postanku bosanske banovine sa naročitim obzirom na povelje Körmendskog arhiva*, GZM XVIII, 1906, 401—444.
- Thalloczy, L., *Studien* . . . Thalloczy L., *Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter*, München 1914.
- Torkvemada Kniewald D., *Vjerodostojnost*, 178—181.
- Truhelka, С., *Testament* . . . Truhelka С., *Testament gosta Radina*, GZM XXIII, 1911, 353—357.
- Truhelka, С., *Još o testamentu* Truhelka С., *Još o testamentu gosta Radina i o patarenima* GZM XXI, 1513, 363—82
- Truhelka, С., *Bosanska crkva* Truhelka С., *Bosanska narodna /patarenska/ crkva*, Poviest I, 1942, 767—793.
- Wadding, L., *Annales* . . . Wadding L., *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, Romae 1731—1886.
- Византијски извори I—IV *Византијски извори за историју народа Југославије I—IV*, Посебна издања Виз. института књ. 3, 7, 10, 12, Београд 1955, 1959, 1966, 1971.

I

ГЛАВНИ ПРАВЦИ У ПРОУЧАВАЊУ ЦРКВЕ БОСАНСКЕ

Проучавање цркве босанске и босанских крстјана, које је у нашој науци започео Б. Петрановић својом монографијом *Богомили, Црква босанска и крстјани*, Задар 1867, а наставио и на новој грађи у много ширим оквирима утемељио Ф. Рачки у својој обимној студији *Bogomili i patareni*, Rad, JAZU 7, 8, 10, 1869/70, посебно издање САНУ 1931, није престало да привлачи историчаре све до наших дана. Ослањајући се на богату изворну грађу, домаће и стране провенијенције, Ф. Рачки је изградио једну целовиту концепцију која је полазила од становишта да су босански крстјани директан изданак бугарских богомила, којима су у средњем веку припадали француски албигензи и италијански катари, да је црква босанска, јеретичка по свом карактеру и дуалистичка својим теолошким учењем, настала првих деценија XIII века и да се њена хијерархијска организација и обреди темеље на пракси средњовековних дуалиста. Очигледан несклад између домаће и латинске изворне грађе, на којем ће касније његови опоненти изграђивати друкчије концепције, Ф. Рачки је делимично поједноставио хипотезом о еволуцији цркве босанске и њеном приближавању правоверном хришћанству.

Концепцију Ф. Рачког, о јеретичком и дуалистичком карактеру цркве босанске, коју је уз мање ограде прихватила већина старијих историчара, В. Клаић, И. Руварац, К. Лиречек, В. Ђоровић, Ф. Шишић и М. Барада, оспоравали су са различитих становишта и са различитим аргументима најчешће историчари аматери. Једни су заступали православни а други католички ка-

рактер цркве босанске. Најдоследније је прво становиште заступао В. Глушац који је у неколико радова, *Средњовековна босанска црква*, Прилози за КЈИФ IV, 1924, 1—55, *Истина о богомилима*, Београд 1945 и *Проблем богомилства и православље Цркве босанске*, Годишњак ИД БиХ, V, 1953, 105—138, безуспешно доказивао не само православног карактер цркве босанске већ негирао и постојање богомилства, сматрајући га „калуђерском мистификацијом средњег века“.

На сличним је домишљањима, али са више упорности доказиван и католички карактер цркве босанске. За разлику од Ф. Милобара који је у студији, *Van Kulin i njegovo doba*, GZM XV, 1903, 351—372 и 483—525, цркву босанску сматрао католичком црквом утемељеном на хрватској глагољашкој традицији, која је у одбрани словенског богослужења прихватила богомилство, М. Вего и Ј. Шидак доказивали су и католичко порекло и правоверни карактер цркве босанске. У *Povijesti Humske zemlje (Hercegovine)*, I, Samobor 1937, у поглављу *Bogomilska sekta i bosanski krstjani* (118—157), М. Вего заступа мишљење да су босански крстјани били „нереформисани католици“ који „нијесу могли ни хтјели због своје посебне културе да прихвате све заседе и норме римске цркве“. Црква босанска није следила дуалистичко, већ учење католичке цркве „преудешено душевним потребама становништва“. То је била „чисто народна вјера која није имала изграђен систем“.

Са много више је успеха католичко порекло и правоверни карактер цркве босанске доказивао Ј. Шидак. У својој студији, *Problem crkve bosanske u našoj historiografiji od Petranovića do Glušca*, Rad JAZU 259, 1937, 37—183, Ј. Шидак је тврдио да је црква босанска „у облику како је приказују споменици XIV и XV вијека почела живјети самосталним животом онда, када су латински бискупи покушали да је чвршће повежу уз католицизам, и када су они, већ својом присутношћу као потпуно страни елемент унутар босанске цркве, морали у редовима њеног народног свештенства, њених крстјана, изазвати сумњу и бојазан за даљу судбину славенском традицијом освештаних установа и уредаба“. Као „последица овог узајамног неповерења и отуђења била је, како се по свему чини та, да је босанска црква наставила живети ранијим животом, не узимајући обзира на католичке бискупе, своје наводне поглаваре на угарском подручју“. У животу босанске цркве није се тиме „промјенило ништа друго до однос, који је она до тог часа заузимала према католичкој цркви. Док су раније изабрани босански бискупи одлазили у Дубровник, да ондје приме посвету од дубровачког надбискупа, исцрпљујући тиме сву своју зависност о западној цркви и римској столици, одада је престала постојати и та једина веза, јер је она правно прекинута већ 1238. године, одлуком саме папинске курије, која је те године подредила босанског бискупа израв-

но себи, а стварно још 1233. године". Самостална у јурисдикционом погледу и правоверна по свом учењу, црква босанска није признавала „папин примат, али се није сматрала ни дијелом источне цркве. Била је то сасвим самостална хришћанска црква, која је себи приписавала апостолско поријекло“.

Изграђујући тезу о правоверном карактеру цркве босанске Ј. Шидак је своју аргументацију темељио на изворима насталим у крлу цркве босанске, сматрајући да је основна грешка Ф. Рачког што је своју концепцију изграђивао на оптужбама њених противника.

Целовит приказ своје концепције о правоверном карактеру цркве босанске Ј. Шидак је изложио у посебној књижици, *Crkva bosanska i problem bogumilstva u Bosni*, Zagreb 1940. Бранећи раније становиште да црква босанска није исповедала „кривоверну науку“, и да се „она може наћи само у списима њених противника“, Ј. Шидак је доказивао да у учењу цркве босанске није било „ништа херетичко, а поготову дуалистичко“, да она није била ни православна црква, али да се својим клером, који се састојао од крстјана и сеоских попова, држала источног обреда и поштовала источне свеце“.

Католичко порекло и правоверни карактер цркве босанске заступао је и Б. Трухелка у раду *Bosanska narodna (patarenska) crkva*, објављеном у *Povijesti hrvatskih zemalja Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1942, 767—793. Оснивање цркве босанске Б. Трухелка приписује апостолу Павлу и његовом ученику Титу, домишљајући се да је она „одвојена од Рима и осталог католичког света“, „животарила самосталним животом“, да би се у раном средњем веку „развила у засебну народну цркву“ која није била „ни у каквој органској вези са бугарским богомилством“. Апостолско порекло цркве босанске Б. Трухелка је доказао тестаментом госта Радина, а њену правоверност, садржајем билинопољске изјаве, сматрајући да она не потврђује јеретички карактер цркве босанске, већ да само говори о „напуштању самостанске дисциплине и редовничких дужности босанских крстјана“.

У науци већ одбачену хипотезу о глагољашком пореклу цркве босанске је у поратним годинама поново реafirмисао Ј. Петровић у својој посмртно издатој студији *Kršćani bosanske crkve*, Sarajevo 1953, приписујући без иједног ваљаног доказа оснивање цркве босанске хрватским бенедиктанцима-глагољашима који су се тобоже прогнани из уже Хрватске склонили у Босну где су се, одупирући политичким тежњама Угарске, у четвртој деценији XIII века одвојили од Рима, задржавајући до краја свог постојања католичку теологију.

Поред А. Вајана, који је у једном краћем прилогу, *Les chrétiens bosniaques, Mélanges de l'histoire des religions offerts à Ch. H. Puech*, Paris 1974, 525—30, заступао мишљење да је богомилство цркве босанске, која је била католичка али не и римска,

дело Ф. Рачког и хрватског романтизма, најдоследније је њено католичко порекло и правоверни карактер заступао Џ. Фајн. У својој обимној студији, *Bosnian Church. A new Interpretation*, New York and London, 1975, чије је резултате сажето изложио у прилогу, *Zaključci mojih poslednjih istraživanja o pitanju bosanske crkve, Богомилство на Балканот во светлината на најновите истражувања*, Скопје 1982, 127—133, Џ. Фајн појаву цркве босанске датира у средину XIII века и повезује са покушајем папства да реформише босанску бискупију која је била у рукама манастирске организације, чији је старешина често или редовно био бискуп Босне. Босле прекида са међународним католицизмом црква босанска је задржала исту „манастирску организацију“ која је била продужетак „католичког самостанског поретка основаног почетком 13-ог столећа.“ Задржавајући „институционалну структуру раније католичке организације“, чији је наставак била, црква босанска је током свог постојања задржала „католичку теологију“, мада је „сељачки карактер друштва“ допуштао „све врсте девијација“.

На реафирмацији концепције Ф. Рачког у поратној историографији, коју је започео С. Рансимен у својој студији *The Medieval Manichée. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947, посвећујући једно поглавље крстјанима и цркви босанској, значајније је својим радовима допринео А. Соловјев. У својој студији *Vjersko učenje bosanske crkve, poseban otisak iz 270 knjige Rada JAZU*, 1948, 5—46, А. Соловјев је дуалистички карактер цркве босанске доказивао продубљеном анализом глоса *Срећковићевог четвороеванђеља* и изразом „иночедни“ и „иносушни“ *Никољског* и *Даничићевог четвороеванђеља*, њен антиправославни карактер једном глосом *Грујићевог четвороеванђеља*, постојање кратке „патаренске мисе“ у цркви босанској, *Обредником* крстјана Радосава, а постанак цркве босанске крајем XII века, записом у *Баталовом четвороеванђељу*, идентификујући „господина нашег Рагудија“ са Аристодејем из Задра као првим „дједом босанске патаренске цркве“.

Своје мишљење о дуалистичком карактеру цркве босанске А. Соловјев је бранио низом других касније објављених радова. Поштовање крста у цркви босанској у духу павликијанских езотеричара А. Соловјев је доказивао у раду *Јесу ли богомили поштовали крст?* ГЗМ, п. с. III, 1948, 81—102, постојање јеретичког антипапе у Босни, у раду *Autor des bogomiles, Byzantion XXII*, 1952, 81—104, II, *L' antipape cathare*, ширење патаренства из Далмације у Босну, у прилогу *Нови подаци за историју неоманихејског покрета у Италији и Босни*, ГЗМ, п. с. VIII, 1953, 329—333, постојање катарске мисе, у раду *La masse cathare, Cahiers d'études cathares*, 12, 1952, 199—207, а јеретичку организацију са поделом у духу дуалистичког учења на савршене и вер-

нике, у раду *Le testament du gost Radin, Mandićev zbornik*, Rim 1965, 141—156.

Мада су многи његови резултати оспорени и од следбеника концепције Ф. Рачког, А. Соловјев је истраживање цркве босанске дигао на један виши ниво и правац истраживања ове проблематике управо у смеру који је једини могао дати одговор на питање о дуалистичком или недуалистичком карактеру цркве босанске.

Полазећи од једне научно тачне констатације да је коначно решење проблематике цркве босанске могуће ако се претходно реше појединачни проблеми, М. Динић је у раду, *Један прилог за историју патарена у Босни, Зборник Филозофског факултета*, I, Београд 1948, 33—44, тежиште својих истраживања усмерио на податке дубровачке изворне грађе, налазећи у њој потврду да се крстјани као савршени дуалисти никада у повељама на чијој су изради радили нису заклињали, већ да су уместо заклетве давали само „обећање“. М. Динић је у оквиру овог прилога изнео своје мишљење и о другим проблемима цркве босанске, конкретизујући их у *Историји народа Југославије I*, Београд 1953, у поглављу, *Патаренство—Црква босанска* (517—522).

Својим издањем грађе о патаренима из Дубровачког архива, *Неколико ћириличких споменика из Дубровника, Прилози XXIV*, 1—2, 1958, 94—110, *Из дубровачког архива*, III, Београд 1967, II, *Грађа о патаренима* 181—220, III, *Одлуке већа о патаренима*, 221—236, М. Динић је изворну базу за проучавање црквених прилика у Босни значајно проширио новом и историјски веродостојном изворном грађом чија се аутентичност не може довести у сумњу.

Прихватајући резултате А. Соловјева као коначне, Д. Книвалд је у студији, *Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima*, Rad JAZU 270, 1949, 115—276, тежиште својих истраживања усмерио да докаже веродостојност оспораване латинске изворне грађе, поткрепљујући то, с једне стране, чињеницом да су расправе католичких полемичара писане на основу веродостојних информација добијених од босанских фрањеваца, а са друге, да се подаци католичких полемичара са оптужбама против босанских крстјана подударaju са сличним исправама писаним против катара у Италији и Француској. Истраживања Д. Книвалда отклонила су многе дилеме о које су се спотicali опоненти Ф. Рачког, мада аутор није захватио главни проблем, структуралну анализу противуречних тврдњи не само између појединих расправа, већ и у оквиру сваке појединачне расправе. Данас је потпуно евидентно да расправе католичких полемичара садрже два неусаглашена слоја. Један припада оптужбама писаним против лионских сиромаша, хумилијата и старијих валденза, који нису следили катарски дуализам, већ евангелистички спиритуализам источњачке мистике, а други, који се у *Popisu zabluda* и у *Ra-*

spravi подудара са строжијим дуализмом катара умерене оријентације, а у расправи кардинала Торквемаде, са изворним манихејством. Структуралном анализом појединих расправа, а не само инверзијом текста, Д. Книвалд би сигурно дошао до друкчијих решења и друкчијих научно утемељенијих закључака. Тако је и поред великог труда противуречност између домаће и латинске изворне грађе и даље остала отворена.

Ослањајући се на истраживања А. Соловјева, М. Динића и Д. Книвалда, А. Шмаус је неколико страница своје студије, *Der Neumanichäismus auf dem Balkan*, Saeculum II, 1951, X, 2, 271—299, *Gesammelte Abhandlungen*, München 1971, I, 91—128, посветио босанским крстјанима и цркви босанској. Дискусију о хијерархијском устројству цркве босанске А. Шмаус је обогатио претпоставком, коју су многи с правом одбацили, да звање „великог госта“ у једној повељи бана Стјепана II Котроманића одговара звању великог сина (*filius maior*) код западних катара.

Катарско хијерархијско устројство цркве босанске је безуспешно доказивао и А. Бабић у својој студији, *Bosanski heretici*, Сарајево 1963, поново објављеној у књизи *Iz istorije srednjovjekovne Bosne*, Сарајево 1972, 178—304, налазећи у изразу „дид кон дида“ звање за старијег сина (*filius maior*), а у изразу „старац унук“ звање за катарског млађег сина (*filius minor*). На неколико страница своје студије А. Бабић је дао изванредан приказ улоге цркве босанске у политичком и друштвеном животу средњовековне босанске државе.

Најцеловитији приказ историје цркве босанске у оквиру концепције Ф. Рачког дао је Д. Мандић у својој студији, *Vogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago 1962, која је писана са некритичним прилазом сачуваној изворној грађи и са бројним домишљањима и аналогијама, чиме је истраживање цркве босанске непотребно оптеретио сувишним и јаловим хипотезама које је научна критика већим делом одбацила.

Целовит поглед на проблематику цркве босанске С. Бирковић је изложио у два наврата, у оквиру *Историје средњовековне босанске државе*, Београд 1964, а затим у реферату *Die bosnische Kirche*, *Accademia nazionale dei Lincei CCCLXI, Quaderno 62*, Roma 1964, 547—575. Критичком анализом сачуване изворне грађе С. Бирковић је изнео једно ново и оригинално мишљење о постанку цркве босанске. Он *ecclesiam Sclavoniae* из расправа католичких полемичара смешта у Далмацију, сматрајући да податак Анселма Александријског више одговара градовима Далмације него Босни, а да се тек у првој половини XIII века жариште јереси померило у Босну. Појаву цркве босанске С. Бирковић датира пре средине XIII века, а њен настанак објашњава стапањем остатака старе босанске бискупије и јеретика који су као виталнији елемент босанској цркви дали дуалистичко обележје.

Прихватајући се незахвалног посла да у домаћој изворној грађи нађе доказе за дуалистички карактер цркве босанске, С. Ђирковић је у раду *Глосе Срећковићевог јеванђеља и учење босанске цркве, Богомилство на Балканот во светлината на најновите истражувања*, Скопје 1982, 207—222, дошао до закључка да глосе доказују „дуализам божанске душе и тела које припада Сотонином материјалном, видљивом свету“ и да није оправдано тврдити да у домаћим босанским текстовима нема потврде дуалистичких схватања о којима говоре латински извори.

Два краћа приказа цркве босанске, која се у основним поставкама темеље на истраживањима С. Ђирковића написао је М. Loos, *L'église bosnienne dans le contexte du mouvement hérétique européen*, *Balkanica* IV, 1973, укључујући и поглавље о цркви босанској у студији *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974, 162—167, 292—329. Своја истраживања о везама западних катара са босанским крстјанима М. Loos је обухватио у студији *Les derniers cathares de l'occident et leur relations avec l'église patarine de Bosnie*, *NZ* XXIX—XXX, 1976/7, доказујући веродостојност тих веза потврђен у инквизиционим записницима.

Остављајући по страни радове који су већим делом садржајно неусаглашене реинтерпретације често и противуречних мишљења, као што је рад N. Lopez Martíneza и V. Proano Gila, *El bogomilismo en Bosnia*, Burgos 1958, чија је вредност само у тексту једног од три преписа Торквемадине расправе, или студија F. Šanjeka, *Bosansko-humski (hercegovački) krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*, Zagreb 1975, која је уз мање измене објављена и на француском језику, *Les chrétiens bosniques et le mouvement cathare XII—XV siècles*, Paris 1976, значајнији допринос проучавању цркве босанске представљају радови Ј. Шидака који је 1954. године прихватио концепцију Ф. Рачког као оквир својих даљих истраживања ове проблематике. Тематски се радови Ј. Шидака могу поделити у две групе. Први обухватају његова истраживања библијских књига цркве босанске и друге изворне грађе, а други, историјске и уже црквене теме, укључујући и неколико краћих целовитих приказа цркве босанске, *L'Eglise de Bosnie au Moyen Age*, *Annales de L'Institut français de Zagreb*, 3 ser. br. 2, 1976, 7—37 и *Bosanska crkva*, *EJ*, II, 1956, 393—6, *EJ*, II, 1982, 32—34. Избор из својих радова подељен у три тематске целине Ј. Шидак је објавио у књизи *Studije o crkvi bosanskoj i bogumilstvu*, Zagreb 1975.

Првом групом радова, *O vjerodostojnosti isprave bosanskog bana Tvrtka Stjepanu Rajkoviću*, *Zbornik FF u Zagrebu*, II, 1954, 37—48, *Kopitarovo bosansko evanđelje u sklopu pitanja Crkve bosanske*, *Slovo* 4—5, 1955, 47—63, *Marginalia uz jedan rukopis Crkve bosanske u mletačkoj Marciani*, *Slovo* 6—8, 1957, 134—153, *O autentičnosti i značenju jedne isprave bosanskog djeda (1427)*, *Slovo* 15—16, 1965, 282—297 и *Nova građa o akciji Rimske kurije u Bosni*

1245, *NZ XXVII—XXVIII*, 1974/5, 319—329, J. Шидак је значајно проширио изворну базу за даља проучавања цркве босанске.

Друга група радова посвећена је ужој проблематици цркве босанске. У прилогу, *Ecclesia Slavoniae i misija dominikanaca u Bosni*, *Zbornik FF u Zagrebu*, III, 1955, 11—40, J. Шидак је изложио историјска збивања на тлу Босне у првој половини XIII века, која су довела до „потпуног учвршћења патаренске херезе у Босни“. У прилогу, *Franjevačka Dubia iz g. 1372/3. kao izvor za povijest Bosne*, IC V, 1955, 207—231, J. Шидак је дао једно ново тумачење овог значајног извора, стављајући га у шире оквире него што их је он имао.

Своје схватање цркве босанске J. Шидак је изложио у прилогу, *Problem bogumilstva u Bosni*, *Zgodovinski časopis* IX, 1955, 154—162, који је у широј верзији под насловом *Bogumilstvo i heretička Crkva bosanska* објављен у књизи *Studije o Crkvi bosanskoj i bogumilstvu*, 87—108. Своје раније схватање да је црква босанска „органски израсла из њене претходнице, католичке бискупије“ J. Шидак је допунио низом нових појединости, чију суштину представља уверење да је црква босанска, као и некадашња католичка бискупија, била редовничка црква са хијерархијским устројством преузетим из организације источног монаштва.

Од већег су научног значаја и његови прилози *O pitanju heretičkog pape u Bosni 1223. i 1245*, *Razprave SAZU*, V, 1966, 145—160 и *Heretički pokret i odjek huzitizma na slavenskom jugu*, *Зборник МС за друштвене науке* 31, 1962, 5—24.

Синтезујући своја истраживања цркве босанске у *EJ*, II, 1982, 32—34, J. Шидак је изнео мишљење да се она развила из католичке бискупије, да је следила умерени дуализам, а можда и докетизам, мада се „ништа у појединостима не може установити“, да је имала своје „самостане“, а можда и „сеоске свећенике“, да њено учење „није у појединостима још објашњено“, да су остали неуспели покушаји да се у „појединим изразима њихових рукописа нађу дуалистички елементи“, да још није објашњено „дигање обреда“, мада неки подаци не искључују могућност „источног обреда у служби божијој“ и да „несклад који постоји између противничких оптужби и њима савремених свједочанстава из круга цркве босанске знанствено није уклањен“.

Данас се више не може сумњати у јеретички карактер цркве босанске, јер су је таквом, мада са великим разликама у појединостима, сматрале обе правоверне цркве. Са становишта источне цркве босански крстјани нису само „отпадници од свете правоверне цркве“, који се „ругају нашој правој вери“, већ и „зли јеретици, триклети бабуни“, који садржај „светих књига окрећу на зловерје“, „ругајући се светом и часном крсту“ и „неклањајући се светим иконама“.

Став западне цркве је много сложенији, али и недоследнији. Она је почетком XIII века поступила са босанским крстјани-

ма као раније са хумилијатима. Прихватила је њихову изјаву, не инсистирајући на одрицању од јеретичког учења, да признају „Римску цркву за главу целог црквеног јединства“, захтевајући само од првака за јерес осумњичених крстјана да свој начин живота прилагоде пракси западног монаштва. Каснију изјаву папиног легата Ивана Казаарија да се његова мисија у Босни тичала „бивших патарена“ оспорава садржај билинопољске изјаве која је конципирана сасвим друкчије него у случајевима кад се радило о преобраћању правих јеретика, патарена или катара. Много је у том погледу веродостојнија изјава угарског краља Емерика који је обавестио папу Иноћентија III о боравку на угарском двору папиног легата и двојице приора босанских крстјана, за које се, тобоже, „причало“ да су „били наклоњени осуђеној секти јеретичкој“.

Због неуспеха Римске курије да у Босни оствари „жељено црквено јединство“, које је и касније у преписци римских папа увек у првом плану, она је, после неуспеха да то оствари угарским оружјем, предузела идеолошку офанзиву, не одричући се ни крсташких похода, оптужујући босанске крстјане, најпре да су „јеретици“, „јеретици и шизматици“, а ређе патарени, да би их последњих деценија државне самосталности прогласила манихејима, управо у време када бројни извори настали у крилу цркве босанске говоре да је она, супротно средњовековним дуалистима, веровала у „једног свемогућег бога“ у „једног господина Исуса Христа“ и у „свету и нераздељиву Тројицу“, укључујући и низ других правоверних учења.

Сви покушаји да се у оквиру концепције Ф. Рачког превазиђе противуречност између латинске и домаће изворне грађе нису дали жељене резултате. Домишљања А. Соловјева о ретуширању библијских књига цркве босанске у духу дуалистичког учења наука је с правом одбацила. Концепцију Ф. Рачког не потврђује ни привидно дуалистички садржај глоса *Срећковићевог четвороеванђеља*, које се и појединачно и у целини ослањају на мистички дуализам источне теологије. Постоје и друге скоро непремостиве тешкоће које се не могу лако усагласити са појавом дуалистичког учења у Босни. Дуалисти се и на Истоку и на Западу појављују у тачно одређеним друштвено-економским околностима. Богомилство се на Истоку појављује као верска идеологија раније слободних сељака који су пред налетом феудализма постали зависни сељаци, а патаренство на Западу, као идеологија богатијих друштвених слојева у градовима Италија и Француске, пре свега трговаца и занатлија, који су бранили своје економске интересе у сукобу са католичким клером као представницима већ увелико секуларизоване цркве. У Босни, бар у првој половини XIII века, када почињу и прве оптужбе за јерес осумњичених крстјана, не постоји ни једна од ових претпоставки које би на темељу друштвених противуречности створиле ус-

лове за појаву и ширење дуалистичког учења. Босански су крстјани представљали доминантну, а можда и једину снагу у босанској бискупији, и од првог момента кад се појављују у изворима уживали су наклоност и заштиту виших друштвених слојева. Они се не појављују ни као антицрквени покрет у крилу босанске бискупије, ни као антифеудални покрет у крилу босанске бановине.

То све говори да се појава „босанске херезе“ и карактер њеног учења, организације и обреда могу објаснити само на оним претпоставкама на којима је она стварно и утемељена. Њени носиоци нису били ни богомили прогнани из Србије, ни патарени прогнани из Сплита и Трогира, већ домаћи крстјани који су као огранак источног монаштва били носиоци једне специфичне, а делом и хетеродоксне мистике коју су обе правоверне цркве због привидне сличности са учењем средњовековних дуалиста одбацивале и не без разлога их у ову или ону јерес убрајале.

II

ИЗВОРНА ГРАБА О ЦРКВИ БОСАНСКОЈ И БОСАНСКИМ КРСТЈАНИМА

Изворна граба о цркви босанској и босанским крстјанима обухвата скоро све врсте писаних споменика на словенском, латинском, италијанском, грчком и турском језику, од преписке римских папа и других црквених и световних великодостојника, па преко различитих полемички интонираних теолошких расправа и извештаја фрањевачких мисионара и инквизитора, записа и натписа, путописа и дела историјског садржаја, законских споменика и аката црквених синода, до најразличитије дипломатичке грабе, домаће и стране провенијенције.

Богата и обимом и садржајем, сачувана изворна граба је и у целини и у појединостима неуједначеног и историографског и фактографског значаја. Највећу вредност несумњиво имају дипломатички извори домаће и дубровачке провенијенције, а затим преписка римских папа, која својим типизираним, канцеларијским језиком и са не ретко посредно добијеним подацима не ослобађа истраживача потребе да њену изворну вредност накнадно проверава и другим расположивим изворима доказује или оспорава.

Много мању изворну вредност имају теолошке расправе католичких полемичара, које најчешће представљају компилације свакојаких, не ретко неподударних и тенденциозно интонираних података, лишених стварних и конкретних чињеница које не само да једне другима противурече, већ и домаћој изворној граби насталој у крилу цркве босанске. Њихову вредност умањује и то што су оне писане као приручници фрањевачким мисионарима и инквизиторима, који су слати у Босну, на основу ранијих антијеретичких расправа, не са циљем да изложе право учење

босанских крстјана, већ да пренагласе њихове заблуде, приказујући их као следбенике ове или оне већ раније у цркви осуђене јереси. Њихов компилаторски карактер откривају и противуречне тврдње у оквиру једне те исте расправе, потпуно исте садржајно стилизоване оптужбе преузете из старије антијеретичке литературе, које у целини оспорава домаћа изворна грађа настала у крилу цркве босанске, као и разне хронолошке и територијалне одреднице које одсликавају прилике средине у којој су настале, а не прилике у Босни о којој њихови компилатори најчешће ништа нису знали.

Такав карактер сачуване изворне грађе, која је давала упуришта за најразноврсније претпоставке и домишљања, одразио се и у научним истраживањима. Једни су јој некритички прилазили и своја истраживања на једној или другој врсти извора темељили, а други су је хиперкритичким приступом у целини или делимично оспоравали, не уочавајући суштинске разлике у њеној историографској вредности до којих се могло доћи само компаративним суочавањем појединачних или свих сачуваних извора.

Словенска изворна грађа

Међу бројним и драгоценим изворима о цркви босанској и босанским крстјанима највећу вредност несумњиво имају писани споменици настали у крилу цркве босанске, чије рукописно наслеђе репрезентују малобројна четвороеванђеља, апокалипсе и праксапостоли, сачувани самостално или у већим рукописним целинама, као што су *Млетачки*, *Хвалов* и *Радосављев зборник*.¹ Интегрални део библијских књига босанске провенијенције чине маргиналне глосе, записи и аутографске белешке самих крстјана са драгоценим подацима о учењу, организацији и политичкој улози цркве босанске у средњовековној босанској држави. Два краћа записа у *Млетачком* и *Радосављевом зборнику* допуњују појединачне маргиналне белешке у *Зборнику крстјана Хвала*, *Грујићевом* и *Чајничком четвороеванђељу*.² Највећи број маргиналних глоса, која представљају неку врсту коментара библијског текста, садржи *Срећковићево четвороеванђеље*.³ Избор глосираних места у *Срећковићевом четвороеванђељу*, ко-

¹ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II 214—232.

² *Млетачки рукопис*, 1. 143, *Радосављев рукопис*, 1. 59; *Хвалов рукопис*, 1. 114, 140v, 142; *Чајничко четвороеванђеље*, 1. 83, 89v, 150. За *Вругошко четвороеванђеље*, cf. А. Соловјев, *Vjersko učenje*, 28.

³ М. Speranskii, *Ein bosnisches Evangelium in der Handschriftensammlung Srečkovičs*, AfsI Ph. XXIV, 1902, 172—182. Глосе је прештампао А. Solovjev, *Vjersko učenje*, 21—22. За анализу глоса cf. С. Бирковић, *Глосе*, 207—222.

ја се подударају са литургијском поделом у источној цркви, а и садржај глоса, у довољној мери осветљавају не само начин на који је непознати глосатор интерпретирао библијски текст, већ и основне теолошке постулате цркве босанске, које није лако усагласити са оптужбама католичких полемичара.⁴

Посебну историографску вредност имају аутографски записи крстјана Хвала, крстјана Радосава и Станка Кромиријанина у *Баталовом четвороеванђељу* из 1393. године.⁵ Прва два записа садрже податке о дедовима цркве босанске, Радомиру и Ратку, а трећи, две листе са именима „редов(ник)а“ цркве босанске који су се „нарекли у ред цркве“ пре и после „господина нашег Растудија“.⁶

Записе и маргиналне белешке у библијским књигама цркве босанске допуњују надгробни и други натписи који се односе на крстјане и чланове њихове хијерархије. Хронолошки је најстарији натпис на спомен плочи цркве бана Кулина, на којој се, уз неколико других имена, налази и име крстјана Радохне.⁷ Из каснијег периода потичу надгробни натписи са именима госта Ра(т)ка у Кошарићима и непознатог госта код БогUTOва близу Бијељине, као и натписи на стећцима госта из Појске близу Травника, крстјана Радашина недалеко од Горажда, крстјана Остоје у Згуњу, госта Мишљена у Пуховцу код Зенице, госта Милутина у Хумском код Фоче и крстјана Петка код Соколграда.⁸

Изузетно место у рукописном наслеђу цркве босанске заузима један обредни текст у препису крстјана Радосава, који је, судећи по једној осуди Синода Цариградске патријаршије, првобитно служио при обреду полагања монашког завета у источној цркви, а од средине XI века и у обредној пракси малоазијских фундајажита.⁹ Сличан текст, али делимично ретуширан у духу дуалистичког учења, сачуван је и у уводном делу обредног текста *Лионског рукописа* француских албигенза, који потиче из средине XIII века.¹⁰ Језичка и филолошка анализа Радосављевог *Обредника*, који је компонован од литургијског *Оченаша* исто-

⁴ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 254—258.

⁵ Хвалов запис објавио је F. Rački, *Prilozi*, 101, Запис крстјана Радосава *Радосављевог рукопис*, I, 58v, објавио F. Rački, *Dva nova priloga*, 22. За запис Станка Кромиријанина, cf. Lj. Stojanović, *Jedan prilog*, 231—232.

⁶ Cf. Б. Сп. Радојичић, *Одломак богомилског јеванђеља босанског типчије Батала из 1393. године*. Из. Ис. инст. БАН, 14—15, 1964, 495—506.

⁷ С. Truhelka, *Natpis Kulina bana*, GZM 10 1898, 617—622. Cf. P. Anđelić, *Revizija čitanja Kulinove ploče*, GZM n.s. XV—XVI, 1961, 288—308.

⁸ M. Vego, *Zbornik*, IV, 135, 116—117, 14—15, 140—14. Cf. Š. Bešlagić, *Novopronađeni natpisi na stećcima*, *Naše starine*, 9, 1964, 138—9; Љ. Стојановић, *Српски записи и натписи*, III, 10, VI, 63; В. Скарић, *Гроб и гробни споменик госта Милутина на Хумском у фочанском срезу*, ГЗМ. 46, 1934, 79—82.

⁹ Објавио га F. Rački, *Dva nova priloga*, 25—27. Cf. и A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 35.

¹⁰ L. Clédat, *Le nouveau Testament traduit au XIII siècle en langue provençale suivi d'un rituel cathare*, Paris 1887, 470—71.

чне цркве, литургијских акламација источне цркве и уводног дела Јовановог еванђеља (I, 1—17), подударног са првим литургијским зачелом које се у источној цркви чита на ускршњој литургији, показује да његови саставни делови припадају оној редакцији библијских књига источне цркве, која је језички и кодиколошки структурирана у Охридској архиепископији, најмање два века раније него што су овај обредни текст са истока преузели француски албигензи.¹¹ Садржај и порекло овог обредног текста уверљиво говори да се његова обредна функција код босанских крстјана мора ставити у друге оквире и проучавати са другог становишта него што је то до сада чињено.

Дипломатичкој грађи насталој у крилу цркве босанске припадају само три извора, писмо „господина јепискупа цркве босанске“ упућено Дубровчанима 8. јануара 1404. године, исправа дједа Мирохне из 1427. године, која је сачувана у латинском преводу Ивана Томка Мрнавића и тестамент госта Радина, који је састављен 5. јануара 1466. године.¹²

Најбројније и садржајно најбогатије дипломатичке изворе о политичкој улози цркве босанске и дипломатској служби босанских крстјана репрезентују повеље и писма босанских владара и обласних господара. Групи домаћих повеља које говоре о политичкој улози цркве босанске припадају две недатиране повеље бана Стјепана II Котроманића из треће деценије XIV века, издате кнезу Вукославу Хрватинићу и кнезу Гргуру Стипанићу, једна повеља бана Твртка издата Стјепану Рајковићу 1370/74. године, једна повеља краља Стефана Томаша издата браћи Драгишићима 22. августа 1466. године и две повеље херцега Стефана издате приликом помирења са женом и сином 19. јуна 1453. године.¹³

Драгоцене податке о дипломатској служби босанских крстјана садржи преписка обласних господара са Дубровчанима. Преписка Сандаља Хранића садржи податке о крстјанима Дмитру и Дивцу, преписка Радослава Павловића, о крстјанима Влатку Тумарлићу, Радину и Радашину, преписка херцега Стефана, о госту Радину и крстјанима Радељи, Тврдисаву и Черјенку и преписка војводе Петра и кнеза Николе, синова Радослава Павловића, о госту Радосаву Брадијевићу и старцу Радосаву унуку. Овој групи извора припадају и писма Дубровчана упућена крстјану Радовцу и госту Радину.¹⁴

¹¹ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност* III, 512.

¹² Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 434; I, 2, 153—156. Cf. J. Šidak, *Studije* 266.

¹³ L. Thaloczy, *Istraživanja*, 404—5, 406—7; F. Miklosich, *Monumenta serbica* 438; За повељу бана Твртка cf. J. Šidak, *Studije*, 254; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 66—72.

¹⁴ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 304, 363, 567, 583, 619, 628, 638, 633, 635; I) 2, 3/ 46, 48, 54, 60, 61, 68, 70, 78, 82, 85, 89, 90, 92, 146, 147, 149, 151—2.

Велике су разлике међу истраживачима у оцени изворне вредности домаће дипломатичке грађе за проучавање учења цркве босанске. В. Глушац је њеним несумњиво правоверним садржајем доказивао да је црква босанска веровала у праве хришћанске догме.¹⁵ Ову је оцену делимично прихватио и Ј. Шидак, али је одбацио Глушчеву тврдњу да садржај заклетви и формула проклињања у повељама домаће провенијенције доказују православни карактер цркве босанске.¹⁶ Д. Мандић је цео проблем до краја упростио, сматрајући да се „повеље босанских владара не смеју наводити у доказ правовјерности босанских крстјана, јер су босански банови и краљеви од реда били католици. Владарске исправе говоре нам о вјерској припадности босанских владара, а не о правовјерности њихових поданика. Усто су многе повеље и писма босанских владара и великаша били састављени од Дубровчана или под њиховим утјецајем, па они често одају више вјерска увјерења дубровачких састављача него босанских издавача повеља.“¹⁷

Очигледно је да се повеље босанских владара и обласних господара не могу у целини као изворна грађа за учење цркве босанске користити, али се исто тако оне не могу у целини ни одбацивати. Њихова се изворна вредност мора у сваком појединачном случају и у контексту конкретних историјских и црквених прилика оцењивати. Безразложно је, примера ради, Десоја, писара бана Нинослава проглашавати „богумилом“ што у двама бановим повељама изоставља знак крста, као што се ни правоверним садржајем банове повеље издате у Дубровнику 1240. године после прогона крсташа из Босне, не може доказивати правоверност цркве босанске, кад се зна да је писар повеље био Дубровчанин.¹⁸ Потпуно је други случај са повељама бана Стјепана II Котроманића, чији су писари, Прибоје, Прибислав и Купуцац несумњиво припадали кругу цркве босанске.¹⁹ Они у повељама бана Стјепана II Котроманића не употребљавају знак крста као симболичку инвокацију, али се у заклетвама и формулама проклињања вербално позивају на „животворни крст“, што се не може олако игнорисати, када се зна да је у то време на територији босанске бановине постојала само црква босанска и да су банови писари били крстјани. Тешко је поверовати да је бан Стјепан II, стављајући свој печат са знаком крста на повељу издату Вукославу Хрватинићу „у хижи великог госта Радослава“, „пред дједом великим Радославом“ и „пред гостом великим Ра-

¹⁵ В. Глушац, *Босанска црква*, 12—26.

¹⁶ Ј. Šidak, *Problem*, 122—125.

¹⁷ Д. Мандић, *Bogomilska crkva*, 23.

¹⁸ G. Cremonnik, *Bosanske i humske povelje srednjeg veka*, GZM. n. s. III, 1948, 15.

¹⁹ *Исти*, GZM. n.s. IV—V, 1950, 115.

дославом“ и „пред свом црквом“, следио учење које је било противно учењу цркве, чију је гаранцију за издату повељу тражио.²⁰

Недоследно знак крста употребљавају и писари бана Твртка, Брајен и Дражеслав, као и касније Владоје, чију несумњиво православну верску оријентацију доказује песничко „слово“ „владици мојему, Христу богу“ које је преузето из литургијске химографије источне цркве.²¹ Правверни садржај похвалног слова „господу мојему владици Христу“, који је „палу људску природу“ својим доласком „обожио“ и „на небо узнео“, у повељи краља Стефана Томаша издатој браћи Драгишићима 1466. године у присуству „дједа цркве босанске“ не може се објашњавати католичком оријентацијом босанског краља, јер похвално слово несумњиво припада правверној традицији, са теолошком позадином која се дијаметрално разликовала од теолошких схватања средњовековних дуалиста. Овакви теолошки погледи у повељи једног католичког владара, који се и термилошки и суштински разликују и од теолошких схватања западне цркве, темеље се очигледно на учењу цркве босанске која се појављује као гарант издате повеље. Потпуно друкчији тон провејава у уговору краља Томаша са Дубровником из 1451. године, где уместо похвалног слова владици Христу из повеље браћи Драгишићима долази, у католичком духу, „слава Исукристу сину божију и пречистој матери његовој Диви Марији и свом двору небеском“.²² Католички карактер ове повеље потврђује и краљева заклетва „пред оцем легатом бискупом хварским“ и „пред оцем кустодом и пред капеланом Марином“, са формулом проклињања која је допуњена у католичком духу и „свим дворем небеским“.²³

Исте се разлике примећују и у канцеларији херцега Стефана на чијем су двору утицајне личности били гост Радин и милешевски митрополит Давид. Почетна инвокација у херцеговом тестаменту, који је писао митрополит Давид, следи у целини православну традицију, а почетне инвокације у повељама издатим приликом помирења са женом и сином 1453. године, иако правверне по свом садржају, следе ону традицију коју су у Босни тридесетих година XIV века утемељили писари бана Стјепана II Котроманића, који су несумњиво потекли из крила цркве босанске.²⁴

Наведени примери јасно говоре да се повеље босанских владара и обласних господара не могу у целини одбацити, на чему инсистира Д. Мандић, али ни у целини користити, како је то радио В. Глушац. Очигледно је да се владарске повеље издате у присуству и уз гаранцију дједа цркве босанске не могу због

²⁰ J. Sidak, *Studije*, 305; P. Anđelić, *Srenjovjekovni pečati iz Bosne i Hercegovine*, Djela AN BiH XXXIII, 1970, 15—17.

²¹ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност III*, 516—17.

²² Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 118.

²³ Исто, I, 2, 120.

²⁴ Исто, I, 2, 66—69, 87.

свог правоверног садржаја одбацивати, утолико пре што исте теолошке погледе садржи и остала изворна грађа настала у крилу цркве босанске.

Неколико се драгоцених података о босанским крстјанима налази и у изворној грађи насталој у крилу српске православне цркве. У *Житију краља Драгутина*, које је у првој половини XIV века написао архиепископ Данило II, слави се српски краљ што је многе јеретике „од земље Босне обратио у веру хришћанску и крстио их“. У једном млађем препису додато је да их је крстио „у име оца и сина и светога духа и присајединио светој и апостолској цркви“.²⁵

На босанске крстјане се односи и један запис из 1329. године, који је сачуван на последњим листовима данас изгубљеног четвороеванђеља из манастира св. Петра на Светој Гори.²⁶ У запису се у два наврата говори о „безбожним и поганим бабунима“, на почетку записа, у вези са походом Стефана (Душана) против бана Стјепана II Котроманића, и на крају записа, у вези са обновом у рату порушеног храма св. Николе у Дабру.²⁷

Штуре вести о босанским крстјанима допуњује српски синодик православља који је сачуван у три преписа. Плеваљски препис из времена цара Душана или Уроша садржи четири опште анатеме против „злих јеретика, проклетих бабуна, лажних крстјана који се ругају правој вери“, против оних који „верују у бабунску веру и примају учење бабуна“, против оних који „примају бабуне у своју земљу и штите их“ и против оних који „не проклињу јеретике бабуне“.²⁸ Опште анатеме се понављају и у оросима сабора из 451, 536, 680—81. и 787. године.²⁹ После општих анатема у синодику православља и вечне памети „Сави јеромонаху“ следе анатеме против Растудија босанског и „свих крстјана и крстјаница“ са многолетствима краљу Милутину, архиепископу Јакову и краљу Драгутину.³⁰

Загребачки препис синодика с краја XIV века садржи после текста синодика анатеме против Белизменца, Растудија и других „босанских и хумских јеретика“, а после неколико општих анатема, појединачне анатеме, у којима се спомињу бан Стефан и низ имена чију су делатност надлежне црквене власти добро знале и сузбијале.³¹

У најмлађем, Дечанском препису из XVI века, налазе се иста имена која почињу са Белизменцом и Растудијем са још не-

²⁵ За анализу текста cf. A. Solovjev, *Svedočanstva*, 77—81.

²⁶ Љ Стојановић, *Стари српски записи*, I, 65.

²⁷ A. Solovjev, *Svedočanstva*, 81—88; Д. Драгојловић, *Богомилство*, II, 58—59.

²⁸ В. Мошин, *Синодик*, 301—302.

²⁹ Исто, 312—13, 319—320, 328—9, 337.

³⁰ Исто, 302.

³¹ Исто, 345—6.

колико имена „босанских и хумских јеретика“, међу којима се спомиње и Влах Добровоевић, босански племић из друге половине XIV века.³²

Босанске „триклете и злочесне невернике“ спомињу и неки српски летописи, а једна каснија интерполација у Григоровићевом рукопису *Житија деспота Стефана Лазаревића* говори о становницима Сребрнице да су „сви јереси богомилске“.³³

У једном од пет глагољских преписа *Дијалога папе Гргура*, који потиче из 1623. године, налазе се три краће интерполације о Босни и босанским јеретичима, које су у текст унете најкасније крајем XV века.³⁴ У првој се говори о „несрећном краљевству босанском“, чији „јеретици говоре да господ Исусхрист није имао право тело човечије“ и да је „блажена Дива Марија била анђеол“, у другој, да „нечисти патарени из проклетог краљевства босанског осуђују матримониј“, а у трећој се уз „неверне Бошњаци“ спомињу и други јеретици.³⁵

На три места спомиње „патарене који се зову маникеји“ и фра Никола Лашванин у свом *Летопису* који је писан босанцином у XVIII веку.³⁶

Латинска изворна грађа

Латинска изворна грађа обухвата богату преписку римских папа од почетка XIII века па све до пада Босне 1463. године, бројне расправе католичких полемичара, дела историографског садржаја, укључујући и дела далматинских и дубровачких хроничара, фрањевачке хронике и светачка житија и разне дипломатичке изворе, међу којима посебно место заузима грађа Дубровачког архива писана на латинском и италијанском језику.

Изузетне а делом и једине изворне податке о верским приликама у Босни има преписка римских папа, која почиње са папом Иноћентијем III (1198—1216), а завршава се са папом Пијом II (1458—1464). Преписка папе Иноћентија III обухвата писмо зетског владара Вукана упућено папи 1199. године о ширењу јереси у држави бана Кулина, папин позив угарском краљу Емерику да патарене, које је из Сплита и Трогира прогнао сплитски надбискуп Бернارد, искорени у држави бана Кулина и њихову

³² Исто, 348.

³³ Cf. С. Фирковић, *Историја*, 318. За изгубљен Григоровићев препис *Житија деспота Стефана Лазаревића*, cf. Solovjev, *Svedočanstva*, 97.

³⁴ J. Sidak, *Studije*, 241.

³⁵ R. Strohal, *Patareni i hrvatska knjiga*, Vj. zem. ar. XVII, 1915, 348; V. Stefanović, *Glagoljski rukopisi JAZU*, I, 1969, 192. Cf. J. Sidak, *Studije*, 241.

³⁶ *Letopis fra Nikole Lašvanina*, Sarajevo 1916, 30, 39, 46.

имовину заплени, папин позив сплитском надбискупу Бернаруду и свом капелану Ивану Казамерију да испитају веровање „неких људи“ у земљи бана Кулина, који следе учење „осуђене катарске јереси“, изјаву првака босанских крстјана на Билином пољу са обавезом да ће се држати „учење свете римске цркве“ и извештаје, палиног легата са предлогом о реформи босанске бискупије, и угарског краља Емерика о сређивању прилика у земљи бана Кулина, у којој је било неких који су, „како се прича“, били „наклоњени осуђеној секти јеретика“.³⁷

После прекида од скоро двадесет година поново се у преписци папе Хонорија III (1216—1227) појављују уопштене вести о босанским јеретичима. Крајем 1221. године папа је позвао магистра Аконција да прогони јеретике који „у крајевима Босне као вештице голим грудима хране своју младунчад, јавно проповедајући заблуде своје опачине на велику штету стада господњег“, понављајући исту реторску фразу и у писму острогонском надбискупу Ивану са позивом да помогне легата Аконција.³⁸ Уобичајеним реторским фразама су обојена и папина писма упућена Дубровчанима 1222. године, са захтевом да изаберу надбискупа који би се одважније борио са јеретичима „у крајевима Босне“, калочком надбискупу Угрину 1225. године, са позивом да прогони јеретике у Босни, Соли и Усори, и Ивану (Калојану Анђелу) намеснику Мачве из исте године да испуни своје обећање дато калочком надбискупу Угрину.³⁹

Потпуно је друкчијег карактера богата и разноврсна преписка папе Гргура IX (1227—1241) који је тек пете године свога понтификата преузео енергичне мере да искорени јерес у Босни, позивајући калочког надбискупа Угрин и загребачког бискупа Стефана 1232. године да испитају право стање у босанској бискупији.⁴⁰ Следеће године папа је наредио своје легату у Угарској, Јакову Пекорарију, да смени босанског бискупа и постави три или четири бискупа Латина.⁴¹ Исте године је папа упутио три писма: херцегу Коломану, да заштити „старинске обичаје“ у Босни, са подацима о ставу бана Нинослава према јеретичима, угарским доминиканцима, да врате сина бану Нинославу који се вратио католичкој вери и бану Нинославу, кога је узео под заштиту Апостолске столице.⁴² Током 1234. године папа је упутио писма: црквеним прелатима у словенским земљама, препоручујући им свога легата послатог да прогони јеретике који се

³⁷ CD. II, 334, 350—51; III, 14—15, 24—25, 36—37. Cf. *Acta Innocentii PP III* 1198—1216., *Fontes*, ser. III, Vol II, Vaticanis 1944, 233, 235—7, 246—7, ed. Halusčynskii.

³⁸ CD. III, 196—7, 198—9. Cf. *Acta Honorii III (1216—1227) et Gregorie IX (1227—1241)*, *Fontes*, ser. III, Vol. III, Roma 1950, ed. A. Tautu, 111—112.

³⁹ CD. III, 209, 242—3, 264—5; У издању А. Тату, 147, 183.

⁴⁰ CD. III, 361—2, ed. Tautu, 233—4.

⁴¹ CD. III, 379—80, ed. Tautu, 268—9.

⁴² CD. III, 388—90, ed. Tautu, 271—2, 273.

из Босне шире и у суседне крајеве, херцегу Коломану, који се пред папиним легатом закleo да ће прогонити „све јеретике и лажне хришћане“, посебно јеретике „у крајевима Склавоније“, епископу Босне, да даје опроштај онима који прогоне јеретике „у крајевима Склавоније“, епископу Босне, да искорени јеретике у Босни, херцегу Коломану, да започне крсташки поход против јеретика „у Склавонији“ и крсташима, да прогоне „јеретике Склавоније“, које је папа узео под заштиту Апостолске столице.⁴³ У току припрема за крсташки поход на Босну папа је позвао босанског бискупа да се не одриче бискупске части.⁴⁴ У време крсташког упада у Босну папа је у два наврата позивао острогонског надбискупа Роберта да не узнемирава усорског кнеза Сибислава и Анцилу, удовицу бана Стјепана, које је посебним писмима узео под заштиту Апостолске столице, јер су једини међу кнезовима „босанске дијецезе заражене јеретичком опацином“ били „љиљани међу трњем“.⁴⁵

Неоспоран успех угарских крсташа у Босни током 1237. године потврђује и папино писмо упућено херцегу Коломану са похвалом што је успешно прогнао јеретике „из крајева Босне“.⁴⁶ Следеће године папа је позвао бискупа угарских Кумана, доминиканца Теодорика, да за новог босанског бискупа именује фра Понсу, острогонског надбискупа Роберта, да помаже босанског бискупа у „истребљењу јеретика“, херцега Коломана, да настави са искорењивањем „јеретика у крајевима Босне“, опата вардинског, да скупља крсташе за борбу против јеретика у Босни и босанског бискупа Понсу, да јеретике у својој бискупији „искорени из корена“.⁴⁷

Податке о босанским јеретицима садрже и папина писма упућена 1239. године херцегу Коломану са позивом да „одважније искорењује јеретике у Босни“, приору угарских доминиканаца, да пошаљу у Босну неколико проповедника који би радили на превођењу јеретика и приору босанских доминиканаца, да новац добијен од босанског бана за градњу катедралне цркве преда босанском бискупу.⁴⁸

Велику историографску вредност има и преписка папе Иноћентија IV (1243—1254) који је у првој половини 1245. године упутио неколико писама са намером да организује нови крсташки поход против Босне. Обавештавајући босанског бискупа да је за свог легата одредио калочког надбискупа Бенедикта, папа му је наредио да екскомуницира „херезиарха са његовим помоћ-

⁴³ CD. III, 396—98, 415, 416, 417—18, 418—19; MH. I, 124.

⁴⁴ CD. III, 444—45.

⁴⁵ CD. IV, 15—18.

⁴⁶ Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, 49

⁴⁷ CD. IV, 56—7, 64—65, 67, 67—8, ed. Tautu, 316—17, 330—31.

⁴⁸ CD. IV, 93—4, 94—5.

ницима кога неверни синови зову папом“.⁴⁹ У посебним писмима папа је позвао приора угарских доминиканаца да проповеда крсташки рат против босанских јеретика, угарску краљицу, да наговори свога мужа да помогне борбу против јеретика“ и угарског краља Бели IV, да се енергичније ангажује у борби против босанских јеретика.⁵⁰ Средином августа 1245. године папа је позвао, најпре калочког надбискупа, обавештавајући га да су се босански бан и Сибислав одрекли јереси и обећали да ће прогонити јеретике, а затим угарске надбискупе и бискупе, да крену у крсташки поход против Босне и да анатемису њиховог „херезиарха кога Босанци називају папом“.⁵¹ Писма сличног садржаја папа је упутио угарском краљу Бели IV, острогонском надбискупу и његовим суфраганима и угарском палатину Матији.⁵²

Потврђујући 1246. године права угарским доминиканцима да врше службу инквизиције, папа је средином лета исте године позвао опата св. Мартина да потврди наводе калочког надбискупа о припадности босанске бискупије калочкој надбискупији, са низом интересантних података о ставу дубровачког надбискупа према приликама у Босни.⁵³ Неколико дана касније папа је позвао калочког надбискупа Бенедикта да организује крсташки поход на Босну, додељујући му знак крста и дозвољавајући му да у освојеним областима по својој вољи дели верницима „поседе јеретика“.⁵⁴ Следеће године папа је похвалио надбискупову спремност да „истреби босанске јеретике“, наређујући накнадно бискупу Ђурском и приорима угарским да босанског бискупију подвргну калочкој надбискупији, резигнирано констатујући да „нема наде да се ова земља врати црквеном јединству“.⁵⁵

Суочен са опасношћу од крсташког рата, бан Нинослав је успео да увери папу у своју оданост „правој вери“, па је папа 1248. године наредио надбискупу Бенедикту да одустане од крсташког похода, наређујући сењском бискупу и приору сплитских фрањеваца да испитају понашање босанског бана и да га о томе обавесте.⁵⁶

После ћутања од скоро тридесет година босански се јеретици поново спомињу тек у преписци папе Николе III (1277—1280). Из 1279. године потиче изјава угарског краља Ладислава IV Куманца, дата папином легату, кардиналу Јакову, да ће свим

⁴⁹ P. Sambin, *Lettere inedite di Innocenzo IV*, Padova 1961. Писма која се односе на Босну објавио J. Šidak, *Nova grada o akciji Rimske kurje u Bosni 1245*, HZ, XXVII—XXVIII, 1974/5, 319—329. За писмо босанском бискупу cf. стр. 325.

⁵⁰ J. Šidak, op. cit. 326—27.

⁵¹ *Истро*, 327—28. Cf. J. Šidak, *Studije*, 220—222.

⁵² J. Šidak, *Nova grada*, 328—29.

⁵³ CD. IV, 295—6, 297—8.

⁵⁴ CD. IV, 298—9.

⁵⁵ CD. IV, 310—11, 322—23.

⁵⁶ CD. IV, 341—2.

силама радити на уништењу јеретика у Угарској.⁵⁷ Сличне су изјаве 1280. године дали, најпре краљица Јелисавета, да ће очистити јерес „у бановини Мачви и Босни и у жупанијама, пожешкој и вуковарској, а затим и краљ Ладислав, који је наредио прогон свих јеретика, посебно у „војводству и дијецези Босни и неким оближњим земљама“.⁵⁸

Неколико драгоцених података о јеретичима у Соли и Усо-ри садржи одговор папе Николе IV (1288—1292) упућен краљу Драгутину 1291. године, као и папино обећање да ће му послати „неколико способних особа, вештих језику земље“, који ће радити на обраћању оних „који својим опасним и кужним тврдњама кваре католичку веру“.⁵⁹ Истога дана папа је позвао старешину фрањеваца у Склавонији, са седиштем у Далмацији, да у кнежевини Босни врше „службу инквизиције“ против „јеретика, њихових верника, помагача, браниоца и заштитника“, а посебним писмом им је дао упутства како да врше инквизицију ради „истребљења јереси“.⁶⁰

Исту је наредбу 1298. године поновио папа Бонифације VIII (1294—1303), позивајући фрањевце да врше инквизицију у Србији, Рашкој, Далмацији, Хрватској, Босни и Истри, у провинцији Склавонији, против јеретика, њихових верника, помагача, браниоца и заштитника.⁶¹ Пет година касније папа је позвао калочког надбискупа Стефана да устане „против јеретика и патарена у кнежевини Босни и другим областима калочке надбискупије око мора“.⁶²

О жалосном стању у босанској бискупији неколико драгоцених података доноси и преписка папе Јована XXII (1316—1334). У писмима бану Стјепану II Котроманићу и бану Младену II папа их 1319. године позива да „лодигну своју десницу ради истребљења оних који својом погубном науком упропашћавају друге вернике“.⁶³ О јеретичима „који се са свих страна скупуљају у босанску бановину, где сеју гадне заблуде“, говоре папина писма упућена 1325. године угарском краљу Роберту, бановој жени Елизабети и бану Стјепану, са позивом бану да помогне фра Фабијана кога шаље у Босну да „искорењује јеретике“.⁶⁴

О сукобу фрањеваца и доминиканаца око вођења инквизиције у Босни говоре папина писма упућена 1327. године неколицини угарских великаша, а нешто касније и доминиканцима у

⁵⁷ МН. I, 340.

⁵⁸ CD. IV, 357—8, 378; МН. I, 349.

⁵⁹ МН. I, 377; Ed. Tautu, 171—174, 176—80.

⁶⁰ МН. I, 378—9; ed. Tautu, 176; CD. VII, 24. Cf. *Acta Romanorum pontificum ab Innocentio V ad Benedictum XI (1276—304)*, Ser. III, Vol. V, Roma 1951, 180.

⁶¹ CD. VII, 302, ed. F. Delorme — A. Tautu, 202—3.

⁶² CD. VIII, 47—8, ed. F. Delorme — A. Tautu, 238.

⁶³ CD. VIII, 508, 535—6.

⁶⁴ CD. IX, 234, 241, 243—4.

Угарској и провинцији Славонији, угарском краљу Роберту и надбискупима, острогонском и калочком, обавештавајући их да је службу инквизиције „у провинцији Славонији и бановини Босни поверио фрањевцима“.⁶⁵ Сличног су садржаја и папина писма упућена сплитском и задарском надбискупу.⁶⁶

После скоро десетогодишњег ћутања поново се вести о босанским јеретичима појављују у преписци папе Бенедикта XII (1334—1342). Папа је почетком 1337. године позвао крбавске и друге великаше да устану против босанског бана и омогуће рад инквизиторима, а банову спремност да прогони јеретике, под условом да га помогну Апостолска столица и угарски краљ, потврђују папина писма упућена почетком 1340. године генералу фрањевачког реда Герарду Одонису (Еду), бану Стјепану II и угарском краљу Роберту.⁶⁷

О првим успесима фрањеваца на преобраћању босанских јеретика „на католичку веру“ говори писмо папе Климента VI (1342—1352) упућено средином 1344. године босанском бискупу Лауренцију, а о папином покушају да обнови католичке бискупије у босанској држави, папина писма упућена исте године сплитском надбискупу Доминику и босанском бану Стјепану II.⁶⁸ Почетком априла 1347. године тражио је од папе бан Стјепан II да папа помогне рад босанског викара фра Перегрини „који ревностно и истрајно у Босни ради за католичку веру и спас душа“ и да викару и његовим помоћницима да све повластице „које имају редовници који раде међу Татарима, неверницима и шизматичима“.⁶⁹

О верским приликама у Босни у другој половини XIV века говори преписка папе Иноћентија VI (1352—1362) који је 1356. године позвао, најпре старешину угарских доминиканаца да организује крсташки поход против „свих Трансилванаца, Босанаца и Славена“, а затим и угарског краља, да „истера јеретике из Босне и других области свога краљевства“.⁷⁰ Следеће је године на молбу Дионизија Бабонића, кнеза Крупе, папа дозволио фрањевцима да приме цркву св. Дионисија крај Отока који се налази на границама Босне „заражене перфидном сектом патарена“.⁷¹

Неколико драгоцених података о верским и црквеним приликама у Босни садржи и преписка папе Урбана V (1362—1370). О босанским јеретичима, „чији је број велики“, говори писмо упућено 1368. године босанском бискупу, о фрањевцима који „често животом разарају што речју и добрим делима постижу“, папи-

⁶⁵ CD. IX, 324, 348—9, 349—51; MH. I, 515, 516.

⁶⁶ CD. IX, 499—500.

⁶⁷ MH. I, 616—17; CD. X, 326—7. Cf. MH. I, 636, 633; CD. X, 525—26.

⁶⁸ CD. XI, 137—8, 160—61, 161—2.

⁶⁹ A. Theiner, MSM. II, 443; AB. 28—29.

⁷⁰ CD. XII, 334—5; MH. II, 24—27.

⁷¹ CD. XII, 418—19; G. Čremošnik, *Ostaci*, 15.

но писмо упућено босанском викару Бартоломеју, о бану Твртку, који „следи одурне стопе својих предака који су већином били јеретици и шизматици“, папино писмо упућено угарском краљу Лајошу I, а о пропаганди босанских крстјана у градовима Далмације, папино писмо упућено 1369. године дубровачком и сплитском надбискупу.⁷²

Преписка папе Гргура XI (1370—1378) садржи низ података о самостанима босанске викарије, о броју и организацији босанских фрањеваца, о босанским јеретичима и шизматицима који живе измешани са католицима, о недостатку свештенства и о власима шизматицима, којима световни клер не поклања никакву пажњу.⁷³ У посебном одговору на питања босанског викара Бартоломеја, папа је дао низ упутстава како да фрањевци поступају у разним приликама.⁷⁴ Изузетну вредност имају папина писма која говоре о сукобу бана Твртка са фрањевцима, о „јеретичима и патаренима“ којима босански бан дозвољава да присуствују црквеним богослужењима, о улози световног свештенства које је из приморских градова долазило на службу у Босну и о „јеретичима и шизматицима“ око Саве и Врбаса и на територији мачванске бановине.⁷⁵

Односе између фрањеваца и световног свештенства које је долазило у Босну да врши пастирску службу регулисао је папа Урбан VI (1378—1389) својом булом од 12. децембра 1378. године.⁷⁶ Слабљење интересовања Римске курије за црквене прилике у Босни показује преписка неколико следећих папа. У иначе скромној преписци папе Бонифација IX (1398—1404) налазе се само два значајнија извора, извештај босанског викара из 1402. године о превођењу 500.000 јеретика на католичку веру и папино писмо упућено босанском викару да заустави осипање фрањеваца из Босне.⁷⁷

У преписци папе Гргура XII (1406—1415) налази се само захтев угарског краља Жигмунда да организује крсташки поход против „јеретика и шизматика“, а у преписци папе Мартина V (1417—1431), папина сагласност дата фрањевцима да могу вршити пастирску службу у Бугарској, Влашкој, Рашкој и Босни и изјава краља Твртка II да је „послушан светој римској цркви“.⁷⁸

⁷² CD. XIV, 150; AB. 36; MH. II, 91. Cf. *Acta Urbani PP V (1362—1370)*, Fontes, ser. III, Vol. XI, 299, 310, ed. A. Tautu.

⁷³ AB. 38; Cremonošnik, *Ostaci*, 17; CD. XIV, 432—3, 494; MH. II, 117—118. G. Cremonošnik, *Ostaci*, 18—19; AB, 40; CD. XIV, 527—8. Cf. A. Tautu, 214—15.

⁷⁴ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 156—163. Cf. J. Sidak, *Studije*, 225—248.

⁷⁵ *Acta Gregorii PP XI (1370—1378)*, Fontes, Ser. III, Vol. XII, Rome, 1966, 459, ed. A. Tautu. Cf. i str. 214—15, 384—85; MH. II, 175.

⁷⁶ G. Cremonošnik, *Ostaci*, 21—22.

⁷⁷ F. Šišić, *Nekoliko isprava iz početka XV st.*, *Starine XXXIX*, 1938, 181; AB, 65.

⁷⁸ MH. II, 179; AB, 104, 109—111; L. Thaloczy, *Studien*, 142.

О босанским јеретичима се поново говори тек у преписци папе Евгенија IV (1431—1447) у вези са делатношћу босанског викара фра Јакова из Марке у Срему, који је због своје крутости и нетолерантности дошао у сукоб са локалним световним клером. У одбрану фра Јакова устали су пожешки жупан Ладислав, сремски бискуп Јаков, Ладислав Моровићки и босански бискуп Јосип, који су током 1437. године упутили пет писама папи Евгенију IV са подацима о раду фра Јакова на преобраћању у католичку веру хусита, Рашана и Босанаца.⁷⁹

Већу вредност са подацима о верским и црквеним приликама у Босни има папина преписка из последњих година његовог понтификата. Папа је средином априла 1444. године обавестио гданског жупника Андрију о превођењу краља Томаша „на католичку веру“, а почетком 1445. године папа је позвао, најпре босанског викара, да одлучније „истребљује јеретике“, а затим и краља Томаша, хвалећи га што је „као католички владар остао неокаљан и чист од заводљивог лукавства и кужних превара јеретика“.⁸⁰ Пошто је изгладио сукоб краља Томаша са фрањевцима, папа је почетком децембра 1445. године обавестио о томе свога легата на босанском двору, хварског бискупа Тому, излажући у свом писму учење босанских јеретика, које се по папном мишљењу темељило на манихејском дуализму, чију је суштину представљало учење о два бога и два почетна принципа.⁸¹ Своје поверење у краља Томаша папа је поновио и у писму угарским великашима крајем јуна 1446. године, позивајући накнадно хварског бискупа Тому, да скине екскомуникацију са Петра Војсалића, „јединог католичког кнеза у овим крајевима“.⁸²

Посебно је богата преписка папе Николе V (1447—1455) који је у току свог понтификата упутио више писама католичким верницима у Босни, краљу Томашу и неколицини великаша које је узео под заштиту Апостолске столице.⁸³ Посебну вредност имају два папина писма упућена хварском бискупу Томи. У првом, из 1449. године, папа пише да је „краљ Стефан Томаш, одбацивши заблуде, признао истину католичке вере, али је остало неколико племића и великаша и оних који се зову редовници“, а „међу њима је први и главни војвода Стефан“ и „војвода Иваниш Павловић, који је пре три године признао католичку веру, али се већ други пут вратио на своју блувотину“, а у другом, из 1452.

⁷⁹ *AB*, 159, 162—163.

⁸⁰ *AB*, 188; *MH*, II, 223. A. Theiner, *MSM*, I, 386—9; O. Raynaldi, *Annales*, IX, 467.

⁸¹ Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, 257—8.

⁸² A. Theiner, *MSM*, I, 395—6; *AB*, 202; Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, 70; *MH*, II, 230.

⁸³ *MH*, II, 233, 234, 236, 234, 235—237.

године, папа исказује посебну радост што је босански краљ остао „одан римској цркви, мајци и учитељици свих“.⁸⁴

Из времена краткотрајног понтификата папе Каликста III (1455—1458) потиче само писмо Ивана Капистрана упућено папи крајем јуна 1455. године, са интересантним подацима о раду фрањеваца на превођењу босанских „патарена“ на католичку веру и о њиховом сукобу са православним свештенством, које их у томе спречава, па „многи од ових умиру изван вере, више волећи да умру изван вере, него да приме веру ових Рашана“.⁸⁵

Богата преписка папе Пија II (1458—1464) садржи тринаест писама која се односе на Босну, али су најинтересантнија папина писма упућена кардиналу Карвахалу о паду Смедерева због издаје перфидног краља Босне, Томи Хварском, да испита Томашев сукоб са херцегом Стефаном, босанским фрањевцима, да „од неверника могу узимати потребне ствари“, кардиналу Карвахалу, да позове херцега Стефана да не „прима патарене“, своје легату, да узима под заштиту Апостолске столице тројицу јеретика који су примили католичку веру, краљу Стефану Томашевићу, да може имати покретан олтар и низ писама упућених католичким верницима да посећују католичке цркве у Босни.⁸⁶

Преписка римских папа не исцрпљује дипломатичку изворну грађу која садржи вести о босанским јеретичима. Међу изворе ове врсте спадају и повеља угарског краља Беле IV дата босанској бискупији 20. јула 1244. године, одлуке градских већа Сплита и Трогира из четврте деценије XIV века о забрани катарима и патаренима да долазе у Сплит и Трогир, повеља угарског краља Лајоша I грађанима Бихаћа из 1358. године, са подацима о небројеном мноштву „јеретика и патарена у Босни“, и три повеље угарског краља Жигмунда издате за верну службу угарским великашима у борби против „неверних Босанаца“, „патарена Хрвоја“ и „босанских шизматика“.⁸⁷

Значајну изворну вредност има и преписка државних и црквених великодостојника, која се односи на верске и црквене прилике у Босни. Овој групи дипломатичких извора припадају: писмо бексинског архиђакона Гала упућено 1357. године загребачком бискупу о обавези бана Твртка датој угарском краљу Лајошу I да ће „све патарене и јеретике истерати из Босне“, писмо приора Алберта упућено грађанима Сплита 1387. године о „мноштву босанских јеретика који су упали у Нин“, извештај мантованског посланика Паола Арманина из Будима 1394. годи-

⁸⁴ AB, 208; MH, II, 264; O. Raynaldi, *Annales*, IX, 538.

⁸⁵ AB, 224—226.

⁸⁶ MH, II, 330; Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, 263; MH, II, 359, 354, 363, 375, 373; A. Theiner, *MSM*, I, 460.

⁸⁷ CD, IV, 236—40; L. Stohal, *Statutum et reformationes civitatis Tragurii*, Mon. hist. — jur. Slav. merid. X, 1915, 7—8; J. Hanel, *Statuta et leges civitatis Spalati*, Mon. hist. — jur. Slav. mer. 2, 1878, c. IV, CD, XII, 670; AB, 54; F. Šišić, *Nekoliko isprava*, 256; L. Thalloczy, *Studien*, 348—9.

не о повезаности краља Дабише са „неверницима“, посланица фрањеваца босанске викарије из 1394. године о њиховим заслугама на прекрштавању „шизматика и јеретика“ у Стону, писмо Матије Мониота, секретара краља Ладислава Напуљског, градском савету Фиренце из 1402. године о Хрвоју Вукчићу као „патарену“, две повеље краља Твртка II издате фрањевцима, писмо Бенедикта Оветарија, секретара кипарског краља, упућено падованском бискупу Петру Донату 1442. године са изјавом посланика краља Твртка II, који су се у име краља и читавог краљевства „заклетвом одрекли манихејске јереси и признали да је римска вера и традиција боља“, писмо Томе Томазинија упућено Ивану Капистрану 1451. године о босанским јеретичима који „ишчезавају као восак на ватри где фрањевци добу“, писмо Николе Барбучија упућено кардиналу Ивану Карвахалу 1456. године о оклевању краља Томаша да крене у рат са Турцима због „манихеја који чине већину његовог краљевства“, писмо краља Стефана Томашевића папи Пију II са захтевом да добије „круну и бискупе“ и извештај Николе Модрушког о насилно „покршћеним јеретичким херезиарсима“.⁸⁸

Прворазредну вредност за историју цркве босанске и босанских крстјана има дубровачка изворна грађа која највећим делом припада збиркама *Lettere di Levante*, *Diversa Notarie*, *Diversa Cancellarie*, *Lamenta de Foris*, *Consilium Rogatorum*, *Consilium Minus* и *Consilium Maius*. Грађа обухвата одлуке већа и богату преписку Дубровчана са Апостолском столицом, угарским државним и црквеним великодостојницима, босанским владарима и обласним господарима и својим посланицима на дворовима босанских владара и обласних господара са драгоценим подацима о цркви босанској и босанским крстјанима, њиховим кућама и црквеној организацији.⁸⁹ Неки од ових докумената представљају и једине податке за реконструкцију неких важних појединости које се односе на цркву босанску и босанске крстјане.⁹⁰

Наративни извори за историју црквених прилика у Босни су веома оскудни и фрагментарни. Два хроничара из средине XIII века, несубјективни сплитски надбискуп Тома Архиђакон (1200—1268) и Петар Свиперт, приор доминиканског самостана у Бодрогу, својим подацима о босанским јеретичима значајно допуњују дипломатичке изворе из прве половине XIII века. Тома Архиђакон у својој *Historia Salonitana* пише о доласку надбискупа Бернарда у Сплит 1200. године и његовом откривању и кажњава-

⁸⁸ L. Thalloczy, *Studien*, 337; AB, 46, 54, 54—56; F. Šišić, *Nekoliko isprava*, 207; AB, 139; G. Čremošnik, *Ostaci*, 33—34; Martène—Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio* I, Parisii 1724, 1592; AB, 211; L. Wadding, *Annales*, XII, 111—12; L. Thalloczy, *Studien*, 415—16; M. Orbini, 372—3; *Studi e Testi*, 79, 1937, 218; AB, 139, 150.

⁸⁹ M. Dinić, *Patareni*, 181—236.

⁹⁰ S. Ćirković, *Verna služba*, 107, bel. 53.

њу јеретика, које су предводили Зоробабелови синови, Матеј и Аристодије, о грађанима Задра као јеретицима и заштитницима јеретика, о папином легату Аконцију и његовој борби са омишским гусарима и босанским јеретицима.⁹¹

Описујући историју доминиканског реда у Угарској, приор Свиперт је једно поглавље своје хронике *Commentariorum de provinciae Hungariae originibus*, састављене 1259. године, посветио мисионарском раду угарских доминиканаца који су, пратећи крсташе херцега Коломана, нашли „у Босни и Далмацији“ цркву која се „код њих назива црква Склавонија“. Доминиканци су том приликом велики број „јеретика и њихових верника“ обратили на католичку веру, а упорне у јеретичким заблудама уз помоћ краља Коломана „предали огњу“.⁹²

Једну успутну белешку о „босанским јеретицима“, који су се борили на страни угарског краља Беле IV у рату са чешким краљем Шшемислом II Отакаром, оставио је у другој половини XIII века чешки хроничар Козма Прашки.⁹³

На босанске јеретике односи се изгледа и податак једног анонимног француског доминиканца из 1308. године, који пише за Србе да су „шизматичи и најгори јеретици заражени од јеретика који беже у ову област од лица инквизитора.“⁹⁴ Једна кратка белешка о „патаренима“ и „шизматичима трговцима“, који свакодневно долазе у Дубровник, налази се и у *Путопису* ирског фрањевца Симона Симеонија који је 1323. године боравио у Дубровнику.⁹⁵

У другој половини XIV века „патарене, секту босанску“, које је на католичку веру преобратио босански бискуп Перегрин на подстицај угарског краља, спомиње архијакон Иван, савременик и биограф угарског краља Лајоша I, у *Chronicon de Ludovico rege*, која је сачувана у делу Ивана Туроција, хроничара краја XV века.⁹⁶ О Босни као земљи у којој нема хришћана католика пише у другој половини XIV века и један непознати шпански путописац.⁹⁷

О заслугама Герарда Одониса (Еда), генерала фрањевачког реда, на преобраћању бана Стјепана II Котроманића на католичку веру говори један краћи одломак *Chronicae XXIV generalium ordinis minorum* из 1354. године, а попис фрањевачких само-

⁹¹ Thomas Arch., *Historia Salonitana*, ed. F. Rački, 80, 102, 104, 114.

⁹² *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum*, *Historica* I, 1896, 305—8; Cf. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 439—440; J. Sidak, *Studije*, 205.

⁹³ М. Ристић, *Босна од смрти бана Матије Нинослава до владе српског краља Стевана Драгутина 1250—1284*, Београд 1910, 105.

⁹⁴ *Anonymi descriptio Europae Orientalis*, *Crasoviae* 1916, 28, ed. Gorka.

⁹⁵ М. Реšетар, *Početak kovanja dubrovačkog novca*, *Rad JAZU*, 266, 1939, 165/6, J. Sidak, *Studije*, 118—119.

⁹⁶ *Scriptores rerum Hungaricarum*, I, 1746, 195, ed. Schwandtner.

⁹⁷ J. Smodlaka, *Zemlje južnih Slovena i njihovi grbovi oko god. 1330*, *Vjes. za arh. i hist. dalmatinsku*, 50, 1931, 7—8.

стана у Босни 1385. године доноси Бартоломеј из Пизе у живопису оснивача фрањевачког реда, *De conformitate vitae beati Francisci*.⁹⁸

Неколико штурих вести о босанским јеретичима оставили су и хроничари Базелског концила из средине XV века. У *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* Јована из Сеговије налазе се две краће белешке. Прва, из фебруара 1435. године, садржи изјаву угарског краља о преобраћању босанског краља Твртка II на католичку веру, а друга, из септембра исте године, изјаву термopilског бискупа Николе из Тревиза да „постоји велика нада за преобраћање босанских манихеја“.⁹⁹ И Егидије Калерије у својој *Liber de legationibus* записао је изјаву непознатог италијанског фрањевца дату изасланицима Базелског концила крајем 1435. године да се „секта манихеја у босанском краљевству“ може превести на католичку веру за „шест месеци, ако то цар (угарски) нареди краљу (босанском).“¹⁰⁰

У протоколима Базелског концила из 1434. године сачувана је погрешно датирана изјава кардинала Ивана Стојковића да је прилика да се краљевство Босне, које је „300 година и више заражено манихејском и аријанском јереси“ поврати у крило цркве.¹⁰¹ Индиректно се на босанске јеретике односи и податак Ивана де Туронија о расправи коју су изасланици Базелског концила имали са чешким хиситима 1433. године.¹⁰²

Успутних података о босанским јеретичима сачувано је и у хроникама из друге половине XV века. Босанске патарене „који се зову маназеи“ спомиње у вези са великим шумским пожаром у Босни из 1366. године средином XV века сплитски летописац *Cutheis* у делу *Summa historiarum tabula de gestis civium Spalatinorum*.¹⁰³ О „патаренима, народу босанском“, које је угарски краљ Лајош I превео на „праву веру“, а њихови „херезиарси поново наговорили на некадашње заблуде“, пише Петар Ранзанус у својим *Epitome rerum hungaricarum*.¹⁰⁴ Описујући борбе краља Матије Корвина са Турцима око Јајца 1463/4. године, Петар Ранзанус говори и о становницима Босне да „поштују Христа према обичају источне цркве“.¹⁰⁵

Једну краћу белешку о раду фра Јакова из Марке на преобраћању босанских манихеја оставио је средином XV века фрањевац Маријан из Фиренце у делу *Compendium chronicarum fra-*

⁹⁸ *Analecta franciscana* III, 1897, 529; IV, 1906, 555—56.

⁹⁹ *Monumenta conciliorum generalia seculi XV*, Vindobonae 1873, II, 749—750.

¹⁰⁰ *Исто*, I, 1857, 676.

¹⁰¹ Haller, *Concilium Basiliense. Die Protokolle des Concils vom 1434 und 1435*, Basel 1900, III, 417.

¹⁰² *Monumenta conciliorum generalia*, I, 803.

¹⁰³ *Scriptores rerum Hungaricarum* III, Vindobonae 1748, 659.

¹⁰⁴ *Исто*, I, 377.

¹⁰⁵ *Исто*, I, 397.

trum minorum, а из истог је времена и његов животопис који је написао фра Фабријан из Венеције.¹⁰⁶

О босанским манихејима писао је и папа Пије II, савременик пада Босне под Турке 1463. године. У својој *Historia Europae* папа Пије II пише о веровањима босанских манихеја и о њиховим ценобијима, у којима извесно време проводе босанске матроне „служећи свете мужеве или монахе“, а у *Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contigerunt*, о Томашевом прогону манихеја 1459. године, о истрази над тројицом јеретичких првака и њиховом повратку у Босну после преобраћања на католичку веру.¹⁰⁷

Податке из дела папе Пија II о босанским манихејима екцептирали су ренесансни историчари, М. Сабелик у својим *Rhapsodiae historiarum ab orbe condito Enneades* и Р. Волатеран у својим *Commentariorum urbanorum libri octo et triginta*.¹⁰⁸

Вести о пореклу босанских патарена од Патарена Римљанина и о веровањима бугарских павликијана пореклом из изгубљеног дела Петра Ливија Веронеза екцептирао је мљетски опат Мавро Орбини у свом делу *Il regno degli Slavi*, а и неки млађи дубровачки хроничари. У *Краљевству Словена* М. Орбини пише на више одвојених места о доласку фрањеваца у Босну, о пореклу патарена, о мисионарском раду фрањеваца, о заслугама дубровачког каноника Домање Бобаљевића на прекрштавању јеретика, о босанским манихејима, њиховим самостанима, хијерархији и обредима, о прогону манихеја из Босне, о абјурацији тројице њихових првака у Риму, о посланству краља Стефана Томашевића папи Пију II, о издаји Радака манихеја у Бобовцу, о кудугерима и о госту Радину.¹⁰⁹

О босанским јеретичима писали су и дубровачки хроничари Јаков Лукаревић, Јуније Рестић и Серафим Цријевић, као и трогиранин Иван Лучић, који су се први користили подацима из Дубровачког архива.¹¹⁰

Поред раније споменутих фрањевачких хроника из XIV и XV века о босанским јеретичима пишу и млађе фрањевачке хронике, опште и појединачне. *Chronicon observantis provinciae Bosniae Argentinae ordinis s. Francisci Seraphici* доноси побркане вести о оснивању босанске викарије и о раду фра Перегрина и његових настављача на преобраћању босанских јеретика, а *Necro-*

¹⁰⁶ Arch, franciscan. hist. III, 1910, 797—798. Cf. *La vita di S. Giacomo dela Marca (1393—1477), per fra Venanzio da Fabriano (1436—1506)* studiata e edita da p. M. Sgattoni, Zara 1940.

¹⁰⁷ J. Matasović, *Tri humanista*, 245—247.

¹⁰⁸ Исто, 273, 239—240.

¹⁰⁹ М. Орбини, *Il Regno degli Slavi*, Pesaro 1601, 352, 353, 354, 369, 372, 373, 375. Cf. Коментари С. Ђирковића уз превод *Краљевство Словена*, Београд 1968, 342, 343, 344, 352, 353, 354.

¹¹⁰ За Ј. Лукаревића и Ј. Рестића cf. J. Fine, *Bosnian Church*, 73—74; За S. Cerva (Crijevića) cf. *Sacra metropilis ragusina* I, p. 129—131.

logium Bosnae Argentinae један податак о убиству пет фрањевача 1464. године, које писац хронике приписује „босанским патаренима“.¹¹¹ Највећи број фрањевачких хроника је средином XVIII века обрадио Л. Вадинг у својим *Annales minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum*, који у књигама VII до XII садржи низ података о Босни и црквеним приликама у овој словенској земљи.¹¹²

Посебно место у сачуваној изворној грађи заузимају расправе католичких полемичара и инквизитора. У расправи *De heresi catharorum in Lombardia*, коју је између 1210. и 1214. године написао Аноним из Ломбардије спомињу се у три наврата и јеретици из Склавоније чији су ред следили Никола и Колојан, катарски бискупи из Виченце и Мантове.¹¹³ Посредно обавештен о акцији папе Иноћентија III против јеретика у Босни, Аноним је порекло једне од три струје у то време разједињених катара у Ломбардији налазио у учењу јеретика из Склавоније, о којима очигледно ништа није знао, приписујући им строжију оријентацију умерених дуалиста катарских цркава у Виченци и Мантови, где је вршио инквизиторску службу и учење ове групе јеретика добро познавао.

Казивање Анонима из Ломбардије не потврђују његови млађи савременици. Салво Бурчи из Виченце у својој расправи, *Liber super stella*, коју је написао око 1235. године, не зна за везе својих јеретичких земљака са јеретичима из Склавоније, а анонимни писац *Brevis summula* из средине XIII века тврди да јеретици из Конкореча, који су следили умерени дуализам бугарске цркве, „имају свој ред из Склавоније“.¹¹⁴

О везама ломбардијских катара са јеретичима из Склавоније не зна ни Монета Кремонски, мада је у својој расправи *Adversus catharos et Waldenses*, написаној средином XIII века, податке о јеретичима из Склавоније преузео из дела Анонима из Ломбардије.¹¹⁵

Јеретичку „цркву Склавонију“ тек средином XIII века у два наврата спомиње ломбардијски доминиканац Рајнерије Сакони у својој расправи *Summa de catharis et leonistis seu paupe-*

¹¹¹ *Chronicon observantis provinciae Bosnae Argentinae ordinis S. Francisci Seraphici*, ed. E. Fermendžin, Starine 1890, 7, 8, 9, 17 sq. *Necrologium Bosnae Argentinae*, G. Z. M. 28, 1916, 357.

¹¹² О фрањевцима босанске викарије и њиховом раду на преобраћању јеретика односе се књиге VII—XII вишетомних *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, 25 vol. Romae 1731—1886.

¹¹³ A. Dondaine, *Hierarchy* I, 308, 310, 311.

¹¹⁴ I. Döllinger, *Beiträge*, II, 61. У издању Parino da Milano, Aevum 19, 1945, 314. За *Brevis summula* cf. C. Douais, *La somme des autorités a l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII siècle*, Paris 1896, 123. Cf. Mass lat. 14927 Националне библиотеке у Паризу, I. 7v. За *Codex scotorum* cf. I. Döllinger, op. cit. II, 612.

¹¹⁵ A. Ricchini, *Venerabilis patris Monetae Cremonensis Adversus catharos et waldenses*, Romae 1753, 233.

ribus de Lugduno. У попису катарских цркава Рајнерије цркву Склавонију ставља после француских, а пре јеретичких цркава Истока, које почињу са Латинском црквом у Цариграду, а у попису савршених чланова катарске јереси, у групу са катарским црквама у Цариграду, Филадельфији, Бугарској и Дугмацији, индиректно оспоравајући у оба случаја њену генетичку везу са катарским црквама у Ломбардији.¹¹⁶

Једну необичну традицију о пореклу цркве Склавоније оставио је пијемонтски доминиканац и инквизитор Анселмо Александријски. У својој расправи, *Tractatus de haereticis*, коју је написао око 1270. године, Анселмо постанак јеретичке цркве у Босни приписује домаћим трговцима који су „ради трговине ишли у Цариград и, вративши се у своју земљу, проповедали су (јеретичко учење), а када су се намножили изабрали су бискупа који се зове Бискуп Склавоније или Босне“.¹¹⁷

Веродостојност Анселмовог казивања о постанку јеретичке цркве у Босни умногоме умањује чињеница што га је он исконструисао аналогно катарским црквама у Ломбардији, које су оснивали и материјално помагали трговци и занатлије. Абјурација босанских крстјана на Билином пољу 1203. године, која је настала из деловања папиног легата Ивана Казамаарија, послатог да испита и среди црквене прилике у Босни, уверљиво говори да појаву и ширење јереси у Босни Апостолска столица није приписивала трговцима и занатлијама, већ монасима некадашње босанске бискупије.

Када је у првој половини XIV века основана фрањевачка викарија у Босни, појавила се потреба за посебним приручницима намењеним фрањевачким мисионарима и инквизиторима. Хронолошки је најстарији *Попис заблуда босанских јеретика* који је сачуван у два преписа са неподударним насловима. Рукопис из библиотеке св. Марка у Венецији има наслов *Isti sunt heretores quos communiter patareni de Bosna credunt et tenent*, а потпунији, рукопис из архивске збирке Југословенске академије у Загребу, *Isti sunt erroeres hereticorum bosnensium*. Загребачки препис садржи накнадно унету забелешку да је овај попис заблуда саставио фра Бартоломеј, који је са краћим прекидима био викар босанске викарије од 1367. до 1407. године.¹¹⁸

Попис заблуда је компонован од истих поглавља која се налазе у бројним антијеретичким расправама писаним против јеретика у Италији и Француској. Основно језгро *Пописа* чине поглавља преузета из расправа писаних против лионских сиромаха и хумилијата, два еванђелистичка покрета која нису била дуалистички оријентисана, а остатак је допуњен поглављима са

¹¹⁶ У издању D. Kniewalda, *Vjerodostojnost*, 214, 216.

¹¹⁷ A. Dondaine, *Hierarchy*, II, 308.

¹¹⁸ Рукопис из Венеције објавио F. Rački, *Prilozi*, 138—149, а загребачки D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 168—169.

учењима дуалистичке оријентације аналогно ставу римских папа да босански јеретици следе учење осуђене катарске јереси.¹¹⁹ Због тога се нека поглавља *Пописа* не подударају са учењем босанских крстјана познатим из домаће изворне грађе настале у крилу цркве босанске, нека су међусобно противуречна, а нека не припадају учењу средњовековних дуалиста и својим садржајем противрече наглашеној дуалистичкој концепцији целине.¹²⁰

Исти компилаторски карактер има и друга расправа, *Hic sunt omnia principalia et auctoritates extracte de disputatione inter christianum romanum et patarenum bosnenesem*, која је сачувана само у једном препису. Мада је целина компонована према сличној расправи Георгија Лаика, у њој има значајних одступања, а у неким поглављима и колебања, па чак и недоследности, јер је писац *Расправе*, долазећи у непосредни контакт са босанским крстјанима, примећивао велике разлике између официјелних оптужби од стране Римске курије и стварног, чињеничног стања.¹²¹

О везама италијанских катара са босанским јеретцима у другој половини XIV века говори изјава Јакоба Бека дата пред инквизиционим судом у Турину 1387. године, која садржи податке о његовом ступању у секту по наговору двојице Италијана, Јоцерица де Палата и Петра Патриција, и „неког човека из Склавоније“, о путовањима италијанских јеретика „у Склавонију да речену науку потпуно и савршено науче од учитеља који тамо станују, у земљи која се зове Босна“, о његовом неуспелом путовању и о његовим везама са француским јеретцима.¹²² Јеретичко учење које је Јаков Бек прихватио од споменутих личности темељи се на веровању да бог није створио видљиви свет већ Ђаво који ће се покајањем вратити у „своју небеску славу“, да је човек грешни анђео који је одуховио тело, да римска црква није права црква, да је „прави папа међу њима“, да нема пургаторијума и пакла, да су једини Ђаволи на свету људи и жене и да бременица жена носи Ђавола у себи. Јаков Бек и његови истомишљеници одбацивали су 12 чланака вере и 7 сакрамената, старо-заветне пророке и патријархе, Мојсија и Јована Крститеља, опште васкрсење и страшни суд. Својим су верницима синагоге по-

¹¹⁹ Cf. 2a, 6, 7, 9, 16, 17, 25, 26, ed. D. Kniewalda. Cf. I. Döllinger, *Beiträge*, II, 93—98.

¹²⁰ Тачка 19 у издању D. Kniewalda противуречи тачки 23 и 24. Тачка 1 следи умерени дуализам, cf. Parino da Milano, *Aevum* XIV, 1940, 130, а тачка 23 екстремни. Cf. *Brevis summula*, 122 у издању С. Douais.

¹²¹ Расправу је издао F. Rački, *Prilozi*, 109—138, а изводе D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 171—2. Георгијева расправа коју је издао Parino da Milano, *Aevum* 14, 1940, 85—140, има наслов *Disputatio inter catholicum et patarenum haereticum*.

¹²² Текст је издао G. Amati, *Processus contra Valdenses in Lombardia Superiori anno 1387*, *Archivio storico italiano*, ser. 3, Vol. II, 1, 1865, 3—61. Сам процес против Јакова обухвата стр. 50—57.

дизали, да би им јеретичку науку преносили и хлеб ломили, после чега су заједничке сексуалне оргије приређивали.¹²³

Изјава Јакова Бека и у целини и у појединостима нема ништа заједничког са учењем које су босанским крстјанима приписивали католички полемичари. Она садржи само одјек познате традиције о Босни као јеретичкој земљи, коју је као такву већ првих деценија XIII века означио глосатор бечког преписа *Тајне књиге*.¹²⁴ Иста се традиција понавља и у једној другој осуди инквизиционог суда из 1412. године, којом су спаљени посмртни остаци неколико раније осуђених јеретика зато што су, по ред осталог, следили „грозно веровање босанских јеретика“ и путовали у Босну да тамо науче „перфидну науку“.¹²⁵

Међу важније изворе за проучавање верских и црквених прилика у средњовековној Босни спада фрањевачка *Dubia* из 1373. године, које садрже одговоре папе Гргура XI на 23 питања босанског викара Бартоломеја из Алверније. Питања Бартоломеја односе се делом на поступак фрањеваца према шизматичима и њиховим свештеницима, према католичком клеру, према онима који производе и довозе оружје у Босну и према онима који се „клањају јеретичима и служе њихове обреде“, а делом на проблеме брака који су Босанци без црквеног обреда склапали. Нека су питања ужег црквеног карактера, а у једном се тражи како треба поступати при одузимањуседа неверницима.¹²⁶ У овом извору фрањевачке провенијенције нема питања теолошког карактера, па није јасно да ли је викар Бартоломеј босанске јеретике сматрао дуалистима, што се у радовима неких истраживача цркве босанске посебно наглашава.¹²⁷

Међу делима Јакова из Марке спомињу се два његова дијалога које је написао *Contra manicheos de Boemia* и *Contra manicheos in Bosna*.¹²⁸ У изводима акта за његову канонизацију, који су 1697. године саставили Ј. В. Lucini и Ј. В. Barberi, не спомињу се ни Босна ни манихеји већ само јеретици и патарени, чије је учење о Јовану Крститељу, браку, евхаристији, стварању видљивог света и човека, храмовима, крсту, заклетви, Мојсијевом закону и пророцима фра Јаков побијао и истине католичке вере бранио.¹²⁹ Неки извори говоре да је фра Јаков са босанским јеретичима полемисао и да се из полемика са њима уверио да

¹²³ Исто, 51—57. Анализу текста извршио Ј. Šidak, *Problem*, 75—80; D. Kniewald, *Vjeredostojnost*, 240—242.

¹²⁴ *Le livre secret des cathares*, ed. E. Bozoky, Paris, 1980, 88.

¹²⁵ M. Esposito, *Un auto da Fé à Chieri en 1412*, *Revue d'histoire ecclesiastique*, 42, 3—4, 1947, 423.

¹²⁶ Текст је издао D. Kniewald, *Vjeredostojnost*, 156—163.

¹²⁷ Cf F. Rački, *Bogomili i patareni*, 443—444; D. Kniewald, *Vjeredostojnost*, 150—151.

¹²⁸ A. Matanić, *De duplice activitate S. Jacobi de Marchia in regni et vicaria franciscali Bosnae*, Arch, fran. hist., 53, 1—2, 1960, 123.

¹²⁹ Акт канонизације објавио је D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 442—444.

„Босанци и Моровласи нису хришћани већ пагани“.¹³⁰ Уз текст његовог *Dialogus contra fraticellos* налази се препис једног писма које је фра Јаков 1346. године упутио папи и учесницима Базелског концила са питањем како да поступа са крштеном децом која остају и даље код својих родитеља, „неверника и јеретика“, који одржавају „обрете неверника и јеретика“, а нарочито у „Босни где су неверници јеретици и пагани“.¹³¹ У истом се рукопису налази једна белешка о крштењу књигом (еванђељем), које је фра Јаков оспоравао и са становишта католичке цркве доказивао да то није крштење које је „установио син божији“.¹³²

Манихејски дуализам као фундаменталну науку босанских крстјана први је систематски изложио папа Евгеније IV у једном писму упућеном крајем 1445. године Томи Хварском, легату Апостолске столице у Босни, са позивом да босанском краљу објасни учење манихејских јеретика који „тврде да је тајна божанска инкарнација била привиђење“, да „инкарнација, страдање и васкрсење сина божијег није било стварно већ привидно“, који Ђаволу „приписују моћ равну свемогућем богу“, који „уводе два принципа, један злих а други добрих бића“ и који „осуђују Стари Завет“, „сакате и кваре Нови“, „презиру женидбу“ и проглашавају „нечистом храну коју је бог створио на службу људима“.¹³³

Целовит приказ манихејског учења као изворне науке босанских крстјана садржи тек расправа кардинала Торквемаде, *Symbolum pro informatione manicheorum regni Bosniae*, која је сачувана у три преписа.¹³⁴ Расправа је написана по налогу папе Пија II да послужи као абјурација за тројицу угледних јеретика доведених из Босне, која је обављена средином маја 1461. године. Расправа садржи 50 правоверних теза којима кардинал Торквемада супротставља 50 заблуда „манихеја из краљевства босанског“. У предговору Торквемада пише да је своју расправу саставио на основу извештаја „неких редовника реченог краљевства“, а не од тројице крстјана који су за то били доведени из Босне.¹³⁵ Целина расправе представља обичан крпеж скупљен и дословно преписан из старијих антијеретичких расправа писаних против екстремних дуалиста и неких евангелистичких покре-

¹³⁰ D. Pacetti, *L'importanza dei Sermones di S. Giacomo della Marca*, Studi Francescani III, 14, 1942, 166.

¹³¹ A. Matanić, *De duplice activitate*, 124.

¹³² Исто, 125.

¹³³ Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, 257—8.

¹³⁴ Ватикански рукопис објавио F. Rački, *Dva nova priloga*, 5—20. Други ватикански (lat. 976) D. Kamber, *Croatia sacra*, III, 1932, 27—93, а рукопис Националне библиотеке у Паризу N. Lopez Martinez — V. Proano Gil, *El bogomilismo en Bosnia*, Burgos 1958, 37—130.

¹³⁵ Изводе из Torquemada издао D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 178—181. За студију cf. стр. 174—177 Книвадове студије.

та који нису следили дуалистичку оријентацију.¹³⁶ Конципирајући своју расправу из различитих извора, укључујући и податке добијене „од неких редовника“, Торквемада је правио грубе грешке и омашке које често једне другима противурече.¹³⁷ Компилаторски карактер његове расправе показује и то што је он највећи део података преузео из раније написаних расправа против хусита и мухамеданаца, мењајући само наслове и по неку другу појединост.

Торквемадину класификацију босанских крстјана као аутентичних манихеја, против којих је писао већ блажени Августин, прихватио је папа Пије II у својој *Historia Europae*, као и његови млађи компилатори, М. Сабелик и М. Орбини.¹³⁸

Грчка и турска изворна грађа

Грчку изворну грађу за историју верских и црквених прилика у Босни репрезентују само два извора. Први је писмо патријарха Генадија Схоларија упућено између 1454. и 1456. године монаху Максиму Софианосу и синајским монасима, а други је *Историја* Лаоника Халкокондила који је, говорећи о земљи „Сандаљевог сина Стефана“, записао да се „зову кудугерима сви који настајују земљу Сандаљеву“.¹³⁹

Одговарајући на питање синајских монаха да ли у својим обредима могу спомињати „епскопа Босне“ и „херцега“ (Стефана) који им је недавно послао милостињу, а у чију су ортодоксност сумњали, патријарх им је одговорио да је „епископ Босне православац и Србин“ и да је, као што су „неки учитељи Латини“ у једном делу Босне „многе од кудугера учинили покорне римској цркви“, и сам „херцега, господара у другом делу Босне“ и још „неке тамо учинио православним хришћанима и присаједино нашој цркви“. Мада се „херцег није потпуно одвојио од кудугера из страха од властеле“, од је „унутар хришћанин од пре кратког времена, па зато и шаље милостињу монасима, јер да није хришћанин не би узалуд бацао своју имовину“. Патри-

¹³⁶ Већ је J. Šidak, *Problem*, 89, указао на низ тачака у овој расправи које се пдуударају са сличном расправом писаном против хусита. О неподударности Торквемадине расправе са домаћим изворима cf J. Fine, *Bosnian Church*, 353—356. Иста се поглавља појављују у расправи *Contra principales errores perfidi Machometi*, Romae 1606, 48—50, коју је Торквемада писао против Мухамеда и његовог учења. Од хумилијата и валденза преузете су тачке 12, 16, 17, 18, 19, 23, 43, 45, 46, 47, 48, 49. Cf. Ilarino da Milano, *Il liber supra stella*, Aevum XVI, 1942, 117—120; I. Dollinger, *Beiträge*, II, 3—13, 93—98.

¹³⁷ Поглавље 12 противуречи поглтвљу 5 и 6, а поглавље 6 поглављу 37.

¹³⁸ J. Matasović, *Tri humanista*, 240, 237.

¹³⁹ J. Šidak, *Problem*, 148—153.

јарх поручује синајским монасима да неће погрешити „ако некад епископа и споменете, јер је православац и хиротонисан од законитог православног патријарха тога места“. То је довољно, мада није у реду „што литургију врши у стану“, па ако се „временом покаже превртљив и лицемеран не треба да жалите да сте погрешили“, јер „света црква прима покајања људи и помаже им, а људске помисли и намере нико не зна осим сам бог“. Патријарх саветује монахе да „милостињу од херцега приме највише због његове користи да би истрајао у хришћанству“, али да га, за разлику од епископа, „не спомињу на литургији јавно, јер јавно не исповеда хришћанство“, већ само „при благосиљању трпезе у присуству епископа и да се моле ако хоће и за њега да господ бог сачува живот господара херцега и да га постави међу праве синове цркве“.¹⁴⁰

Кудугере, како се „зову сви који настањују Сандаљеву земљу“, помиње после пропасти Византије историчар Лаоник Халкондил у једном поглављу своје *Историје Византије*. Његово казивање о кудугерима односи се очигледно на босанске крстјане, на које је мислио и његов претходник, патријарх ГенADIје Схоларије.¹⁴¹

Драгоцене податке о крстјанима сељацима, њиховим домовима и селима, њиховим баштама, виноградима и другим поседима садрже и турски дефтери XV и XVI века. За сада је поред краћих података објављених у радовима Т. Окића и Н. Филиповића у целини публикован само херцеговачки дефтер из 1475/77. године који је приредио А. Аличић.¹⁴² Крстјани и њихови домови регистровани су у скоро тридесет села херцеговачког дефтера, претежно у областима око Коњица, Фоче, Самобора, Вишеграда, Плевља, Калиновника и Рудог.¹⁴³ Број крстјана и њихових домава је релативно мали, не достиже ни један проценат укупно записаних домова обухваћених херцеговачким дефтером. Као чисто крстјанска села наводе се Радешина код Коњица и

¹⁴⁰ До сада је у науци коришћен непотпун и делимично нетачан црквенословенски препис патријарховог писма у издању Љ. Ковачевића, *Неколико прилога за црквену и политичку историју Јужних Словена*, Гласник СУД LXIII, 1885, 12—13. Потпун грчки текст издат је у четвртном тому сабраних дела ГенADIја Схоларија које је приредио L. Petit, стр. 200—201.

¹⁴¹ Д. Драгојловић, *Кудугери код балканских народа*, *Balkanica* VIII, 1977, 130.

¹⁴² М. Т. Okic, *Le Kristians (Bogomiles Parfaits) de Bosnie d'après des documents turcs inédits*, *Südost-Forschungen*, XIX, 1960, 108—113, N. Filipović, *Napomene o islamizaciji u Bosni i Hercegovini u XV vijeku*, *God knj. VII*, Centar za Balkanološka ispitivanja knj. 5, Sarajevo, 1970, 141—67; *Poimenični popis sandžaka vilajeta Hercegovina*, priredio Ahmed S. Aličić, Sarajevo 1985.

¹⁴³ *Poimenični popis sandžaka vilajeta Hercegovina*, 9, 175, 188, 191, 200, 216, 253, 342, 368, 376, 382, 383, 388, 390, 450, 451, 458, 507, 531, 537, 555, 559, 563.

Расток код Самобора, а као крстјанска, мада су у њима регистровани и домови следбеника правоверних цркава, и села Осек, Требун, Горње Свиње и Доњи Копачи.¹⁴⁴

У херцеговачком дефтеру су регистровани и поседи гостију некадашње цркве босанске. У селу Дидеву код Сокола спомиње се један виноград „који је на основу царске наредбе одређен госту Радину“, у селу Кунову код Хумског, „земље које је држао крстјанин Цветко гост“ и у селу Горњи Гривен „виногради познати као виногради госта Прибисава“.¹⁴⁵ На више се места у херцеговачком дефтеру спомињу и властита имена Гост и Богмил, односно Богомил и Богумил. Међу власима у месту Дубока код Столца спомињу се четири сина неког Госта, Љубиша, Радибрад, Богио и Братул, у селу Дидево код Сокола, Радан син Госта, у селу Викоч код Фоче, Вукашин син Госта и у селу Осек, Гост син Болисава.¹⁴⁶ Да је реч о властитом имену Гост, које се појављује и у сложеницама Миогост и Радогост, а не о хијерархијском звању некадашње цркве босанске, показује опширни катастарски попис из 1455. године за област Бранковића, који у селу Штитарци код Вучитрна, у парохији попа Радула, спомиње Божидара сина Госта и Оливера Старца који су несумњиво били припадници источне цркве.¹⁴⁷ Међу херцеговачким власима, а не само међу њима, среће се и властито име Богмил, Богомил или Богумил, документовано већ раније у старијој српској и дубровачкој изворној грађи, а и касније у неким турским дефтерима где није било ни богомила ни следбеника цркве босанске.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Исто, 9, 253, 450, 451, 537, 563. За село Срботина код Фоче, које је у време пописа имало само две куће синова крстјана изричито се каже да се зове Крстјан, оп. цит. 384.

¹⁴⁵ Исто, 178, 257, 559.

¹⁴⁶ Исто, 148, 178, 300, 450.

¹⁴⁷ Исто, 177, 312, 429. Cf. *Oblast Brankovića, Opširni katastarski popis iz 1455. godine*, Sarajevo 1972, 31.

¹⁴⁸ Б. Сп. Радојичић, *Лична имена Богомил и Богумил*, Наш језик IV, 1953, 348—9; *Ројменички попис*, 36, 47, 61, 64, 78, 134, 181, 230, 263, 316, 343, 395, 424, 443, 452, 481, 570, 995; *Oblast Brankovića*, 32, 229.

III

БОСАНСКИ КРСТЈАНИ У ВЕРСКОМ И ЦРКВЕНОМ ЖИВОТУ СРЕДЊОВЕКОВНЕ БОСАНСКЕ ДРЖАВЕ

Хришћанска црквена организација на тлу средњовековне Босне после покрштавања Словена документована је у изворној грађи тек у фундационој були папе Климента III из 1089. године, која, као суфраганско подручје барске надбискупије, спомиње и *ecclesiam bosnensis*.¹ О карактеру и организацији босанске бискупије, која је од друге половине XII века била под јурисдикцијом дубровачке надбискупије, не зна се ништа. Њени су бискупи према писању дубровачких хроничара имали народна имена, а за једног се бискупа, који је долазио на посвећење у Дубровник, изричито каже да није знао латински језик, јер је богослужбени језик у босанској бискупији несумњиво био словенски.² То потврђују и богослужбене књиге босанске бискупије, два еванђеља апракосног типа, *Григоровић-Гиљфердингово* и *Ватиканско*, оба из прве половине XIII века, која својом литургијском поделом према обрасцима источне цркве сигурно говоре да се босанска бискупија држала источног обреда и служила библијским књигама источне цркве литургијски и кодиколошки структурираним у Охридској архиепископији.³

Босанска се бискупија од своје метрополе у Дубровнику разликовала не само богослужбеним језиком и обредом, већ и

¹ *Acta Albaniae*, 21—22. Cf. Историја српског народа, I, 195

² A. Hoffer, *Dva odlomka iz poveceg rada o kršćanskoj crkvi u Bosni*, Spomen-knjiga iz Bosne, Sarajevo 1901, 77—79; С. Ђирковић, *Историја*, 50—51; J. Šidak, *Problem*, 139—140.

³ Разна мишљења о овом проблему претресао је Д. Драгојловић *Босанска књижевност*, I, 100—110.

црквеном организацијом, чију су доминантну, ако не и једину снагу, чинили крстјани који су представљали огранак источног монаштва раширеног и изван византијске црквене сфере.⁴ Овако стање у Босни толерисала је дубровачка надбискупија која је превасходно била заинтересована да сачува под својом јурисдикцијом босанску бискупију, око које су се отимале и барска и сплитска надбискупија. Њена права је изгледа штитила и Византија под чијим је окриљем своје бановање започео и бан Кулин који се у изворима јавља неколико дана после смрти Манојла I Комнена 1180. године.⁵

Деловање Римске курије у Босни у првој половини XIII века

Нагло слабљење Византије после смрти Манојла I Комнена 1180. године изменило је из основа политичку карту Балканског полуострва. После стварања независне српске државе, самосталност је под баном Кулином изборила и Босна која се крајем XII века сматрала земљом угарског краља, а почетком XIII века угарски краљ се изричито наводи као Кулинов врховни господар.⁶ Заинтересованост Апостолске столице да успостави ближе односе са Босном показује писмо папиног лагата Теобалда који се за време свог боравка у Хуму 1180. године обратио „племени- том и моћном мужу, великом бану Босне“, саветујући га да у Рим пошаље два роба и коже од куне „за спас своје душе и у знак поштовања светог апостола Петра и господина папе“.⁷

Поред сплитске на босанску бискупију је полагала права и барска надбискупија која је почетком 1199. године залагањем Немањиног сина Вукана, у то време владара Зете, изборила свој опстанак који је оспоравала дубровачка надбискупија.⁸ Обавештавајући 1199. године папу Иноћентија III да се ставља под заштиту Апостолске столице, Вукан је, не без неког дубљег разлога, обавестио папу да је „не мала јерес поникла у земљи угарског краља, то јест у Босни, да је сам бан Кулин, заведен са својом женом и својом сестром, која је била (жена) покојног Мирослава захумског, и са многим рођацима завео у исту јерес више од десет хиљада хришћана. Када их је угарски краљ разљућен приморао да дођу код Вас да их испитате, они су се вратили с из-

⁴ М. Miletić, *Krstjani di Bosnia*, 55—56; С. Ђирковић, *Историја*, 57—8; Ј. Šidak, *Studije*, 181.

⁵ С. Ђирковић, *Историја*, 43.

⁶ Исто, 47.

⁷ CD. II, 167; С. Ђирковић, *Историја*, 46.

⁸ О були папе Целестина cf. CD. II, 237; О јурисдикцији Дубровачке надбискупије над босанском бискупијом 1195. године, cf. CD. II, 255.

мишљеним писмом, говорећи да сте им одобрили (њихов) закон. Молимо Вас да саветујете угарског краља да их истреби из свог краљевства као кукољ од пшенице“.⁹

Оптужбе против бана Кулина папа је примио са великом неверицом, јер су његови односи са босанским баном били врло пријатељски. Али кад је у другој половини следеће године папу Иноћентија III обавестио сплитски надбискуп Бернارد да бан Кулин под своју заштиту прима из Сплита и Трогира прогнане патарене, папа је крајем године обавестио угарског краља Емерика да је „наш часни брат, сплитски надбискуп, прогнао из Сплита и Трогира не мали број патарена“ и да је „племенити муж Кулин, бан босански, не само пружио сигурно склониште њиховој опачини, већ и очигледну заштиту, па их, излажући своју земљу и себе самога њиховој опачини, поштује као католике и још више од католика, називајући их једноставно хришћанима“. А да „ова болест, ако јој се у почетку не стане на пут, не би окружила суседне земље и прешла у угарско краљевство“, папа моли угарског краља да „реченог бана“, ако „све јеретике из земље која му је подложна не прогна и имовину им не заплени“, како „њего тако и оне јеретике не само из његове земље, већ из читавог угарског краљевства прогна и њихова добра, где год би у његовој земљи била, заплени“.¹⁰

Пошто је угарски краљ поступио по папином захтеву, папа је крајем новембра 1202. године позвао сплитског надбискупа Бернарда и свог капелана Ивана Казапарија да испитају прилике у босанској бискупiji, пошто се „у земљи нашег часног мужа, бана Кулина, налази мноштво неких људи који су од осуђене катарске јереси“, па „ако нађу међу њима оне који се држе јеретичких заблуда да их на пут истине према прописима вере врате“. Папа их даље обавештава да је „писао угарском краљу Емерику како да поступи са њима“ и да је он опоменуо „споменутог Кулина да ове људе из читаве земље себи подложне прогна и сву њихову имовину заплени“. Бан је, „правдајући себе, одговорио да их не сматра јеретцима већ католицима и да је спреман да неке од њих пошаље Апостолској столици да веровање и своје понашање изложе, како би нашом одлуком били у добру потврђени или од зла одвраћени“. Недавно је „речени Кулин послао у Рим нашег часног надбискупа (дубровачког) и драгог сина Марина архиђакона дубровачког и са њима неке од речених људи“, молећи понизно папу да пошаље „неког згодног човека“ који би ствар испитао.¹¹

⁹ CD. II, 334. Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 387; J. Fine, *Bosnian Church* 124.

¹⁰ CD. II, 351. Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 387—8; С. Ђирковић, *Историја*, 47; J. Fine, *Bosnian Church*, 124.

¹¹ CD. III, 14—15. Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 388; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 120—121.

Папин легат је у пратњи дубровачког архиџакона Мари-на стигао у Босну и почетком априла 1203. године на Билином пољу код Зенице у присуству бана Кулина одржао састанак са првацима (*priores*) за јерес осумњичених домаћих крстјана, који су дали свечану обавезу да ће „као изабрани представници свију који припадају братству наше заједнице остати верни наредбама и заповестима свете римске цркве у животу и владању“ и да ће „јој бити послушни и живети по њеним прописима“. Јемчећи у име „свих који припадају нашој заједници“ својим „имањем и стварима да неће никада убудуће следити јеретичку опачину“, они су се „у првом реду одрекли раскола због којег су били посебно озлоглашени“ и „признали римску цркву, нашу мајку, главом свега црквеног јединства“. Њихова обавеза да ће „у свим местима где се налазе самостани браће имати богомоље“ у којима ће се „заједнички састајати да јавно поје ноћне, јутарње и дневне часове“, да „ће у црквама имати олтаре и крстове“, да ће читати како „књиге Новог тако и књиге Старог Завета“, да ће имати „свештенике који ће у недељне и празничне дане, према црквеним одредбама, читати мисе, слушати исповести и делити покајања“, говори да су њихови самостани били без цркава и олтара, без световног свештенства и црквеног богослужења, сао и некадашње заједнице монаха анхорета у источној цркви.

Њихова обавеза да ће убудуће „имати гробља“, да ће „најмање седам пута годишње примати из руку свештеника тело Господње, да ће се „држати од цркве одређених постова“, да ће „жене које припадају њиховом реду“ бити „одвојене од мушкараца“, да неће примати удате и ожењене „осим ако се узајамним споразумом, обећавши уздржљивост, обоје заједно обрате“, да ће „празновати празнике одређене од светих отаца“, да ће се од осталих „световњака“ разликовати својом „одећом“, да се неће „звати хришћанима као до сада већ браћом, да не би приписујући себи то име, наносили неправду другим хришћанима“ и да ће им „од сада за сва времена убудуће“ изабраног „старешину“ потврђивати папа, несумњиво говори да је реч о монашкој заједници која је својом организацијом и начином живота изазивала подозривост Римске курије.¹²

Крајем априла су два њихова првака, Лубин и Драгета, отишли у Угарску где су се пред угарским краљем Емериком, калочким надбискупом, печујским бискупом и многим другим заклели „у име свих да ће чувати оно што се уговорило“ и да ће прихватити и све друго што римска црква буде захтевала.¹³

Обавештавајући папу Иноћентија III о својој мисији у Босни, „која се тичала бивших патарена“, Иван Казамери је предла-

¹² CD. III, 24—25. За анализу овог текста cf. F. Rački, *Bogomili i patarени*, 391—93; D. Kniewald, *Vjerdostojnost*, 127—144; С. Бирковић, *Историја*, 55—58; J. Fine, *Bosnian Church*, 126—134.

¹³ A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 30; M. Loos, *Dualist Heresy*, 165.

гао папи да се у Босни, чији је бискуп умро, постави „неки Латин“ и да се због пространства босанска дијецеза подели на три или четири нове бискупије.¹⁴ Нешто касније је о боравку у Угарској папиног легата и „двојице првака од оних који су у земљи бана Кулина, како се прича, били наклоњени осуђеној секти јеретичкој“, обавестио папу и угарски краљ, саопштавајући му да је „сина споменутог бана, који се нашао на угарском двору, обавеза на глобу до „хиљаду марки сребра“ ако би у својој земљи „напред речене, или друге људе, који остану у јереси брањено“.¹⁵

Прихватајући низ обавеза, чији је циљ био да свој начин живота прилагоде пракси западног монаштва, босански су крстјани успели да отклоне све сумње да следе учење „осуђене катарске јереси“.¹⁶ Али остављени сами себи, они су наставили са старом праксом, што је изазвало нове заплете у односима између Босне и Апостолске столице. Одазивајући се на позив Сплићана, папа Хонорије III је почетком 1221. године послао у Сплит свог легата Аконција да онемогући „неке Словене и Далматинце“, који „пиратским беснилом пљачкају, заробљавају и убијају крсташе који у Свету земљу превозе помоћ из љубави према Исусу Христу и другим хришћанима“.¹⁷ Да би помогао свог легата, папа је неколико дана касније позвао острогонског надбискупа Ивана да наговори угарског краља да скрши „злоћу неких Словена који гусарећи без избора редом пљачкају и убијају, како крсташе тако и остале хришћане“.¹⁸ Лишен помоћи угарског краља због унутрашњих сукоба у Угарској, Аконције је узалуд помоћ тражио у Далмацији. Уплашен од Качића, који су претили да га убију, Аконције је средином лета из Сплита побегао у Задар.¹⁹ Крајем године папа га је позвао да крене у Босну, пошто је дочуо „да у крајевима Босне примљени јеретици као вештице голим грудима хране своју младунчад, јавно проповедајући заблуде своје опачине на велику штету стада Господњег“, обавештавајући га да је позвао угарског краља и све надбискупе и бискупе угарског краљевства да му помогну, како би „јуначки и одважно прогнао ове перфидне јеретике“, али и оне „који их примају и штите“.²⁰ Два дана касније папа је позвао и острогонског надбискупа Ивана и његове сүфрагане да, помажући легата

¹⁴ CD. III, 36. За разна домишљања о умрлом бискупу, cf. D. Kniewald, *Vjerdostojnost*, 142—43.

¹⁵ CD. III, 36—37.

¹⁶ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 136—38, налази аналогија са поступком папе према хумилијатима који нису били дуалисти, cf. R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli 1963, 145—163.

¹⁷ CD. III, 191.

¹⁸ CD. III, 192—3.

¹⁹ CD. III, 205—6.

²⁰ CD. III, 196—7; F. Rački, *Bogomili i patareni*, 399.

Аконција, „јуначки и одважно прогоне јеретике у крајевима Босне“.²¹

Очекујући помоћ угарског краља и острогонског надбискупа, Аконције је до пролећа 1222. године остао у Задру.²² У међувремену је папа позвао и Дубровчане да изаберу новог надбискупа који би се енергичније борио против омишских гусара и „јеретика који у крајевима Босне јавно проповедају заблуде своје опачине“, позивајући их да помогну Аконцији, пошто очекивана помоћ уз Угарске није стизала.²³ У јесен исте године Аконције долази у Дубровник где посвећује новог надбискупа. Дубровачки хроничар Јаков Лукаревић је записао да је Аконције председавао сабору далматинских бискупа, који је био сазван да организује борбу против јеретика, а крајем године се поново враћа у Задар.²⁴ Последњи пут се Аконције спомиње средином лета 1223. године, а две године касније он је умро, не крочивши на тло Босне.²⁵

После неуспеха легата Аконција, борбу против босанских јеретика преузео је угарски надбискуп Угрин, коме је угарски краљ 1225. године „у вечити посед“ даровао Босну, Сол и Усору под условом да из њих прогна јеретике.²⁶ Потврђујући краљеву даровницу, папа је посебно похвалио надбискупа Угринина што „вођен љубављу према католичкој вери“ и „на подстицај добре усмене магистра Аконција, суббакона и капелана нашег и легата Апостолске столице и других добрих мужева“ показује спремност да „прогони јеретике у Босни, Соли и Усори“, који „као вештице голим грудима хране своју младунчад“. Саглашавајући се са Угриновом намером да покрене крсташки рат против босанских јеретика, папа му је дозволио да, „подстичући вернике против неверника“, свима може „који су узели или намеравају да узму знак крста“ опраштати грехове, изузимајући „тешке и велике“ који су остали у надлежности Апостолске столице.²⁷

Све ове привилегије добијене од папе нису значиле ништа без јаких и организованих чета крсташа, па је Угрин уз надокнаду од 200 марака сребра знак крста предао Ивану (Калојану

²¹ CD, III, 198—9.

²² CD, III, 202—3. О ставу Угарске према папином легату cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 401; С. Ђирковић, *Историја*, 59. О домишљањима D. Mandića cf. *Bogomilska crkva*, 143—145. Ово је с правом одбацио J. Šidak, *Studije*, 182, а прихватио M. Brandt, *Dubrovnik i heretička Bosna*, 30—31.

²³ CD, III, 209—10.

²⁴ CD, III, 217—18; Farlati *Illyricum sacrum*, VI, 92; F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 75. Cf. CD, III, 218—19. Причу Томе архибакона, *Hist. Salonitana*, 103, ed. F. Rački, да је он отишао у Босну и тамо окончао живот оспорава остала изворна грађа.

²⁵ CD, III, 229—30. Cf. J. Šidak, *Studije*, 182.

²⁶ CD, III, 243. Cf. С. Ђирковић, *Историја*, 59.

²⁷ CD, III, 242—3. О домишљањима D. Mandića, *Bogomilska crkva*, 145—6, који папино писмо повезује са другом „крижарском војном“, cf. J. Šidak, *Studije*, 183.

Анђелу), намеснику Мачве и сину некадашње царице Маргарите. Почетком 1227. године папа се сагласио са Угриновом куповином каструма Пожеге с околним областима, коју је калочки надбискуп образлага потребом „за потпуним уништењем јеретика у тим областима“, а неколико дана касније папа је на Угринову жалбу подсетио Ивана, намесника Мачве, на обавезу „да ће се борити против јеретика у Босни“, заповедајући канонику Хиполиту да га под претњом екскомуникације на то примора.²⁸

Смрт папе Хонорија III привремено је прекинула ангажовање Римске курије у Босни. На иницијативу новог папе Гргура IX обновљена је 1229. године сремска бискупија у суседству јеретичке Босне са циљем да се „Словени и Грци који насељавају ову земљу преведу, ако је то могуће, на латински обред и послушност римској цркви.“²⁹ Три године касније папа је почетком јуна 1232. године позвао калочког надбискупа Угрина и загребачког бискупа Стефана да испитају стање у босанској бискупији, пошто је сазнао да је босански бискуп без „икаквог образовања“, да је „јавни заштитник јеретика“, да је до бискупске части дошао „симонијом помоћу неког јеретика“, да „никада у својој цркви не служи службу божију нити дели црквене сакраменте“, да су му „црквене дужности толико туже да не зна ни обред крштења“, јер „живи са јеретицима у неком селу и свог рођеног брата, очигледног херезиарха, штити и брани, уместо да га је већ на почетку вратио на прави пут“.³⁰

Обавештен о резултатима истраге, папа је крајем маја 1233. године наредио фра Јакову Пекорариу, своје легату на угарском двору, да босанског бискупа, који се правдао да је грешио из незнања, смени и да у босанској дијецези постави „два, три или четири бискупа учена у закону господњем“, али да при томе „не повреди метрополитска права (дубровачког) надбискупа“, који би „становнике ове земље сиромашне у средствима, али богате у неваљалству, пошто су великим делом заражени јеретичком опацином, примером добрих дела одвратили од заблуда“.³¹

Исте је године у пратњи угарских доминиканаца дошао у Босну Јаков Пекорарије. Папин легат је имао у Босни подршку бана Нинослава, који је, „прешавши на католичку веру почео да прогони јеретике“, али не и босанске властеле која је, нарушавајући „старе обичаје“ по којима је бан, као и његови преци, имао право да по свом нахођењу „одузима и дели жупе и села“,

²⁸ CD. III, 264, 265—6. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 146, измишља трећи крсташки поход који датира у 1225. или почетак 1226. годину. Cf. J. Šidak, *Studije*, 183 и С. Ђирковић, *Историја*, 59.

²⁹ CD. III, 305—6. Cf. С. Ђирковић, *Civitas Sancti Demetrii*, Сремска Митровица, Сремска Митровица 1969, 61.

³⁰ CD. III, 361—2. Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 403—4; J. Šidak, *Studije*, 185; С. Ђирковић, *Историја*, 60; J. Fine, *Bosnian Church*, 137—8.

³¹ CD. III, 379—80. О писму cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 404—5; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 153; J. Šidak, *Studije*, 185.

отказивала послушност бану, „задржавајући жупе и села против његове воље“. Обавештен о томе, папа је позвао херцега Коломона да обезбеди поштовање обичаја потврђених од најстаријих времена.³² Истога је дана папа узео под заштиту бана Нинослава „и његову земљу са свим његовим добрима“ све док „остане постојан у католичкој вери“, у земљи коју од давнина поседују његови преци који су били „заражени јеретичком опачином“.³³

За новог бискупа је крајем 1233. или почетком 1234. године изабран Јоханес Вилдхаузен. Покушај да се у Босни подигне катедрална црква, за коју је одређену суму новца дао печујским доминиканцима и бан Нинослав, узнемирила је духове у земљи.³⁴ Најтеже су били погођени крстјани који су уживали неокрњен углед у земљи и били не само потиснути од странаца већ и изложени прогону од стране властите државне власти. Намера Угара да босанску бановину непосредно потчине краљевој власти и да је сведу на положај угарске територије довела је до промене у држању бана Нинослава. Његов прелазак у други табор оцењен је на Римској курији „као штетан пад у беспуће заблуда“, па је папа почетком 1234. године послао у Босну приора куртузијанског самостана св. Бартоломеја де Трисулто, захтевајући од бискупа, надбискупа и других црквених прелата Истре, Далмације, Босне, Хрватске, Србије и осталих делова Склавиније да га помогну у борби „против перфидних јеретика“, чије је толико мноштво „у Босни и суседним провинцијама“ да је „читава земља“ испуњена њима „као непроходним коровом и копривом“. Папа је „свим католицима“, који од приора подстакнути узму знак крста да би учествовали у сузбијању јеретика, обећао „опроштај грехова који се даје онима који иду у Свету земљу“.³⁵

Папин је позив с одушевљењем прихватио млади краљ Бела који се неколико дана касније обавезао пред папиним легатом да ће настојати да „из земље себи потчињене истреби све јеретике и лажне хришћане“.³⁶ Сукоб босанског бискупа и острогонских доминиканаца са угарским краљем Андријом II одлагао је почетак крсташког похода на Босну.³⁷ Пошто је папином интервенцијом спор изглашен, почеле су неопходне припреме. Последњих месеци 1234. године папа је упутио неколико писама државним и црквеним великодостојницима у Угарској. Првим је позвао херцега Коломана да у „крајевима Склавоније“ „преобраћа јеретике заражене љагом јеретичке опачине“ да би се и

³² CD. III, 388—9. О различитим тумачењима овог податка cf. J. Šidak, *Studije*, 187, bel. 41.

³³ CD. III, 388.

³⁴ CD. IV, 60. Cf. J. Šidak, *Studije*, 188; С. Ђирковић, *Историја*, 62.

³⁵ О промени држања бана Нинослава cf. CD. IV, 66. Cf. CD. III, 396—98. Cf. J. Šidak, *Studije*, 188—9.

³⁶ MH, I, 124. Cf. J. Šidak, *Studije*, 189.

³⁷ CD. III, 412.

„други спремни духом прихватили светог посла“.³⁸ Узимајући га под заштиту Апостолске столице, папа је позвао загребачког бискупа Стефана да му пружи неопходну помоћ, „лошто је, узевши знак крста, обећао да ће јеретике из крајева Склавоније мужевно искоренити јаком руком и снажном десницом“.³⁹ Посебним писмом папа се обратио и „крсташима“ који су се spremали да „крену у Склавонију против јеретичке опачине“, позивајући загребачког бискупа Стефана да их све са својим добрима узме под своју заштиту.⁴⁰ Два је писма у међувремену папа упутио и босанском бискупу. У првом га позива да даје опроштај свима који крену „против јеретика у Склавонији“, а у другом, да енергичније ради „на чишћењу земље Босне“ да би се и у „босанској бискупији као и у суседним местима чистила јеретичка опачина“.⁴¹

Како се од херцега Коломана очекивало да поднесе главни терет ратовања, угарски је краљ Босну предао у посед херцегу Коломану, што је и папа средином 1235. године потврдио.⁴² Овим актом нису били угрожени само крстјани, већ и политичка самосталност Босне. Ток борби у самој Босни није познат. Босански бискуп заморен ратним напорима поднео је оставку, али је папа крајем септембра 1235. године одбио његов захтев, подстичући га да истраје на свом месту док се „из тамнице тела не ослободи“.⁴³ Значајнији успех постигли су крсташа већ у првој половини 1236. године. На страну крсташа је међу првима прешао усорски кнез Сибислав, иначе припадник владајуће династије, који је међу „првацима босанске дијецезе зараженим јеретичком опачином“ једини био „као љиљан међу трњем“, па га је папа заједно са мајком Анцилом почетком августа 1236. године узео под своју заштиту.⁴⁴

Најжешће су борбе вођене почетком 1237. године, када је и дубровачким трговцима било забрањено да крећу у Босну. Током 1238. године Коломан је освојио део Босне и Хума који је био под влашћу кнеза Тољена.⁴⁵ Обавештавајући о томе бискупа угарских Кумана Теодорика, папа пише да је херцег Коломан „не без много напора земљу Босну вратио на светлост католичке чистоте, пошто је сатро сплетке јеретичке опачине“ и да је

³⁸ CD. III, 415. О папином писму cf. J. Šidak, *Studije*, 189—40.

³⁹ CD. III, 417.

⁴⁰ CD. III, 419.

⁴¹ CD. III, 416, 418. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 406, мисли да се ради о Славонији. J. Šidak, *Studije*, 190, бел. 57, да се ради о Босни. Cf. J. Fine, *Bosnian Church*, 139.

⁴² CD. III, 443. Cf. J. Šidak, *Studije*, 191.

⁴³ CD. III, 444. Нови бискуп изгледа није ни долазио у Босну. Cf. J. Šidak, *Studije*, 191, бел. 59.

⁴⁴ CD. IV, 12—15. Cf. С. Ђирковић, *Историја*, 63; J. Šidak, *Studije*, 192.

⁴⁵ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 408—9; С. Ђирковић, *Историја*, 63.

„тамо изнова засађена хришћанска религија“.⁴⁶ У посебном писму папа се захваљује и херцегу Коломану што је „у крајевима Босне, пошто је скршио сплетке јеретичке опачине, засијала светлост католичке истине“.⁴⁷

Победа угарских крсташа није била потпуна, јер су неки делови земље и даље остали под влашћу бана Нинослава, па је папа крајем децембра 1238. године позвао варадинског опата да у Угарској скупља крсташе за борбу „против јеретика босанске дијецезе“.⁴⁸ Посебно се у овим борбама истицао калочки надбискуп Угрин, који је према једном каснијем сведочанству на више места у Босни подигао утврђења, али су их касније јеретици разорили.⁴⁹

У освојеним областима Босне приступило се организацији црквеног живота. Пошто је Апостолска столица примила захвалност бискупа Јоханеса Вилдхаузена, папа је крајем маја 1237. године наредио бискупу угарских Кумана, доминиканцу Теодорику, да за босанског бискупа посвети доминиканца фра Понсу, који је стављен под непосредну управу Римске курије.⁵⁰ Одређујући га за свог легата у босанској дијецези, папа је исказао посебну радост што нови бискуп, „будан у божијем страху и марљив у ширењу вере“, „речену земљу чисти од јеретика“. Папа му је наредио да, делећи „опроштај грешницима“, подстиче „вернике у Угарској“ како би „снажно и одважно приступили сламању куге јеретичке“ и да узме под заштиту „породице и сва добра“ оних који крену „против јеретика речене дијецезе“, „који према својим могућностима из властитих средстава опреме ратнике, или који „својим добрима и другим трошковима томе допринесу“.⁵¹

Исте је године започета, а следеће и изграђена катедрална црква са каптолом у Брду, у жупи Врхбосна, која је била посвећена св. Петру. Да би се градња катедралне цркве убрзала, папа је крајем 1238. године наредио печујским доминиканцима да бискупу Понси предају новац који је за градњу катедралне цркве био дао бан Нинослав.⁵² Другим писмом папа је наредио опату варадинских бенедиктанаца да босанском бискупу предају новац који је хрватски бан Јула оставио код печујских доминиканаца, намењујући га херцегу Коломану за „верске послове у крајевима Босне“ и да му истовремено ставе на располагање и новац који се у Угарској убира на име откупнине за крсташки за-

63. ⁴⁶ CD. IV, 56—7. Cf. J. Šidak, *Studije*, 192, С. Ђирковић, *Историја*,

⁴⁷ CD. IV, 65.

⁴⁸ CD. IV, 67—8.

⁴⁹ M. Brandt, *Dubrovnik i heretička Bosna*, 32, Cf. CD. IV, 297—8.

⁵⁰ MH. I, 277; CD. IV, 56—7. Cf. J. Šidak, *Studije*, 185, бел. 39. Cf. и D. Mandić, *Bogomilska crkva* 157.

⁵¹ CD. IV, 63, 67—8.

⁵² CD. IV, 65. Cf. С. Ђирковић, *Историја*, 63.

вет против јеретика босанске дијецезе.⁵³ Пошто босанска бискупија није имала властите поседе, нити је прикупљала црквену десетину, папа је наредио острогонском надбискупу Роберту да вишак од својих прихода убудуће шаље босанском бискупу.⁵⁴

Током 1239. године саграђена је катедрална црква св. Петра, па је папа крајем године позвао провинцијала угарских доминиканаца да пошаље више браће у Босну да тамо раде на учвршћивању католичке вере.⁵⁵ Двадесет дана касније папа је наредио и приору босанских доминиканаца да бискупу Понси преда новац који му је дао бан Нинослав пре него што се „повратио на беспуће заблуда“.⁵⁶ У међувремену је босанској бискупији и прве поседе у вуковарској жупанији даровао херцег Коломан. Потврђујући херцегову даровницу, папа је поново истакао његове заслуге у борби „против непријатеља католичке цркве“.⁵⁷

Са организацијом каптола приступило се увођењу црквене десетине, како је то већ раније папа препоручио.⁵⁸ Увођење десетине, која је погађала земљу као целину, довело је до наглог преокрета. Почетком следеће године бан Нинослав се поново јавља у свој својој моћи. Утврђења, која је под заштитом угарских крсташа подигао калочки надбискуп у Босни, нису била чврста да се очувају од напада и опсада, како се нешто касније жалио папа Иноћентије IV, тако да се земља није могла „одржати у чистоти вере“.⁵⁹ Повративши власт у земљи, бан Нинослав је у пролеће 1240. године са групом својих племића посетио Дубровник и обновио уговор склопљен између Босне и Дубровника за време бана Кулина.⁶⁰

Није познато да ли је бан Нинослав пре доласка у Дубровник обновио своју власт у читавој Босни, или је то дошло нешто касније у вези са инвазијом Татара који су у пролеће 1241. године поразили угарску војску. Том приликом погинули су и највећи непријатељи босанских крстјана, херцег Коломан и калочки надбискуп Угрин. Татари су преко Угарске допрли до зидина далматинских градова, а почетком 1242. године вратили су се у области северно од Црног мора, прелазећи једним делом и преко Босне. Користећи се исцрпљеношћу Угарске, бан Нинослав је обновио своју власт у читавој Босни, успостављајући стање које је било пре 1233. године.⁶¹

⁵³ CD. IV, 66, 67.

⁵⁴ CD. IV, 64. Cf. J. Šidak, *Studije*, 193.

⁵⁵ CD. IV, 94.

⁵⁶ CD. IV, 95.

⁵⁷ CD. IV, 93, 94.

⁵⁸ CD. IV, 57. Cf. J. Šidak, *Studije*, 195.

⁵⁹ CD. IV, 322—23. Cf. J. Šidak, *Studije*, 195.

⁶⁰ CD. IV, 107, Cf. G. Cremošnik, *Bosanske i humske povelje*, GZM. III, 1948, 118—124.

⁶¹ С. Бирковић, *Историја*, 65—66.

Татарска најезда имала је непосредни одјек и у Босни због сукоба између Сплита и Трогира у који је био умешан бан Нинослав, најпре као пријатељ, а затим и као кнез Сплита. Баново мешање у послове далматинских градова Римска курија је оцењила опасним за католичку веру, па је папа Иноћентије IV средином 1243. године послао у Далмацију свога легата Стефана, бившег бискупа у Вачу, стављајући му у задатак да у Хрватској и Далмацији „поврати католичку веру у њену некадашњу част и славу“.⁶² У скоб се на страни Трогира умешао и угарски краљ Бела IV. Бан Нинослав је успео да избегне нови сукоб, постигавши неку врсту нагодбе са угарским краљем. Према садржају повеље, којом је угарски краљ потврдио поседе босанској бискупији 20. јула 1244. године, Угарска је одустала да се меша у самосталност и унутрашње уређење Босне, а бан Нинослав је пристао да се прилике у цркви прилагоде онима које су владале у осталим католичким земљама. Потврђујући поседе које је раније босанској бискупији даровао херцег Коломан, угарски краљ је одредио да на дарованим поседима „духовну и световну власт има само босански бискуп“. Угарски је краљ дарованим поседима додао и оне које је овом приликом дао бан Нинослав „због разних неправди и штета које је овој цркви нанео“, у земљи где „перфидност јеретика тако јача и расте да је у овим крајевима мало оних који су поштоваоци праве вере“. Даровани поседи, који су лежали у разним областима Босне, у Усори, Неретви, Доњим Крајевима, Врхбосни, Лепеници, Лашви, Ускопљу и Борчу, изузети су испод власти „банова и кнежева“ и потчињени цркви на коју су пренети и сви намети плаћани ранијим господарима.⁶³

Уговор постигнут са угарским краљем ограничавао је банову власт, јер је део његових прерогатива пренет на босанску бискупију која је била у рукама угарског клера. То је омогућавало угарском краљу да стално врши притисак на Босну, што се види и из његовог протеста курији која је без његове сагласности доносила неке одлуке у вези са приликама у босанској бискупији.⁶⁴

Постигнутим споразумом није био задовољан калочки надбискуп Бенедикт, коме је, према ранијој даровници угарског краља Андрије II, припадала власт над Босном, па је затражио интервенцију Апостолске столице. Прихватајући његову иницијативу да се поведе крсташки рат против Босне, папа је средином 1245. године обавестио босанског бискупа да је надбискуп Бенедикта именовао за свог легата, позивајући га да, екскомуницирајући „херезиарха са његовим помоћницима, кога не-

⁶² МН. I, 347, 187. Cf. J. Šidak, *Studije*, 196—7; С. Бирковић, *Историја*, 66.

⁶³ CD. IV, 236—7; С. Бирковић, *Историја*, 67.

⁶⁴ CD. IV, 310—11. Cf. J. Šidak, *Studije*, 198.

верни синови зову папом“, проповеда крсташки рат против јеретика у својој бискупији.⁶⁵ Сличан је позив папа упутио угарској краљици, приору угарских доминиканаца и угарском краљу Бели IV да помогну босанског бискупа угроженог од јеретика.⁶⁶ У посебном писму калочком надбискупу папа га је обавестио да су се бан и Сибислав одрекли јереси и обећали прогон јеретика, а у писму упућеном средином августа 1245. године угарским надбискупима и бискупима, папа их је позвао да „анатемишу херезиарха кога Босанци називају папом са свима који га следе и штите“ и да, поступајући по законима, сва добра јеретика предају онима који их „у служби вере насилно присвоје.“⁶⁷

Због неспремности Угарске да поведе крсташки рат против Босне, папа је опоменуо херцега Склавоније да престане радити на „штету католичке вере“, а убрзо затим и угарског краља, острогонског надбискупа и палатина Матеју да крену у крсташки рат и запоседну земљу јеретика.⁶⁸ Уместо крсташког рата надбискуп Бенедикт је следеће године подржаван од босанског бискупа и угарског краља затражио од папе да босанску бискупију стави под јурисдикцију калочке надбискупије.⁶⁹ Папа је 20. јула 1246. године позвао опата св. Мартина на св. Брду Панонском и двојицу угарских свештеника веспримске и ћурске бискупије да овај захтев испитају и о томе папу обавесте, пошто је босански бискуп оптуживао раније надлежног дубровачког надбискупа да је као метрополит босанске бискупије „за бискупа посветио неког јеретика и да је то све толерисао“, мада је добро знао да су босански бискуп и његови поданици „истом љагом окужени“ и да се због тога у „црквама босанске дијецезе није служила служба божија“. Мада је „блажене успомене Јаков, бискуп пренестински“, „речену цркву босанску“ изузео испод „јурисдикције дубровачке цркве“, та се „земља није могла очистити од речене љаге без велике помоћи калочке цркве“ под чијим су окриљем „у разним временима вођене многе војне и грађена утврђења на згодним местима за одбрану цркве босанске ради заштите вере и истребљења јеретика не без великих трошкова и опасности за људе. Зато су, како пише папа, „речени епископ (Понса) и угарски краљ молили да босанска бискупија дође под јурисдикцију калочке цркве“.⁷⁰

Неколико дана касније папа Иноћентије IV је дао калочком надбискупу знак крста за рат „против јеретика у земљи Бо-

⁶⁵ J. Šidak, *Nova града*, 322, 325.

⁶⁶ Исто, 322, 326—7.

⁶⁷ Исто, 327—8. Cf. J. Šidak, *Studije*, 220—221.

⁶⁸ J. Šidak, *Nova града*, 328—9.

⁶⁹ CD. IV, 298.

⁷⁰ CD. IV, 298. J. Šidak, *Studije*, 199; M. Brandt, *Dubrovnik i heretička Bosna*, 27.

сни“, дозвољавајући му накнадно да може „одузимати поседе јеретика“ и по својој вољи „предавати у наследно власништво“ онима који крену против јеретика.⁷¹ Крајем јануара 1247. године папа је поново позвао угарског краља Белу IV да истраје у борби против јеретика јер је дужност владара да „укроти вратове охолих према богу и оних који подижу утврђења блудњи против свете римске цркве ради поткопавања хришћанске вере“.⁷²

Курија је већ 1247. године била свесна свог неуспеха у Босни. Увиђајући да нема наде да се ствари поправе, папа је крајем августа 1247. године наредио Бурском бискупу Артолфу и угарским приорима да босанску бискупију ставе под јурисдикцију калочке надбискупије. Папа се посебно жали да је босанска дијецеза, „која ни на који начин не припада римској цркви, потпуно пала у заблуде јеретичке опачине“, мада су „надбискуп (Бенедикт) и добре успомене његов претходник (Угрин) да би искоренили овај порок не без великог проливања крви, страдања људи и трошкова калочке цркве, која тамо има земаљску власт, освојили велики део земље и одатле одвели многе хиљаде јеретика“. Али „утврђене цркве и бедеми нису били тако јаки да би се могли бранити од нападача и опсаде, нити се та земља могла одржати у чистоти вере“. „Пошто нема никакве наде да се та земља драговољно на веру врати“ и како се калочка црква нада да ће је уз помоћ својих и других крсташа повратити црквеном јединству“, папа је наредио да се босанска бискупија „подвргне очинској бризи“ калочког надбискупа.⁷³

Да би уклонио претњу новог крсташког рата, бан Нинослав је посредством сењског бискупа обавестио папу да „никада није скренуо од католичке вере“, већ да живи као католик и да је „из нужде од јеретика наклоност и помоћ против својих непријатеља тражио“. Папа је, уважавајући банову молбу, наредио калочком надбискупу да одустане од напада на босанског бана и његову земљу, а да ће сењски бискуп и старешина сплитских фрањеваца испитати његово владање.⁷⁴ Истога дана је папа наредио сењском бискупу и старешини сплитских фрањеваца да испитају и папу обавесте о животу и владању босанског бана.⁷⁵

Сви напори Римске курије да скрши снагу босанских крстјана остали су безуспешни. Босански бискуп, који је већ раније изабрао Баково за своје седиште, остао је тамо за читаво време државне самосталности, не крочивши никада на тло своје бискупије.

⁷¹ CD. IV, 299.

⁷² CD. IV, 310—11.

⁷³ CD. IV, 322—23. Cf. J. Šidak, *Studije*, 199—200.

⁷⁴ CD. IV, 341—2.

⁷⁵ CD. IV, 342.

Црква босанска у доба превласти Угарске и Шубића

Бана Нинослава је после 1249. године наследио његов рођак Пријезда који је као вазал угарског краља Беле IV владао само правом Босном. Поштеђен од интервенције угарског краља, чију је врховну власт признавао. Пријезда је, иако у младости непријатељски расположен према крстјанима, убрзо променио своје држање.⁷⁶ На то су утицале, с једне стране, несрећене политичке прилике у Угарској и извесна замореност Римске курије која је показивала све мање интересовање за босанске јеретике, а са друге, снага босанских крстјана који су и даље задржали доминантну улогу у босанској бановини. То потврђује и једна штугра вест чешког хроничара Козме Прашког који је, описујући сукоб између угарског краља Беле IV и чешког краља Отокара II, записао да се на страни Угара боре и „босански јеретици“, очигледно војници једног одреда, које је бан Пријезда као угарски вазал послао у помоћ угарском краљу.⁷⁷

Крстјани су уживали потпуну слободу и у Соли и Усори, које су имале посебну управу, док нису за време бана Ростислава Михајловића, зета краља Беле IV, припојене Мачванској бановини. Веће интересовање за босанске јеретика показала је Римска курија тек последњих деценија XIII века, када су са доласком папиног легата, кардинала Филипа, на угарски двор 1278. године изглађени односи између Римске курије и краља Ладислава IV који су повремено били хладни, па чак и непријатељски. Следеће је године угарски краљ пред кардиналом Филипом дао обавезу да ће свим снагама радити на „уништавању јеретика у Угарској“, што се очигледно односило на јеретике у Босанској и Мачванској бановини.⁷⁸ Сличну је обавезу 1280. године преузела и краљица Јелисавета, изражавајући спремност да као *maior regina Hungariae* „у бановинама Мачви и Босни и у жупама пожешкој и вуковарској и у осталим жупама“ под својом влашћу ради „на уништавању јеретика који настоје да сруше и разоре свету цркву и католичку веру“.⁷⁹ Исте је године краљ Ладислав IV наредио прогон свих јеретика „који настоје да цркву и веру католичку униште, посебно у нашем војводству и дијецези Босни и у неким оближњим земљама које су под нашом управом и влашћу и у којима су се различите секте јеретичке опачине већ одавно намножиле и нарасле“. Краљ је истовремено обећао кардиналу Филипу да прихвата „све законе и декрете

⁷⁶ CD. III, 389. Cf. С. Бирковић, *Историја*, 72.

⁷⁷ М. Ристић, *Босна од смрти бана Матија Нинослава до владе српског краља Стевана Драгутина, 1251—1284*, Београд 1910, 105. Cf. J. Fine, *Bosnian Church*, 153.

⁷⁸ МН. I, 340.

⁷⁹ МН. I, 347, CD. VI, 357—9.

Апостолске столице“ донете „против јеретика и јеретичке опачине“.⁸⁰

Свечане обавезе краља Ладислава IV и краљице Јелисавете с обзиром на политичке прилике у Угарској нису непосредно погађале босанске крстјане. Али кад је 1284. године Сол и Усору добио на управу од краљице Јелисавете српски краљ Драгутин, њихов се положај нагло погоршао. Нови владар је почео са више ревности да прогони „босанске јеретике“ у Соли и Усори него претходни господари ових области.⁸¹ Већ крајем 1290. године краљ Драгутин је преко барског надбискупа затражио помоћ од папе Николе IV, пошто „у областима Босне потчињеним краљу“ има „многа оних који, одступивши од пута истине, лутају странпутицама лажи, па својим опасним и кужним тврдњама кваре католичку веру“. Краљ је тражио од папе да му пошаље „неколико способних особа, вештих језику земље, чије би понашање у сагласности са њиховим спасоносним учењем било свима пример поштеног живота и изглед чистоте“.⁸² Папа је истога дана наредио старешини фрањеваца словенског реда са седиштем у Далмацији да у „кнежевину Босну“, која је под влашћу „Стефана краља Србије“, пошаље двојицу браће као инквизиторе „веште језику земље у којој делају, да у оној држави врше службу инквизиције против јеретика, њихових верника, помагача, браниоца и заштитника према црквеним прописима садржаним у другим писмима курије“, додељујући им при томе све повластице које је ред већ од раније имао“.⁸³ У упуству „инквизиторима јеретичке опачине“, послатим „у кнежевину Босну непосредно потчињену нашем најмилијем у Христу сину Стефану, славном краљу Србије“, папа им је дао пуну власт да у босанској кнежевини спроводе инквизицију „ради истребљења јеретичке опачине“.⁸⁴

О делатности фрањеваца у областима Босне под влашћу краља Драгутина нема никаквих података. Измиривши се 1291. године са братом Милутином, а и сазнање да легитимност краљевске власти своје сину Владиславу не може обезбедити без помоћи српске цркве, навело је краља Драгутина да уместо фрањеваца преобраћање јеретика у областима Босне повери православног свештенству. Изгледа вероватним да је у то време основана и епископија у Босни, чији је епископ Василије 1293. године преговарао у Венецији о женидби Драгутиновог сина Владислава са Констанцом Морозини.⁸⁵

⁸⁰ МН. I, 348, CD. VI, 378—9.

⁸¹ С. Ђирковић, *Историја*, 75.

⁸² МН. I, 377. Cf. F. Delorme — A. Tautu, *Acta romanorum pontificum ab Inocentio V ad Benedictum XI (1276—1304)*, Ser. III, Vol. V, Tom. II, 171—74. Cf. A. Solovjev, *Pravoslavni izvori*, 79—80.

⁸³ МН. I, 378—9; Delorme-Tautu, 176.

⁸⁴ CD. VI, 24. Cf. ed. Delorme-Tautu, 180.

⁸⁵ Ј. Радонић, *Дубровачка акта и повеље*, I, 1, Београд 1934, 83. Cf. М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд 1985, 55.

Казивање архиепископа Данила II да је краљ Драгутин „многе јеретике од босанске земље обратио у веру хришћанску“ и „крстивши их у име оца и сина и св. Духа, присајединио светој и апостолској цркви“, говорило би да је у Соли и Усори деловала православна црквена организација.⁸⁶ На то упућује и жалба калочког надбискупа, под чијом је јурисдикцијом била Босна, упућена папи почетком XIV века да је „племенити муж Стефан, који се у оним крајевима назива краљем Србије, узурпирао нека добра и права његове цркве“.⁸⁷

Податак архиепископа Данила II потврђују и допуне српског синодика православља, које су донете за време архиепископа Јакова (1286—1292) и дабарског епископа Исаије. Низ раније донетих анатема против „злих јеретика бабуна, који се зову лажни хришћани и који се ругају нашој правој вери“, допуњен је појединачним анатемама против јеретика који се „називају крстјани и крстјанице“ и који се „не клањају светим иконама и часном крсту“.⁸⁸

Неостварену намеру папе Николе IV да у Босну пошаље фрањевце, покушао је да оствари нови папа Бонифације VIII који је 1298. године поново наредио старешини фрањеваца словенског реда да пошаље два фрањевца који би „ауторитетом Апостолске столице“ „истребили смртоносну кугу јеретичке опачине“ која је нарастала „у крајевима Србије, Рашке, Далмације, Хрватске, Босне и Истре, у провинцији Склавоније“, и да у реченим областима врше службу инквизиције „против јеретика, њихових верника, помагача, бранилаца и заштитника“.⁸⁹

Крајем XIII века Босна се нашла на путу ширења брибирског кнеза Павла Шубића који је као самостални господар Хрватске и Далмације 1299. године, после заузимања Доњих Крајева, својој титули додао и звање *dominus Bosnae*.⁹⁰ Достојанство бана Босне Павле је дао своме брату Младену I који је почетком 1302. године под својом влашћу држао већи део Босне. У време превласти Шубића у Босни поново су оживеле наде Римске цурије у могућности сламања босанских јеретика, па је папа Бонифације VIII у првој половини 1303. године позвао калочког надбискупа Стефана да крене „против јеретика и патарена, њихових верника и заштитника у кнежевини Босни и другим областима калочке надбискупије око мора“ и да се „по потреби“ може ослањати и на „државну власт“.⁹¹

У борбама у Босни погинуо је 1304. године бан Младен I. Један каснији летописац је забележио да су бана Младена уби-

⁸⁶ A. Solovjev, *Pravoslavni izvori*, 77. Данило, 41, ed. Даничић.

⁸⁷ МН. I, 442—43.

⁸⁸ В. Мошин, *Синодик*, 301—303.

⁸⁹ CD. VII, 302, Delorme-Tautu, 202—3.

⁹⁰ С. Ђирковић, *Историја*, 78.

⁹¹ CD. VIII, 47—8, Delorme-Tautu, 238.

ли „босански јеретици“.⁹² Податак непознатог путописца из 1308. године, који говори о бежању јеретика у Милутинову државу „пред лицем инквизиције“ као да говори да су Младенову војску пратили инквизитори које је на позив папе Бонифација VIII послао у Босну калочки надбискуп Стефан.⁹³

Младена I је наследио Младен II, син Павла Шубића, који је из основа променио политику свога претходника. За време његове владавине дошло је до споразума са породицом Котроманића. Нешто пре 1314. године Младен II је предао власт у Босни своје штићенику Стјепану II Котроманићу са којим почиње епоха унутрашње консолидације и ширење босанске бановине.⁹⁴ Превласт Шубића, као и раније Угарске и Србије, није битније изменила црквене прилике у Босни. Црква босанска је надживела све прогоне да би се већ првих година владавине бана Стјепана II Котроманића појавила као једина и добро организована црква у босанској бановини.

Црква босанска и њене супарнице у доба успона Босне (1314—1391)

Стјепана I Котроманића је под окриљем Шубића око 1314. године наследио Стјепан II Котроманић.⁹⁵ Млади бан је као вазал и штићеник Младена II Шубића прихватио његову иницијативу да код папе Јована XXII издејствује сагласност за женидбу са ћерком корушког грофа Мајнхарда од Ортенбурга са којом је Стјепан II био у четвртом колену сродства. Саглашавајући се са захтевом Младена II Шубића, папа му је 1319. године одговорио да је са узнемирењем сазнао да у народу има „синова погибљи“ који су „отпали од хришћанске вере“ и у мраку „јеретичке заблуде погубно уче“, да је „земља босанска домовина јеретика због немарности управљача и да је дуго времена таквом љагом неверства укаљана“, да су „ту цркве запуштене, свештенички ред до темеља истребљен, да се хришћанске светиње кужном погубом газе, да ту нема поштовања крста, да се не дели причест животног сакраманта, да се само крштење, које је основ вере, у многим странама ни по имену не зна у народу, без сумње од кужних учитеља који су окаљали веру простоте, сејући опа-

⁹² S. Zlatović, *Bribirski nekrolog XIV—XV vieka*, Starine XXI, 1889, 84.

⁹³ J. Sidak, *Studije*, 32; J. Fine, *Bosnian Church*, 155—157, дједа Мирослава у повељи краља Милутина, ed. Miklosich, *Monumenta serbica*, 67—69, проглашава дједом цркве босанске.

⁹⁴ С. Ђирковић, *Историја*, 80.

⁹⁵ M. Orbini, 353, тврди да је био грчког обреда. Cf. J. Fine, *Bosnian Church*, 167, 202, бел. 2.

ку науку привидном религиозношћу“. Пошто је дужност сваког верника да „устане против таквих“, папа га позива да „подигне своју десницу ради истребљења оних који својом погубном науком упропашћују друге вернике“.⁹⁶ Обраћајући се „драгом сину, племенитом мужу Стефану“, папа хвали његову спремност да „искорени јеретичку опачину која у Босни дуго времена штетно расте“.⁹⁷

Жалосно стање у босанској бановини потврђује и Руфин Цивино који у свом извештају из првих година владавине бана Стјепана II пише да се у босанској бискупији не може добити ништа на име црквене десетине јер је „ова држава и дијецеза у близини шизматика и скоро разорена.“⁹⁸

Пад Младена II 1322. године и династичке борбе у Србији после смрти краља Милутина 1321. године омогућиле су бану Стјепану II да до 1326. године припоји Босни Доње Крајеве, Крајину између Неретве и Цетине, Завршје, Сол, Усору и део Хума.⁹⁹ Босанско продирање у Приморје збрисало је католичку и православну црквену организацију. Макарски бискуп Валент се склонио у Омиш, а слична је судбина задесила и хумску епископију.¹⁰⁰ Један шпански путописац је око 1324. године записао да у „земљи Босни“ нема хришћана католика, а то потврђује и једно писмо папе Климента VI из 1344. године, који спомиње жалбу макарског бискупа Валента да већ 20 година не може да посећује своју бискупију и да од народа скупља црквену десетину, а то значи од 1324. године, када су „неверници босанског бана“ заузели Крајину између Неретве и Цетине.¹⁰¹

Црквена организација босанских крстјана прогоњена од западне и анатемисана од источне цркве постаје у Босни бана Стјепана II јавна и легитимна. Њен неоспоран ауторитет у унутрашњим пословима босанске бановине потврђују и две недатиране повеље бана Стјепана II из треће деценије XIV века. Прва повеља, којом је босански бан са братом Владиславом дао у дедовину Вукославу Хрватинићу две жупе и два града, издата је у Моиштри, „у хижи великог госта Радосава“, пред „великим дједом Радосавом и пред гостом великим Радосавом и пред старцима, Радомиром, Жунбором и Вучком и пред свом црквом и пред Босном“, а у другој се повељи, коју је са братом Владиславом издао Гргуру Стипанићу после женидбе са ћерком бугарског цара, као гарант преузетих обавеза појављује и црква босанска.¹⁰²

⁹⁶ CD. VIII, 535—6.

⁹⁷ CD. VIII, 508.

⁹⁸ CD. VIII, 473. J. Fine, *Bosnian Church*, 169 споменуће шизматике безразложно идентификује са следбеницима цркве босанске.

⁹⁹ С. Бирковић, *Историја*, 87—88.

¹⁰⁰ CD. XI, 160—62; М. Јанковић, *Епископије*, 40.

¹⁰¹ CD. XI, 160—62. Cf. D. Mandić, *Vogomilska crkva*, 166.

¹⁰² С. Бирковић, *Верна служба*, 102—3.

Црквене прилике у босанској бановини нису остале непознате Римској курији. Папа Јован XXII је средином 1325. године послао „у Склавонију“ фрањевца Фабијана као „инквизитора јеретичке опачине“ да „народ укаљан јеретичким заблудама изведе на светлост вере“.¹⁰³ Препоручујући га угарском краљу Карлу I Роберту, папа пише да је Апостолска столица путем веродостојних извештаја сазнала да се „велика гомила јеретика скупљена са многих и разних страна слила у бановину Босну, у суседству Далмације, да би тамо сејала срамне заблуде и сигурно шкодила“. Пошто је „безобзирност речених јеретика, како се тврди, већ завела многе душе и заразила их љагом јеретичком, треба, пошто је речена бановина, како смо чули, под твојом влашћу, из корена ишчупати ту кугу да не би остављена да се шири заразила болешћу оне опачине здраве овце Христове и раширила се у суседне области“. На крају своје поруке папа моли угарског краља да помогне фра Фабијана „дослатог у те крајеве ради инквизиције речене опачине“ и да „нареди драгом сину, племенитом мужу и бану ове бановине, која је, како се каже, теби подложна, да оне непријатеље вере из корена истреби из подложне му земље“.¹⁰⁴

Истог се дана скоро истим речима папа обратио и „драгом сину, племенитом мужу Стефану, бану босанском“, да устане против јеретика који „под хришћанским именом скривају животињски бес“, па додаје да „смо из веродостојних извора сазнали да си веран нама и цркви“ и да си „спреман с божијом помоћи колико је до тебе стало да прогониш јеретике“. На крају папа моли бана да помогне фра Фабијана да не би морао „против тебе устати“, јер ако не би „прогонио те јеретике како си дужан, изгледало би да их штитиш и браниш“.¹⁰⁵

Преписка пале Јована XXII са угарским краљем и босанским баном представљала је репризу догађаја из времена бана Кулина. Папа позива угарског краља да интервенише против јеретика који се скривају под лажним хришћанским именом, а бан показује спремност да прогони јеретике, али не и крстјане у чију правоверност очигледно није сумњао.

Фабијан је почетком 1327. године стигао у Угарску и одредио два фрањевца као инквизитора у Угарској. Фабијановом избору се супроставио доминиканац Матеј из Загреба, па је папа на жалбу Матеја пресудио у корист доминиканаца и о томе обавестио брашованског жупана Саломона, Микца бана „читаве Склавоније“, ердељског војводу Тому и влашког Басараба да је службу инквизиције „у краљевини Угарској“ и проповедање крсташког рата „против Трансилванаца, Босанаца и Склавона који

¹⁰³ CD. IX, 234. Cf. J. Šidak, *Studije*, 227—28.

¹⁰⁴ CD. IX, 241—2.

¹⁰⁵ CD. IX, 243—4. О јеретичима који се сливају у Босну cf. CD. IX, 354—5 и 492—3.

би били јеретици“ поверио доминиканцима.¹⁰⁶ Фабијан се обраћа папи, позивајући се на писма папе Николе IV из 1291. године и папе Бонифација VIII из 1298. године, којима је служба инквизиције у Босни била поверена фрањевцима. Папа је уважио жалбу фра Фабијана па је 1. јула 1327. године обавестио доминиканце „у краљевини Угарској и провинцији Склавонији“ да је службу инквизиције „у провинцији Склавонији и бановини Босни“ поверио фрањевцима.¹⁰⁷ Истог адана папа је обавестио старешину фрањевачког реда у Угарској да им је одобрена служба инквизиције у Трансилванији и Склавонији, позивајући истовремено угарског краља Карла I Роберта, острогонског и калочког надбискупа да помогну фрањевце инквизиторе одређене „против јеретичке опачине у провинцији Склавонији и бановини Босни“.¹⁰⁸

О мисији фра Фабијана у Босни не зна се ништа.¹⁰⁹ Крајем 1329. фра Фабијан је боравио у Задру где је водио истрагу против опата Мартина и редовника Фрање из самостана св. Козме и Дамјана, који су били осумњичени као јеретици.¹¹⁰ Крајем 1329. године папа га поново препоручује угарском краљу, захваљујући му што је успео да придобије „драгог мужа Стефана“, бана босанског, да прогони „јеретике у својој бановини“.¹¹¹

Доминиканци су у међувремену упутили нову жалбу папи, тражећи да се њима повери инквизиција у Угарској, па је папа Јован XXII средином јула 1330. године позвао сплитског и задарског надбискупа да у Рим пошаљу прваке фрањеваца и доминиканаца да би коначно пресудио ко има право инквизиције „у Далмацији, Склавонији и Босни“.¹¹²

Фабијанов долазак у Угарску 1329. године није довео до промене угарске политике према Босни. Сукоб Босне и Србије око Хума одговарао је угарским интересима, што је, нема сумње, одлагало акцију Угарске против босанских јеретика. Један случајно сачуван запис из 1329. године говори да су Босанци том приликом упали у Полимље и опустошили манастир св. Николе у Бањи, седишта дабарске епископије, али је млади Душан у одлучном боју поразио „безбожне и погане бабуне“.¹¹³

После смиривања непријатељства између Србије и Босне, на чему су посредовали и Дубровчани, започели су преговори око уступања Стона и Пељешца Дубровчанима, који су окончани

¹⁰⁶ CD. IX, 324—5. Cf. J. Šidak, *Studije*, 228. Cf. M. Пурковић, *Авињонске папе и српске земље*, 32—35.

¹⁰⁷ CD. IX, 348—49.

¹⁰⁸ CD. IX, 349—51; *MH*. I, 515, 516.

¹⁰⁹ L. Wadding, *Annales*, VII, 131, пише да је многе јеретике уништио Cf. J. Šidak, *Studije*, 229.

¹¹⁰ CD. IX, 493—94.

¹¹¹ CD. IX, 492—3. Cf. J. Šidak, *Studije*, 229, бел. 19.

¹¹² CD. IX, 499—500.

¹¹³ С. Ђирковић, *Историја*, 109. Cf. Љ. Стојановић, *Стари српски записи*, I, 65. Cf. А. Solovjev, *Svedočanstva*, 81—88.

1333. године. Слично је поступио и бан Стјепан II који је као господар Хума полагао право на ову област. Положај православног живља у областима припојеним Дубровнику регулисан је посебном повељом српског краља 1334. године, у коју је унета одредба „да пребива поп српски и да поје у црквама које су у Стону и у Рату.“¹¹⁴ У прво време су на Пељешцу службу божију обављала два српска свештеника, мада често у сукобу са општинским већем. Када се Стефан Душан крунисао за цара, Дубровчани су дозволили православним свештеницима да се врате у Стон, али су им ограничавали слободу да напусте Стон „без изричите дозволе стонског кнеза“.¹¹⁵ Да би помогли стонском бискупу Мартину, који је имао велике тешкоће са „рашким шизматичима“, Дубровчани су 1344. године дозволити босанским фрањевцима да се настане у Стону где су 1347. године подигли самостан св. Николе.¹¹⁶ У једној фрањевачкој споменици из 1394. године говори се да су Стон скоро 300 година пре него је припојен Дубровнику насељавали „шизматичи и патарени“, које су фрањевци превели у католичку веру.¹¹⁷

Освајање већег дела Хума од стране бана Стјепана II Котроманића довело је до новог судара православне цркве са босанским крстјанима. Поред Растудија босанског и неколико других имена у српски синодик православља унета су и имена бана Стјепана II, појединих властелина, па чак и два отпала попа, поред низа других имена која су била позната само у ужем кругу где је синодик читан.¹¹⁸

Успешнију борбу Римске курије против босанских крстјана ометале су и несрећене прилике у босанској бискупији после смрти бискупа Петра 1334. године. Каптол босанске бискупије у Бакову изабрао је за бискупа Ловру Лоранда, каноника босанске цркве, а угарски краљ Карло I Роберт је предложио свог кандидата. Спор је разрешен интервенцијом папе Бенедикта XII који је крајем 1336. године потврдио Ловра за босанског бискупа, о чему је папа обавестио босанског бана, угарског краља и надлежног калочког надбискупа.¹¹⁹

Нове оптужбе против бана Стјепана II да бан и „неки други великаши речених страна примају и бране јеретике“ и да инквизитори не могу да обаве свој посао како би то „користило вери и верницима“, подстакло је папу Бенедикта XII да 1377. године позове хрватске великаше Курјаковиће, крчке кнезове, Шубиће, Нелипца и његов род да нападну на јеретичку Босну и оружјем потпомогну деловање фрањевачких инквизитора.¹²⁰ Па-

¹¹⁴ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 45—47, 48—52, 52—54.

¹¹⁵ *Историја Српског народа*, II, 279.

¹¹⁶ *CD*, XI, 118—19; *MH*, I, 736.

¹¹⁷ Farlati, *Illyricum sacrum*, VI, 335.

¹¹⁸ В. Мошин, *Синодик*, 346. Сф. Ђирковић, *Историја*, 109.

¹¹⁹ *CD*, X, 250—51, 288; *AB*, 23.

¹²⁰ *MH*, I, 616—17; *CD*, X, 326—7. Сф. С. Ђирковић, *Историја*, 110.

пином захтеву успротивио се угарски краљ који је стао на банову страну, па је хрватске великаше, који су ометали учвршћивање краљевске власти, прогласио неверницима и одметницима. Због очекиваних сукоба у Далмацији на иницијативу сплитског надбискупа Доминика и трогирског бискупа Трегуана, који је раније био оптуживан као јеретик и заштитник јеретика, склопљен је савез између Сплита и Трогира за одбрану од босанских неверника. Градска већа ова два града су већ раније издала законе који су забрањивали сваки контакт са босанским јеретицима. Статут града Сплита је предвиђао прогон јеретика и патарена из града, а статут града Трогира, спаљивање јеретика „у прах и пепео без одлагања“.¹²¹ Али ова наредба, као и многе друге, није поштована, јер већ следеће године је трогирски сенат у сусрет босанској војсци, која је прелазила преко трогирског атара, послао своје посланике са поклонима. Трогирски бискуп је анатемисао чланове посланства и сенат, на што су они оптужили бискупа да је без папине сагласности венчао у Клису бановог брата Владислава са Јеленом Шубић која му је била у блиском крвном сродству.¹²²

Неуспех са хрватским великашима није обесхрабрио папу Бенедикта XII да поново покрене питање босанских јеретика. Овај задатак папа је поверио фра Герарду Одонису (Еду), генералу фрањевачког реда, који је 1339. године боравио у Угарској на скупштини фрањевачког реда.¹²³ По повратку из Угарске фра Герард је по савету угарског краља свратио у Босну где је био пријатељски примљен од босанског бана, који му је изјавио да је „вољан да искорени све јеретике из босанске бановине, који тамо станују“, само под условом да му „Апостолска столица и угарски краљ помогну“, јер му је њихова потпора потребна „због шизматика које има као суседе своје земље, које би јеретици позвали у помоћ, ако би сазнали да се ради о њиховом истребљењу из речене земље“.¹²⁴ Обраћајући се истога дана бану Стјепану II, папа је похвалио његову спремност да се „богопоштовање у босанској бановини успостави, које је, како се прича, због многобројних јеретика који ту бораве потпуно уништено“ и да се, „све цркве, које тамо леже срушене и запуштене, у првобитно стање поправе да би се у њима служба божија по обреду и обичају цркве и верника обновила“. Папа посебно наглашава каква би опасност бану и његовим наследницима претила, „ако би у реченој бановини Босне јеретици јавно и сигурно боравили.“¹²⁵

Папа је истовремено обавестио и угарског краља Карла I Роберта о бановој спремности „да искорени злоћу речених јере-

¹²¹ Farlati, *Illyricum sacrum*, III, 317, IV, 377.

¹²² М. Пурковић, *Авињонске папе*, 41.

¹²³ CD. X, 525—6. Cf. D. Mandić, *Vogomilska crkva*, 168, 269.

¹²⁴ CD. X, 256—7. Cf. С. Бирковић, *Историја*, 111; МН. I, 633; J. Šidak, *Studije*, 230.

¹²⁵ МН. I, 633; CD. X, 525.

тика из своје земље“ ако би добио заштиту Апостолске столице и угарског краља, па га позива да бана свим средствима и саветима помогне да би „бан из речене земље прогнао ову већ стару кужну болест јеретичке опачине и у њој поново увео богопоштовање и разорене цркве на славу божијег имена у пребашње стање поправио“.¹²⁶

Убрзо је после Герардове посете Босни, у периоду између 1340. и 1342. године, организована фрањевачка викарија на челу са фра Перегрином Саксонцем.¹²⁷ Оснивањем фрањевачке викарије у Босни Римска курија је крсташке походе против басанских крстјана заменила стрпљивим мисионарским радом фрањеваца. За цркву босанску то је био пресудан тренутак. Уместо спољне опасности, којој се успешно одупирала, појавила се опасност од противника унутар државних граница, са далекосежним последицама које ће постати видљиве тек у следећем веку.¹²⁸

Долазак фрањеваца у Босну пратиле су огромне тешкоће. Већ првих година по оснивању викарије избио је сукоб између босанских фрањеваца и босанског бискупа око црквене десетине.¹²⁹ Спор је на жалбу босанског бискупа средином 1344. године разрешио папа Климент VI тако да „десетина која је од давнина скупљана у земљи и дијецези под влашћу драгог сина, племени тог мужа Стефана, припада босанском бискупу“, а да нова десетина не припада „споменутом бискупу, или другим црквеним прелатима речене земље и дијецезе, већ фрањевцима“, који је скупљају „од поданика реченог бана Стефана“, које су „обратили на католичку веру“.¹³⁰

Две године касније избио је спор између которског бискупа Сергија и бана Стјепана II који је ометао которског бискупа у скупљању десетине у Босни. На жалбу которског бискупа папа је 1346. године позвао босанског бана да не омета которског бискупа у скупљању црквене десетине у „Хуму, Соли, Липнику и другим местима према Сави, Дунаву, Дрини и Рашкој“, позивајући истовремено и угарског и српског краља да му не праве сметње.¹³¹

После оснивања фрањевачке викарије у Босни папа Климент VI је покушао да обнови макарску и дувањску бискупију. Папа је крајем 1344. године позвао сплитског надбискупа Доминика да макарског бискупа врати у своју бискупију која је од 1324. године „била у рукама неверника“.¹³² Истога је дана папа позвао и босанског бана да „Валента бискупа макарског у своју биску-

¹²⁶ CD. X, 527.

¹²⁷ J. Šidak, *Studije*, 231—32. Cf. CD. XI, 137—9. Cf. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 167.

¹²⁸ С. Ђирковић, *Историја*, 108—9.

¹²⁹ J. Šidak, *Studije*, 234.

¹³⁰ CD. X, 137—8.

¹³¹ CD. XI, 265—6. Cf. i CD. XI, 264—5, 266—7.

¹³² CD. XI, 160—161.

пију, која је у земљи под твојом влашћу, пријатељски прими“, честитајући му што је приступио „јединству свете римске и апостолске цркве“. ¹³³ Бан је, изгледа, папин захтев одбио, а онемогућио је и повратак дувањског бискупа Мадија који се исте године одрекао бискупске части „због злоће народа“. ¹³⁴

Успешнији рад босанских фрањеваца онемогућавао је њихов мали број и незнање словенског језика, па је босански бан, очигледно наклоњен фрањевцима, почетком 1347. године посредством Млетачке републике затражио од папе Климента VI да босанском викару, фра Перегрину, који „ревносно и истрајно у Босни ради за католичку веру и спас душа“, пошаље у помоћ „помоћнике веште у верској науци и словенском језику, или спремне да га науче“. Бан је од папе тражио да „реченом викару“ буде дозвољено да у помоћ позива „фратре свога реда, а и других одобрених редова, као и световне свештенике“ и да „новообраћене“ може смештати „у веће самостане у суседним провинцијама“, да би у тим самостанима „извесно време били поучавани у латинској граматици и науци свете римске цркве“. Бан је на крају молио папу да се босанском „викару и његовим помоћницима дају све повластице“ које се дају онима који раде „међу Татарима, неверницима и другим шизматичима на ширењу вере, пошто они уз једнаку опасност и не са мање труда раде у Босни“. ¹³⁵

За владавине бана Стјепана II подигнут је и први фрањевачки самостан у Милама код Високог. Папа Климент VI је дозволио босанским фрањевцима да могу подићи и два самостана изван босанске бановине, један у Бакову, седишту босанске бискупије, а други у Стону, на територији дубровачке надбискупије. ¹³⁶ Папа је и број редовника у фрањевачким самостанима ограничио на свега дванаест, али је допустио да њихове куће имају све што је потребно. ¹³⁷ Иако малобројни, фрањевци су задобијали све већи утицај на босанском двору, па је бан Стјепан II посредством Млетачке републике предложио папи да фра Перегрин постави за босанског бискупа. Почетком 1349. године папа је поступио по жељи босанског бана и потврдио фра Перегрин за босанског бискупа, који је, према једној краткој белешци архиђакона Ивана, биографа краља Лајоша I, био „човек велике побожности и знања“ и да је као босански бискуп (1349—1356) „па-

¹³³ CD. XI, 161—2.

¹³⁴ A. Solovjev, *Svedočanstva*, 77, bel. 192.

¹³⁵ AB, 28—29; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 394.

¹³⁶ О цркви у Милама, cf. *Историја српског народа*, II, 344. Cf. J. Šidak, *Studije*, 233.

¹³⁷ MH. II, 117, ограничио је број фрањеваца на 60. Cf. G. Čremošnik, *Ostaci*, 19—20.

тарене из Босне, који се беху сувише намножили, на краљеву опомену привео вери и крстио“.¹³⁸

Повољан развој прилика у Босни окренуо је интересовање Римске курије на суседне области, „Рашку, Албанију и Склавонију“, где „неки синови неправде, који се зову хришћани, а непријатељи су хришћанске вере“, „уводе противно одредбама римске цркве нове секте и сеју разне заблуде о св. Духу, супротно учењу свете римске цркве која је мајка и учитељица свих“. Обрађајући се драчком надбискупу Антонију, дубровачком Илији и трогирском бискупу Бартоломеју, папа их је почетком 1351. године позвао да у областима под својом јурисдикцијом „растерују шизматике“, „уништавају јеретичке секте“, „уклањају заблуде о тајни евхаристије и крштењу“ и да „заблуделе овце приведу католичкој вери и врате обредима и обичајима католичке цркве“.¹³⁹ Интересантно је да се у папином писму ови јеретици, који су смештени на простору од Драча до Трогира, називају „синовима неправде“ или „хришћанима“, али их папа не идентификује са босанским „патаренима“ већ са шизматичима.

Бана Стјепана II је 1353. године наследио бан Твртко, син бановог брата Владислава. Првих година своје владавине Твртко је одржавао пријатељске односе са босанским бискупом Перегрином, кога у једној повељи издатој Дубровчанима 1355. године у Бакову, у станој цркви босанске бискупије, назива „својим духовним оцем“.¹⁴⁰ Бискупа Перегринга је 1356. године наследио Петар Шиклоши на чију је иницијативу папа Иноћентије VI крајем марта 1356. године позвао приора угарских доминиканаца да организује крсташки рат „против Трансилванаца, Босанаца и Склавоније“, дозвољавајући му да дели опроштај свима „који би у Угарској узели знак крста“.¹⁴¹

Планови папе Иноћентија VI нису се подударали са намером краља Лајоша I који је, користећи смрт цара Душана, планирао да започне рат против Србије.¹⁴² Почетком јуна 1356. године угарски краљ је преко загребачког бискупа Стефана затражио од папе дозволу да крене „против шизматика и неверника“ у „Рашкој краљевини“, да би их повратио „јединству свете мајке цркве“.¹⁴³ Папа је у свом одговору инсистирао да угарски краљ „пре свега истера јеретике из Босне и других области свога краљевства“, јер онај „који одлучи да искорени јеретике у удаљеним

¹³⁸ *Scriptores rerum Hungaricarum*, I, 195, ed. Schwandtner, Cf. J. Božtković, *Kritički ispit popisa bosanskih vikara i provincijala 1339—1735*, Београд 1935, 5.

¹³⁹ *CD*. XII, 33—35.

¹⁴⁰ *CD*. XII, 269—70.

¹⁴¹ *AB*, 32. Њихови су односи у почетку били добри. Потврђујући поседе цркви св. Петра у Усори, Твртко га назива својим духовним оцем, L. Thallöczy, *Studien*, 331—332.

¹⁴² С. Бирковић, *Историја*, 124.

¹⁴³ *CD*. XII, 356—358.

областима, не може их оставити у недрима свога краљевства“.¹⁴⁴ Уместо да крене на Босну, угарски се краљ задовољио да приступи покрштавању „јеретика и шизматика“ у јужној Угарској.¹⁴⁵ Краљево оклевање изазвало је незадовољство угарског клера. Најотворенији заговорник крсташког рата против Босне био је босански бискуп Петар Шиклоши који је као експонент угарског свештенства заговарао потпуно присаједињење Босне Угарској.¹⁴⁶ Да би избегао сукоб са Угарском, Твртко се нагодио са угарским краљем. Предао му је део Хума и Завршје за Сол и Усору под условом да „све јеретике и патарене прогна из земље“.¹⁴⁷

Споразум постигнут са баном Твртком окренуо је краља Лајоша I против Србије. Угарску војску, која је почетком лета 1358. године продрла у Србију, пратили су фрањевци, па је папа Иноћентије VI средином јула похвалио угарског краља што је „многе шизматике и друге јеретике“ у „Бугарској, Рашкој и Босни“ привео „јединству свете римске цркве“, позивајући истовремено калочког надбискупа и чанадског бискупа да му пошаљу што више помагача у овом светом послу“.¹⁴⁸

Споразум угарског краља са босанским баном није био по вољи бискупу Петру Шиклошију који је заговарао крсташки поход на Босну. Сукоб између бана Твртка и босанског бискупа постао је јаван 1358. године, када су код Ивана, лектора каптала босанске бискупије, нађена Тврткова писма. Лектор је ухапшен и у истрази признао да Твртко „штити јеретике“ и да је „говорио разне гадости против хришћана, а посебно против угарског краља и босанског бискупа“.¹⁴⁹

Сукоб бана Твртка са бискупом Петром највише је погађао раније фаворизоване фрањевце. Уместо у Босни они уз сагласност папе Иноћентија VI подижу један самостан у Цетини, на територији кнеза Ивана Нелипчића, а затим примају и цркву св. Дионисија крај Отока, коју им је поклонио Дионизије Бобонић, кнез Крупе, који је желео да уз помоћ фрањеваца спречи ширење „перфидне секте патарена“ у својој кнежевини која се налазила на граници Босне, а оскудевала је у световном свештенству „вештом словенском писму“.¹⁵⁰

Твртков сукоб са бискупом Петром утицао је и на погоршавање односа са угарским краљем Лајошем I. Крајем августа 1358. године угарски краљ је обавестио папу да у Босни „има небројено мноштво патарена“, обећавајући папи да ће са војском помоћи „часног у Христа оца Николу, острогонског надбиску-

¹⁴⁴ МН. II, 24—27. Cf. F. Rački, *Bogomili i patarени*, 441.

¹⁴⁵ МН. II, 87.

¹⁴⁶ С. Ђирковић, *Историја*, 124.

¹⁴⁷ АВ, 33; С. Ђирковић, *Историја*, 124.

¹⁴⁸ МН. II, 87.

¹⁴⁹ L. Thalloczy, *Studien*, 333—34.

¹⁵⁰ CD. XII, 406—7, 418—20. Cf. J. Šidak, *Studije*, 235.

па“.¹⁵¹ Угарског је краља свесрдно помагао и босански бискуп Петар, кога је папа крајем априла 1360. године позвао да у борби са јеретичима у Босни може да позове у помоћ и државну власт и да јеретике екскомуницира, или да баци индирект без призива.¹⁵²

Раније најављен крсташки поход на Босну Лајош I је започео тек 1363. године са циљем „да искорени небројено мноштво јеретика и патарена“. Прву, неуспелу војну предводио је сам краљ, а другу, у јесен исте године, палатин Никола и острогонски надбискуп, али се и она завршила потпуним неуспехом.¹⁵³ Касније је угарски краљ свој неуспех у Босни правдао „мноштвом јеретика и патарена“, а један папски легат је записао да је краљ Лајош успео да „врати цркви многе патарене, али да су се они, наговорени од својих херезиарха, враћали истој вери“.¹⁵⁴

Помирење бана Твртка са угорским краљем после неуспеха угарске војне изазвало је револт већ ојачале босанске властеле, која га 1366. године смењује са престола. Твртко бежи у Угарску, а за новог бана властела доводи Твртковог брата Вука. Уз помоћ Угарске и неколицине себи оданих великаша Твртко се следеће године враћа на бански престо, а Вук се склања у Дубровник, одакле је, оптужујући Твртка, затражио посредовање Римске курије.¹⁵⁵ На Вукове оптужбе папа Урбан V је почетком 1369. године позвао угарског краља да помогне Вуку да се врати на престо, пошто Твртко „следи одурне стопе својих прародитеља који су већином били шизматици и јеретици“, да „храни и штити јеретике који се стичу у Босну као у смрдљиво бубриште са разних страна света“, док „његов брат Вук“ „мрзи ове јеретике и радо би их уништио кад би то од њега зависило“.¹⁵⁶ Обраћајући се Вуку, папа је изразио жаљење „што толико трпи ради бога и ревности за свету католичку веру“.¹⁵⁷

Не зна се какву је улогу у овом преврату одиграла црква босанска, али је сигурно да је она била ближа Твртку који се у сукобу са бискупом Петром и братом Вуком све више ослањао на њену снагу и њен неоспорни утицај који се осећао и изван граница босанске бановине. Томе су свакако допринели и босански фрањевци, чија је активност у Босни била скоро замрла. Преокрет је настао 1367. године доласком за босанског викара Бартоломеја из Алверније, у кога је Римска курија полагала велике наде.¹⁵⁸ Убрзо по доласку фра Бартоломеја у Босну папа Ур-

¹⁵¹ CD. XII, 650. Cf. С. Бирковић, *Историја*, 128.

¹⁵² CD. XIII, 18—19.

¹⁵³ Cf. С. Бирковић, *Историја*, 128—9.

¹⁵⁴ CD. XII, 79. Cf. J. Šidak, *Studije*, 235; CD. XIII, 358—9.

¹⁵⁵ С. Бирковић, *Историја*, 130—131.

¹⁵⁶ MH. II, 91; A. Tautu, *Acta Urbani PP V (1352—1362)*, Fontes, Ser. III, Vol. XI, 299—300.

¹⁵⁷ MH. II, 91—92.

¹⁵⁸ J. Šidak, *Studije*, 235—36.

бан V је крајем јула 1368. године позвао босанског бискупа да „у својој дијецези“ помаже фрањевце „око превођења и искоренивања јеретика“, чији је „број велики“.¹⁵⁹ У исто време папа је позвао и викара Бартоломеја да подстиче фрањевце да „проповедају католичку веру против јеретика и шизматика настањених у границама поменуће викарије“, јер „често животом разарају што речју и добрим делима постижу“. Папа је од викара захтевао да фрањевце ојача и домаћим људима „који боље знају обичаје земље“, а да би их материјално помогао, дозволио им је да скупљају милостињу и у Угарској, Далмацији и Хрватској, јер су приходи у босанској дијецези због малог броја верника били недовољни.¹⁶⁰

Папа је рачунао и на помоћ угарског краља, кога је средином јула 1368. године позвао да помаже фрањевцима који су у Бугарској, Рашкој и Босни „више хиљада лица оба пола повратили од шизме и других заблуда“, изводећи их „на светлост вере и јединство свете цркве“.¹⁶¹ Обавештен о пропаганди јеретика у далматинским градовима, папа Урбан V је крајем 1369. године писао дубровачком и сплитском надбискупу да је сазнао „да у областима Босне, која није далеко од ваше дијецезе, станују многи јеретици“, а има их који „у куће или своју земљу јеретике примају и штите“, па им наређује да се такви екскомунницирају, јер је „католицима и верницима забрањено да са јеретицима имају посла и тргују“, а „јеретици кроз ваше градове и дијецезе слободно пролазе и са људима вама подложним тргују, сејући често кужно семе у душе припростих и тако их у своје гадости увлаче“.¹⁶² Папин позив није наишао на одјек у далматинским градовима, па је исти захтев поновио и следеће године, подсећајући их какву опасност доноси њихова попустљивост према јерeticима.¹⁶³

После прогона фрањеваца босанске викарије из Влашке, а затим и Видинске области, где је за владавине Владислава Влајка Басараба, уз сагласност Цариградске патријаршије, основана 1359. године прва влашка митрополија, а следеће године и друга, са седиштем у Северину, њихова је делатност била ограничена само на Јужну Угарску, Босну и суседне области према Далмацији, Хрватској и Угарској.¹⁶⁴ Заслугом викара Бартоломеја и уз помоћ локалног католичког становништва подигнути су нови фрањевачки самостани у Сутјесци, Високом, Лашви и Олову.¹⁶⁵ Средином јуна 1372. године папа је дозволио фрањевцима да по-

¹⁵⁹ CD. XIV, 150—51.

¹⁶⁰ AB, 36; MH, II, 92.

¹⁶¹ CD. XIV, 148—9.

¹⁶² CD. XIV, 219—20.

¹⁶³ CD. XIV, 298—90.

¹⁶⁴ О акцији фрањеваца у Видинској области, cf. J. Sidak, *Studije*, 236.

¹⁶⁵ За Бартоломеја из Пизе cf. *Analecta Franciscana*, IV, 1906, 556.

дигну два самостана у Руднику, који је припадао Николи Алтомановић и у Черевиху, у Срему, „у близини рашких шизматика“, на територији мачванског бана Николе Гаре.¹⁶⁶ Почетком 1373. године папа им је дозволио да подигну самостан у Глажу, у пограничној области Босне према Угарској, и шест самостана у пограничним областима Угарске, око Себеша и Велике Влашке, и у пограничним областима према Босни, у Алшану, у Срему, и у Крбави.¹⁶⁷ Папа Гргур XI је 1372. године одредио да укупан број фрањеваца у босанској викарији буде 60, а 1378. године дозволио је да се тај број већа за још 30 редовника.¹⁶⁸ Почетком 1373. године папа је дозволио фрањевцима да врше и парохијску службу, пошто „у областима Босне, у којима су скоро сви становници, осим они који су љубављу божијом обраћени, јеретици и шизматици“, па у њима „нема парохијалних цркава; ни жупника да крштавају и управљају крштеним и обраћеним и да им деле друге црквене сакраменте“. Папа посебно наређује да они врше парохијску службу у „пограничним областима према Угарској, као и у месту које се зове Глаж, у којем су поседи хришћана измешани са јеретицима и шизматицима“, јер нема „парохија и парохијског свештенства“ па „становници ових места живе без хришћанских обреда и науке“.¹⁶⁹

Иста је права 1374. године папа дозволио и фрањевцима који преводe „јеретике и шизматике од заблуда шизме на католичку веру“ у жупама Truinpi, вероватно област око Тамиша а не Книна или Темишвара, и Wilkrika (Belkirche, Бела црква) и у областима око Врбаса и Саве.¹⁷⁰ У једном другом писму из средине 1373. године папа је изразио забринутост што световни клер, док фрањевци „у крајевима Босне и Влашке и око пограничних области Угарске“ преобраћају „шизматике на пут католичке истине“, не посвећује никакву бригу „власима шизматицима од којих неки станују на пашњацима и планинама пасући стада којима обилују“.¹⁷¹

Тешкоће на које су наилазили фрањевци у свом мисионарском раду у великој мери осветљавају питања која је босански викар Бартоломеј 1372. године преко фра Беренгара из Арагоније упутио папи Гргуру XI у Авињон.¹⁷² Највише је питања о браку који Босанци склапају „по обичају земље“, о ставу фрањеваца према неуким „поповима шизматицима неканонски рукоположенм“

¹⁶⁶ AB, 38; MH, II, 116; CD, XIV, 432—3. Cf. G. Čremošnik, *Ostaci*, 17—18.

¹⁶⁷ CD, XIV, 494, 527—8. Cf. J. Šidak, *Studije*, 238.

¹⁶⁸ MH, II, 117—18; G. Čremošnik, *Ostaci*, 18, 22—23. Cf. J. Fine, *Bosnian Church*, 206, bel. 51.

¹⁶⁹ CD, XIV, 494.

¹⁷⁰ AB, 40; Пун текст код А. Tauta, *Acta Gregorii PP XI, Ser. III*, Vol. XII, 214—15.

¹⁷¹ CD, XIV, 527—8. Cf. J. Šidak, *Studije*, 238.

¹⁷² F. Rački, *Bogomili i patareni*, 443; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 147—48; J. Šidak, *Studije*, 239.

који су били спремни да помажу фрањевце, према „припростим људима међу Грцима којима је непозната грчка шизма и који „напросто исповедају Христа и темеље вере“, а многи не знају ни да ли су крштени, према католичком клеру који игнорише фрањевце, према обраћенима који се клањају јеретичима и „одржавају њихове обреде речју а не срцем“, према католицима који Босанцима продају оружје и према онима који присуствују миси, а у исто време штите јеретике.¹⁷³

Фрањевачке *Dubiae* несумњиво говоре да је утицај католичке цркве у Босни био још незнатан и да су многи обраћени остали и даље одани својим ранијим веровањима. Сам Твртко, кога је 1374. године венчао босански бискуп по католичком обреду, издао је исте године, или нешто раније, повељу Стјепану Рајковићу за његову верну службу, у којој се као гарант издате повеље пајављују дјед и два стројника „цркве босанске“ „док су „корени цркве у Босни“.¹⁷⁴ Тврткову верску недоследност потврђује и папа Гргур XI у једном писму из 1377. године, одговарајући да жалбе фрањеваца који су се тужили да се за време мисе појављују „јеретици патарени које бан штити и којима допушта да присуствују обреду“. Ако би фрањевци због присуства „патарена“ прекидали мису, долазили би световни свештеници који су игнорисали фрањевце.¹⁷⁵

Фрањевачка *Dubia* спомиње и неке „попове“ „који су били вољни да следе католички обред због користи“, мада нису били „прави свештеници, већ сељачки и шизматички, установљени по обичају земље“, а нису били ни „канонски рукоположени“.¹⁷⁶ У својој анализи фрањевачких *Dubia* Ј. Шидак је изнео мишљење да се податак „о шизматичким поповима“ не односи на Босну, већ на „неуке свећенике“ влашких пастира у Ердељским планинама, о чему говори и сам папа у свом писму од 1. јула 1372. године. До „тада као и касније, све до доласка Турака, нема у изворима спомена о православним власима у Босни осим у старом Хуму и на подручју касније Херцеговине“.¹⁷⁷

Православни власи, који се у дубровачким изворима спомињу тек од 1305. године, били су насељени од Дрине и Лима па све до Хума.¹⁷⁸ Од средине XIV века они се све више померају на запад и север. Средином XIV века спомињу се власи бана Стјепана II, а један извор из 1382. године говори да сви власи при-

¹⁷³ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 149—156; J. Šidak, *Studije*, 240—45.

¹⁷⁴ J. Šidak, *Studije*, 254; С. Ђирковић, *Верна служба*, 105—106.

¹⁷⁵ *Acta Gregorii XI*, ed. Tauta, XII, 459.

¹⁷⁶ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 149, сматра да попови припадају реду крстјана. J. Šidak, *Crkva bosanska*, 124, мисли да су сеоски попови цркве босанске. Исто заступа и у *EJ*, II, 1982, 34.

¹⁷⁷ J. Šidak, *Studije*, 245—6, сматра их поповима влашких пастира у Ердељским планинама.

¹⁷⁸ М. Филиповић, *Структура и организација средњовековних катуна, Симпозијум о средњовековном катуну*, Сарајево 1963, 79.

падају босанском краљу, за кога су, као и касније за крупне феудалце, вршили пастирску, транспортну и војну службу.¹⁷⁹ Дубровчани, који су свакодневно имали посла са властима шизматичима, разликују их од босанских крстјана. У првој половини XV века влахе у околини Јајца спомиње Јаков из Марке, који се у разговору са „јеретичима и шизматичима“ уверио да „Босанци и Моровласи нису хришћани“, односно католици.¹⁸⁰ Шездесет година пре Јакова из Марке „шизматике“, очигледно влахе, око Глажа, Крбаве и Модриче, спомиње и папа Гргур XI, који их разликује од босанских јеретика.¹⁸¹ Сигурно је да се „власи шизматици“ у писму папе Гргура XI не односе на Влахе из кнежевине Влашке одакле су фрањевци 1369. године били прогнани. Влаха је било не само у Босни, већ и у Угарској „у пограничним областима према Влашкој, али сачувани извори знају за влашке попове само у Србији и Босни“.¹⁸² Они се спомињу на надгробним натписима и у најстаријим турским дефтерима, у области где још није било више црквене организације.¹⁸³ Изгледа вероватним да су неки „попови шизматици, неканонски рукоположени“ били попови влашких катуна који су се налазили изван јурисдикције православне цркве, где је свештеничко звање без канонског рукоположења прелазило са оца на сина „према обичају земље“, како је то тачно записао викар Бартоломеј. Таква пракса није могла бити у кнежевини Влашкој где је православна црква била основана само четири године пре појаве фрањевачких *Dubia*.

Због недостатка свештенства не само у Босни већ и у другим областима босанске викарије, папа је 1374. године дозволио фрањевцима који „преводе јеретике и шизматике од заблуда шизме на католичку веру,“ да врше пастирску службу на читавој територији босанске викарије где нема довољно световног свештенства.¹⁸⁴ Исте је године папа дао опроштај грехова свим верницима који би посетили цркву подигнуту у месту Алшан, у Срему, које се налази међу „шизматичима и неверницима“, а две године касније позвао је мачванског бана Ивана Хорвата да помаже фрањевце у преобраћању „шизматика и патарена“ који живе у крајевима под његовом управом.¹⁸⁵

¹⁷⁹ Д. Јовачевић, *Средњовековни катун по дубровачким изворима*, Симпозијум, 137. Cf. С. Ђирковић, *Историја*, 141.

¹⁸⁰ L. Pacetti, *L'importanza dei Sermoni di S. Giacomo della Marca*, Studi Franciscani, 14, 1942, 166.

¹⁸¹ Папа прави разлику између шизматика Рашке и шизматика Босне, cf. CD. XIV, 432, 494, 577.

¹⁸² М. Филиповић, *Структура и организација*, 63. Cf. Spomenik, IV, 8.

¹⁸³ N. Filipović, *Napomene o islamizaciji*, 153.

¹⁸⁴ *Acta Gregorii PP XI, XII*, 214—15, ed. A. Tautu.

¹⁸⁵ *MH*. II, 175; *MSM*. I, 308. Cf. J. Fine, *Bosnian Church*, 196, бел. 93.

Оптужбе против бана Твртка као заштитника јеретика ни су престале ни после његовог венчања по католичком обреду, када је у знак добре воље уступио босанској бискупији Јелшавицу и Дубину.¹⁸⁶ Обраћајући се 1377. године надбискупима и бискупима Далмације, Хрватске Албаније и Босне, папа пише да босански бан дозвољава „јеретицима и патаренима, чији је заштитник“ да присуствују служби божијој, а када фрањевци прекину службу „световни свештеници, које сте тамо послали, или су драговољно дошли, настављају са службом божијом и против воље фрањеваца“, па им наређује да таквим свештеницима под претњом екскомуникације забране да врше службу божију „у присуству бана и других заштитника јеретика и шизматика“.¹⁸⁷

После освајања горњег Подриња и дела Полимља са манастиром Милешевом, Твртко је почетком 1377. године својој држави присајединио Требиње, Конавле и Драчевицу. У јесен исте године Твртко се „у српској земљи“, највероватније у манастиру Милешеву, крунисао за краља „Србљем, Босни и Поморју и Западним странама“.¹⁸⁸ Следеће године, у време када је у Трстивници подигао цркву св. Григорија за своје католичке житеље, модрички и сењски кнез Стипан је на иницијативу папе позвао фрањевце да се настане у Модричи, „јер се (град) налази близу шизматика и неверника“.¹⁸⁹

Последњих година своје владавине краљ Твртко је искористио унутрашње сукобе у Угарској да своју државу прошири и на Запад.¹⁹⁰ Најпре је 1387. године освојио Клис, а у првој половини 1390. године врховну власт босанског краља признали су Сплит, Трогир и острва Брач, Хвар и Корчула. Као што је после освајања територије Николе Алтомановића средио своје односе са православном црквом, крунишући се у манастиру Милешеви за краља Србије и Босне, Твртко је током лета 1390. године примио у Сутјесци сплитског надбискупа Андрију и издао му повељу, којом је узео у заштиту поседе и приходе сплитске надбискупије. У издатој повељи Твртко себе назива „биљчицом католичке вере“, а надбискупа Андрију „својим духовним капеланом“, не одричући се, као ни раније, цркве босанске која ће своју снагу показати тек следећих деценија.¹⁹¹

¹⁸⁶ *AB*, 40—41; *Acta Gregorii*, ed. A. Tautu, XII, 459.

¹⁸⁷ *Исто*, XII, 459.

¹⁸⁸ С. Бирковић, *Историја*, 135—7.

¹⁸⁹ *MSM*, I, 308.

¹⁹⁰ С. Бирковић, *Историја*, 153—4.

¹⁹¹ Farlati, *Illyricum sacrum*, III, 333—336.

Црква босанска у доба надмоћи обласних господара (1391—1422)

Краља Твртка је 1391. године наследио Стефан Дабиша који се исте године нашао у сукобу са угарским краљем Жигмундом Луксембуршким због власти над Далмацијом и Хрватском. Да би свом походу дао карактер крсташког рата, угарски краљ је од папе измолио опроштајницу, образлажући то потребом да се с оружјем у руци одупре „јеретичима и шизматичима што бораве у Босни и нападају његова краљевства, Далмацију и Хрватску“. Крајем 1391. године папа је дао подршку угарском краљу да поведе крсташки рат против својих непријатеља, „Турака, Манихеја, јеретика и других хришћана у реченим земљама“, као и „шизматика у крајевима Босне“.¹⁹²

Дабиша је овај рат избегао, али га је пораз Иваниша Хорвата 1394. године код Добора приморао да се покори угарском краљу. Дабиша се одрекао власти над Далмацијом и Хрватском и сагласио уз пристанак властеле да после његове смрти босански краљ постане Жигмунд Луксембуршки.¹⁹³ Дабишина смрт следеће године изазвала је нову кризу у односима са Угарском, која је превазиђена компромисом између угарског краља и босанске властеле. Жигмунд није крунисан за босанског краља, али ни Босна није добила новог владара. Дабишу је наследила његова жена Јелена, а стварна власт је била у рукама обласних господара, Хрвоја Вукчића из Доњих Крајева, Павла Раденовића из источне Босне, Сандаља Хранића из области која се простирала од Стона до Милешеве увећана деловима Зете, и тепчије Батала који је држао Лашву у централној и Сану у западној Босни.¹⁹⁴

Верске и црквене прилике у Босни за владавине краља Дабише и његове жене Јелене мало су познате.¹⁹⁵ У једној повељи из 1397. године угарски краљ истиче заслуге тројице великаша који су се истакли у борбама код Добора 1394. године „против неверних Босанаца“, које су у католичким земљама трговци робљем јеретичима сматрали и у јеретике убрајали.¹⁹⁶ Тако је, примера ради, у Дубровнику 1390. године продато пет робова „пореклом од босанских патарена“.¹⁹⁷ Дубровачки суд је 1393. године ослободио три жене које су купљене као „патаренке“, а биле

¹⁹² *Monumenta Vatic. Hungar.* I, ser. Vol. 3, 178—9; *Bullae Bonifacii IX* (1389—96), 178—79. J. Fine, *Bosnian Church*, 199, произвољно овај податак доводи у везу са процесом у Турину.

¹⁹³ С. Бирковић, *Историја*, 174.

¹⁹⁴ *Исто*, 177—180.

¹⁹⁵ Lj. Stojanović, *Jedan prilog*, 231—32.

¹⁹⁶ *AB*, 58—59.

¹⁹⁷ М. Динић, *Из дубровачког архива*, књ. III, Београд 1967, 54, бр. 139, бр. 155.

су крштене хришћанке и родом од хришћана.¹⁹⁸ Неколико година касније продато је у Дубровнику пет „патарена из Усоре“ и две патаренке из Лашве.¹⁹⁹ Робље из Босне појављује се и у другим градовима Европе. У Венецији су 1395. године продате две девојке „из Босне од рода паганског“.²⁰⁰ На Сицилији је 1412. године продата једна робинја „патаренка пореклом из Босне“, а у Монфедонију, код Напуља, исте је године продата једна „патаренка из крајева Босне“.²⁰¹

У сачуваној изворној грађи нема података о ставу краља Дабише према цркви босанској. Мантовански посланик Паоло Арманини је у једном свом извештају из 1395. године записао да је краљ Дабиша био „повезан са неверницима“.²⁰² У једном се извору из 1392. године спомиње Дабишин капелан „поп Милац“ који је припадао католичком свештенству које је вршило службу божију „на словенском језику према латинском обреду“.²⁰³ Ових словенских свештеника било је и на територији дубровачке надбискупије. Веће умољених је 1392. године овластило дубровачког кнеза и његово Мало веће да „налазе словенске свештенике и да их постављају по дубровачком подручју и на Пељешцу, где год сматрају за потребно“.²⁰⁴ Фрањевци су се овом предлогу супротстављали и у једној посланици из 1394. године истицали да су они становнике Стона, „који су скоро 300 година били подвргнути шизматичима и патаренима, обратили и прекрстили“ и да „свакодневно обраћају оне који долазе из шизматичких земаља у ову земљу“.²⁰⁵ Фрањевци су у овом спору имали безрезервну подршку дубровачког надбискупа, па је сукоб окончан тек 1399. године неком врстом компромиса. Дубровчани су прихватили да сnose трошкове за жупне свештенике, остављајући право фрањевцима да се „брину за душе народа и да му деле сакраменте“, истичући у писму угарском краљу и папи њихове заслуге на преобраћању становника ових места који су „били шизматици и јеретици и велики противници наше вере“.²⁰⁶

Избор Остоја за краља Босне 1398. године довео је до наглог погоршавања односа са Угарском. Нови краљ је у сукобу између Жигмунда Луксембуршког и Ладислава Напуљског стао на страну Ладислава који је имао подршку и папе Бонифација IX. Интервенција угарске војске против Хрвоја Вукчића, а затим и Остоје, завршила се поразом. Немире у Угарској 1401. године

¹⁹⁸ Исто, 63, бр. 161.

¹⁹⁹ Исто, 69, бр. 170, 73, бр. 177, 75, бр. 181, 76, бр. 182 и 76—77, бр. 183.

²⁰⁰ Ch. Verlinden, *Patarins ou Bogomiles réduits en esclavage*, *Studia hist. gandensia*, 59, 1967, 683.

²⁰¹ Исто, 685—67, 697.

²⁰² АВ, 54.

²⁰³ Lj. Stojanović, *Povelje i pisma*, I, 1, 170. Cf. J. Fine, *Bosnian Church*,

220.

²⁰⁴ *Историја српског народа*, II, 282.

²⁰⁵ АВ, 54—56.

²⁰⁶ *Историја српског народа*, II, 285, бел. 11.

искористили су Хрвоје и Остоја да уз помоћ Ладислава Напуљског започну офанзиву у Далмацији. Када је крајем 1403. године Ладислав именовано Хрвоја Вукчића за свог намесника у Угарској, Хрватској, Далмацији и Босни, власт над Далмацијом поново је дошла у руке Босанаца.²⁰⁷

У далматинским градовима Хрвоје се показује као прави католик. Кад је 1401. године потврдио права Задранима, који су признали врховну власт Ладислава Напуљског, Хрвоје се закљиче над „крстом и светим моштима“.²⁰⁸ После освајања Сплита 1403. године Хрвоје одржава добре односе са сплитским надбискупом који му дели и кризму као правом католику, а по надбискуповом налогу поп Бутко му преписује и један мисал „по закону римском“.²⁰⁹

Његове блиске везе са црквом босанском потврђује аутографски запис крстјана Хвала који му је 1404. године преписао један зборник.²¹⁰ Угарски краљ Жигмунд у једној повељи назива Хрвоја „патареном“, а исто је мишљење о њему имао и Матија де Миниато, секретар Ладислава Напуљског, који у једном писму градском савету Фиренце изричито наводи да је Хрвоје „патарен“.²¹¹

Положај фрањеваца у Босни постајао је све тежи, па су многи фрањевци бежали са овог врућег тла. Извештај викара Бартоломеја да су фрањевци босанске викарије прекрстили око 500.000 особа сигурно се не односи на Босну, јер је већ почетком 1402. године морао да интервенише и сам папа да би зауставио бежање фрањеваца из Босне.²¹² У таквим приликама црква босанска је добијала све доминантнију улогу у политичком животу земље, што је дошло до изражаја у време сукоба краља Остоје са Дубровчанима. Потврђујући своју верност Жигмунду Луксембуршком 1402. године, Дубровчани су отворено стали на страну Остојиних непријатеља. Односи међу њима су се посебно погоршали следеће године, када су се два угледна босанска великаша због сукоба са краљем Остојом склонили у Дубровник. Веће умољених је крајем јуна 1403. године доделило кућу „патаренима и њих монасима секте босанске“ који су дошли у пратњи Павла Клешића. Два дана касније Веће умољених је одредило неколико племића да преговарају са патаренима.²¹³ На иницијативу патарена Дубровчани су донели одлуку да пошаљу поклон „деди босанских патарена“ на чију су помоћ у сукобу са краљем Осто-

²⁰⁷ С. Бирковић, *Историја*, 193.

²⁰⁸ F. Šišić, *Nekoliko isprava iz početka XV st.*, *Starine* 39, 1938, 170.

²⁰⁹ Исто, 207—8.

²¹⁰ F. Rački, *Prilozi*, 101; Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 250.

²¹¹ F. Šišić, *Nekoliko isprava*, 192, 207—8.

²¹² Исто, 181; АВ, 65. Cf. G. Cremonesi, *Ostaci*, 19—20, и J. Fine, *Bosnian Church*, 224.

²¹³ М. Динић, *Патарени*, 221, бр. 1.

јом очигледно рачунали.²¹⁴ Истог је дана Веће умољених доделило кућу и Павлу Клешићу, коме се у међувремену придружила и жена која је дошла у Дубровник у пратњи патарена.²¹⁵

Остоја упућује ултиматум Дубровчанима који су неспремни да бране град преузели низ дипломатских акција да преко босанских великаша онемогуће намере краља Остоје. На страну Дубровчана стали су Сандаљ Хранић и Павле Раденовић, који су крајем септембра 1403. године почели преговоре са Дубровчанима посредством Влатка патарена.²¹⁶ Неочекивани сукоб краља Остоје са војводом Хрвојем Вукчићем почетком новембра 1403. године одвео је Остоју у супротни табор. Он се мири са угарским краљем, што је изазвало још веће незадовољство у Босни, па је Остоја био приморан да се помири са Павлом Клешићем. Почетком 1404. године Остоја је упутио писмо Дубровчанима, позивајући Павла Клешића да се врати у Босну, обавезујући се „вером и ротом“ да ће га предати у руке „господина дида и његових стројника и све цркве босанске“ и да му се не може учинити никаква неправда „што не би огледала црква босанска и властела басанска“.²¹⁷ Два дана касније дубровачком кнезу и властели упућује и писмо „јепискуп цркве босанске“, обавештавајући их да шаље своје стројнике и крстјане по војводу Павла Клешића да се врати на своје, „јер му је без кривице узето“. Јепископ је предлагао Дубровчанима да са војводом Павлом Клешићем пошаљу два властелина да би „мир са краљем Остојом склопили, јер би нам драго било да у миру пребивате“.²¹⁸

Из забелешке дубровачког писара сазнајемо да су писма краља Остоје и „дједа босанског“ донели у Дубровник старац Мишљен, старац Бјелко и крстјани Ратко, Радосав, Радак и Добрашин „који рекоше да их је послао краљ Остоја и господин дјед да узму господина војводу Павла Клешића и да га из своје руке поставе у све његово“.²¹⁹

У току преговора о миру, који су настављени марта 1404. године, Дубровчани су тражили да склопљен уговор својом заклетвом потврди краљ и властела, а да патарени дају своје обећање.²²⁰ У априлу, после Остојиног пада, Дубровчани су тражили да се склопљен уговор потврди у присуству патарена.²²¹ У мају су Дубровчани поново инсистирали да уговор буде потврђен заклетвом великаша и сабора уз „обећање патарена како је код

²¹⁴ Исто, 221—22, бр. 2.

²¹⁵ Исто, 222—23, бр. 4.

²¹⁶ С. Бирковић, *Историја*, 200.

²¹⁷ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 433—34. Cf. С. Бирковић, *Верна служба*, 107.

²¹⁸ Љ. Стојановић, op. cit. I, 1, 434. Cf. С. Бирковић, *Историја*, 203—4.

²¹⁹ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 435.

²²⁰ М. Динић, *Патарени*, 181—2, бр. 2.

²²¹ Исто, 182, бр. 3.

њих обичај“.²²² Због тешкоћа у преговорима Дубровчани су априла 1405. године тражили посредовање деда цркве босанске, а својим посланицима у Босни су крајем маја наложили да уговор предају на чување деду босанском.²²³ Мир је коначно склопљен 24. јуна 1405. године, што је и потврдио својом повељом нови краљ Твртко II.²²⁴

Ратно стање између Босне и Угарске задржало се и следећих година. Краљ Жигмунд је 1405. године за верну службу у борби против „босанских шизматика“ наградио Бутка Бранковића, војводу влаха Хрватске и Далмације. Босански шизматици, којима је прибегао јегарски бискуп спомињу се и у једној жалби грађана Јегара из 1407. године.²²⁵ Почетком 1407. године краљ Жигмунд је затражио од новог папе Гргура XII сагласност за крсташки поход против Турака. Исте године папа је позвао хришћанске државе у крсташки рат „против Турака, безбожних аријеваца, манихеја и других неверника“.²²⁶ Али уместо да крене против Турака, Жигмунд је свој поход окренуо против Босне. Борбе вођене следећих година завршиле су се примирјем, када су се у пролеће 1412. године нашли на угарском двору у Будиму на окупу босански обласни господари са краљем Остојом и српским деспотом.²²⁷

Ратни сукоби са Угарском нису утицали на промену црквених прилика у Босни. Босански крстјани по разним пословима све чешће долазе у Дубровник. Неки се крстјани појављују чак и као сведоци у разним судским споровима у Дубровнику, а њихове хиже у Босни постају најсигурнија станишта за дубровачке трговачке караване.²²⁸

Нови немири су поново захватили Босну 1413. године Хрвојевим нападом на Сандаља Хранића. Угарски је краљ прогласио Хрвоја одметником и наредио угарским великашима да га нападну. Хрвоје је покушао да се измири са краљем Жигмундом, а у писму краљици Барбари је обећао да ће прећи у католичку веру, пошто је рођен „in roganismo ritu“.²²⁹ У општем међусобном неповерењу краљ Остоја и Сандаљ Хранић су на једном скупу босанских великаша у Сутјесци 1415. године убили Павла Раденовића. Патарен Влатко Тумарлић, који је био у слу-

²²² Исто, 182—3, бр. 4.

²²³ Исто, 184, бр. 7, 8.

²²⁴ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 490—495.

²²⁵ F. Šišić, *Nekoliko isprava*, 256; L. Thallozcy, *Studien*, 348—50. Cf. J. Fine, *Bosnian Church*, 232.

²²⁶ МН, II, 179.

²²⁷ С. Ђирковић, *Историја*, 240.

²²⁸ М. Динић, *Патарени*, 183, бр. 5, cf. и бр. 10, 11, 12, 13, 14.

²²⁹ J. Fine, *Bosnian Church*, 234—35.

жби Павла Раденовића, спасава се сигурне смрти бекством у фрањевачки самостан.²³⁰

Избор Остојиног сина Стефана за босанског краља 1418. године подстакао је нове поделе у Босни. Најважнију је улогу у то време играо Сандаљ Хранић који је следеће године ступио у преговоре са Дубровчанима, нудећи им своју половину Конавла. Преговори, у којима су учествовали и крстјани, Дивац и Димитар, окончани су крајем јуна 1419. године уступањем Сандаљеве половине Конавла Дубровчанима.²³¹

Делатност фрањеваца у Босни првих деценија XV века била је скоро замрла. Средином 1411. године папа им је дозволио да приме један самостан на територији мачванског бана, а 1418. године и један самостан у месту Озеру.²³² Средином исте године папа им је потврдио права на пастирску службу коју су они већ од раније имали у Бугарској, Влашкој, Рашкој и Босни. Две године касније папа је дао извесне повластице и фрањевачком самостану на острву Локрум, истичући њихове заслуге за католичку веру у граду који се налази окружен „земљама шизматика и неверника“ које они на „пут вечног спасења обраћају“.²³³ Средином јула 1421. године папа им је дозволио да приме и самостан Кабол у бачкој дијецези, истичући поново њихове заслуге на преобраћању „многих шизматика који су измешани са католицима“.²³⁴

Продор Турака у Босну пометком 1420. године и смрт Петра Павловића искористио је Сандаљ Хранић да заузме поседе пострадалих Павловића. Подржаван од Сандаља и уз помоћ Турака у Босну се вратио краљ Твртко II. У октобру 1420. године склопљен је мир и између Сандаља Хранића и Радослава Павловића који је прешао на страну Твртка II, чије је по други пут крунисање за краља обављено 1422. године.

Црква босанска у доба учвршћивања краљевске власти и католичанства 1422—1454. године

Са поновним крунисањем Твртка II за босанског краља почела је епоха унутрашње консолидације и обнове Босне, мада је још неко време тињало непријатељство између Сандаља Хранића и Радослава Павловића.²³⁵ До њиховог помирења дошло је почетком 1423. године на чему су посебно били ангажовани и

²³⁰ М. Динић, *Патарени*, 186, бр. 14а.

²³¹ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 304, 363—4, 371, 373.

²³² *AB*, 104, 105, 108.

²³³ *AB*, 109—111.

²³⁴ *AB*, 114—115.

²³⁵ С. Ђирковић, *Историја*, 253—55.

крстјани. У овим су преговорима са стране Радослава Павловића учествовали гост Миаш, крстјан Влатко Тумарлић и крстјан Радин, а са стране Сандаља Хранића, старац Дмитар, кога је Сандаљ Хранић у више наврата разним пословима слао у Дубровник.²³⁶

Безуспешни ратови са Венецијом, слаби резултати у гушењу хусита и опасност која је претила од Турака приморали су угарског краља Жигмунда да заузме нешто еластичнији став према Босни. Прве контакте је угарски краљ остварио са Сандаљем Хранићем, а у првој половини 1425. године дошло је до склапања примирја и са краљем Твртком II. У јесен 1427. године Твртко II је пристао да босанско краљевство после своје смрти остави грофу Херману Цељском уколико не буде имао мушких потомака. Преговори са угарским краљем обухватили су и питање његове женидбе. Избор је пао да Доротеју, рођаку краља Жигмунда, али је извесну тешкоћу представљала његова нејасна верска припадност. У пролеће 1428. године Твртко II је упутио молбу папи Мартину V да преко угарских и босанског бискупа испита његово држање и, ако нађе да је веран католик, да одобри планирани брак. Брачне свечаности су обављене у августу, али без учешћа најмоћнијих великаша.²³⁷

Проугарска оријентација краља Твртка II није погађала цркву босанску, мада је босански краљ иступао отворено као католик. Обраћајући се папи Мартину V, он је изричито нагласио да је „послушан светој римској цркви“ и да је „поштовалац католичке вере“, али у исто време је одржавао блиске везе и са црквом босанском.²³⁸ Њен утицај на босанском двору потврђују и инструкције дубровачким посланицима из 1428. године да траже интервенцију дједа цркве босанске, пошто преговори са краљем Твртком II нису били успешни.²³⁹ Неоспоран углед цркве босанске на краљевом двору потврђује и једна повеља дједа Мирохне издата у Бухорини 1427. године.²⁴⁰

После уступања Конавла Дубровчанима 1426. године, односи Радослава Павловића са Дубровчанима били су врло пријатељски. Погоршавање њихових односа крајем 1429. године прерасло је крајем априла 1430. године у отворено непријатељство са обастраним упадима и пустошењима пограничних области. Дубровчани су се обратили за помоћ угарском краљу Жигмунду, босанском краљу Твртку II и Сандаљу Хранићу. У два писма упућена краљу Жигмунду јула и августа 1430. године они су оптуживали Радослава Павловића као „опасног патарена“, односно „перфидног и опасног јеретика патарена“, али су у ин-

²³⁶ М. Динић, *Патарени*, 188—9, бр. 20; F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 323—25, Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 359, 371, 379.

²³⁷ С. Ђирковић, *Историја*, 260.

²³⁸ L. Thalloczy, *Studien*, 142.

²³⁹ М. Динић, *Патарени*, 190, бр. 23, 24.

²⁴⁰ J. Sidak, *Studije*, 268.

струкцијама својим посланицима код босанског краља и Сандаља Хранића тражили њихову интервенцију и посредовање.²⁴¹ Своје посланику Бенедикту Гундулићу на двору код Сандаља Хранића поручили су да покаже посебне знаке пријатељства „дједу и госту“, а истога дана Веће умољених донело је облуку да се пошаљу поклони „дједи и госту“, који су тада били код Сандаља Хранића.²⁴²

Преговори са Радославом Павловићем завршени су у новембру 1432. године миром на бази стања успостављеног пре рата. Дубровчани су поново добили Конавле, али не и накнаду штете на којој су инсистирали. Посланицима Радослава Павловића, које је предводио Радин крстјан, Веће умољених је доделило по 30 дуката.²⁴³ У својој повељи издатој приликом помирења са Дубровчанима, Радослав Павловић се посебно захваљује Дубровчанима што су лепо примили „поштене мужеве, Радина крстјана, кнеза Санка Боговића, кнеза Иваниша Хребљановића и Остоју дијака“.²⁴⁴

Положај католичке цркве у Босни првих деценија XV века био је врло тежак. Према изјави краља Жигмунда на угарском сабору 1430. године, територија босанске бискупије, чије је седиште било у Бакову, била је у рукама босанских јеретика.²⁴⁵ Ситуација се ипак нешто побољшала доласком на власт Твртка II. Приликом преговора о женидби са Доротејом, рођаком угарског краља, Твртко је у писму папи Мартину V изразио „покорност светој римској цркви“, али је признао да су становници његове земље „неверници и шизматици“.²⁴⁶ Прокатоличка оријентација босанског краља уливала је наду и учесницима Базелског сабора, који је почео 1431. године, да се Босна може лако вратити у крило католичке цркве. По одлуци сабора у Босну је 1432. године као специјални визитатор послат фра Јаков из Марке.²⁴⁷ Убрзо по доласку у Босну средином 1432. године, Јаков је дошао у сукоб са фрањевцима код Јајца, који су живели изван самостана на својим поседима. Краљ Твртко II је стао на страну фрањеваца и позвао будућег свеца да не прогони „неке редовнике“ из Јајца.²⁴⁸ У млађим фрањевачким хроникама сачувана је традиција да се фра Јаков упушта у полемику и са јеретичима, који су у почетку крили своју опачину, али су се убрзо осмелили и јавно исповедали своју јерес, нападали га, клеветали га и против

²⁴¹ АВ, 132, 133; М. Динић, *Патарени*, 190—191, бр. 26, 27, 28.

²⁴² Исто, 191, бр. 29, 223, бр. 6.

²⁴³ Исто, 244, бр. 9.

²⁴⁴ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 628. Cf. С. Ђирковић, *Историја*, 266.

²⁴⁵ АВ, 133.

²⁴⁶ L. Thalloczy, *Studien*, 142. О фрањевцу Стјепану cf. N. Jorga, *Notes*, II, 211

²⁴⁷ L. Wadding, *Annales*, X, 226—8.

²⁴⁸ Исто, 232; G. Čremošnik, *Ostaci*, 33—34; J. Fine, *Bosnian Church*, 243—47.

њега бунили не само народ већ и фрањевце.²⁴⁹ Један биограф је записао да се он у полемици са њима уверио да „Босанци и Морвласи нису хришћани, већ прави пагани“.²⁵⁰

Због сукоба са краљем Твртком II фра Јаков је прешао у Угарску одакле је оптуживао босанског краља. За викара босанске викарије постављен је 1434. године Иван из Корчуле који се као босански викар спомиње већ крајем јануара 1434. године у једној повељи бана Иваниша.²⁵¹ На изјаву кардинала Ивана Стојковића на Базелском концилу 1433. године да је „прилика да се босанско краљевство које је већ 300 и више година заражено манихејском и аријанском јереси“, поврати у крило цркве, сабор је дао сагласност да Иван Стојковић посредством Дубровчана предузме иницијативу о овој ствари.²⁵² Одговарајући Ивану Стојковићу почетком октобра 1433. године, Дубровчани су га обавестили да је његова замисао неостварљива због ратова и династичких борби у Босни, мада су се они обраћали краљу Твртку војводи Сандаљу Хранићу, војводи Радославу Павловићу и српском деспоту.²⁵³ Дубровачки хроничар Јаков Лукарчевић је записао да је босански краљ био окружен представницима цркве босанске, који су били љути противници црквеног јединства.²⁵⁴

Следеће је године сабор у Базелу на захтев угарског краља потврдио сва ранија права фрањевцима босанске викарије, који „од неверника за католичку веру трпе многе и разне прогонне“, али „својим светим животом и понашањем обраћају безброј неверника на праву веру“.²⁵⁵ У хроникама Базелског концила сачуване су две изјаве, термopilског бискупа Николе, да се становници Босне „који су заражени манихејским заблудама могу вратити у крило католичке цркве“, и неког непознатог монаха, који је из Будима учеснике сабора 1435. године обавестио да је у Босни „раширена секта манихеја“ и да би се „за шест месеци читав овај народ покристио ако би цар (угарски) наредио овом краљу (босанском).“²⁵⁶

Највеће је наде Апостолска столица полагала у фра Јакова из Марке који је 1435. године постављен за викара босанске викарије. Да би му олакшао посао, генерал фрањевачког реда Гијом де Казали је дозволио фра Јакову да позива фрањевце и из других провинција, пошто је дисциплина међу фрањевцима у Бо-

²⁴⁹ Исто, X, 271.

²⁵⁰ L. Pacetti, *L'importanza dei Sermoni di S. Giacomo della Marcha*, 166.

²⁵¹ F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 378.

²⁵² Haller, *Consilium Basiliense*, III, 417; N. Jorga, *Notes*, II, 318.

²⁵³ М. Динић, *Патарени*, 192—3, бр. 31; J. Sidak, *Problem*, 134—137; *Studije*, 286.

²⁵⁴ Lucari, *Ann.*, 152.

²⁵⁵ AB, 141—2.

²⁵⁶ J. Segovia, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis, Monumenta conciliorum*, I, 749. Cf. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 406; J. Fine, *Bosnian Church*, 249—50.

сни била веома слаба.²⁵⁷ Почетком 1436. долази и до помирења фра Јакова са краљем Твртком II који је дао потпуну слободу фрањевцима да „проповедају реч божију и истине свете, католичке и римске цркве“.²⁵⁸

Уместо у Босну, где је очекиван, фра Јаков је на позив трансилванског епископа Георгија отишао у Трансилванију ради „инквизиције јеретичке опачине“.²⁵⁹ Крајем јуна исте године фра Јаков долази у Чанад где води инквизицију против хусита.²⁶⁰ Његов успешан рад није остао незапажен папи Евгенију IV који га је крајем августа 1436. године именовао за „инквизитора у Угарској и Аустрији“.²⁶¹ Три дана касније папа је дозволио фрањевцима да у свим парохијама на територији босанске викарије „деле црквене сакраменте“, јер „примерним животом, знањем спасоносне науке, неуморним настојањима и радом настоје да заблуделе у вери приведу сазнању истине и да оне које су обратили у њој учврсте“.²⁶² Папа им је истовремено дозволио да приме осам места у Чешкој, Угарској и Аустрији за подизање самостана.²⁶³

Апостолска столица је тих година била превасходно заинтересована да скрши хусите у Угарској и Чешкој, који су по мишљењу папе Евгенија IV представљали већу опасност од босанских манихеја. Због тога је фра Јаков одбио и позив угарског краља да са 6 или 8 фрањеваца прати угарску војску која се спрема за рат против Турака, већ се „као истребитељ јеретичке опачине у угарском краљевству и неким другим областима, које су под влашћу круне истог краља“, упутио у бачку дијецезу „да би прогонио и истраживао речене јеретике“.²⁶⁴ Исте године је фра Јаков прешао у Срем где је већ од раније био у сукобу са локалним црквеним властима због строгости и окрутности која му је била својствена. Због оптужби упућиваних папи Евгенију IV на његов рад, фра Јаков се обратио неколицини световних и црквених великодостојника, тражећи од њих да сведоче о црквеним приликама у сремској дијецези и о његовом раду на истребљењу јеретика. Крајем фебруара 1437. године пожешки жупан Ладислав је издао сведочанство да „већи део споменутих крајева Срема насељавају Рашани, иако неки градови и села важе као хришћанска, а у многим су местима Рашани и Босанци измешани са хришћанима. Неки градови и села већ годинама су заражени босанским и хуситским јеретичким и њих је као јеретике споме-

²⁵⁷ AB, 146—7.

²⁵⁸ AB, 150—51.

²⁵⁹ AB, 151—2.

²⁶⁰ AB, 153.

²⁶¹ AB, 153.

²⁶² AB, 154. Cf. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 406.

²⁶³ AB, 154.

²⁶⁴ AB, 157—8.

нути фра Јаков божијом милошћу и по наредби врховног понтифекса искоренио и на веру римску превео“.²⁶⁵

Два сведочанства о раду фра Јакова издао је сремски бискуп Јаков. У првом, од 15. марта 1437. године, сремски бискуп Јаков говори о раду фра Јакова на превоћењу хусита и рашких шизматика, а у другом, од 18. јула исте године, истиче рад фра Јакова „у сремским крајевима где су Босанци и Рашани, противници католичке вере, измешани између Саве и Дунава“. Сремски бискуп посебно спомиње да је фра Јаков „много јеретике различитих јереси“, а посебно „хусите“, повратио светој римској цркви.²⁶⁶ Ово писмо са нешто измењеним уводом и закључком преписао је крајем године босански бискуп Јосип у Бакову.²⁶⁷ Овој групи писама припада и сведочанство Ладислава Моровићког из средине 1437. године, које говори о раду фра Јакова „у области Срема између Саве и Дунава“ и његовом превоћењу на католичку веру „Рашана и хусита“.²⁶⁸

Папа Евгеније IV је после ових сведочанстава одобрио рад фра Јакову, па је почетком децембра исте године дозволио фрањевцима босанске викарије да приме седам места у Угарској да би подигли самостане, пошто су им, према извештају фра Јакова, само за две последње године Турци спалили 16 цркава.²⁶⁹ Фра Јаков је имао безрезервну подршку и угарског епископата. Острогонски надбискуп Георгије је почетком 1438. године посебно похвалио рад фра Јакова који је у угарском краљевству „много хусите и шизматике напорним и марљивим радом повратио католичкој вери“.²⁷⁰

Нешто шире размере добио је сукоб фра Јакова са католичким клером у Илоку. У спор се умешала и краљица Елизабета која је позвала калочког надбискупа Ивана да пошаље у Илок два каноника бачке дијецезе да ствари испитају.²⁷¹ Интервенисао је и Гијом Казала, генерал фрањевачког реда, који је крајем маја 1438. године захтевао од фра Јакова да блаже поступа, да не би својим поступцима компромитовао фрањевце у народу, позивајући га да не прима нова места за зидање самостана, већ да разорене поправи.²⁷²

Нове оптужбе које су стизале Апостолској столици приморале су папу Евгенија IV да фра Јакова смени, а да за викара босанске викарије и „инквизитора јеретичке опачине“ именује

²⁶⁵ АВ, 159. О раду фра Јакова у Срему cf. С. Бирковић, *Кретање према северу, Историја српског народа*, II, 319. Cf. и J. Šidak, *Studije*, 289.

²⁶⁶ АВ, 163. Cf. J. Šidak, *Studije*, 289.

²⁶⁷ АВ, 162.

²⁶⁸ АВ, 162—3. J. Šidak, *Studije*, 289, бел. 57.

²⁶⁹ АВ, 161.

²⁷⁰ Исто, 164—5.

²⁷¹ Исто, 165—6.

²⁷² АВ, 166.

Ивана де Ваја (Waaya). Мада касније фрањевачке хронике говоре и о његовом раду у Босни на преобраћању јеретика, изгледа да за све време док је био на челу босанске викарије фра Јаков више није долазио у Босну.

Повремени сукоби између Сандаљевог наследника Стефана Вукчића и Радослава Павловића привремено су окончани у јуну 1439. године. Њихови су се односи поново погоршали следеће године, да би се тек 1422. године Стефан Вукчић помирио са Радосављевим наследником Иванишем Павловићем.²⁷³ У току ових сукоба Дубровчани су често преузимали иницијативу да помире завађене стране. У вези са овим преговорима у Дубровник су средином јануара 1437. године боравили Радашин патарен и кнез града Борча, а средином априла и посланици војводе Стефана, Радин старац и Радован Вардић.²⁷⁴ У другој половини априла 1437. долазили су у Дубровник посланици војводе Стефана, које је предводио старац Радохна, да приме закуп за трг у Дријеви.²⁷⁵ У преговорима које су крајем априла 1438. године водили посланици босанског краља и Радослава Павловића око привилегија које су тражили Дубровчани, интервенисао је и сам дјед који је слао у Дубровник своје посланике са веровним писмима.²⁷⁶ Крајем маја исте године Дубровчани су у преговорима са краљем Твртком II тражили и потврду привилегија од стране „дједа старешине патарена“.²⁷⁷

Током 1438. године су у Дубровник у више наврата долазили и посланици Стефана Вукчића, средином јуна старац Радин и Вукман Југовић, а крајем јула, „старац патарен“ са Радованом Вардићем и Вукманом Југовићем да приме конавски доходак.²⁷⁸ Са стране Радослава Павловића долазио је у Дубровник почетком августа 1438. године Радашин крстјан, а почетком новембра, „Радашин и Јурај крстјани патарени“ са Јуаном Хребелановићем.²⁷⁹ Дубровчани су посланицима Стефана Вукчића и Радослава Павловића редовно давали поклоне, али су поклони патаренима били увек већи, јер су рачунали на њихову помоћ, а често се ослањали на њихова мишљења. Када је дубровачки посланик почетком априла 1439. године дошао код Стефана Вукчића да се распита о његовим намерама према Дубровчанима, јер се говорило да припрема рат, они су тражили да преговарају и са старцем Радином као осведоченим пријатељом Дубровника.²⁸⁰

²⁷³ С. Ђирковић, *Херцег Стефан*, 56—57.

²⁷⁴ М. Динић, *Патарени*, 224, бр. 11, 224, бр. 12.

²⁷⁵ *Исто*, 193, бр. 33.

²⁷⁶ *Исто*, 225, бр. 13.

²⁷⁷ *Исто*, 225, бр. 14.

²⁷⁸ *Исто*, 225, бр. 15, 16.

²⁷⁹ *Исто*, 226, бр. 17, 226—7, бр. 19. Cf. F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 379.

²⁸⁰ М. Динић, *Патарени*, 228, бр. 23. Cf. С. Ђирковић, *Херцег Стефан*,

Гост Радин је у два наврата маја 1440. године долазио у Дубровник са Вукманом Југовићем ради подизања депозита војводе Стефана који је чуван у Дубровнику.²⁸¹ Као Стефанов посланик старац Радин је и следећих година долазио у Дубровник. Дубровчани су се у преговорима са Стефановим посланицима често ослањали на његово мишљење, а једном је приликом Веће умољених донело одлуку да се већи поклон да госту Радину, него члану Стефановог посланства, Јурају Цемеровићу.²⁸² У Дубровник су свакодневно долазили и други крстјани. Раденко Приблиовић је крајем децембра 1441. године поднео тужбу против Вукосава патарена због провалне крађе, а средином јануара 1442. године Радашин патарен се пајављује као сведок у једној судској расправи.²⁸³

Непосредна опасност од Турака све је више приближавала Краља Твртка II Угарској и католичкој цркви. На њега је велики утицај имао нови папин легат, Тома Томазини, бискуп хварски, који је дошао у Босну 1439. године. Крајем 1442. године краљ Твртко II га је са једним својим послаником послао на Апостолску столицу где се посланик „у име краљево и целог краљевства заклетвом одрекао манихејске науке и признао да су римска вера и традиција боља“.²⁸⁴ Изјава краљевог посланика није имала никаквог практичног значаја због односа снага у самој Босни, јер су само неколико месеци раније добро обавештени Дубровчани поручили босанском краљу да своју оставштину у Дубровнику може подићи ако нареди свјим писмом које би било уписано „пред редовницима римске вере или вере босанске“.²⁸⁵

Твртка II је крајем 1443. године наследио Стефан Томаш, син бившег краља Остоје, коме је папа Евгеније IV обећао круну под условом да прогна манихеје из своје државе.²⁸⁶ Избор новог краља без учешћа и против воље великог војводе Стефана Вукчића довео је до рата који је привремено окончан почетком марта 1444. године. Пошто га је почетком јуна исте године за босанског краља признао угарски краљ Владислав, папи Евгенију IV пошло је за руком да „великим напорима и издацима“ „краља Босне поврати на добар плод хришћанске вере“ до почетка септембра 1444. године.²⁸⁷ Краљев пример је у прво време следио само Петар Војсалић, господар Високог и Доњих крајева, кога је папа крајем маја 1445. године ставио под заштиту Апостолске столице.²⁸⁸

²⁸¹ М. Динић, *Патарени*, 227, бр. 20, 21.

²⁸² Исто, 228, бр. 23, 24, 228—9, бр. 25.

²⁸³ Исто, 196, бр. 40, 42.

²⁸⁴ Marten-Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, I, Parisiis 1724, 1592.

²⁸⁵ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 516.

²⁸⁶ Resti, *Ann.*, 290.

²⁸⁷ L. Thalloczy, *Studien*, 366—7. Cf. С. Бирковић, *Историја*, 276—77; АВ, 186. D. Mandić, *Vogomilska crkva*, 408, 86.

²⁸⁸ MSM. I, 389, АВ, 198.

Успешнији рад фрањеваца босанске викарије на преобраћању босанских јеретика, отежавао је сукоб угарских и босанских фрањеваца, који су по речима папе Евгенија IV представљали „бедем дома Господњег у проповедању праве вере и истребљењу разних јереси“.²⁸⁹ Сукоб међу њима је претио да доведе до цепања јединствене босанске викарије, па је папа крајем јануара 1444. године за босанског викара поставио фра Фабијана из Бача.²⁹⁰ Потврђујући избор новог викара, папа је крајем јануара 1444. године позвао краљеве, великаше и црквене прелате да пружи помоћ новом викару.²⁹¹ Следеће године папа је фрањевцима поново потврдио сталну службу инквизиције на читавом подручју викарије, „у Угарској, Босни, Молдавији, Влашкој, Бугарској, Рашкој и Склавонији“, позивајући их посебно да сузбијају „јеретичку опачину хусита“ у Молдавији, „која кужним отровом своје перверзне науке трује душе не малобројних становника Угарске“.²⁹²

Споразум склопљен између Стефана Вукчића и српског деспота октобра 1444. године представљао је нову опасност за краља Томаша. Да би добио подршку Апостолске столице, Томаш је почетком 1445. године дао обавезу папи „да ће цркву и ортодоксну веру бранити од лисичије јеретичке опачине и тежити да је из свог краљевства истреби“.²⁹³ Хвалећи његову ревност за католичку цркву, папа је посебним актом учинио ништаван брак са његовом женом Војачом, коју властела због ниског рода није хтела да призна за краљицу. Папа је и овом приликом истицао његову ревност да се „као католички владар од ступања на престо сачувао неокаљан и чист од заводљивог лукавства и кужних превара јеретика који од давнина станују у овим крајевима“.²⁹⁴

Делатност фрањеваца била је ограничена само на територији која је била под непосредном влашћу краља Томаша. Област Стефана Вукчића остала је ван њиховог домања, јер је већина становништва била православне вере, под јурисдикцијом милешевског митрополита, са оазама крстјана око Неретве и у Подрињу. Седиште цркве босанске, која је и даље представљала незаобилазну страну у унутрашњој консолидацији државе, било је на краљевој територији, па је краљ Томаш, иако католик, био приморан да исказује поштовање њеним првацима, што није остало непримећено верски нетолерантним фрањевцима. Они су му 1445. године ускратили црквене сакраменте и оптужили папи да као католички владар не поступа по прописима католичке ве-

²⁸⁹ АВ, 186.

²⁹⁰ Исто, 183.

²⁹¹ МН. II, 225, АВ, 183—4.

²⁹² МН. II, 223.

²⁹³ О Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, IX, 467.

²⁹⁴ MSM, I, 386—9; F. Rački, *Bogomili i patareni*, 455—57; С. Ђирковић, *Херцег Стефан*, 92.

сне, после многих и различитих разговора које је имао са нашим часним братом, бискупом хварским, постао хришћанин католик“.²⁹⁸

Помирење краља Томаша са Стефаном Вукчићем прослављено је средином маја 1446. године Томашовом женидбом са Катарином, Стефановом ћерком, која је била патаренка.²⁹⁹ Измиривши се са Стефаном Вукчићем, краљу је после дужег времена пошло за руком да у другој половини августа 1446. године окупи у Врандуку „читаву Босну“, изузимајући Петра Војсалића, тада јединог „католичког кнеза у овим крајевима“. На окупу је био и дјед цркве босанске, Милоје. Краљ је том приликом, уз присуство великашког врха, издао повељу браћи Драгишићима, обавезујући се да им се поклон и вера неће све дотле порећи док им кривица не би била „огледана дидом и црквом босанском и добрим Бошњацима“. Издају повељу краљ Томаш је „предао господину диду Милоју и диду након дида у руке црквене“.³⁰⁰

Измирење краља Томаша са војводом Стефаном Вукчићем изазвало је незадовољство Петра Војсалића, једног од угледних босанских великаша, који је већ од раније био под заштитом Апостолске столице.³⁰¹ Њега је као војводу Доњих крајева и господара Високог екскомунуцирао шибенички бискуп што је у страху да не буде нападнут од краља Томаша или Стефана Вукчића скупљао црквену десетину око Кнића ради одбране Високог које је „лежало на међи према јеретицима“, па је папа крајем октобра 1446. године позвао хварског бискупа Тому Томазинија да га ослободи екскомуникације, резигнирано констатујући да је он „једини католички кнез у овим крајевима“.³⁰² Петар Војсалић је остао веран католичкој цркви и касније, па је папа Никола V средином јуна 1447. године за њега записао да је „једини католик међу великашима босанског краљевства, који је сачувао неокрњену свету католичку веру“.³⁰³

Окренутост краља Томаша католичкој цркви у земљи где још није било католичког свештенства и католичке црквене организације, изузимајући градска и рударска насеља, није било инспирисано лично религиозношћу, већ политичким приликама и потребом за прилагођавањем осталом европском феудалном свету са којим је босански краљ почео све више улазити у тешње односе.³⁰⁴ У време када је у присуству „господина дида Милоја“ и цркве босанске потврђивао повељу браћи Драгишић, краљ Томаш је своју оданост католичкој цркви доказивао зидањем

²⁹⁸ MSM. I, 395—96. Cf. J. Fine, *Bosnian Church*, 301—303.

²⁹⁹ С. Ђирковић, *Историја*, 280—81. Cf. MH. II, 264.

³⁰⁰ F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 438—9. Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 464; J. Fine, *Bosnian Church*, 304.

³⁰¹ MSM. I, 389.

³⁰² MH. II, 230.

³⁰³ MH. II, 235.

³⁰⁴ С. Ђирковић, *Историја*, 286.

ре.²⁹⁵ Да би се оправдао пред папом, чија му је помоћ била неопходна, краљ Томаш је у јесен 1445. године упутио посланике у Рим који су, како се види из папиног писма упућеног хварском бискупу Томи Томазинују почетком децембра 1445. године, уверили папу да је краљ Томаш „у хришћанској вери одгојен од ране младости“ и да је „одан католичкој вери у којој се једино бог истински поштује, а да су све јереси, особито манихејска, измишљотине ђаволске опачине и преваре“. Посланици су признали да краљ општи са јеретичима, али да се „његово срце далеко разликује од овог спољашњег приказивања“ зато што су они сада „јаки бројем и снагом“. Посланици су папи обећали да ће их краљ присилити да јерес осуде и у католичку веру пређу, а да ће тврдокорне осудити на прогонство или смрт, па су молили папу да му, „узимајући у обзир побожну и одану вољу његовог срца“, допусти црквене сакраменте иако исказује почаст јеретичким првацима. Папа је од свог легата тражио да све „марљиво испита, па ако нађе да је речени краљ заиста католик“, а да су „светогрдна манихејска и друге јеретичке секте толико бројне и силне да их краљ без опасности да изгуби краљевство не може истребити, и да са њима општи, не из добре воље, већ из нужде и да је то поштовање које исказује јеретичима пука учтивост људска, а не богопоштовање, којим би се бог вређао, да заповеди фрањевцима да реченом краљу не ускраћују црквене сакраменте кад их год затражи“. Папа је истовремено позвао свог легата да краља Томаша упути „како је гадна манихејска јерес, како је ваља осудити и из човечијег друштва мачем, ватром и смрћу уклонити, јер је гора од свих опачина и од свих светогрђа и како од свих више одабрана да ђаво кроз њу своју злобу у свет излије“. Пошто је кратко изнео главне тачке манихејског дуализма, папа је захтевао да босански краљ настоји да „згодном приликом манихеје присили да приме католичку истину“, или да се, „ако тврдокорно остану у својим блудњама“, казне „примерном смрћу“.²⁹⁶

Очекујући извештај свога легата из Босне, папа је почетком јула 1446. године доделио нове привилегије фрањевцима босанске викарије, позивајући у посебном писму фра Фабијана из Баца да као инквизитор јеретичке опачине у Босни, Угарској, Молдавији, Влашкој, Рашкој и Славонији настави са прогонима „хусита“ и неких католичких свештеника који супротно црквеним прописима живе у конкубинату.²⁹⁷

Пошто је у међувремену стигао повољан одговор папиног легата Томе Томазинуја, папа је крајем јуна 1446. године обавестио угарске великаше да је „Стефан Томаш, славни краљ Бо-

²⁹⁵ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 460.

²⁹⁶ Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, 257—8. Cf. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 409—10.

²⁹⁷ Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, 70.

црква и самостана. Папа Никола V је средином јуна 1447. године дао опроштај грехова свим католичким верницима који би посетили цркву св. Томе, коју је у Врандуку подигао краљ Томаш, цркву св. Тројице, коју је у Врелима подигла краљица Катарина, цркву св. Марије у Гребену и цркву св. Георгија у Језеру, коју је вероватно подигао Јурај Војсалић.³⁰⁵ Једну католичку цркву подигао је и Радивој Остојић претедент на краљевски престо.³⁰⁶

Пример краља Томаша следила је скоро већина великашког врха. Под заштиту Апостолске столице дошли су од раније одани католичкој цркви, Петар Војсалић, војвода Следоје Санковић са својом браћом и краљев протовестијар Рестоје, који је „од младости остао католик међу јеретицима и много радио на увећању и очувању католичке вере“.³⁰⁷ Краљев пример је следио и Стефан Вукчић који је, судећи по једном писму папе Николе V из 1447. године, тражио од папе Евгенија IV да у његову област пошаље једног католичког прелата који би превео у католичку цркву његове поданике. Пошто је папа Евгеније IV у међувремену умро, Стефан Вукчић је крајем фебруара 1447. године преко својих посланика као прави католик исказао „усмену послушност“ новом папи Николи V.³⁰⁸ Папа је у јесен 1448. године упутио херцегу Стефану Тому Томазинија ради преговора о преласку на католичку веру, али од ових преговора није било ништа.

Понашање краља Томаша, а и осталих босанских великаша католика, није се увек поклапало са понашањем владара у чисто католичкој средини, па је једном приликом морао да интервенише и сам папа Никола V, подстицан од нетолерантних фрањеваца, и да подсети Томашеву жену, краљицу Катарину, да се „драговољно повратила јединству праве вере“.³⁰⁹ Да би онемогућио краљев сукоб са фрањевцима, папа му је средином 1447. године дозволио да за своје капелане узме два фрањевца, а неколико дана касније узео га је под заштиту Апостолске столице, пошто је „презрео и одбацио заблуде манихејске јереси у које беше уплетен, прихватајући први међу краљевима Босне свету католичку веру коју јавно исповеда“.³¹⁰

Кризу у босанској викарији, насталу раније због сукоба угарских и босанских фрањеваца, разрешио је средином маја 1447. године папа Никола V, дозволивши босанским фрањевцима да сами себи бирају викара у викарији која се простирала од Драве до Јадранског мора.³¹¹ У јесен исте године папа је за ре-

³⁰⁵ МН. II, 233, 236, 234.

³⁰⁶ MSM. I, 428.

³⁰⁷ МН. II, 236, 251, 265.

³⁰⁸ O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, IX, 538.

³⁰⁹ Bull. Francisc. n. s. I, 540. Cf. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 411.

³¹⁰ МН. II, 235, 237.

³¹¹ МН. II, 250. Cf. G. Čremošnik, *Ostaci*, 41.

форматора и визитатора босанске викарије одредио фра Јакова, јер је очигледно био незадовољан њиховим радом, поготову што су разни извештаји из Босне уливали наду у лако у брзо елиминасање босанских јеретика.³¹² Неке непроверене вести говоре да је Тома Томазини, кога је нови папа средином 1447. године потврдио за свога легата у Босни, крајем 1448. године покушао да се састане са „онима који се зову редовници“, ради превођења у католичку веру, али да они нису дошли на раније договорено место.³¹³ Одговарајући Томи Томазинију на његов извештај о овом покушају почетком фебруара 1449. године, папа је био убеђен у успех ове акције, пошто је „Стефан Томаш, славни краљ Босне, до недавно удаљен од истине католичке вере и окаљан љагом манихејске јереси дуго са подложним народом ишао странпутицом“, али да је „одбацио заблуде и исповеда истину католичке вере“. Заражени „љагом јеретичком остало је само неколико племића и они који се зову монасима, а међу њима је први и главни војвода Стефан, таст реченог краља и војвода Јован (Иваниш) Павловић који је, како смо сазнали, пре три године исповедао католичку веру и већ се други пут као пас на своју бљувотину вратио и од католичке вере отпао“. Папа је наложио своје легату да Стефана Вукчића и Иваниша Павловића, ако се не би на његову опомену обратили, не само анатемише већ да њих и њихове градове и земље преда на милост и немилост правовернима и да забрани католицима да ради трговине иду у њихове земље“.³¹⁴

Продор Турака у Босну 1448. године поново је зближио Стефана Вркчића и српског деспота. Средином новембра 1448. Стефан Вукчић је стао на страну деспота Бурђа Бранковића који је дошао у сукоб са краљем Томашом. Свој раскид са краљем Томашом Стефан Вукчић је обележио титулом „херцега од св. Саве“, полазећи од Милешева где је негован култ првог српског архиепископа.³¹⁵ У сукобу између краља Томаша и херцега Стефана, који је продужен до краја 1450. године, папа је стао на страну босанског краља, дајући опроштај грехова свима који се у Томашевој војсци боре против његових непријатеља. Дубровчани су се због штета које су трпели њихови трговци жалили босанском краљу, херцегу Стефану, па чак и госту Радину, са којим су ранијих година у више наврата водили преговоре.³¹⁶

Нове привредне мере које је 1448. године почео да заводи херцег Стефан вишеструко су погађале Дубровчани и све више погоршавале њихове међусобне односе. Дубровчани су у преговорима вођеним 1450. и 1451. године инсистирали на старим по-

³¹² АВ, 207—8.

³¹³ O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, IX, 538. Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*. 466

³¹⁴ O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, IX, 538.

³¹⁵ С. Бирковић, *Херцег Стефан*, 103, 106—7.

³¹⁶ М. Динић, *Патарени*, 229, бр. 27, 198, бр. 46, 47.

властицама које су имали за владавине Сандаља Хранића. Велике су наде Дубровчани полагали у госта Радина, па су својим посланицима код херцега Стефана слали инструкције да са њим као осведоченим пријатељом Дубровника одвојено и потајно преговарају.³¹⁷ Почетком јуна 1450. године у Дубровнику су преговарали и посланици Петра Дињачића, Радоња крстјан и Тонко Станетић, од којих су Дубровчани тражили гаранције за своје трговце.³¹⁸ У пролеће 1451. године било је јасно да се спор не може решити мирним путем, па су обе стране предузеле живу дипломатску активност. У фебруару 1451. године Дубровчани су се жалили папи да су угрожени „од јеретика и патарена“.³¹⁹ Почетком марта 1451. године херцег Стефан је послао у Дубровник своје посланство, захтевајући да му се исплати 12.000 дуката из Сандаљеве заоставштине, али су Дубровчани то одбијали, изражавајући спремност да о овом спору прихвате мишљење крстјана уваженијих и од херцега и од њих самих.³²⁰ Они су почетком маја преко доминиканца фра Влаха обавестили папу Николу V да је њихов град угрожен „од јеретика и патарена“ и да херцег Стефан против Дубровчана доводи хришћане из Италије и других крајева, молећи га да интервенише код арагонског краља и таренског кнеза.³²¹ Нешто раније су преко Јанка Хуњадија интервенисали и у Венецији да као „део угарског краљевства“ трпе „од неверника и јеретика“.³²² Папа је почетком јуна запретио да ће екскомуницирати свакога ко би помагао херцега Стефана, „перфидног патарена“, који уз помоћ „неверника“ пустоши дубровачку област.³²³

Херцег је крајем јуна запосео Конавле, а затим и жупу Жрновицу. Положај Дубровчана отежавала је и издаја групе плаћеника која је прешла на страну „херцега Стефана, перфидног патарена и непријатеља крста Христовог“.³²⁴ Остављени сами себи, Дубровчани су започели преговоре о примирју. Својим посланицима дали су инструкције да се у преговорима ослањају на госта Радина и да му обећају поклон ако се склопи мир или примирје.³²⁵ Неколико дана касније поручили су својим посланицима да се захвале госту Радину и да му поклоне 200 дуката које он може подићи лично или преко неког поверљивог човека.³²⁶

Када су у августу обновљени сүкоби, Дубровчани су затражили помоћ од српског деспота да интервенише на Порти, опту-

³¹⁷ Исто, 199, бр. 49—50, 200—201, бр. 51—52. Cf. С. Ђирковић, *Херцег Стефан*, 114.

³¹⁸ М. Динић, *Патарени*, 229, бр. 28, 29.

³¹⁹ Ј. Радонић, *Дубровачка акта*, 523.

³²⁰ М. Динић, *Патарени*, 230, бр. 30.

³²¹ Исто, 201—2, бр. 53.

³²² Исто, 202, бр. 54.

³²³ MSM. I, 408.

³²⁴ М. Динић, *Патарени*, 202—3, бр. 55.

³²⁵ Исто, 203, бр. 56. Cf. С. Ђирковић, *Херцег Стефан*, 156.

³²⁶ М. Динић, *Патарени*, 203, 57.

жују херцега Стефана као „перфидног јеретика и патарена“, а затим и од краља Томаша, захтевајући да објави булу папе Николе V, којом је папа опозвао црквену милост даровану Стефану од стране папе Евгенија IV, пошто је раније исказивао спремност да се „крсти и буде добар католик“.³²⁷ И була и папино писмо налазили су се код Томе Томазинија, који их на молбу краља Томаша није објавио, јер се бојао интервенције Турака. Дубровчани су се овом приликом залагали код папиног легата да папину булу објаве, јер није било бојазни за краља, пошто је он, помиливши се са деспотом, средио своје односе на Порти.³²⁸

Краљ Томаш није желео да се меша у сукоб херцега са Дубровчанима, а Угарска је своју помоћ условљавала великим новчаним захтевима. Дубровчани су се поново обратили папи, захваљујући му што је интервенисао код арагонског краља, таренског кнеза и других великаша у Италији да не помажу „Стефана, нашег суседа у краљевству Босне, перфидног патарена са којим рат водимо“. Дубровчани су се жалили папи да херцег Стефан наноси штету граду, да је запосео Конавле „које отприлике 25 година поседујемо“ и које смо помоћу фрањеваца „од јеретика и патарена превели на католичку веру“, да Стефан на дубровачкој територији „пали куће, сече винограде и дрвеће и пролива крв хришћана. Опљачкане је цркве у штале коњима претворио, а Христово распеће газе људи и коњи“. Дубровчани су молили папу да да опроштај грехова свима који би их помагали „против реченог херцега Стефана и других перфидних јеретика и патарена, који су удружени са реченим херцегом Стефаном“.³²⁹

Преговори са краљем Томашем, кога је нешто раније Јанко Хуњади оптуживао папи да оклева у прогањању „ове старе осуђене јереси, која у овој земљи нараста не само на штету него и на покуду католичке вере“, делимично су ометали и домаћи фрањевци, чији је сукоб са далматинским фрањевцима претпоцепању босанске викарије.³³⁰ Да би ово спречио, папа Никола V је крајем јануара 1451. године послао у Босну фрањевца Фрању де Лара да изглади сукоб међу фрањевцима.³³¹ Средином фебруара је и Тома Томазини, папин легат на босанском двору, упутио молбу Ивану Капистрану, генералу фрањевачког реда, да не дозволи издвајање далматинских фрањеваца у посебну викарију. Хварски бискуп је у својој молби посебно истицао да је „отац викар драг краљу и католичким великашима“, да „јеретика као восак ишчезавају чим фрањевци дођу у места окупирана од јеретика“, да рад фрањеваца „помаже светли краљ који је подигао више самостана или места“, да су „краљ и већи део кра-

³²⁷ Исто, 203—4, бр. 58, 204—5, бр. 59.

³²⁸ Исто, 204—5, бр. 59. Cf. С. Ђирковић, *Херцег Стефан*, 162.

³²⁹ М. Динић, *Патарени*, 205, бр. 60. Cf. С. Ђирковић, *Херцег Стефан*, 155.

³³⁰ *Scriptores rerum hungaricarum*, II, 104.

³³¹ Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, 72.

љевине примили истину вере“ и, „пошто су у њој истрајни, има наде да ће фрањевци читаво краљевство очистити од заблуда манихејских и обасјати га истином вере“.³³²

Смиривање сукоба у босанској викарији убрзало је преговоре између краља Томаша и Дубровчана. Уговор је склопљен у децембру 1451. године пред „оцем легатом бискупом хварским и пред оцем кустодом капеланом Марином“.³³³ Босанском краљу су се придружили Петар Војсалић и Владислав Клешић, које су фрањевци измирили са краљем.³³⁴ Тако су крајем 1451. године Дубровчани успели да окрену против херцега не само папу и католичке државе, Угарску и Венецију, већ и најближе суседе, српског деспота, босанског краља и неколико босанских великаша. Херцег Стефан је под притиском Угарске и Турске, које су 24. новембра 1451. године склопиле мир, био приморан да склопи примирје и поврати Дубровчанима освојене области.³³⁵

Примирје је било кратког века. Херцег је почетком 1452. године поново запосео Конавле. Крајем марта избила је и побуна херцегове жене и сина Владислава. Дубровчани су позвали све своје савезнике да помогну Владислава. Суочен са снажном коалицијом, Стефан је по други пут напустио Конавле, а да би избегао рат са дубровачким савезницима затражио је интервенцију папе који је почетком јула послао у Дубровник Тому Томазинија да ради на склапању мира.³³⁶

Несређени односи унутар дубровачке коалиције све су више погоршавали положај Дубровчана. Краљ Томаш је повукао своју војску из Хума, а Угарска је све више показивала спремност да помаже херцега Стефана против Петра Војсалића и других босанских великаша. Дубровчани су тражили од Угарске да остане на страни Дубровника који је „део угарског краљевства у крајевима Далмације“, настављајући са старим оптужбама против херцега као „перфидног јеретика и патарена“ који је „непријатељ хришћанског имена“ и који „руши цркве и Христова распећа“, позивајући се при томе на одлуку Апостолске столице, која је херцега Стефана и његове савезнике екскомуницирала, а придобила за рат против њега босанског краља, Петра Војсалића и друге босанске великаше.³³⁷

Исте су оптужбе посредством фра Блаже (Влаха) Дубровчани поновили средином септембра у писму упућеном папином легату у Босни, обавештавајући га да воде рат са херцегом Стефаном, „перфидним патареном и јеретиком, непријатељем ка-

332 L. Wadding, *Annales*, XII, 111—112. Cf. J. Fine, *Bosnia Church*, 309.

333 Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 118—20.

334 *МН*. II, 265.

335 С. Бирковић, *Херцег Стефан*, 172.

336 *МН*. II, 265. Cf. С. Бирковић, *Херцег Стефан*, 178.

337 М. Динић, *Патарени*, 198—9, бр. 48.

толичке вере“, који на њиховој територији уништава винограде и воћњаке, пали цркве и гази распећа“.³³⁸

Апостолска столица била је веома задовољна развојем прилика у самој Босни. Папа је у једном писму упућеном почетком јуна 1452. године Томи Томазинију исказао посебну радост што су „у краљевству босанском многе цркве и самостани напорима у Христу ми драгог сина Томаша Стефана, славног Краља Босне, и других синова, становника његовог краљевства, подигнути и саграђени“.³³⁹ Почетком јула папа пише поново своме легату да су „Стефан Томаш, краљ Босне, његова жена и многи племићи и војници, упознали светлост истине коју држи римска црква, мајка и учитељица свих“.³⁴⁰ Стајући поново на страну фрањевца, краљ Томаш је наредио да сви новообраћени племићи фрањевцима плаћају алиментацију што је изазвало извесно незадовољство према краљу. Морао је да интервенише генерал фрањевачког реда, Марко де Бонони, који је у јануару 1453. године позвао краља да своју одлуку укине и да фрањевцима на други начин помогне, пошто се „насилна служба богу не свиђа“.³⁴¹

Онемогућен у Босни под краљевом влашћу, дјед цркве је пре пролећа 1453. године прешао на територију која је била под влашћу херцега Стефана. У међувремену су почели и преговори Дубровчана са херцегом Стефаном, у којима је, као и раније, главну реч водио гост Радин са којим су се дубровачки посланици потајно састајали. У једном су упутству Дубровчани позвали своје посланике код херцега Стефана да госту Радину, као утицајној личности, дају 400 дуката, а другом преговарачу, Радовану Вардићу, само 100 дуката.³⁴² Средином јула 1453. године Херцег се измирио и са женом и сином Владиславом и у повељи коју је том приликом издао обећао је да им се неће учинити никакво зло или неправда без сагласности „господина дједа цркве босанске и 12 стројника, међу којима да буде и гост Радин за свога живота, и 12 поглавитих великаша“.³⁴³ У другој повељи, којом је обећао да ће за живота поделити наслеђе својим синовима, Владиславу и Влатку, као сведоци се појављују „средитељ вере наше, дјед босански и са њим 12 поглавитих крстјана и 12 племенитих великаша“.³⁴⁴

У преговорима са херцегом Стефаном, који су окончани крајем априла или почетком маја 1454. године, велику је улогу одиграо и гост Радин. Дубровчани су одржавали пријатељске односе и са крстјанима који су били у служби војводе Петра и

³³⁸ Исто, 207, бр. 61.

³³⁹ Bull. Franc. n. s. I, 799.

³⁴⁰ МН. II, 264.

³⁴¹ АВ, 217—18.

³⁴² М. Динић, *Пагарени*, 208—9, бр. 64. О дипломатској улози госта Радина, J. Fine, *Bosnian Church*, 317—318.

³⁴³ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 68.

³⁴⁴ Исто, I, 2, 70. Cf. F. Rački, *Vogotili i patareni*, 470.

кнеза Николе, синова Радослава Павловића. Гост Радосав Брадијевић је током 1454. године у два наврата ишао на преговоре у Дубровник.³⁴⁵ Средином јула 1454. године синови Радослава Павловића су потврдили Дубровчанима Конавле и Виталину, пошто су се претходно „по обичају“ посаветовали са својим саветницима, господом стројницима цркве босанске“, а као гаранте ове повеље појављују се „многпоштени стројници, господин гост Радосав Брадијевић и господин старац Радосав унук“, који су изјавили да ће „бити добри и поштени стежници између обе стране“.³⁴⁶

Прелазак дједа цркве босанске у област херцега Стефана погоршао је положај босанских крстјана на територији краља Томаша, који су се нашли на удару фаворизованих фрањеваца, које су помагали не само босански и угарски краљ, већ и Иван Капистран, у то време веома утицајни фрањевачки проповедник на угарском двору.

Католичка офанзива и нестанак цркве босанске

Пад Цариграда у турске руке 1453. године није утицао на сређивање унутрашњих размирица између босанског краља и херцега Стефана. Изложени непосредној опасности од Турака и краљ и херцег су почели да траже помоћ од папе и осталих држава које су биле заинтересоване да се заустави турска инвазија. Краља Томаша је крајем априла 1455. године узео под заштиту папа Каликст III који му је обећао повратак свих области узетих од Турака и неверне властеле.³⁴⁷ Херцег Стефан је са своје стране обновио вазални уговор са Алфонсом Арагонским, али се оглушио о његов захтев да прими неколико фрањеваца из Италије, на челу са бискупом Иваном Салинисом, који би ширили католичку веру међу његовим поданицима.³⁴⁸ Уместо очекиваних фрањеваца, херцег је код Горажда 1454. године подигао цркву посвећену св. Георгију за своје православне поданике, које су фрањевци такође убрајали у јеретике и немилосрдно прогонили.³⁴⁹

Покушај фра Јакова из Марке да у Срему преведе на католичку веру рашке шизматике и босанске јеретике није дао жељене резултате. Деспоту Бурђу Бранковићу је пошло за руком

³⁴⁵ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 146—47. Cf. F. Rački, *Vogomili i patareni*, 471.

³⁴⁶ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 151. Cf. J. Fine, *Bosnian Church*, 321.

³⁴⁷ *AB*, 222.

³⁴⁸ L. Thalloczy, *Studien*, 401.

³⁴⁹ В. Глушач, *Проблем богомилства*, 118.

да од папе Николе V исходи булу којом је била допуштена слобода вероисповести православном живљу у Угарској, а добио је и одобрење да на тлу Угарске подигне девет манастира за своје монахе.³⁵⁰ Убрзо по смрти папе Николе V, Иван Капистран је крајем 1455. године упутио захтев папи Каликсту III, а у томе је имао подршку и Јанка Хуњадија, који је одобравао спаљивање православних цркава и прогон православног свештенства, да се ревидирају привилегије од ранијег папе дате српском деспоту. Капистран је оптуживао српског деспота да „има лоше мишљење о католичкој цркви“, а пренео је и жалбу босанских фрањеваца да им „рашки шизматици многа зла чине“, да „насилно и против њихове воље католике прекрштавају, дајући им поклоне или бацајући у тамницу“ и да „многим од босанских јеретика, који су држали веру патарена и, чувши реч божију, прешли на католичку веру, митрополит рашки и други не дозвољавају, зато многи од ових умиру изван вере, више волећи да умру него да приме веру ових Рашана“.³⁵¹

Казивање Ивана Капистрана о сукобу босанских фрањеваца са православним свештенством пре се односи на област Сребрничке епископије која се спомиње у изворима 1415. и 1428. године, него на област херцега Стефана где фрањеваца није било.³⁵² Према подацима патријарха Генадија Схоларија „неки су учитељи Латини у једном делу Босне многе од кудугера превели на послушност католичкој цркви“, а да је „епископ Босне“ „херцега у другом делу Босне и све које је могао превео у православне хришћане и у послушност нашој цркви“, мада се херцег „јавно не одваја од кудугера из страха због власти“, већ се „прикрива“ да би „придобио друге да помажу епископа“, пошто је у „души од недавно православац“.³⁵³

Преосталу групу крстјана на територији херцега Стефана предводио је гост Радин, чији је утицај на херцега Стефана остао неокрњен све до херцегове смрти. То је било познато и Дубровчанима који су се и касније на њега у преговорима са херцегом Стефаном ослањали. У преговорима који су вођени 1454. и 1455. године због штета које су трпели дубровачки трговци, они су својим посланицима препоручивали да се увек пре разговора са херцегом Стефаном посаветују са гостом Радином.³⁵⁴ У новембру 1455. године Дубровчани су га позвали да дође у Дубровник, обећавајући да ће му дати кућу и да га нико неће при-

³⁵⁰ *Историја српског народа*, II, 444.

³⁵¹ *AB*, 224—6.

³⁵² Д. Ковачевић—Којић, *Градска насеља средњовековне босанске државе*, Сарајево 1978, 298. J. Fine, *Bosnian Church*, 327, простор где је дошло до сукоба православног и католичког свештенства смешта између Олова и Дрине и дуж босанско-херцеговачке границе.

³⁵³ Оригинални текст Генадијевог писма објављен је у четвртном тому сабраних дела Генадија Схоларије, 200—201. ed. L. Petit.

³⁵⁴ М. Динић, *Патарени*, 211, бр. 70, 212, бр. 73, 74.

моравати да „изађе из вере коју верује“ без његовог добровољног пристанка.³⁵⁵

Гост Радин је остао у служби код херцега Стефана све до херцегове смрти. Он је и следећих година у више наврата преговарао са Дубровчанима ради продаје дријевске царине. За време ових преговора на његов лични захтев ослобођен је из затвора Витко Прибиловић, што довољно говори о његовим пријатељским везама са Дубровчанима.³⁵⁶

Опасност од турске инвазије поново се наднела над Босном почетком 1456. године. Краљ Томаш је почетком маја послао Ивану Капистрану Илију из Пожеге да га обавести о ситуацији у Босни.³⁵⁷ На иницијативу папиног легата Ивана Карвахала, краља Томаша је крајем маја 1456. године посетио у Јајцу Никола Барбучи из Драча, са намером да га наговори да ступи у рат са Турцима на страни Угарске. После разговора са Томашем, Никола Барбучи је обавестио папиног легата да је босански краљ вољан да поведе рат против Турака, али да „сам не може ратовати са Турцима због манихеја који више воле Турке него хришћане и који чине скоро већину краљевства“.³⁵⁸

Пораз султана Мехмеда II под Београдом у лето 1456. године охрабрио је краља Томаша да се стави на чело хришћанске акције против Турака и преузме од папе крст и заставу, симболе крсташког покрета, пошто су убрзо после одбране Београда поумирали Јанко Хуњади и Иван Капистран, а крајем године и деспот Бурађ Бранковић. Због турског упада у Босну почетком 1457. године, краљ Томаш је послао у Будим своје посланике да изложе ситуацију и позову папиног легата да дође у Босну.³⁵⁹ Средином априла 1457. године папа Каликст III је послао у Босну Ивана Градића, пред којим се краљ Томаш обавезао да ће заратити против Турака. Нешто касније позвао је папа кардинала Карвахала да оде у Босну и краљу Томашу преда крст и заставу, а фрањевцу Марину из Сијене је наредио да у Далмацији и осталим хришћанским земљама проповеда крсташки рат против Турака.³⁶⁰ Почетком септембра 1457. године папа је наредио Ивану Навари да новац од десетине скупљен у Далмацији подели угарском и босанском краљу, овлашћујући кардинала Карвахала да се о томе посебно побрине.³⁶¹ Крјем октобра исте године папа је за свог посланика код угарског и босанског краља одредио фра Јакова, познатог противника босанских јеретика и рашких

³⁵⁵ Јб. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 151—52.

³⁵⁶ М. Динић, *Патарени*, 231, бр. 34—36, 213, бр. 75—76, 232, бр. 40.

³⁵⁷ АВ, 227—8.

³⁵⁸ L. Thallosy *Studien*, 415—16. За датирање овог писма cf. С. Ђирковић, *Историја*, 381.

³⁵⁹ В. Ђоровић, *Хисторија Босне*, 521—22.

³⁶⁰ АВ, 230—31; МН, II, 291—2. Cf. С. Ђирковић, *Историја*, 314—15.

³⁶¹ MSM, I, 426, МН, II, 304.

шизматика, који је већ од средине маја вршио инквизицију против „јеретика у Угарској“ и координирао борбу са Турцима.³⁶²

Провала Турака у Босну фебруара 1458. године убрзала је преговоре које је краљ Томаш водио са Бранковићима о женидби свога сина Стефана са ћерком покојног деспота Лазара. Крајем године Турци су поново провалили у Босну и до средине јануара 1459. године опседали Бобовац, у којем је био опкољен и млади Стефан Томашевић. Побегавши из Бобовца, Стефан је са својим стрицом Радивојем стигао у Смедерево, где је 21. марта 1459. године венчан и проглашен за српског деспота.³⁶³

У јеку борби са Турцима код Бобовца нови папа Пије II је издао булу којом је дао опроштај грехова свим верницима који би посетили цркву св. Катарине у Јајцу, у краљевини Босни „упрљаној јеретичима и шизматичима“.³⁶⁴ Раније обећање Томе Томазинеја о брзом и лакој покрштавању босанских јеретика било је још неизвесно и скопчано са многим тешкоћама.

Краткотрајну владавину Стефана Томашевића, иако „уз сложну вољу свих Срба“, један српски летопис је негативно оценио због тога што су слепог Стефана Бранковића „из отачества родитеља својих изгнали проклети и злочесни неверници“.³⁶⁵ Док је у Босни краљ Томаш давао огорчен отпор, имајући безрезервну подршку папе Пија II који му је почетком маја 1459. године послао и свог посланика, фрањевца Марина из Сијене, да се побрине да „речено краљевство не падне у руке неверника“, млади Стефан Томашевић, уплашен турским снагама, које су дошле под Смедерево, предао је град Турцима 20. јуна 1459. године под условом да се са својим стрицем Радивојем слободно повуче.³⁶⁶

Пад Смедерева, који је папа Пије II сматра ништа мањом несрећом него губитак Цариграда, угарски краљ Матија Корвин је објашњавао „издајом босанског краља и његовог брата“, а папа Пије II, „грозним злочином“ и „перфидношћу краља Босне“.³⁶⁷ Да би се оправдао пред Апостолском столицом, краљ Томаш је крајем јула упутио своје посланике папи Пији II на сабор у Мантову, уверавајући га у своју спремност да и даље ратује са Турцима, а своју оданост католичкој цркви, спремношћу да прогна јеретике из свог краљевства. Ослабљена и изолована, босанска црква је била немоћна да се одупре. Томашев прогон „погубног племена манихеја“ из „читаве државе своје“ спомиње тек почетком јуна 1460. године папа Пије II у свом писму угарском краљу Матији Корвину, сматрајући да је његова одлука о

³⁶² АВ, 230—31.

³⁶³ С. Бирковић, *Историја*, 317—18.

³⁶⁴ МН. II, 318.

³⁶⁵ С. Бирковић, *Историја*, 318.

³⁶⁶ Исто, 319.

³⁶⁷ АВ, 240; L. Thalloczy, *Studien*, 138; O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, IX, 254; МН. II, 330.

прогону „погубног рода патарена“ служила да „прикрије лош глас о издаји“.³⁶⁸ Нешто је касније папа Пије II у својим *Коментарима* записао да је „краљ Босне, да би опрао љагу што је Турцима предао Смедерево, и да да доказ своје вере, или, како неки мисле, подстакнут похлепом за новцем, натерао манихеје, којих је премного било у његовом краљевству, да се иселе из краљевства и оставе своју имовину ако не приме Христово крштење. Око две хиљаде их се прекрстило, а око 40, или нешто више, који су се тврдоглаво држали заблуда, побегло је Стефану, војводи Босне, своме савезнику у невери“.³⁶⁹

Томашев прогон крстјана није у потпуности уклонио неповерење Апостолске столице. Већ следеће године папа је наредио своме легату да босанског краља екскомунитира, ако се докаже да је он навео Турке да пустоше земљу херцега Стефана.³⁷⁰ Извесно неповерење према босанском краљу показује и папино писмо упућено почетком јуна кардиналу Ивану Карвахалу, са оптужбама о перфидности босанског краља.³⁷¹

После прогона крстјана из области под влашћу краља Томаша, папа Пије II је дозволио фрањевцима да вино, дрво и остале потребштине могу узимати „од неверника“, очигледно из крстјанских кућа које су остале напуштене пред акцијом босанског краља.³⁷² Апостолска столица је покушала да истреби и преостале крстјане у херцеговој земљи, па је, на папин захтев, кардинал Иван Карвахал позвао херцега Стефана „да не трпи патарене у својој земљи“, али се херцег на кардиналов позив није уопште обазирао.³⁷³

Прекрштавање крстјана настављено је и 1461. године. Краљ Томаш је у првој половини 1461. године послао везане у пратњи нинског бискупа тројицу угледних крстјана, Георгија Кучињића, Стоисава Твртковића и Радована Венчинића за које је по папином налогу кардинал Торквемада израдио систематску абјурацију.³⁷⁴ Пошто су се одрекли својих заблуда, папа их је почетком августа послао у Босну, али је један од њих, уместо у Босну, побегао херцегу Стефану.³⁷⁵

После пада српске деспотовине Турци су почели да постављају све веће и неприхватљивије захтеве краљу Томашу. Папа је, обавештен о скором нападу Турака на Босну, наредио свом легату, сплитском надбискупу Ловри Лауренцију да у случају турске инвазије прогласи крсташки рат и да у ту сврху употре-

³⁶⁸ *MH*, II, 358; O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, X, 254.

³⁶⁹ J. Matasović, *Tri humanista*, 247.

³⁷⁰ Farati, *Illuricum sacrum*, IV, 263. Cf. С. Ђирковић, *Историја*, 321.

³⁷¹ *MH*, II, 358.

³⁷² *MH*, II, 354.

³⁷³ *MH*, II, 359.

³⁷⁴ *MH*, II, 363—4; *AB*, 243. Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 475.

³⁷⁵ J. Matasović, *Tri humanista*, 247.

би сав папин новац.³⁷⁶ Тешкоће у одбрани Босне увећавала је не само равнодушност Угарске већ и непријатељство између краља Томаша и херцега Стефана. Жељено помирење није остварено све до смрти краља Томаша јула 1461. године.

Томашев наследник, Стефан Томашевић се одмах по ступању на престо измирио са херцегом Стефаном, а затим је од папе Пија II затражио „куну и бискупе“ које је краљу Томашу био обећао папа Евгеније IV. Стефан посебно наглашава да је као дете крштен и да „чврсто исповеда католичку веру“, али да му велику опасност представљају Турци који се „улагују сељацима и према њима показују веома љубазни и добри“, па обећавају велику слободу свакоме ко приђе њима.³⁷⁷

Папа је краљеву молбу прихватио и папин га је легат крунисао за краља средином новембра 1461. године. Неколико дана раније папа је позвао сплитског надбискупа Ловру, Божу Нинског и Николу Модрушког да скупљају крсташе за рат са Турцима, додељујући им уобичајене опроштајнице.³⁷⁸ Крајем марта следеће године папа је дозволио краљу Стефану да има приручни олтар, дајући истога дана опроштај грехова свим верницима који би посетили цркву св. Георгија у Тешњу и цркву св. Катарине у Јајцу, где су се налазиле мошти еванђелиста Луке донете у Јајце после пада Смедерева.³⁷⁹

Највећу је тешкоћу у одбрани од Турака представљало унутрашње нејединство. Поред страха, који је терао људе да се предају Турцима, у овој критичкој ситуацији дошло је до изражаја и скривено незадовољство на силу „прекршених јеретичких херезиарха“, које спомиње Никола Модрушки за време своје посете Босни 1463. године.³⁸⁰ И папа Пије II је касније пад Бобовца у турске руке приписивао издаји „Радака манихеја“.³⁸¹

После пораза херцегове војске на реци Брезници у марту 1463. године, Турци су главним снагама кренули против краља Стефана Томашевића који је убрзо по предаји Кључа погубљен. Херцегова земља је остала поштеђена турске инвазије. Због опасности од Турака који су угрожавали читав низ хришћанских земаља, папа Пије II је октобра 1463. године објавио крсташки рат, добивши за њега подршку Угарске и Венеције. Угарска војска, која је упала у Босну, ослободила је до средине децембра више градова. Код Јајца је дошло до састанка херцега Стефана и његовог сина Владислава са угарским краљем Матијом Кор-

³⁷⁶ МН. II, 374.

³⁷⁷ М. Orbini, 272—3. Cf. Коментар С. Ђирковић уз превод Краљевства Словена, 353. Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni* 476—7.

³⁷⁸ МН. II, 366—9; F. Rački, *Bogomili i patareni*, 478.

³⁷⁹ МН. II, 374—5, 373.

³⁸⁰ G. Mercati, *Note varie sopra Niccola Modrussienne*, Studi e Testi, 79, 1937, 218. Cf. С. Ђирковић, *Историја*, 321.

³⁸¹ J. Fine, *Bosnian Church*, 339—340.

вином.³⁸² У херцеговој пратњи био је и гост Радин који у свом тестаменту спомиње крзнену капу, коју је том приликом добио од угарског краља.³⁸³

Смрт папе Пије II у августу 1464. године омеља је очекивани крсташки поход против Турака. У лето 1465. године Турци су почели и са освајањем херцегове земље. Владислав се са својом сестром, бившом краљицом Катарином, склонио на Млет, а херцег Стефан у Нови где је умро 22. маја 1466. године. Пред смрт херцег је издиктирао свој тестамент у присуству својих „редовника, господина госта Радина и господина митрополита Давида“.³⁸⁴ Поред госта Радина, који је 1465. године у више наврата по разним пословима за рачун херцег Стефана ишао у Дубровник, херцег је почетком децембра 1465. године слао у Дубровник и Тврдисава крстјана.³⁸⁵ Херцегов тестамент са делом његове имовине донели су у Дубровник крстјани Тврдисав и Черјенко.³⁸⁶ Годину дана пре херцегове смрти 500 херцегових дуката донео је у Дубровник гост Радин.³⁸⁷ Почетком јануара 1466. године гост Радин је за време посете Дубровнику саставио свој тестамент. Почетком марта 1466. године гласао је Венецијански сенат о захтеву госта Радина да се са петнаест или шеснаест од своје секте и закона настани на територији Венеције.³⁸⁸

После смрти херцег Стефана гост Радин је остао у служби код херцеговог сина Владислава, све до своје смрти 1467. године.

Убрзо после Радинове смрти његов је сестрић, гост Радин Сеоничанин, подигао у Дубровнику новац који му је тестаментом оставио гост Радин.³⁸⁹ Са гостом Радином Сеоничанином боравио је том приликом у Дубровнику и Радић крстјан. Из једне одлуке Већа умољених од 1. августа 1467. године види се да је за новац госта Радина био заинтересован и сам папа.³⁹⁰ Средином марта 1470. године писмено је посредством Твртка Брајановића и крстјана Цвјетка Радиновића затражио и гост Радивој Приљубовић из Бијеле 270 дуката које је био оставио код госта Радина.³⁹¹ Сличан је захтев за суму од 110 дуката преко Твртка Брајановића и крстјана Цвјетка Радојковића поднео и гост Вук Радивојевић из Ускопље.³⁹² У другој половини јула 1472. године Твр-

³⁸² С. Бирковић, *Историја*, 332.

³⁸³ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 155—56.

³⁸⁴ *Исто*, I, 2, 87.

³⁸⁵ М. Динић, *Патарени*, 234—5, бр. 46—51. Cf. Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 78.

³⁸⁶ *Исто*, I, 2, 79—83.

³⁸⁷ М. Динић, *Патарени*, 215, бр. 80.

³⁸⁸ М. Sunjić, *Jedan novi podatak o gostu Radinu i njegovoj sekti*, *GID BiH XI*, 1960, 265—68.

³⁸⁹ М. Динић, *Патарени*, 216—17, бр. 82.

³⁹⁰ *Исто*, 236, бр. 56.

³⁹¹ *Исто*, 317, бр. 82, 219, бр. 84.

³⁹² *Исто*, 218, бр. 82, 219, бр. 84.

тко, нећак госта Радина, подигао је суму у износу од 140 дуката, коју је гост Радин оставио за изградњу надгробне капеле.³⁹³ Последњи спомен патаренима у дубовачкој архивској грађи налази се у писму Бара Лукаревића, упућеном фарарском војводи Херкулу Есте средином децембра 1481. године.³⁹⁴

³⁹³ Исто, 218, бр. 82.

³⁹⁴ Ј. Тадић, *Нове вести о паду Херцеговине под турску власт*, ЗФФ, VI, 2, 1962, 144.

IV

ПОРЕКЛО И НЕСТАНАК ЦРКВЕ БОСАНСКЕ

Досадашња истраживања порекла и карактера цркве босанске обележена су значајним неслагањима истраживача не само због природе сачуване изворне грађе, домаће и стране, која у целини и у сваком појединачном извору једна другој противуречи, већ и због различитих методолошких приступа у њеној интерпретацији, који се манифестују у селективном избору извора, у истицању небитних и прећуткивању битних чињеница, у прихватању једне врсте извора уз игнорисање других, али и у разним претпоставкама, домишљањима и аналогизама, па и грубим омашкама прилагођеним унапред датим одговорима.

Оштра је подела међу истраживачима и у оцени идејне оријентације босанских крстјана. Док их једни, не без ослоњаца у изворној грађи, проглашавају богомилима, патаренима, катарима, неоманихејима или манихејима, објашњавајући њихову појаву праволинијском филијацијом ове или оне дуалистичке јереси, други у њима виде само правоверне хришћане или запуштене монахе једне од двеју правоверних цркава, који су се стицајем историјских околности издвојили у засебну цркву познату у домаћој изворној грађи XIV и XV века као „црква босанска“.

Први истраживачи цркве босанске, Б. Петрановић и Ф. Рачки, били су сагласни да су носиоци „босанске херезе“ били јеретички оријентисани крстјани који су се, по мишљењу Б. Петрановића, већ у XI веку из Македоније преко Србије инфилтрирали у цркву босанској, а по мишљењу Ф. Рачког, тек последњих деценија XII века, после прогона јеретика из Србије и да су као директан изданак бугарских богомила, припадали истом дуалис-

тичком покрету, којем су у средњем веку припадали јужнофранцуски албигензи и италијански катарџи.¹ Али док је за Б. Петрановића црква босанска била и остала православна, иако под утицајем јеретичког учења и праксе, Ф. Рачки је доказивао њен и јеретички и дуалистички карактер, датирајући њену појаву у прву половину XIII века.²

Мишљење Ф. Рачког је као меродавно и на изворној грађи утемељено прихватила већина наших најпознатијих историчара, В. Клаић, И. Руварац, К. Жиречек, В. Ђоровић, Ф. Шишић и М. Динић, али су неки, претежно историчари аматреи, Рачког оспоравали и читаву његову концепцију у сумњу доводили.³ Монах Генадије и С. Томић су, примера ради, доказивали њен православни, а А. Хофер, Ф. Милобар, И. Пилар и Л. Петровић католички карактер.⁴ Први су је сматрали православном црквом, а други католичком или хрватском која се у одбрани црквеног богослужења повукла у Босну и одцепила од Рима, али је остала правоверна, или је као основ свог догматског учења прихватила учење богомила из Бугарске и Македоније.

Најдоследније су концепције Ф. Рачког оспоравали В. Глушац и Ј. Шидак. Први је, сагласно свом полазном становишту да је „богомилство монашка измишљотина“ и „историјска обмана“, доказивао да су босански крстјани следбеници православне и аутокефалне цркве босанске коју је Римска курија у својој клеветничкој кампањи прогласила јеретичком, приписујући јој учење западних катара или источних манихеја, а други је, одбацујући „концепцију Ф. Рачког као хисторијски неисправну“, оспоравао и мишљење В. Глушца и других истраживача о њеном православном, односно католичком карактеру.⁵ Босанска црква као правоверна и самостална „није признавала папин примат, али се није сматрала ни дјелом источне цркве. Била је то сасвим самостална хришћанска црква која је себи приписивала апостолско порекло, а имала као и њена претходница, католичка босанска бискупија, редовнички карактер на челу са осамостаљеним бискупом, кога је народ звао дједом“.⁶

У више је наврата са потпуно различитим решењима о цркви босанској писао и Ђ. Трухелка, али је у својим последњим радовима оспоравао концепцију Ф. Рачког, пребацујући му да је босанским крстјанима „импутирао криве вјерске назоре за

¹ Б. Петрановић, *Црква босанска*, 162; F. Rački, *Bogomili i patareni*, 376—81.

² Б. Петрановић, оп. цит. 162—168; F. Rački, оп. cit. 414—415.

³ J. Sidak, *Problem*, 97—173; *Исти*, *Studije*, 14—18, 44—48.

⁴ За схватања монаха Генадија, С. Томић и А. Hoffera, cf. A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 6—8; За концепцију Ф. Милобара, cf. J. Sidak, *Problem*, 104—106; а за Л. Петровића, cf. J. Sidak, *Studije*, 23—27.

⁵ В. Глушац, *Црква босанска*, 1—55; *Исти*, *Истина о богомилима*, 1—272; *Исти*, *Проблем богомилства*, 105—138.

⁶ J. Sidak, *Problem*, 143; *Studije*, 96, 97, 106.

које прије Рачког у Босни нико није снивао“.⁷ Црква босанска основана у апостолско доба надживела је провале Гота крајем IV века, и „живећи самосталним животом“, одвојила се „од Рима и осталог католичког свјета“ као „засебна народна црква“.⁸

Полазно становиште Ђ. Трухелке да црква босанска није била ни у каквој органској вези са бугарским богумилством“, што је са мање успеха доказивао и М. Перојевић, научно је уобличио и у оквиру тезе Ф. Рачког утемељио М. Барада.⁹ Ширење јереси у Босни М. Барада доводи у везу са појавом патарена у далматинским градовима где су крајем XII века допирала „кривовјерска струјења са Запада“. Катарско порекло босанске цркве М. Барада је доказивао преписком папе Иноћентија III који је, покрећући јеретичко питање у Босни, бану Кулину пребацивао само једно, да прима патарене које је из Сплита и Трогира прогнао сплитски надбискуп Бернард.¹⁰

Поједностављену схему Ф. Рачког о пореклу и карактеру цркве босанске, изграђену на списима њених противника и на аналогјама са другим дуалистичким црквама, поново је првих поратних година реafirмисао и на домаћој изворној грађи утемељио А. Соловјев. Појаву „босанске херезе“ А. Соловјев доводи у везу са прогонима богомила из Србије, а појаву цркве босанске датира у крај XII века и повезује са делатношћу њеног оснивача и првог „дједа босанске патаренске цркве“, Растудија — Ариостођија, задарског грађанина родом из Апулије, „којега српски синодици XIII вјека проклињу као старешину босанских херетика“, а запис у *Баталовом четвороеванђељу* из 1393. године назива „поглаваром реда цркве господина нашег Растудија“.¹¹ Када је бан Кулин „угрожен одлучном акцијом папе Иноћентија III и краља угарског Мирка, отказао помоћ патаренима и приказао се као католик, Растудије се вратио у Сплит, где је и даље водио херетичку пропаганду. Када су се старешине његовог реда привидно одрекли својих заблуда 8. априла 1203. године на Бољном пољу, онда су Матија и Растудије учинили исто у Сплиту. Али чим су се прилике у Босни промјениле, Растудије се опет вратио у Босну и остао босански дјед, јер иначе не би био споменут са толико поштовања у првом Баталову списку“.¹²

Хипотезу А. Соловјева о Ариостођију — Растодију као оснивачу јеретичке цркве босанске прихватили су М. Динић, Д. Кни-

⁷ За ранија схватања Ђ. Трухелке, cf. J. Šidak, *Problem*, 106—110. Cf. *Povijest hrvatskih zemalja Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1942, 767.

⁸ *Povijest hrvatskih zemalja*, 779—80.

⁹ M. Barada, *Sidakov problem Bosanske crkve*, *Nast. vjesn.* 49, 1940/41, 398—411.

¹⁰ *Исто*, 406—410.

¹¹ A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 30—31; *Novi podaci za istoriju neomanihejskog pokreta*, *GZM. n. s. VIII*, 1953, 330.

¹² *Исто*, 31—32.

валд и А. Шмаус.¹³ Продубљеном анализом билинопољске изјаве Д. Книвалд је доказивао да су „босански крстјани и прије и послије 1203. године припадали неоманихејској сљедби, сличној сљедби катара, патарена и албигенза, која се из Далмације проширила у Босну“, где је „крајем 12. ст. на њено чело изабран Ра-студије — Аристоклије, проклет од источне, а изопћен од западне цркве“.¹⁴ Д. Книвалд је изнео и мишљење да су „можда епископи или деди цркве босанске све до првог босанског бискупа странца што га је послао Рим 1233. године били у једној особи и бискупи босанске бискупије и деди цркве босанске“.¹⁵

Најдаље је у овим домишљањима отишао Д. Мандић који појаву „богомилске сљедбе“ у Босни датира најкасније у почетак 11. стољећа, а оснивање цркве босанских крстјана, на челу са „Македонцем Јеремијом, једним од тада живим учеником самог оснивача нове вјерске сљедбе, Богомилом“, у доба „цара Самуела и његовог синовца Ивана Владимира“.¹⁶ „Дружба босанских крстјана, која је у међувремену придобила за себе „већину католичког глагољског свећенства у Босни“ била је 1203. године „призната од стране католичке цркве“.¹⁷ Њихова неспремност да се одрекну дуалистичког учења подстакла је папиног легата Аконција да „уз помоћ католичког надбискупа Угринга поведе крижарску војну на Босну у пролеће год. 1222.“ Пред поразом „својих пристава и општим расулом цркве босанских крстјана, поглавар њихов, дјед Томаш, кријући се под кривим именом као Бартул, побјегао је преко западне Хрватске и Италије у јужну Француску, где је био примљен с посебним почастима и признат за папу свих катара и албигенза“.¹⁸ Када је „концем год. 1225, или почетком 1226. бан Нинослав протјерао угарске крижаре из Босне, босански крстјани су добили пуну слободу дјеловања у Босни“, па су се „обратили на Аристоклија (Ра-студија) старог ширитеља богомилства у Босни“, кога је за босанског бискупа заредио угледни катарски бискуп Белисменца“.¹⁹

Појаву „херетичког учења у Босни“ А. Бабић „смјеста у сам почетак друге половине XII стољећа, а нешто касније и организовану херетичку општину са епископом на челу“.²⁰ У учењу цркве босанске А. Бабић налази источних и западних јеретика, јер су се у Босни „још неометано могли да нађу заједно далматински херетици, који су доносили утицај западних катара и пата-

¹³ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 142; М. Динић у *Историја Југославије I*, Београд 1953, 518; А. Schmaus, *Der Neumanichäismus aus dem Balkan, Gesammelte Abhandlungen*, I, München 1971, 115—116.

¹⁴ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 142—43.

¹⁵ Исто, 141.

¹⁶ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 128.

¹⁷ Исто, 138.

¹⁸ Исто, 144—45.

¹⁹ Исто, 148.

²⁰ А. Бабић, *Из историје средњовековне Босне*, Сарајево 1972, 237.

рена у погледу организације и обреда, као и богомили, који су из Македоније, преко Србије, пренјели словенски обредни језик и, вјеројатно, словенске херетичке књиге“.²¹ Тако су се, „према ономе што из каснијих података знамо о херетичкој цркви босанској, у њој спајали утицаји и с једне и с друге стране да се онде изразе у јединственом вјерском учењу с претежно богумилским садржајем“.²² Цркву је босанску „према добро основаном мишљењу А. Соловјева, основао Аристодије, идентичан са Растудијем, који се у једном босанском рукопису из год. 1393. наводи као први у низу старјешина (дједова) херетичке цркве босанске“ и да је то онај исти Растудије босански кога у XIII стољећу српска православна црква проклиње заједно са другим крстјанима и крстјаницама“.²³

Прихватајући у међувремену „оквире Ф. Рачког“, Ј. Шидак је доказивао да је „црква босанска, како је познајемо у врелима XIV и XV стољећа, стекла коначну самосталност управо г. 1233“, и да је „долазак доминиканца — Латина за босанског бискупа, са свим својим попутним појавама, отворио сам по себи ново раздобље у развоју цркве босанске“. Ако је „католичка бискупија босанска представљала до тада онај организациони оквир у којем се одвијао сав вјерски живот у Босни, па и онај који је према увјерењу Римске курије био несумњиво херетички, и то патаренски, сада је тог организационог јединства заувек нестало. Сада је тек католичку *ecclesiam bosnensis* могла замјенити херетичка *ecclesia Sclavoniae*, која се под тим именом као посебна црквена организација на челу са својим властитим бискупом спомиње у латинским изворима најкасније свакако око средине XIII стољећа“.²⁴

Појаву „дуалистичке јереси“ у Босни С. Бирковић датира „у време бана Кулина“ и повезује са „дуалистичким жариштем у Далмацији“, где се вероватно налазила „дуалистичка *ecclesia Sclavoniae*, која се спомиње у попису јеретичких цркава и један век доцније изједначује са Босном“.²⁵ Далмацији и њеним градовима „одговара традиција коју преноси противјеретички писац фра Анселмо Алесандријски (око 1270), по којој су *ecclesiam Sclavoniae* основали трговци који су јерес упознали и примили у Цариграду“. Први писац који даје ближе податке о *ecclesia Sclavoniae* је доминиканац Свиперт (1259) који дуалистичку *ecclesiam Sclavoniae* смешта у Босну и Далмацију. До спајања је дошло „отуда што је писац знао за јеретичку цркву у Далмацији, мада је у његово доба Босна била право жариште јереси. Код Анселма се ова веза прекида“. Борбе у раздобљу „од 1233. године до средине XIII века означавају доба рабања босанске јеретичке

²¹ Исто, 236.

²² Исто, 236.

²³ Исто, 238.

²⁴ Ј. Šidak, *Studije*, 207—208.

²⁵ С. Бирковић, *Историја*, 55, 354.

цркве. Део јеретичке дуалистичке *ecclesiae Sclavoniae* и домаће словенске бискупије стопили су се у босанску цркву која је од тада дуго времена била једина хришћанска црквена заједница у Босни²⁶.

Мишљење С. Гирковића је у целини прихватио М. Лос који јеретичко жариште налази у Далмацији, а затим у Босни, где је после неуспеха Римске курије да реформише босанску бискупију дошло до спајања остатака старе католичке бискупије и јеретичке заједнице познате у потоњим изворима као цркве босанске.²⁷

У међувремену је изнето још неколико хипотеза о пореклу цркве босанске, које нису наилазиле на већи одјек у науци. Тако примера ради, М. Вего њен постанак приписује „словенским народним свештеницима“ на чијем су се челу налазили „калуђери св. Базилија“ који су после расцепа у цркви 1054. године остали „у Бирило—Методијеву хришћанству и црквеној организацији“. „Босанску херезу“ је створила „пропаганда римских папа и угарских бискупа“.²⁸

Буро Баслер ширење манихејства у Босни приписује скупинама монаха који су пресудно утицали на формирање верског живота на босанском подручју у доба антике. Њихови зачаурени и од осталог света изоловани ценобијати преживели су разарање античке цивилизације и тако у својој црквеној организацији сачували дуалистичко учење до почетка XIII века, када се појављује као институција *in caritate et in membris* јеретичка.²⁹

Босанска црква, која је по мишљењу Џ. Фајна настала средином XIII века, представља једноставно „продужетак католичког самостанског поретка основаног почетком 13-ог столећа“. Она је, прекинувши везу са међународним католицизмом, и касније током свог постојања задржала у својој манастирској организацији католичку теологију, али је у пракси због недостатка свештенства „допуштала све врсте девијација“.³⁰ Паралелно са црквом босанском, која је била „шизматичка и недуалистичка“, постојао је у Босни још један „покрет састављен од малог броја дуалистичких јеретика од којих су неки, или многи, били избеглице из Далмације. Римска курија је „могла бити у забуну о ситуацији у Босни па је „ова два посебна покрета представљала

²⁶ Исто, 354. Cf. С. Гирковић, *Die bosnische Kirche*, 554.

²⁷ М. Loos, *Eglise bosnienne*, 165; Исто, *Dualist Heresy*, 163—65.

²⁸ М. Vego, *Historija Bročana*, Sarajevo 1961, 111; *Iz istorije srednjovjekovne Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1980, 315—408.

²⁹ Џ. Basler, *Bosanska crkva za vladavine bana Kulina*, Prilozi Inst. za ist. 9, 1, 1973, 20; *Gnostički elementi u temeljima crkve bosanske*, Radovi sa simpozijuma Srednjovjekovna Bosna i evropska kultura, Zenica 1973, 175.

³⁰ J. Fine, *Bosnian Church*, 128—134; Исто, *Zaključci mojih poslednjih istraživanja, Богомилство на Балканот во светлината на најновите истражувања*, Скопје 1982, 128—129.

као један“, да „под видом манихејства осуди и ликвидира невину шизматичку цркву босанску“.³¹

Посебну улогу у преношењу „манихејске науке“ у Босну С. Алић приписује Печенезима, Хазарима, Куманима и Сараценима из Угарске, који у то доба „нису смјели иступати под именом манихеја него су се као крипто-манихеји крили под именом других, на Истоку признатих вјера, ислама, хришћанства или зороастизма, или под именом разних секти и покрета у оквиру признатих вјера“.³² Прогањани у Угарској они су у Босни као „крстјани слободно ширили гностичку и манихејску науку и митологију“ под окриљем своје цркве.³³

Богомиле у западним областима Балканског полуострва први пут спомиње notiција јеретичког сабора одржаног 1167. године у Saint Feliks de Carapan, где се међу јеретичким црквама Истока наводи и ecclesia Dalmatiae коју истраживачи смештају у Далмацију или њено шире залеђе и идентификују или супротстављају јеретичкој „цркви Склавонији“ која се спомиње у латинској изворној граби од средине XIII века.³⁴

Ова два изворна податка, које раздваја временски период од скоро сто година, повезују штур и успутни подаци у расправи Анонима из Ломбардије из друге деценије XIII века и његових млађих компилатора, Салва Бурча и Монете Кремонског.³⁵ Посредно упознат са акцијом папе Иноћентије III и његовим покушајем да искорени јерес у „земљи бана Кулина“, Аноним из Ломбардије спомиње и јеретике из Склавоније, проглашавајући је матичном земљом јеретичке цркве у Мантови и Виченци, чији су оснивачи, Калојан из Мантове крајем XII и Никола из Вићенце почетком XIII века, путовали у Склавонију да тамо приме ред.³⁶ Прихватајући већ добро познату схему о полигенетском карактеру катарске јереси, посведочену и у другим расправама католичких полемичара, Аноним из Ломбардије троструку поделу међу катарима у Италији објашњавао разликама у дуалистичкој оријентацији јеретика у Другометији, Бугарској и Склавонији, сматрајући их најстаријим јеретичким жариштима, али и матичним црквама италијанских катара, чији су бискупии путовали „преко мора“ да тамо приме ред. Али како многи подаци у расправи Анонима из Ломбардије, који се могу проверити другим историјским веродостојнијим изворима, не одговарају стварном, чињеничком стању, с правом се мора посумњати и у веро-

³¹ Исто, 128—130.

³² S. Alić, *Bosanski krstjani*, 184—185.

³³ Исто, 188.

³⁴ A. Dondaine, *Les actes*, 326.

³⁵ A. Dondaine, *Hiérarchie* I, 308, 310—311. Cf. I. Döllinger, *Beiträge*, II, 61; Parino da Milano, *Il liber supra stella del piacentino Salvo Burci*, *Aevum* 19, 1945, 314; Monet, *Crem*, 233.

³⁶ A. Dondaine, *Hiérarchie*, II, 294—97. Друкчије тумачење даје Ch. Schmidt, *Historie et doctrine de la secte Cathares ou Albigeois*, II, 61.

достојност његових казивања о путовању катарских бискупа у Склавонију, утолико пре што ниједан католички писац није знао за јерес у овој словенској земљи пре него што је Римска курија почетком XIII века покренула јеретичко питање у Босни.³⁷

Податке из Анонимове расправе о јеретичима из Склавоније реинтерпретирали су и у своје расправе преузимали првих деценија XIII века Салво Бурчи, Монета Кремонски, Анонимни писац *Мале расправице* и компилатор једног кодекса који се данас чува у Бечу.³⁸ Тек средином XIII века *ecclesiam Sclavoniae* спомиње Рајнер Саконије. У попису катарских цркава он је ставља после француских, а пре источних јеретичких цркава, које почињу са Латинском црквом у Цариграду, а у попису савршених чланова катарске јереси, у групу са црквама у Цариграду, Филаделфији, Бугарској и Дугмутији, негирајући у оба случаја њену генетичку везу са катарским црквама у Италији, чије је порекло налазио у двома најстаријим, цркви Бугарској и цркви Дугмутије.³⁹

О цркви Склавонији конкретније пишу тек у другој половини XIII века доминикански хроничар Петар Свиперт и инквизитор Анселмо Александријски.⁴⁰ Први је смешта „у Босну и Далмацију“, а други „у Склавонији, односно земљу која се зове Босна“, приписујући њено оснивање, према пракси катарских цркава у Италији, домаћим трговцима који су ради трговине долазили у Цариград, „*postea francigenae iverunt Constantinopolim ut subingerant terram*“, где су јерес познавали, а затим по повратку „у своју земљу изабрали епископа који се зове епископ Склавоније или Босне“.⁴¹ Интересантно је да Анселмо Александријски, као и Рајнер Саконије пре њега, ништа не зна о путовању катарских бискупа у Склавонију или Босну, нити о везама италијанских катара са јеретичима из ове словенске земље. Појаву јереси у Ломбардији Анселмо приписује јеретичким проповедницима из Француске, а расцеп међу њима, међусобном нетрпељивошћу њихових учитеља који су се отимали за бискупска звања у јеретичким црквама.⁴²

Анселмова убикација *ecclesiae Sclavoniae* у Босну индиректно говори да су и Аноним из Ломбардије и његови млађи компилатори, говорећи о јеретичима *ordinis Sclavoniae* или *haeresis Sclavoniae*, мислили на Босну, коју почетком XIII века, десетак

³⁷ Следбеници концепције Ф. Рачког то прихватају као веродостојно. Cf. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 44—49; F. Šabjek, *Bosansko-humski krstjani*, 124.

³⁸ I. Döllinger, *Beitäge*, II, 61, 612; Monet, *Crem.*, 233; C. Douais, *La somme*, 123. Cf. J. Sidak, *Bosna i zapadni dualisti*, 285—300.

³⁹ У издању D. Kniewalda, *Vjerodostojnost*, 214, 216. Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 413—15.

⁴⁰ *Commentariorum de province Hungarie originibus*, 307; *Tract. her.* ed. A. Dondaine, *Hierarchie*, II, 308.

⁴¹ С. Ђирковић, *Историја*, 354; J. Sidak, *Studije*, 179, 205.

⁴² A. Dondaine, *Hierarchie*, I, 306—309.

година пре Анонима, у „јеретичку земљу не убраја само Римска курија већ и глосатор бечког преписа *Тајне књиге*, упоређујући је са Ломбардијом и Тосканом.⁴³ Очигледан континуитет између *ordinis Sclavoniae* и *ecclesiae Sclavoniae* потврђен и у преписци римских папа који у прво време говоре само о јеретцима у Босни или Склавонији, а тек од 1245. године и о организованој јеретичкој цркви на челу са „херезиархом кога Босанци називају папом“, оставља нерешеним проблем *ecclesiae Dalmatiae* коју у новије време С. Рансиман смешта у Трогир и супроставља „*ecclesiae Sclavoniae*, домишљајући се да је она, за разлику од *ecclesiae Dalmatiae*, следила умерени дуализам бугарске цркве.“⁴⁴

Непотпуни а делом и противуречни подаци у латинској изворној грађи давали су упоришта за разне претпоставке о односу ових двеју јеретичких цркава. Д. Мандић их олако идентификује, сматрајући да су византијски и западни писци „почетком друге половине 12. столећа под Далмацијом подразумевали све хрватске земље, укључујући и Босну, и да до тада у хрватским земљама није нигде постојала манихејска црква осим у Босни.“⁴⁵

Јарослав Шидак је, одбацујући оба ова мишљења, с правом истакао да „податак из год. 1167, према којем је већ тада постојала *ecclesia Dalmatiae* као једна дуалистичка црква, није још расветљен, а ни „закључци провинцијалне синоде у Сплиту г. 1185. не дају својом начелном осудом свих кривовјераца неки конкретни податак о тадашњим херетцима у Далмацији“.⁴⁶

У науци је преовладало мишљење С. Ђирковића који *ecclesiam Sclavoniae* смешта у Далмацију, а не у Босну, јер Далмацији и њеним градовима одговара традиција коју преноси фра Анселмо Александријски. Свипертово смештање цркве Склавоније у Босну и Далмацију С. Ђирковић објашњава претпоставком да је „писац знао за јеретичку цркву у Далмацији, мада је у његово доба Босна била право жариште јереси. „Код Анселма се ова ве за прекида. Код њега је *ecclesia Sclavoniae, scilicet de terra quae dicitur Bossona*, а епископ је епископ *Sclavoniae sive Bossonae*.“⁴⁷

Као компетентно и на изворној грађи утемељено мишљење С. Ђирковића прихватио је у целини М. Лос. И он цркву Склавонију, споменутоу као матицу неких катарских цркава у Италији, смешта у Далмацију и идентификује са црквом Далмације из notiције јеретичког сабора. Хроничар Свиперт је 1259. године још веже за Босну и Далмацију, а Анселмо Александријски за Босну, што, по мишљењу М. Лоса, говори да се почетком XIII века „жариште јереси од далматинске обале све више померало

⁴³ *Le livre secret des cathares*, Paris 1980, 88—89, ed. E. Bozoky.

⁴⁴ S. Runciman, *Manichéisme médiéval*, 92.

⁴⁵ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 50.

⁴⁶ J. Šidak, *Studije*, 276.

⁴⁷ С. Ђирковић, *Историја*, 55, 354.

у унутрашњост Босне која код Анселма Александријског коначно постаје жариште јереси".⁴⁸

Речи папе Никете, које је записао редактор саборске notiције из 1167. године, да су „ecclesiae Romanae et Drogomethiae et Bulgariae et Dalmatiae међусобно подељене и уређене да ниједна не чини нешто што би било у супротности са другом и да међусобно живе у миру“ чини немогућим да се јеретичка црква Далмације смести у Босну или градове Далмације, који су у време Никетиног бекства из Цариграда биле под јурисдикцијом западне цркве и у оквиру католичке Угарске.⁴⁹ Црква Далмације је према саборској notiцији припадала јеретичким црквама Истока и граничила се са јеретичком црквом Бугарске што не одговара ни Босни ни градовима Далмације, већ Србији жупана Уроша II и његових непосредних наследника, чију су земљу византијски хроничари XII века звали Далмацијом, а њене становнике Далматима.⁵⁰ И касније је Далмација у црквеним круговима Истока означавала територију српске цркве, чијег су првог архиепископа, према сведочанству монаха Теодосија, патријрси у Јерусалиму и Александрији звали „архиепископом Далмације и Дукље“, а не Србије или Рашке.⁵¹

Са саборском се notiцијом подудара и податак Стефана Првовенчаног о Немањином прогону јеретика из Србије заједно са „учитељем и начелником њиховим“, чије је „нечастиве књиге спалио“ убрзо после сабора катарских бискупа у Јужној Француској.⁵² Из саборске notiције јасно се види да су у то време на Западу поред јеретичких цркава у Француској постојале само две јеретичке цркве у суседној Ломбардији, једна у Дезенчану код језера Гарда, а друга у Конкорезу близу Милана.⁵³ У источним областима Северне Италије још није било јеретика, па се јерес из Ломбардије у то време није могла ширити у Далмацију или Босну. То је било познато Анселму Александријском који је исходиште јереси у Босни налазио на Истоку, у Цариграду, а њено ширење, према пракси која је била у градовима Ломбардије, приписивао трговцима који су сматрани за главне пропагаторе и заштитнике јеретичког учења.

Ширење јереси из Француске у Ломбардију посебно је забрињавало Римску курију. После безуспешне осуде „свих јеретика патарена и катара“ на концилу у Латерану 1179. године, папа Луције III је уз помоћ Фридриха Барбароса 1184. године објавио познату булу *Ad abolendum*, којом је основана инквизиција

⁴⁸ M. Loos, *Eglise bosnienne*, 152; *Исти, Dualist Heresy*, 163; F. Sanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 190; J. Fine, *Bosnian Church*, 121.

⁴⁹ Г. Острагорски, *Историја Византије*, Београд 1969, 364—74.

⁵⁰ *Византијски извори*, III, 1966, 376—77, бел. 12; IV, 1971, 14—15 et passim.

⁵¹ Теодосије, 187.

⁵² Д. Драгојловић, *Богомилство*, II, 50—51.

⁵³ A. Dondaine, *Les actes*, 326; *Исти, Hiérarchie*, II, 283, 289—90.

за борбу против јеретика.⁵⁴ Папина је одлука наишла на велики одјек у католичком свету, па је следећих година одржано више локалних сабора који су прихватили одлуке Латеранског концила из 1179. године и папину булу из 1184. године. Један такав сабор далматинских бискупа одржан у Сплиту 1185. године осудио је „све јеретичке секте и њихове саучеснике који устају против свете римске цркве и њеног учења“.⁵⁵ Потврђујући одлуке Сплитског сабора, папа Урбан III је следеће године посебно похвалио далматинске бискупе, у чију се лојалност често сумњало, што су осудили оснивање „conventicula que fraternitates appellantur“, која су у градовима Италије означавала удружења трговаца и сматрана главним заштитницима јеретика.⁵⁶

Уопштене осуде „свих јереси“ на Сплитском сабору 1185. године допуњују уопштене осуде појединих јеретика, које се срећу и раније и касније не само у Далмацији већ на читавом католичком Западу. Тако је, примера ради, једном пресудом бана Андрије из 1198. године самостану св. Кршевана у Задру враћен посед Суховар који је био преотет од „лажних хришћана“, Малдемира Задранина и Тољена Качића.⁵⁷ Три је године касније као „јеретик“ и „отпадник“ екскомунициран и са надбискупске столице у уклоњен задарски надбискуп Никола, мада прави разлог његовог смеђивања није била „јерес“, већ без папине сагласности узурпација надбискупског положаја, што је Римска курија по већ устаљеној пракси за јерес проглашавала.⁵⁸ Јеретиком и „заштитником јеретика“ проглашен је и трогирски бискуп Трегун што је штитио разуздане редовнике и свештенике у својој бискупији.⁵⁹ Како су у то време олако многи проглашавани јеретичким и заштитницима јеретика показује пример сплитског летописца Томе архиђакона који је све виђеније грађане Задра прогласио јеретичким и заштитницима јеретика, па је и пад Задра у руке крсташа и Млечића 1202. године, чије је становнике узео у заштиту и сам папа Иноћентије III, прогласио казном Божијом што су Задрани занемарили прописе католичке вере и дозволили да се град упрља јеретичком zarazом.⁶⁰ Тома је нешто касније прогласио јеретиком и хрватског кнеза Вишена, када је овај, као Словен, 1221. године изабран за сплитског кнеза.⁶¹

⁵⁴ S. Runciman, *Manichéisme médiéval*, 115.

⁵⁵ CD. II, 192.

⁵⁶ CD. II, 203. Cf. M. Barada, *Sidakov problem*, 400—403. То прихвата и D. Kniewald, *Vjeredostojnost*, 119. Conventicula која су представљала удружења трговаца и занатлија идентификује са conventus fratrum што значи самостани браће, Cf. и F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 60. Conventicula код западних катара означавала су молитвене скупове јеретика, cf. Moneta Crem., 278 и I. Döllinger, *Beiträge*, II, 279.

⁵⁷ CD. II, 296—7.

⁵⁸ S. Antoljak, *Heretici u srednjovjekovnom Zadru i njegovoj okolini*, Rad. Centra JAZU u Zadru 21, 1974, 9.

⁵⁹ Исто, 16.

⁶⁰ Thomas Arh. *Historia Salonitana*, ed. F. Rački, 83.

⁶¹ Исто, 102.

Патарени се пре термилошки него стварно срећу у градовима Далмације тек после доласка у Сплит 1200. године новог надбискупа Бернарда из Италије, који је, према причању Томе Архиђакона, одмах по свом доласку открио и за патарене прогласио Зоробабелове синове, Матеја и Аристоклија, по народности Грке из Апулије, који су одрасли у Задру и као извршни уметници и познаваоци словенске и латинске књиге често путовали у Босну. Њих је као јеретике са већим бројем присталица надбискуп Бернард екскомуницирао и наредио да им се, сагласно були папе Луција III, имовина конфискује и из града прогнају. Они су се, изненађени надбискуповим поступком и уплашени за своју имовину, одмах покајали па им је екскомуникација скинута и имовина враћена пре него су град напустили.⁶²

Тешко је поверовати да би Тома Архиђакон прећутао постојање јеретичке цркве у Сплиту или Трогиру да је она стварно постојала. Он пише само о јеретичима у Босни, па и појаву јеретика у Сплиту и Трогиру повезује са делатношћу Зоробабелових синова и њиховим честим путовањима у Босну.⁶³ То све чини неоснованом тврдњу С. Антољака да писмо папиног легата Конрада из 1223. године доказује да је „у Далмацији и Хрватској херетички покрет имао тада толико присталица да су против њих морале да буду предузимане и најстрожије мјере“.⁶⁴ Може се посумњати чак и у патаренство Зоробабелових синова који су као Грци вероватно припадали источној цркви па су се нашли на удару верски нетрпељивог надбискупа Бернарда.

Ослањајући се на лажни извештај надбискупа Бернарда о прогону „не малог броја патарена из Сплита и Трогира“, којима је „племенити муж Кулин, бан босански, пружио не само сигурно склониште већ и очигледну заштиту“, „поштујући их као католике и више од католика, називајући их изричито хришћанима“, папа Иноћентије III је крајем 1200. године позвао угарског краља да их без оклевања, па и против воље бана Кулина, из Босне прогна и сву им имовину заплени.⁶⁵ Каснија папина преписка не говори више о патаренима прогнаним из Сплита и Трогира већ о домаћим крстјанима монасима, које је папа, према оптужбама за босанску бискупину заинтересованог сплитског надбискупа, сматрао следбеницима „осуђене катарске јереси“, а бан Кулин правим „католицима“ спремним да „науку Свете столице неповредиво следе“.⁶⁶

Хипотезу А. Соловјева о Аристоклију — Растудију као „првом дједу босанске патаренске цркве“ не оспорава само запис Станка Кромиријанина из 1393. године, који говори о „господину

⁶² Исто, 80.

⁶³ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 119—120, даје Томином тексту значење које оно нема.

⁶⁴ S. Antoljak, *Heretici u srednjovjekovnom Zadru*, 15.

⁶⁵ CD. II. 351.

⁶⁶ CD. III, 14—15.

нашем Растудију“ као свом савременику, већ и преписка папе Иноћентија III.⁶⁷ На Кулинов захтев је у Босну почетком 1203. године дошао папин изасланик Иван Казамери пред којим су прваци босанских крстјана прихватили низ обавеза из којих се јасно види да се није радило о патаренима прогнаним из Сплита и Трогира већ о домаћим монасима, чија су мешовита братства окупљена под заједничким кровом живела у самостанима (conventus) без богомоља и свештеника, на начин источних монаха анахорета, чији су огранак били, што је, не без разлога, изазивало оправдану подозривост Римске курије.⁶⁸

Неспремност босанских крстјана да у живот спроведу обавезе прихваћене на Билином Пољу 1203. године довела је до нове интервенције Римске курије. Папа Хонорије III је крајем 1221. године заповедио своје легату Аконцију, послатом да онемогући активност омишких гусара, да против јеретика и њихових заштитника „у крајевима Босне“ организује крсташки поход.⁶⁹ Аконције је, лишен помоћи угарског краља, био приморан да помоћ тражи од црквених великодостојника у Угарској, који су после легатовог одласка једини показивали спремност да организују крсташки поход на Босну. Папа је велику наду полагао у католичког надбискупа коме је у међувремену угарски краљ дао у вечети посед Босну, Сол и Усору под условом да те крајеве очисти од јеретика.⁷⁰

На покушај надбискупа Утрина да организује крсташки поход, у Босни се није реаговало, а можда се није ни знало. Познато је да су домаћи бискупи бирани из редова крстјана и даље одржавали блиске везе са својом метрополом у Дубровнику. Бискупа Драгоњу, кога је према подацима дубровачког хроничара Рестија 1209. године посветио дубровачки надбискуп Леонард, наследио је бискуп Братослав.⁷¹ Бискупа Братослава, који се спомиње у једном дубровачком документу из 1251. године, наследио је бискуп Владимир, кога је у цркви св. Марије у Дубровнику посветио надбискуп Леонард. Бискуп Владимир је и касније за време надбискупа Арингерија (1227—1236) „сваке године посећивао Дубровачку цркву као своју метрополу“ и приликом сваке посете доносио поклоне дубровачком надбискупу.⁷²

Развој црквених прилика у Босни познат из дубровачких, али и других извора, чини промашеним и сва домишљања да пи-

⁶⁷ A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 31—32. Cf. С. Ђирковић, *Историја*, 356; M. Loos, *Dualist Heresy*, 303.

⁶⁸ P. T. Haluščynskij, *Acta Inocentii PP III (1198—1216)*, Fontes, Ser. III Vol. II, 65, 70, 224—225, 237.

⁶⁹ CD. III, 196.

⁷⁰ Домишљања D. Mandića, *Bogomilska crkva*, 138—144, прихватио је M. Brandt, *Dubrovnik i heretička Bosna u prvoj polovini XIII stoljeća*, *Anali HI JAZU*, XII, 1970, 29—31. За ток догађаја cf. J. Šidak, *Studije*, 182.

⁷¹ J. Rasti, 74; Farlati, *Illyricum sacrum* IV, 45. О бискупу Братослава cf. J. Šidak, *Bosna i zapadni dualisti*, 292.

⁷² *Acta alb.* I, 1913, 65. Cf. J. Šidak, *Studije*, 182, 6. 5.

смо кардинала Конрада из 1223. године доказује постојање јеретичке цркве у Босни, чији би бискуп, са седиштем на „границама Бугарске, Хрватске и Далмације, а близу Угарске“, био папа свих катара.⁷³ То сигурно није био ни босански бискуп Братослав, ни измишљени „дјед Томаш—Бартул“, ни Белисменца из Вероне, јер у Босни пре 1232. године није било друге црквене организације до словенске босанске бискупије, чији је бискуп, као и касније „јепискуп цркве босанске“, живео „у неком селу са јеретичима“, очигледно са за јерес осумњиченим крстјанима, јер за друге јеретике у Босни сачувани извори не знају.⁷⁴

Када је папа Гргур IX 1232. године поново покренуо питање босанских јеретика, његов је главни циљ био да смени бискупа Словена, кога је на основу добијених информација оптуживао да је необразован човек који је симонијом, помоћу неког јеретика, дошао до бискупске части, да у својој цркви не служи мисунити дели црквене сакраменте, да су му црквене дужности тако стране да не зна чак ни обред крштења и да живи са јеретичима у неком селу, штитећи свог рођеног брата јеретичког херезиарха.⁷⁵

Упознат са истрагом која је била поверена калочком надбискупу Угрину и загребачком бискупу Стефану, папа је 1233. године наредио свом легату у Угарској, Јакову Пекорарију да босанског бискупа смени и да на његово место постави два до четири бискупа Латина.⁷⁶ Исте је године за бискупа изабран Немац Johannes Wildeshausen. У нејасним околностима босански бан Нинослав је прихватио предложене промене у босанској бискупији, али га је мешање Угарске одвело у супротан табор. Нове оптужбе против босанских јеретика и подстицаји за крсташки поход на Босну сигурно говоре да нови бискуп није ни крочио на тло своје бискупије.⁷⁷ Апостолској столици било је јасно да се уклањање смењеног бискупа Словена и довођење новог бискупа Латина може остварити само крсташким ратом, који се под вођством херцега Коломана успешно завршио до краја 1238. године победом угарских крсташа. За босанског бискупа је у

⁷³ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 415—16; A. Solovjev, *Autour des bogomiles Byzant.* XXII, 1952, 91—96; Cf. J. Sidak, *Studije*, 211—220. Хипотезу D. Mandića, *Bogomilska crkva*, 5059, sledi S. Antoljak, *Heretici u srednjovjekovnom Zadru*, 15. M. Loos, *Dualist Heresy*, 267, вест у Конрадовом писму допушта као могућу да се односи на Босну.

⁷⁴ Први је D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 217, допустио као могуће да је Белазианансу за Белизменцом српског синодика православља Cf. A. Solovjev, *Autour des bogomiles*, 91—96. Ово одбија M. Loos, *Dualist Heresy*, 322 и D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 147, јер не одговара његовој хипотези о јеретичком антипапи Cf. С. Гирковић, *Историја*, 356—7.

⁷⁵ CD. III, 361—62.

⁷⁶ CD. III, 379—80. Cf. J. Sidak, *Studije*, 186—7. Смењеног бискупа D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 149 и M. Brandt, *Dubrovnik i heretička Bosna*, 33, сматрају братом измишљеног деда Радоја.

⁷⁷ J. Sidak, *Studije*, 180—191.

међувремену изабран доминиканац Понса који је под заштитом угарског оружја и уз помоћ угарских доминиканаца изградио столну цркву у Брду, у жупи Врхбосна, и у њој организовао каптол латинске босанске бискупије као и у осталим католичким бискупијама.⁷⁸

Преокрет који је настао почетком 1240. године завршио се поразом угарских крсташа и прогоном угарских доминиканаца из Босне заједно са босанским бискупом Латиним. У Босни је остала поново само црквена организација крстјана монаха са осамостаљеним епископом кога већ 1245. године папа Иноћентије IV назива „херезиархом кога Босанци зову папом“.⁷⁹

Распон од само неколико година од смењивања домаћег бискупа 1233. године до појаве „цркве Склавоније“ на тлу босанске бискупије, са доминантном снагом истих за јерес раније осуђених крстјана монаха, намеће логичан закључак о извесном континуитету црквеног живота у босанској бановини, који је од 1233. године био уоквирен католичком бискупијом, која је била под јурисдикцијом дубровачке надбискупије, а од 1233. године осамостаљеном „црквом Склавонијом“, коју домаћи извори XIV и XV века називају „црквом босанском“.⁸⁰

Свипертово и Анселмово смештање „цркве Склавоније“ у Босну индиректно говори да су Аноним из Ломбрадије и његови млађи компилатори, говорећи о јеретичима *ordinis Sclavoniae*, имали на уму ову словенску земљу коју је Римска курија петнаестак година пре Анонима из Ломбардије већ била прогласила „јеретичком земљом“. Та чињеница истовремено говори да се „црква Склавоније“ не може смештати у Далмацију или њене градове, а још мање да се може идентификовати са „црквом Далмације“, познатом из notiције јеретичког сабора одржаног у Saint Felix de Carman 1167. године.⁸¹

Неуспех Римске курије да реформише босанско монаштво и да босанској бискупији да латинско обележје довео је да трајног прекида између западне цркве и босанских крстјана, чија је црквена организација задржала монашки карактер и неизмењену организацију, какву је вероватно имала дотадашња босанска бискупија. Њихова братства окупљена под заједничким кровом, у кућама које домаћи извори зову „хижама“, дубровачки, „кућама патарена“ или „крстјана“, а западни, „самостанима“ или „денибијима“ нису се ништа разликовала од братстава крстјана мо-

⁷⁸ Исто, 192—93.

⁷⁹ Исто, 220—223. Cf. и J. Šidak, *Nova grada*, 322, 325, 327—8.

⁸⁰ Исто, 208. Cf. S. Ćirković, *Bosnische Kirche*, 554, сматра да је дошло до стапања старе бискупије са јеретичком заједницом.

⁸¹ С Бирковић, *Историја*, 354, смешта је у Далмацију. Исто и M. Loos, *Eglise bosnienne*, 152. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 50, смешта је у Босну.

наха познатих из билинопољске изјаве.⁸² Није случајно да босанске крстјане дубровачка изворна грађа назива „редовницима“, изворна грађа католичке провенијенције, „редовницима“ или „монасима“, а изворна грађа настала у крилу цркве босанске, с једне стране, „крстјанима“, „светим“ или „божјим људима“, терминима који су у источној цркви били резервисани само за монахе пустињаке, а са друге, „редов(ниц)има“, како то потврђују запис Станка Кромиријанина и тестамент херцега Стефана.⁸³ Да су у Босни крстјани сматрани и убрајани у редовнике потврђује и одговор добро обавештених Дубровчана кардиналу Ивану Стојковићу из 1433. године, који изричито наглашавају да се за „патарене које сами Босанци називају редовницима босанског краљевства“, пре може рећи да су „без вере, реда и правила“.⁸⁴

Интересантно је да се у преписци римских папа никада не спомиње црква босанска већ само босански јеретици који су посредством католичке пропаганде све до почетка XV века и међу западним катарима важили као „учитељи праве вере“.⁸⁵ О цркви босанској говоре само католички полемичари који је називају „црквом Христовом“ или „црквом божијом“, док се у домаћој и дубровачкој изворној грађи она редовно назива „црквом“ или „црквом босанском“, а у једном случају и „црквом божијом“, „докле је корен у Босни цркве божје“.⁸⁶

Са пропашћу Босне нестала је и црква босанска која је скоро два столећа представљала једини оквир у којем се одвијао сав верски и црквени живот у средњовековној босанској држави. Њен загонетни нестанак са историјске позорнице олако се објашњава исламизацијом „босанских богомила“ који су тобоже и пре пада Босне показивали своје симпатије према турским освајачима. Ова се тврдња доказује, с једне стране, извештајем доминиканца Николе Барбучија из 1456. године, који пише да „манихеји“ који представљају већину становништва у Босни „више воле Турке него хришћане (католике)“, а са друге, писмо краља Стефана Томашевића који се 1461. године, тражећи од папе Пија II краљевску круну и скупе, жалио да се Турци „улагују

⁸² Кућа босанских крстјана се само у једном извору зове хижа. Cf. M. Vego, *Postanak srednjovjekovne bosanske države*, Sarajevo 1982, 146. За дубровачке изворе cf. M. Динић, *Патарени*, 185, бр. 11, 186, бр. 187—188, бр. 18. За западне изворе cf. L. Wadding, *Annales*, XII, 111; J. Matasović, *Tri humanista*, 240.

⁸³ M. Динић, *Патарени*, 221, бр. 1, 192—3, бр. 31. Cf. Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 516. Cf. O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, IX, 538. За папу Пија II cf. J. Matasović, *Tri humanista*, 240. Cf. *Popis*, 32; *Torquemada*, 26, Lj. Стојановић, *Jedan prilog*, 231; *Повеље и писма*, I, 2, 89.

⁸⁴ M. Динић, *Патарени*, 193, бр. 31.

⁸⁵ G. Amati, *Processus*, 53; M. Esposita, *Un auto de fé*, 423. Cf. M. Loos, *Derniers cathares*, 125.

⁸⁶ *Popis*, 11; *Torquemada*, 16, 17. Cf. M. Динић, *Патарени*, 184, бр. 7. M. Vego, *Postanak srednjovjekovne bosanske države*, 146; J. Sidak, *Studije*, 254.

сељацима и показују према њима веома љубазни и добри, обећавајући велику слободу свакоме који пређе њима“.⁸⁷

Уопштене тврдње истраживача, који су нестанак цркве босанске објашњавали исламизацијом „босанских богомила“, детаљно је разрадио тек М. Хаџијахић који је погрешним читањем једног стиха у песми *Адрианскога море сирене* П. Зринског доказивао да термин потур, који је у првим деценијама по доласку Турака означавао полуисламизираниог сељака, потиче од речи патар — патарен и да потуре представљају некадашње вернике цркве босанске.⁸⁸

Мишљење М. Хаџијахића је прихватио и новим аргументима доказивао и А. Соловјев. Његов је основни закључак да се део „босанских богомила“ на челу са дједом цркве босанске, пред прогонима краља Томаша 1450. и 1459. године, склонио у област херцега Стефана и пришао православљу, а да се акција краља Томаша није односила на „сељаке богумиле“, који су, према извештају Николе Барбучија, представљали већину босанског становништва које је било пријатељски расположено према Турцима.⁸⁹

Везу исламизираних сељака у Босни са верницима цркве босанске А. Соловјев је доказивао, с једне стране, термином потур — патарен, односно богомил, а са друге, извештајем енглеског путописца Пола Рикота из 1668. године, који пише за босанске потуре да читају еванђеље и Куран, да пију вино о Рамазану, да се обрезују, да презиру крст и иконе и да Мухамеда сматрају Параклитом, чији је долазак Христос обећао својим ученицима. Синкретизам хришћанских и исламских веровања био је довољан доказ А. Соловјеву да потуре прогласи полуисламизираним богомилима.⁹⁰

На хипотези А. Соловјева о муслиманима као исламизираним богомилима темеље се и мишљења неких истраживача који порекло данашњих Муслимана у Босни и Херцеговини повезују са црквом босанском и њеним крстјанима. Тако, примера ради, М. Хаџијахић тврди да су „основну масу муслимана у Босни сачињавали богомили“ и да је њихово протурско расположење последица прогона краља Томаша и католичке властеле, па су зато „деморалисани верским прогонима и симпатишући с Турцима били предестинирани да прихвате не само турску власт већ и ислам“.⁹¹ С. Церић иде још даље, па проглашава Босну „свјетском метрополном богомила“ који су формирали „карактер народно-

⁸⁷ L. Thalloszy, *Studien*, 415—16; M. Orbini, 373, cf. *Коментар* С. Фирковића, уз превод *Краљевства Словена*, 353—4.

⁸⁸ М. Хаџијахић, *Исламизирање сељаштва Босне*, *Spremnost* 1944. Cf. J. Sidak, *Studije*, 21, бел. 3.

⁸⁹ A. Solovjev, *Nestanak bogomilstva*, 48.

⁹⁰ A. Solovjev, *Engleski izveštaj*, 101—109.

⁹¹ М. Хаџијахић, *Od tradicije do identiteta — Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana*, Sarajevo 1974, 90.

сти“ и „осјећај посебности Муслимана“ и да се код исламизираних масе богумила“ у том периоду и на тој основи развила посебна култура и посебни менталитет“.⁹² И А. Пуриватра у босанским богомилима налази ферманс „једног политички хомогеног друштва“ које се, примајући ислам, постепено „трансформисало у нови духовно-етнички корпус исламског културног круга, попримајући све више карактеристике посебног народносног индивидуалитета“.⁹³

Сва ова произвољна домишљања, која су у међувремену с правом оспорили Ј. Шидак и Н. Филиповић, заснивају се делом на непознавању карактера цркве босанске и њеног учења, а делом на произвољној и површној интерпретацији сачуване изворне грађе из времена турске владавине.⁹⁴ Досадашња истраживања уверљиво су доказала да термин потур не потиче од апелатива патарен, да песник Хасан Кајмија из XVII века није знао за богомиле, за које не знају ни турски извори, и да топоним „Богомила село“ регистровано у турском дефтеру из 1489. године није настало од апелатива богомил већ од ононима Богумил — Богумил, који је бао раширен не само у Босни већ и у Србији и Дубровнику.⁹⁵

Исламизација босанског сељаштва, без обзира на њен опсег у XV и XVI веку, није играла никакву улогу у нестанку цркве босанске. Њену су судбину у једном дужем историјском периоду одређивали други фактори више политичког него црквеног карактера. Прва фаза, која је водила најпре дезинтеграцији, а затим и коначном нестанку цркве босанске, започела је образовањем самосталних области феудалних господара, које су биле јединствен оквир у којем је дотле црква босанска деловала.⁹⁶ Друга је фаза започела са инвазијом Турака на Босну, која је утицала на све већу окренутост босанског двора и великашког врха католичкој цркви и католичким државама које су једине могле да зауставе надирање Турака.⁹⁷ У Босни, где до последњих деценија државне самосталности није било никаквог утицаја католичке цркве, долази до наглог преокрета. Томашева афирмација католичанства, које је имало безрезервну подршку и великашког врха, лишило је цркву босанску њеног природног савезника.

⁹² S. Cerić, *Muslimani srpskohrvatskog jezika*, Sarajevo, 1969, 116.

⁹³ A. Purivatra, *O nacionalnom fenomenu bosanskohercegovačkih Muslimana*, *Pregled* 10, 1974, 1020.

⁹⁴ J. Sidak, *Studije*, 80—84. Cf. N. Filipović, *Napomene o islamizaciji u Bosni i Hercegovini u XV vijeku*, *God. VII*, Centar za balk. ispitivanja knj. 5, 1970, 161.

⁹⁵ A. Soloviev, *Nestanak bogomilstva*, 67; *Исто*, *Engleski izveštaj*, 105; С. Б. Поповић, *Да ли су Босанци у XVII вијеку знали за богомиле*, *Живот* I, 3, 1953. Cf. Б. Сп. Радојичић, *Лична имена Богомила и Богумил*, *Naš jezik* IV, 1953, 348—9. Ф. А. Аличић, *Поименични popis*, 61, 64, 77, 134, 181, 230, 263, 284, 316, 343, 395, 402, 424, 452, 481, 570, 595.

⁹⁶ С. Ђирковић, *Историја*, 282.

⁹⁷ *Исто*, 286—87.

Средином XV века она се нашла потпуно изолована и скоро немоћна. Њену слабост је увећавало и одсуство црквене организације и култа, који би изоловане групе крстјана окупљене по хижама јаче повезали са масом верника.⁹⁸

Пред католичком офанзивом коју су предводили фрањевци подржавани од краља Томаша и великаша, дјед цркве босанске је пре 1453. године прешао у област Томашевог противника, херцега Стефана, који је и сам из политичких разлога, мада окружен крстјанима, лавирао између источне и западне цркве.⁹⁹ Онемогућен у Босни и без већег утицаја у земљи херцега Стефана, чији су поданици претежно били православне вере, дјед цркве босанске је после 1453. године у непознатим околностима пришао православљу и признао примат источне цркве. Јенино сведочанство о овом необичном догађају је недатирано писмо цариградског патријарха ГенADIЈА СХОЛАРИЈА, упућено синајским монасима пре 1459. године, који су били у недоумици да ли смеју да примају милостињу коју им је преко „епскопа Босне“ послао херцег Стефан, пошто су сумњали у правоверност и херцега Стефана и босанског епископа. Одговарајући монасима, патријарх ГенADIЈЕ већ на почетку свога писма наглашава да је „епскоп Босне православцац и Србин“ и да настоји, „као што неки учитељи Латини у једном делу Босне многе од кудугера преводе на послушност католичкој цркви“, да „господара херцега у другом делу Босне и све које може преведе у правоставне хришћане и у послушност нашој цркви“. Патријарх даље пише да је „епскоп привео православљу и херцега“, али да се он „јавно не одваја од кудугера из страха због власти“ већ се „прикрива“ да би „прислужио друге да помажу епископа“, али да је „у души од недавно православцац“ па зато и шаље милостињу монасима. Зато, наставља патријарх, нећете погрешити ако помињете епископа јер је „православцац и хиротонисан од православног патријарха тога места“. То је довољно, мада је необично што он „црквене обреде врши у стану“. Ако се временом епископ покаже „дволичан и превртљив“ не треба да жалите, јер „света црква прима исповести људи“, а „људске помисли и намере зна само бог“. На крају им патријарх дозвољава да милостињу приме, али да херцега не спомињу јавно на литургији већ само при трпези.¹⁰⁰

Из целине патријарховог излагања јасно се види да је „епскоп Босне“ прешао на православље, да је накнадно хиротонисан од домаћег патријарха, вероватно милешевског митрополита, али да монаси сумњају у његову ортодоксност што црквене обреде

⁹⁸ Исто, 288.

⁹⁹ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 68, 70.

¹⁰⁰ У науци је коришћено ГенADIЈЕВО писмо у српскословенском преводу које је објавио Љ. Ковачевић, *Неколико прилога за црквену и политичку историју Јужних Словена*, Гласник СУД, 63, 1885, 12—13, мада је већ одавно објављен изворни текст у сабраним делима патријарха ГенADIЈА, Том. IV, 200—201, ed. L. Petit, Paris, 1935.

не врше у цркви већ у свом дому. Исту подозривост према епископу Босне, што се очигледно не може односити на милешевског или неког другог епископа српске цркве, већ само на „јепископа цркве босанске“, показује и патријарх ГенADIје, остављајући времену да покаже да ли је његово покајање било искрено.¹⁰¹

Веродостојност патријарховог казивања индиректно потврђују и неке друге чињенице. После 1453. године „дјед цркве босанске“ се више не спомиње у изворној грађи, а о отпору крстјана, које цариградски патријарх зове кудугерима, да следе пример свога епископа јадно драгоцено сведочанство оставио је Иван Капистран у писму папи Каликсту III из 1455. године, обавештавајући га да „многима од босанских јеретика који су се држали патарена и, чувши реч божију, прешли на католичку веру, митрополит рашки и (неки) други не дозвољавају, па многи од ових умиру изван вере, више волећи изван вере да умру него да приме веру ових Рашана“.¹⁰²

Изгледа вероватним да је већ пре акције краља Томаша црква босанска престала да постоји. Преостале је крстјане краљ Томаш делом прекрстио а делом прогнао. Нешто касније је папа Пије II записао да је босански краљ да би „спрао љагу што је Турцима предао Смедерево и да да доказ своје вере, или, како многи мисле, подстакнут похлепом за новцем, присилио манихеје, којих је премного било у његовом краљевству, да се иселе из краљевства и оставе своју имовину ако не приме Христово крштење. Око две хиљаде их се покрстило, а око четрдесет или мало више, који су се тврдоглаво држали, прибегли су Стефану, војводи босанском, своме другу у невери“.¹⁰³

Мање групе крстјана у земљи херцега Стефана, о којима је бригу преузео утицајни гост Радин, доживеле су турску окупацију. Херцеговачки дефтер из 1475/77. године спомиње у селу Дидево један виноград који је на „основу царске наредбе одређен госту Радину, у селу Куново код Хумског „земље које је држао крстјанин Цветко гост“ и у селу Горњи Гривни „винограде познате као винограде госта Прибисава“.¹⁰⁴ Крајем XVI века спомиње се у турским дефтерима и једно селиште које је некада

¹⁰¹ J. Sidak, *Problem*, 150—151; A. Solovjev, *Nestanak bogomilstva*, 48. J. Sidak, *Studije*, 307, одбацује хипотезу о преласку дједа цркве босанске у православље. Cf. и С. Бирковић, *Херцег Стефан*, 215—16, и М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд 1985, мисли да је реч о митрополиту милешевском.

¹⁰² AB, 224—26.

¹⁰³ J. Matasović, *Tri humanista*, 247.

¹⁰⁴ A. Aličić, *Поименични попис*, 178, 257, 553. Н. Филиповић, *Напомене о исламизацији*, 151; Т. Okic, *Les Krstians*, 127—8. 470.

припадало госту Радоњи.¹⁰⁵ То су вероватно били и последњи представници црквене хијерархије већ нестале цркве босанске.

У турским дефтерима XV и XVI века спомињу се и поседи сељака крстјана који су изгледа у доба државне самосталности припадали категорији зависних сељака, „крстјана кметова и крстјанки кметица“ на некадашњим поседима цркве босанске.¹⁰⁶ Укупно је у турским дефтерима XV и XVI века регистровано 93 локалитета са 685 крстјана сељака. У херцеговачком дефтеру из 1475/77. године домови крстјана регистровани су у горњем току Неретве, у Подрињу и у Полимљу, око Коњица, Фоче, Вишеграда, Самобара, Плеваља, Калиновника, Конец поља и Руда, у области где је већина становништва у време пописа припадала источној цркви, што потврђују и чести помени попова и њихових синова. Нека од ових села регистрована у близини некадашњих крстјанских хижа као да говоре, мада то није још сигурно утврђено, да су она раније припадала поседима цркве босанске, које су обрађивали „крстјани кметови и крстјанке кметице“, на које је у доба турске окупације проширен назив крстјан.¹⁰⁷ Неки су од ових крстјана, ушавши у склоп источне или западне цркве, сачували побркане и мутне успомене на некадашња своја веровања, како то потврђују и неки извори из каснијих времена.¹⁰⁸

Мали број крстјана и крстјанских домава на тлу средњо вековне босанске државе, који није достигао ни један проценат од укупно регистрованих домова, није представљао нити могао да представља неки значајнији фактор у процесу исламизације словенског живља у Босни, па се зато и све хипотезе о Босни као „свјетској метрополи богомила“, или о „босанским богомилима“ као „фермансу“ данашњих Муслимана, заснивају на празним домишљањима и претпоставкама. Цркву босанску која је нестала са историјске позорнице још пре турске окупације најживело је свега неколико десетина крстјана, чије појединачне судбине изворна грађа није регистровала.

¹⁰⁵ М. Hadžijahić, *Zemljišni posjedi Crkve bosanske*, HZ. XXV—XXVI,

¹⁰⁶ Исто, 467; С. Ђирковић, *Историја* 373, бел. 4.

¹⁰⁷ А. Aličić, *Poimenični popis*, 9, 177, 188, 191, 200, 216, 253, 342, 368, 376, 382, 384, 388, 390, 451, 458, 479, 507, 531, 537, 555, 563, С. Ђирковић, *Историја* 373—374.

¹⁰⁸ Г. Станојевић, *Један роман о крстјанима у Далмацији 1692. године*, *Годишњак друш. ист. БиХ*, 11, 1960, 273—74; Ј. Lučić, *Prilog pitanju nestanka bosanskih bogumila (patarena)*, HZ. 14, 1961, 239—242. Cf. J. Šidak, *Studije*, 80—84.

ЦРКВЕНА ОРГАНИЗАЦИЈА БОСАНСКИХ КРСТЈАНА

Босански крстјани су правоверним црквама, чији примат нису признавали, супротстављали своју цркву, „цркву босанску“ или „цркву божију“ која је била чувар „једине вере“, „праве вере“, „наше вере“, „нашег закона“ или „праве вере апостолске“.¹ Они су, судећи по оптужбама католичких полемичара, „тврдили да су црква Христова и наследници апостола“, да је „код њих црква божија“, да су „они наследници апостола“ и да је „њихов херезиарх епископ цркве, викар и наследник Петров“.²

Своју цркву на челу са „јепископом“ или „дједом“ босански су крстјани сматрали духовном заједницом „светих“ или „божјих људи“, који су „праве вере апостолске“, „прави крстјани с правом душом и добрим начином крштени“. Њихово схватање цркве, неподударно са учењем средњовековних дуалиста, у великој се мери, бар термилошки, ослања на традицију источних монаха који су не ретко себе сматрали „црквом божијом“ или „црквом Христовом“, своју веру, „једином вером“, „правом вером“, „правом вером божијом“ или „правом вером основаном

¹ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 590; I, 2, 153—4; Cf. J. Šidak, *Studije*, 254; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 181.

² *Popis*, 11; *Torquemada*, 16, 17; Овако схватање цркве Antonino de Stefano, *Riformatori et eretici del Medioevo*, Palermo 1938, 347, налази код спиритуалистичких еванђелиста на западу који нису били дуалисти.

на апостолском предању“, а себе, „светим“ и „божијим људима“, „изабраним“ и „савршеним“, „апостолима“ и „наследицима апостола“ управо онако како католички полемичари оптужују босанске крстјане.³

Подела у цркви босанској

У цркви босанској, као и у осталим црквама, правоверним и јеретичким, било је више категорија верника са вишеструком поделом у оквиру сваке од ових категорија, која је у науци, нашој и страној, двосмерно интерпретирана. Једни су, заступајући праворени карактер цркве босанске, прихватили само поделу карактеристичну за западну или источну цркву, као, примера ради, В. Глушац, Ј. Шидак, Ј. Петровић или Џ. Фајн, а други су у већој или мањој мери следили концепцију Ф. Рачког који је богатом али садржајно противуречном изворном грађом, домаћом и страном, доказивао двоструку поделу у цркви босанској: једну, са поделом према степену савршенства, на слушаоце (*auditores*), вернике (*credentes*) и савршене (*perfectos*) или одабране (*electos*), а другу, са поделом према хијерархијској организацији, на епископа, старијег сина, млађег сина и ђаконе.

Поделу на слушаоце, вернике и савршене у цркви босанској Ф. Рачки је доказивао, с једне стране, писмом папе Евгенија IV из 1445. године, који пише да босански манихеји своје „прваке зову изабраним“, а са друге, домаћим терминима, крстјани, добри људи или свршитељи, налазећи у њима исто значење које су код западних катара имали термини *christiani*, *boni homines*, *boni homeni* или *perfecti*.⁴

Ову је поделу са нешто редукованом или проширеном терминологијом прихватила већина истраживача цркве босанске. Ф. Шишић је, примера ради, заступао поделу на обичне вернике и савршене, М. Барада, на „савршене крстјане“ и „мрсне људе“, В. Ђоровић, на „крстјане који су праве вере апостолске, с правом душом и с добријем начином крштене“ и „мрсне људе“, Ђ. Трухелка, на „посне“ и „мрсне људе“, С. Рансиман, на „савршене“ и „вернике“, А. Соловјев, на „изабране“ или „савршене“ и „обичне вернике“, Д. Книвалд, на „савршене крстјане који су праве вере апостолске“ и „мрсне људе“, аналогно подели код западних катара на „савршене и вернике“, М. Динић, на „крстјане, који су *perfecti* код западних катара“, и „мрсне људе“, а А. Бабић, на савршене и мрсне људе.⁵

³ Доментијан, 285, 286, 168, 322, 199, 147, 239, 235, 226; Теодосије, 156, 157, 29, 23, 140, 115, 95, 96.

⁴ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 515—16.

⁵ F. Šišić, *Poviest Hrvata za kraljeva iz doma Arpadovića*, I, Zagreb 1944, 141; M. Barada, *Šidakov problem*, 405; В. Ђоровић, *Хисторија Босне*, 186—7; D. Kniewald, *Vjerdostojnost*, 264, 270, 275; С. Truhelka, *Testament*

Репертоар ових домишљања допунио је Д. Мандић својом поделом на „два главна разреда“, „крштене“ и „добре људе“. Ову је поделу Д. Мандић доказивао, с једне стране, записом Станка Кромиријанина у *Баталовом четвороеванђељу*, који „припаднике цркве босанске назива добрим крстјанима и добрим људима“, а са друге, једном „дубровачком листином од 30. травња 1404“, у којој се као „Бошњаци наводе: *patareni, baroni et boni homeni*“.⁶ Идентификујући домаће изразе „добри људи“ и „добри мужеви“ са „*boni homines*“ западних катара, Д. Мандић је закључио да су они представљали вернике цркве босанске „који су прихватили њихову науку, али још нису били примили новоманихејско духовно крштење“. Своја домишљања Д. Мандић је допунио претпоставком да су се верници цркве босанске делили на „вернике“ (*credentes*), „поснике“ (*abstinentes*) и „оченашнике“ за које не зна ни домаћа ни латинска изворна грађа.⁷

На сличним се домишљањима заснивају и поделе С. Алића и Ф. Шањка. Први их дели на „слушаче“, „световњаке“ и „чисте“, а други, на „савршене“, „вернике“ и „слушатеље“ убрајајући у савршене „праве крстјане који су вере апостолске“, у вернике, „крстјане који греха не љубе“, а у слушаоце, „мрсне људе“.⁸

Основну поделу на „крштене“ и „мрсне људе“, коју је укратко образложио С. Ђирковић, делимично је кориговао М. Лос својом поделом на „крстјане“ и „мирске људе“, налазећи у њој исту поделу као код западних катара, превиђајући очигледно да је подела на „крстјане“ и „мирске људе“, или „људе овога света“, типична за монахе а не за западне катаре.⁹

Схематску поделу на слушаоце, вернике и савршене, значајну иначе за све средњовековне дуалисте, одбацио је Ј. Шидак који је у више наврата доказивао да „домаћа“ врела „не познају никакву поделу на „савршене“ (*perfectos, electos*) и „вернике“ (*credentes*), али да „јасно разликују обичне вернике од редовника крстјана“. Пометњу уноси „само околност што се реч крстјанин употребљава у босанским споменицима у двоструком значењу: као ознака за хришћане уопште и редовнике цркве босанске (или вјере босанске) посебно“.¹⁰

gosta Radina, GZM 23, 1911, 353—57; S. Runciman, *Manicheism médiéval*, 99; A. Solovjev, *Gost Radin i njegov testament*, 4, 5, 6; М. Динић, *Историја народа Југославије*, 520; *Исту*, *Један прилог*, 33; A. Schmaus, *Der Neumanichäismus, Gess. Abhandlungen*, I, 114—115; A. Babić, *Iz istorije*, 261—2.

⁶ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 185, 199—200.

⁷ Исто, 200.

⁸ S. Alić, *Bosanski krstjani*, 177; F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 88, 185.

⁹ С. Ђирковић, *Историја*, 104—105; М. Loos, *Dualist Heresy*, 315, 326, бел. 94.

¹⁰ J. Šidak, *Studije*, 95, 55.

У латинској изворној грађи XIII века сачуване су две поделе код босанских крстјана. Билинопољска изјава их дели на „крстјане“ и „световњаке“, аналогно монашкој подели на „монахе“ и „световњаке“ или „људе овога века“, а доминиканац Свиперт, на „јертике и њихове вернике“.¹¹ Слична се подела налази и у преписци папе Јована XXII који их почетком XIV века дели на „јеретичке учитеље“ и „просте људе“.¹²

У расправама католичких полемичара сачуване су две термилошки неподударне поделе. *Попис заблуда* их дели на „свете“ (sanctos) и „вернике“ (credentes), а кардинал Торквемада, на „свете“ (santos) и „народ“ (populus), што у оба случаја одговара подели код источних монаха који су монасима као „светим“ и „божијим људима“, супростављали остале људе световњаке или „људе овога века“.¹³ Само је у једном случају, у писму папе Евгенија IV, за босанске „манихеје“ употребљен термин „изабрани“ (electi).¹⁴ Интересантно је да и папа Пије II, који је био убеђен да су босански крстјани који живе у манастирима прави манихеји против којих је писао св. Августин, не зна за поделу на савршене и вернике, већ само за поделу на „монахе“ (monachos) или „свете људе“ (sanctos viros) и њихове следбенике.¹⁵

Дубровачка изворна грађа зна само за поделу на „крстјане-редовнике“ и „лаике“, као што је и у изјави на Билином пољу из 1203. године, док је у српским синодницима православља сачувана подела на три групе. У прву групу спадају „зли јеретици, триклети бабуни, који се зову лажни крстјани“, у другу, они „који верују у бабуне и примају њихово учење и клањају им се“, а у трећу, они „који их примају и штите“.¹⁶ Слична је подела сачувана и у преписци папе Николе IV и Бонифација VIII, који у прву групу стављају „јеретике патарене“, у другу, „њихове вернике“, а у трећу, „њихове помагаче, браниоце и заштитнике“.¹⁷

У рукописном наслеђу цркве босанске сачуване су две неподударне поделе. Глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља* крстјанима као „светим“ и „божијим људима“ супротставља „људе овога света“, аналогно монашкој подели на монахе, „свете и божије људе“, и на „људе овога века“ или „синове царства“, а гост Радин, на „праве крстјане“, „с правом дјушом и добрим начином крштене“ и на „мирске људе“.¹⁸

¹¹ CD. III, 24—25; Commentariorum, ed B. M. Reichart, 308. Cf. D. Mandić, *Vogomilska crkva*, 440.

¹² CD. VIII, 535—6.

¹³ *Popis*, 31, 32; *Torquemada*, 26.

¹⁴ Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, 257.

¹⁵ J. Matasović, *Tri humanista*, 245.

¹⁶ М. Динић, *Патарени*, 193, бр. 31, 222, бр. 1; М. Miletić, *Krstjani di Bosnia*, 52; В. Мошин, *Синодик*, 301—302.

¹⁷ Farlati, *Illyricum sacrum*, IV, 55; CD. VIII, 74—8.

¹⁸ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 153—4; Глосе, бр. 2, 7, 10.

Сачувана изворна грађа, домаћа и страна, уверљиво говори, без обзира на разлике у терминологији, да су босански крстјани знали само за поделу на „праве крстјане“, „свете“ или „божије људе“, којима су као и монаси супростављали „световњаке“, „лаике“, „мирске људе“ или „људе овога века“. Босански крстјани очигледно нису знали за поделу на „савршене“ и „вернике“, односно „савршене“, „вернике“ и „слушаоце“, како то на неки начин потврђују и расправе католичких полемичара и преписка римских папа.

Хијерархија цркве босанске

Хијерархијска организација цркве босанске посведочена у домаћој и дубровачкој изворној грађи на челу са „јепископом“ цркве босанске и гостима и старцима као нижим хијерархијским степенима, који су скупно звани стројницима, била је предмет вишесмерног проучавања у последњих сто година. Порекло њене организације тражено је, с једне стране, у организацији средњовековних дуалистичких јереси, манихеја, богомила и катара, а са друге, у организацији обеју правоверних цркава, православне и католичке.

Расправљајући о хијерархији цркве босанске, Б. Петрановић је изнео мишљење да је „хијерархија цркве босанске била јеретичка“ на челу „са владиком који се писао епископ, а у државним актима и у народу звао се искључиво дјел. Нега је „бирало 12 поглавитих крстјана који су састављали вијеће владичанско, нешто налик на оно што беше у манихеја и богомила“. Гости су били „високи свештеници у босанској цркви, владике као и дјед, али нижи од њега, његови по свој прилици помоћници који су били територијално распоређени“. Калуђерски чин су „представљали свештеници (presbiteri) који се у домаћим споменицима називају стројници (ministri код западних катара) и прости калуђери или крстјани“. Неколико стројника „били су priores (старешине) братства — игумани манастира, а старци (seniores, anciani код катара) били су достојанством, а можда и годинама старији међу стројницима“.¹⁹

Неке грубе омашке Б. Петрановића исправио је Ф. Рачки, који је, упоређујући домаћу са дубровачком изворном грађом, указао да је на челу цркве босанске био „епископ или дјед, да су после њега долазили гост као други и старац као трећи степен у реду босанског свештенства“, а да стројници, скупно име за

¹⁹ Б. Петрановић, *Црква босанска*, 168, 138, 141, 138—141.

госте и старце у домаћој изворној грађи, „нису представљали посебан чин у босанској хијерархији“.²⁰

Упоређујући хијерархијску организацију цркве босанске са црквеном организацијом западних катара, Ф. Рачки је тврдио да „дјед или епископ цркве босанске одговара катарском епископу (ancianus), гост — катарском презвитеру који се у неким катарским црквама звао старији или млађи син“, али да ово „бејаше један чин (ordo) представљен у две части“, а старац — катарском ђакону“.²¹

Сачувана изворна грађа не потврђује мишљење Ф. Рачког о подударности хијерархијске организације цркве босанске са црквеном организацијом западних катара, која је познавала два организациона типа: старији, са два свештеничка реда (ordo), које су представљали ђакони и епископи са својим помоћницима, викарним епископима, и млађа, са четири свештеничка реда, које су представљали епископ, старији син, млађи син и ђакони. Неоснована је претпоставка Ф. Рачког да „дјед цркве босанске“ одговара ancianusu западних катара, који је према истраживањима А. Борста најчешће означавао ђакон ординатуса, ређе епископа, али и најстаријег члана јеретичке црквене заједнице, који није припадао свештеничком реду, као и његова идентификација гостију са катарским презвитерима, односно старца са ђаконима, када се зна да босански крстјани своје госте и старце никада нису звали презвитерима, односно ђаконима, терминима које су добро познавали и у својим библијским књигама употребљавали.²²

Неки су истраживачи, прихватајући становиште Ф. Рачког, порекло хијерархијске организације цркве босанске тражили у организацији католичке или православне цркве. Прво је мишљење утемељио Ф. Милобар на измишљеној претпоставци да су у Босни почетком XIII века постојале две црквене организације, латинска и глагољашка. Постојање „фратерских самостана“ на челу са „магистром“ као неком врстом „генерала босанске браће“, Ф. Милобар је налазио у погрешном преводу билинопољске изјаве из 1203. године, а њихову је рану појаву на тлу средњовековне Босне доказивао лажном булом папе Александра II из 1067. године, у којој се барском надбискупу, под чијом је јурисдикцијом била и босанска бискупија, поверава брита не само за самостане латинске и грчке, већ и словенске који су, по мишљењу Ф. Милобара, имали властиту црквену организацију са словенским литургијским језиком. Ради одбране словенског богослужења, хрватски глагољашки нису хтели да имају заједничку хијерархију са латинским клером, „јер их је искуство поучило да у

²⁰ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 520.

²¹ Исто, 520—24.

²² A. Borst, *Cathares*, 172—181.

томе лежи погибао по народну литургију, па су зато примили организацију и учење бугарских богомила.²³

Супротно И. Пилару и А. Шкобаљу који су, следећи полазно становиште Ф. Милобара, сматрали да је босанска црква наставак хрватске глагољашке цркве која се „после погибије на Гвозду са својим дједом повукла у Босну, где је наставила свој властити живот под утицајем бугарских богомила“, Л. Петровић је у хијерархијској организацији цркве босанске са дједом, гостима и старцима видео запуштене хрватске бенедиктанце глагољаше који су се на челу са „дједом Хрвата“, као старешином самостанских заједница хрватских бенедиктанаца, за време тобожњег прогона глагољаша 1060—1063. склонили у Босну и, одвојени од међународног католицизма, наставили свој властити живот.²⁴ Ослањајући се на *Регула св. Бенедикта*, Л. Петровић је доказивао да су на челу појединих кућа бенедиктанаца, које су биле под управом једног опата, дједа, стајали гости, док су старци били десетари, декани у тим кућама, и не покушавајући да објасне како су бенедиктански декани постали старци, а опати гости.²⁵

На сличним је домишљањима В. Глушац налазио хијерархиску организацију цркве босанске у устројству православне цркве. Поред епископа, „којег је народ звао дједом“, он је у свештена лица цркве босанске убрајао госте, старце и крстјане. Гости су свештена лица која долазе одмах иза епископа или дједа, нека врста архијерејских намесника који су се „од времена до времена појављивали као гости у домовима свештеника и у манастирима крстјана, одакле су и добили своје име“.²⁶ Старци су обични свештеници мирског реда, оно што су у грчкој цркви били презвитери, одакле и потиче словенски превод старац, а крстјани су били монаси или калуђери. На крају је В. Глушац прихватио нешто модификовано мишљење Б. Петрановића да је црквом босанском управљао епископ са 12 стројника који су били гости и старци.²⁷

На сличан је начин хијерархијско устројство цркве босанске објашњавао и В. Боровић, мада је, супротно В. Глушцу, одбацивао њен православни карактер. И он полази од епископа или дједа, „који је био наставник и свршитељ цркве босанске“, убрајајући госте у више и старце и ниже, обичне свештенике, који се у домаћој изворној грађи појављују под скупним именом стројници. Боровић је одбацио и Глушчево мишљење да су крстјани били босански монаси, али је, с друге стране, тврдио да су „гости

²³ F. Milobar, *Ban Kulin i njegovo doba*, GZM. XV, 1903, 512—14.

²⁴ A. Škobalj, *Obredne gomile, Sveti križ na Čiovu*, 516, I. Pilar, *Bogomilstvo kao religiozno povjesni, te kao socijalni i politički problem*, Zagreb 1927, 56; L. Petrović, *Kršćani bosanske crkve*, 142—3.

²⁵ L. Petrović, *Kršćani bosanske crkve*, 165—173.

²⁶ В. Глушац, *Истина о богомилима*, 172—3.

²⁷ Исто, 173.

имали своје парохије“, као, примера ради, Вук гост ускопољски.²⁸

Изузимајући успутна истраживања В. Клаића и А. Соловјева, хипотезу о катарском уређењу цркве босанске је најдоследније бранио Д. Книвалд, доказујући да је „устројство цркве босанске потпуно аналогно устројству осталих неоманихејских слѣдби, али да се опажа разлика у хијерархијским ступњевима и њиховим називима.²⁹ Док се наине на Западу хијерархија неоманихејских слѣдби, како је приказује Рајнер, састоји од бискупа, старијег сина, млађег сина и Ђакона, хијерархија се цркве босанске састоји од дједа, који је истовремено и епископ цркве босанске, старца (госта) и стројника“. Книвалд је сматрао да је назив „дјед за епископа цркве босанске преузет из Македоније или Бугарске“, да назив старац „потиче од грчке речи презвитер и да представља старију верзију за *filius maior*, која још не познаје Рајнерова *filius minor*“, позивајући се при томе на старофранцуски катарски обредник који делитеља „духовног крштења зове апсиана, што значи стар или старац“, да су „стројници цркве босанске вјеројатно Рајнерови Ђакони“, а да треба „испитати да ли је гост спадао у унутрашњу хијерархију цркве босанске, или је имао неку другу, можда више свјетовну функцију попут госта Радина.³⁰

Очигледну неподударност хијерархијске организације цркве босанске са црквеном организацијом западних катара покушао је да новим домишљањима разреши Д. Мандић. Његова је основна мисао да су „босански крстјани свога црквеног старјешину звали епископом или дједом, а за ниже своје старјешине су превели на хрватски новозавјетне називе *prezbiteros* и *diaconos* са старац и гост.“ Полазећи од ове погрешне претпоставке, коју оспоравају библијске књиге цркве босанске, Д. Мандић је тврдио да су „босански крстајани старјешину својих кућа звали старцем, што одговара старешини катарских кућа у сјеверној Италији, који се звао *apsianus*, старац“, а „старјешину својих гостињаца, који је примао и надгледао подворбу путника у наводника, гостем“. Како ова претпоставка противуречи сачуваној изворној грађи, Д. Мандић ју је олако разрешио, домишљајући се да је „гост као Ђакон код богомила и катара добио предност пред старцем, управитељем новоманихејских кућа, јер су се црквени службеници, манихејски такозвани апостоли, постављали и редали само из реда Ђакона или госта.³¹

Прихватајући у међувремену оспорену хипотезу А. Шмауса, „да се под насловом велики гост крије манихејски назив Ве-

²⁸ В. Ђоровић, *Хисторија Босне*, 187.

²⁹ V. Klaić, *Poviest Bosne do propasti kraljevstva*, Zagreb 1982, 346—8; A. Solovjev, *Gost Radin*, 6; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 273.

³⁰ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 273—4; Cf. J. Sidak, *Studije*, 351.

³¹ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 211, 215.

лики син, *Filius Maior*“, Д. Мандић је потврду за своје мишљење налазио „у писму угарско-хрватског краља Емерика папи Иноценција III из год. 1203, у којем краљ изасланике босанских крстајана, Лубина и Дражету, зове *duo principaliores*, два одличнија, дакле више између оних који у Босни држе кривовјерну слједбу“, домишљајући се да су они „вршили дужност Великог и Малог сина, или Великог госта и Великог старца у босанској цркви“, за које не зна ни један сачувани извор.³²

Већ раније изнету претпоставку да је „унутрашња организација цркве босанске имала много сличности и подударности са другим дуалистичким црквама које су се развиле из основа богомилског учења“, А. Бабић је доказивао са два нова аргумента. Преводећи погрешно израз „дид кон дида“ у повељи краља Стефана Томаша од 22. августа 1446. године са „дјед уз дједа“, а не са „дјед након дједа“, како то место управо значи, А. Бабић је овом изразу дао значење које је „одговарало функцији дјевог заменика или помоћника“ са циљем да поткрепи претпоставку А. Шмауса да „велики гост“ у повељи бана Степана II Котроманића из 1323/25. године одговара функцији „старијег сина код западних катара“.³³

На исти је начин А. Бабић интерпретирао и податак о стројницима цркве босанске, „господину госту Радосаву Брадијевићу и господину старцу Радосаву унуку“, двојници сродника, који се као јемци спомињу у једној повељи браће Павловића из 1454. године, помишљајући да „можда старац унук садржи неки хијерархијски чин, неку аналогију са катарским млађим сином“, на што садржај текста повеље не упућује.³⁴

Међу последњима је катарско уређење цркве босанске доказивао Ф. Шањек, налазећи аналогију између хијерархијског устројства цркве босанске и црква западних катара у двострукој подели „хијерархијских ступњева“. По првој, бискупу и добрим људима (*boni homines*) катарских црква у Италији и Француској одговарају „дјед или епископ цркве босанске и стројници (добри мужје), а по другој, старијем сину, млађем сину и бакону западних катара одговарају велики гост, гост и старац у хијерархији цркве босанске“, мада ни једна од ових подела не одговара историјским чињеницама.³⁵ Добри људи (*boni homines*) код западних катара означавају све следбенике јереси, који су примили духовно крштење, укључујући и катарске бискупе, а „добри мужје“ у домаћој изворној грађи означавају феудалце, а не стројнике, поглавите крстјане цркве босанске. За идентификацију „великог госта“ са катарским старијим сином,

³² А. Schmaus, *Neomanichäismus*, 113; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 214—16.

³³ А. Babić, *Iz istorije Bosne*, 262.

³⁴ Исто, 262—3.

³⁵ F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 94—100.

госта са катарским млађим сином и старца са катарским ђаконом Ф. Шањек није могао навести ниједан доказ који већ раније није оспорила научна критика.

У потпуној дисхармонији са овим истраживањима стоји недавно изнето мишљење С. Алића да се хијерархијска организација цркве босанске са дедом, гостима и старцима поклапа са хијерархијском организацијом источних манихеја, чијих су пет рангова или ступњева представљали: „1) учитељи, *magistri*, чији број, теоретски, је био ограничен на 12. 2) епископи, такођер, надзорници, слуге или ђакони, укупно 72 на броју. 3) свештеници, *presbiteri*, 360 на броју. 4) изабрани и изабране, или прави и праве, истински и истинске, и 5) слушаачи и слушаатељице, или приправници и приправнице (*katihumeni*). На челу ових је један једини поглавар или вођа, који служи као нека врста папе, или врховног свештеника свете вјере“.³⁶

Расправљајући у више наврата о хијерархији цркве босанске, Ј. Шидак посебно истиче њено „редовничко обиљежје“ које је одваја „од свих других дуалистичких цркава“. Ослањајући се на извештај Рајнерија Саконија, Ј. Шидак наглашава да су код западних катара „*christiani* и *christianae* били *sine ordinibus*, а четири реда унутар њихових *perfecta* представљао је становит број ђакона, по један *filius minor* и *filius maior* и напослетку епископ“. С друге стране, у „цркви босанској издижу се из масе обичних редовника — крстјана тзв. старци, од којих се неки могу узвисити до части госта. Домаћи споменици употребљавају за оба ова црквена чина израз: поглавити крстјани или стројници (у значењу ријечи *administratores*), а дубровачки, *dominimiores christianorum*“. Шидак с правом истиче да „нема података који би омогућили поузданије одређење њихове части“, претпостављајући да се старац може „ставити уз бок истоименом монаху у српској православној цркви; ондје је старац јеромонах, дакле и свећеник, коме је повјерена дужност надзора над обичним чрнцима. Гости — које име до сада још није успјело објаснити — зацијело су били старјешине појединих самостана, *riges* изјаве из г. 1203. Старјешином пак цијелог реда цркве, како се заједница крстајана назива у једном фрагменту из г. 1393, био је њихов дјед или дид, *diedo Patharenorum Bossine* — према једном дубровачком акту“. Уз част дједа „везана је такођер дужност епископа, који је цркви босанској њезин духовни отац (*padre spirituale*, према рјечима Дубровчана) те наставник и свршитељ према запису крстјанина Хвала из г. 1404, па се он сам и назива службено у свом писму Дубровчанима: господин епископ цркве босанске“.³⁷

Подударност хијерархијске организације цркве босанске са црквеном организацијом западних катара одбацује и М. Миле-

³⁶ S. Alić, *Bosanski krstjani*, 97—8.

³⁷ J. Šidak, *Studije*, 96—8.

тић. Проучавајући три споменика босанске провенијенције, камену плочу с натписом Кулина бана и именом крстјанина Радохне и натписе на стећцима госта Мишљена и госта Милутина, М. Милетић је, бар начелно, доказала да је монаштво некадашње босанске бискупије припадало реду св. Василија, који је био раширен и изван византијске црквене сфере, и да термини крстјанин и гост у потоњој цркви босанској припадају терминологији источног монаштва. Први термин је, по мишљењу М. Милетић, означавао василијанске монахе, а други, старешине већих манастира источне цркве који су имали своје ксенодохије (гостинице), претпостављајући да од овог грчког термина потиче и хијерархијско звање госта у цркви босанској.³⁸

Подударност хијерархијске организације цркве босанске са црквеном организацијом западних катара одбацује и С. Ђирковић. Ослањајући се на сачувану изворну грађу, он тачно закључује да је на челу цркве босанске био „јепископ“ који је био њен „духовни отац“. То је био његов службени назив, „иако је у свакодневном говору називан дједом“. Посебно је значајна Ђирковићева мисао да „епископско достојанство у босанској цркви има двоструку традицију: један корен полази из старе *ecclesie Bosnensis*, а други из дуалистичке средине, која је такође „познавала епископе својих цркава“, посебно наглашавајући да „дјед представља несумњиво богомилску баштину“.³⁹

На друго место „босанске црквене јерархије“ С. Ђирковић ставља госте, чије звање „нема аналогију ни у црквеној и монашкој организацији великих цркава, ни код познатих дуалистичких заједница, а ниједно од до сада предложених објашњења не задовољава“. Најнижи степен у босанској цркви представљали су старци. С. Ђирковић с правом констатује да је „термин позајмљен из источног монаштва“ и да „можда спада у оне доста бројне трагове утицаја монаштва на уобличавање обреда и организације дуалиста у далеко старијим временима“, допуштајући да је звање старац „непосредна позајмница из организације монаштва на босанском тлу, које је „пре XIII века припадало реду св. Василија“, дакле, управо ономе реду где достојанство старац постоји вековима.⁴⁰

Евидентно је из сачуване изворне грађе да са становишта западне и источне цркве на тлу средњовековне Босне није било других јеретика до крстјана које је папа Иноћентије III, погрешно обавештен од сплитског надбискупа Бернарда, сматрао „патаренима“ прогнаним из Сплита и Трогира, а билинопољска изјава из 1203. године, доминантном снагом у босанској бискупији, чији су се „прваци“ као представници „оних људи који су на зе-

³⁸ М. Miletić, *Krstjani di Bosna*, 59, 117—21.

³⁹ С. Ђирковић, *Историја*, 105.

⁴⁰ *Исто*, 105; М. Loos, *Dualist Heresy*, 302—3.

мљишту Босне до тада једини уживали привилегију да се зову именовани хришћани“ у присуству папиног легата Ивана Казамарија, дубровачког архиђакона Марина и бана Кулина 8. априла 1203. одрекли „шизме“ због које су „били посебно озлоглашени“ и признали римску цркву за „главу читавог црквеног јединства“.⁴¹ Њихова изјава да ће у својим местима (loca) где се налазе „самостани браће“ (conventus fratrum) имати богомоље, олтане и крстове, да ће се у њима „заједно састајати“ да „јавно поје ноћне, јутарње и дневне часове“, да ће „читати како књиге Новог тако и Старог завета“, да ће у својим местима „имати свештенике“ који ће „према црквеним одредбама читати мисе, вршити исповести и давати покајања“, да ће поред богомаља имати гробља, да ће најмање седам пута годишње примати „тело Господње из руку свештеника“, да ће „одржавати од цркве одређене постове“, да ће „жене које припадају њиховој заједници“ бити одељене од мушкараца, да „нико од браће неће сам са самом разговарати да не би отуда произишла зла сумња“, да „неће примати удате и ожењене „осим ако се узајамним споразумом, обећавши уздржаност, заједнички обоје обрате“, да ће празновати светачке празнике и да неће примати да са њима станује „неко за кога би са сигурношћу знали да је манихеј или неки други јеретик“, различито је у науци интерпретирана. Б. Петрановић је у учесницима билинопољске изјаве видео босанске монахе који су се „по обичају богумилских јеретика“ називали крстјанима, Ф. Рачки, јеретички оријентисане монахе „реда св. Василија или св. Бенка“, Ф. Милобар, „редовнике глагољаше који су у одбрану глаголице и словенског богослужења прихватили богумилску јерес“, Ђ. Трухелка, „редовнике који су занемарили самостанску дисциплину и редовничке дужности“, В. Глушац, „следбенике источне цркве прогнане из Далмације који су се, оптуживани као патарени и катарии, склонили у Босну под заштиту бана Кулина, па су се пред својим прогонитељима одрекли шизме“, Ј. Шидак, „правоверне“ или „праве редовнике“, М. Барада, „патарене“ или „крстјане“, С. Рансиман, „патарене“, А. Соловјев, „патарене који су се одлучном акцијом папе Иноћентија III и краља угарског Мирка привидно одрекли својих заблуда“, Д. Книвалд, „припаднике неоманихејске следбе са организацијом привидно редовничком“, М. Динић, „патарене“ или „крстјане“ који су се пред опасношћу од угарске интервенције „обавезали да ће се строго придржавати учења католичке цркве“, Л. Петровић, „хрватске бенедиктанце глагољаше“, М. Милетић, „монахе василијанце“, М. Вего, „правоверне монахе василијанце“, А. Бабић, „босанске херетике“ који су живели у братствима према монашком обичају, М. Перван, „канонике и канонице католичке цркве“, Е. Вернер, „хетеродоксне групе монаха“, С. Гирковић, „монахе реда св. Василија, који су у извесној мери били захва-

⁴¹ CD. III, 14—15, 24—25.

ћени јеретичким утицајем“, М. Лос, „босанске монахе са инфилтрацијом дуалистичког учења“, Ц. Фајн, „католике монахе“, Ф. Шањек, „патарене“ или „катаре“, чија је организација била привидно редовничка и С. Алић, „манихеје“.⁴²

Садржајна анализа билинопољске изјаве уверљиво говори да је реч о правоверним или јеретички оријентисаним монасима који су се према пракси у источној цркви звали крстјанима. Изјава њихових првака (priores) да ће „у својим местима“ (loca) где се налазе „самостани браће“ (conventus fratrum) имати „богомоље“, „олтаре“ и „крстове“ говори да се њихова организација и начин живота подударао са начином живота монаха анахорета у источној цркви, који су, према сведочанству Савиних живописаца, почетком XIII века још живела на „високим планинама“ и „пустим местима“, у „травом украшеним колибама“ (хижама) и да су уместо богомоља „имали небо за цркву“, уместо иконо — „Христа у души насликана“, а уместо крста — „крст Христов у срцу своје“.⁴³ Њихове заједнице или братства окупљена у самостанима без богомоља битно су се разликовала од организације западних катара, чији су се заједнички скупови (conventicula) одржавали у кућама верника, у инквизиционим записницима познатим као „кућама патарена“, где су се привремено скривали представници њихове хијерархије, обично неколико на броју, који су као визитатори (visitatores) вршили заједничке обреде и поучавали своје вернике.⁴⁴

Обавеза крстјана билинопољске изјаве да ће „жене које буду од њиховог реда бити одвојене од мушкараца“, да „ни један брат неће разговарати сам са самом да се не би отуда породила зла сумња“ и да неће „примати ожењене или удате, осим ако се обоје обрате, обећавши чистоту узајамним споразумом“, говори да су монашка братства босанских крстјана била мешовитог карактера. Али док је у источној цркви овај вид монаштва већ раније био забрањен, изузимајући највише групе од три монаха, а подизањем богомоља и увођењем монашких правила стављен под непосредну контролу цркве, оно је у босанској бискупији лабаво везано за своју метрополу у Дубровнику и са бискупијама бираним из своје средине задржало некадашњи начин живота и организацију анахоретског монаштва што је, не без разлога, изазивало подозреност Римске курије.

⁴² Б. Петрановић, *Црква босанска*, 159; F. Rački, *Bogomili i patreni*, 512—13; С. Truhelka, *Povijest hrvatskih zemalja Bosne i Hercegovine*, 773; В. Глушац, *Истина о богомилима*, 180, 210; М. Barada, *Sidakov problem*, 406; Rancuman, *Manichéisme medieval*, 95; Soloviev, *Vjersko učenje*, 32—33; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 141; J. Šidak, *Studije*, 180, 330; М. Динић, *Историја народа Југославије*, 519; А. Babić, *Iz istorije Bosne*, 243; С. Ђирковић, *Историја*, 57—8; М. Loos, *Eglise bosnienne*, 155. Isti, *Dualist Heresy*, 164—5; J. Fine, *Bosnian Church*, 129—131; F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 63; S. Alić, *Bosanski krstjani*, 162—4.

⁴³ Теодосије, 23; Доментијан, 123.

⁴⁴ I. Döllinger, *Beiträge*, II, 279.

Да је у билинопољској изјави реч о братствима монаха анахорета, а не скупинама јеретика, говори и њихова обавеза да ће се „као што се од осталих световњака разликују животом и понашањем“, „разликовати и одећом која ће бити затворена, не шастана и до глежња измерена“, што је потпуно разумљиво када се зна да је начин одевања монаха у многим јужнословенским областима источне црквене оријентације униформисан тек са увођењем монашких правила по узору на византијско кинобитско монаштво.⁴⁵

У билинопољској изјави нема одрицања од јеретичких или дуалистичких учења, већ од „шизме“ због које су босански крстјани као огранак источног монаштва у једној католичкој бискупији „били посебно озлоглашени“. Она је тако конципирана да начин живота и верску праксу босанских крстјана осумњичених за јерес, али спремних да се „неокаљано држе учења Апостолске столице“, прилагоди животу западног монаштва тога времена. Њихова изјава да ће „у животу и владању остати верни уредбама и заповестима свете римске цркве“ и да „никада неће следити јеретичку опачину“, гарантујући то „својим имањима и стварима“, није била изнуђена неким посебним разлозима, утолико пре што у њихову правоверност није сумњао ни њихов „патрон“, бан Кулин, осведочени пријатељ Апостолске столице, који је у њима као асекетама и испосницима видео не само „праве католике, већ и више од католика, називајући их посебно крстјанима“, именованом које је у то време било резервисано за монахе у источној цркви, а не само за западне дуалисте.⁴⁶

Мада правоверност крстјана билинопољске изјаве индиректно потврђује у крсту урезано име „крстјана Радохне“ на каменој плочи спомен цркве коју је крајем XII века подигао бан Кулин, они су се пред папиним легатом обавезали не само да се „убудуће као до сада неће звати хришћанима него браћом да не би, себи приписујући то име, другим хришћанима наносили неправду“, већ и да у своје заједнице неће примати „некога за кога би сигурно знали да је манихеј или неки други јеретик“. То је очигледно требало да разубери папиног легата да су дуалисти, како их је сумњичио папа Иноћентије III, или да у своја братства примају из Далмације прогнане јеретике.⁴⁷

Билинопољска изјава уверљиво говори да је акција Римске курије била уперена против крстјана који сигурно нису били ни јеретици ни дуалисти, али су начином живота и верском праксом, потпуно различитом од живота западног монаштва, изазвали подозривост папе Иноћентија III који је хтео не само босанском монаштву већ и босанској бискупији да да латинско обележје. Преокрет је настао тек 30 година касније када се Римска

⁴⁵ CD. III, 25.

⁴⁶ CD. III, 15, 24—25; M. Miletić, *Krstjani di Bosna*, 55.

⁴⁷ CD. III, 25; C. Truhelka, *Natpis Kulina bana*, GZM. 10, 1898, 621—2.

курија уверила да босански бискуп биран из редова осумњичених крстјана и посвећиван у Дубровнику у својој цркви не служи мису, нити дели црквене сакраменте, пошто живи „у неком селу са јеретичима“ и „свога рођеног брата, јеретичког херезиарха“, очигледно старешину крстјанске хиже, где је било седиште бискупа, штити и брани.⁴⁸

Када се првих деценија XIV века крстјани пајављују поново у изворној грађи и даље као доминантна снага у самосталној цркви босанској, њихова се организација и начин живота ништа не разликује од живота крстјана билинопољске изјаве. Њихова су братства или заједнице и даље под заједничким кровом, у кућама које домаћи извори зову хижама, дубровачки, кућама патареа или крстјана, а западни, самостанима или манастирима. У једној од тих хижа, у селу Моиштре, било је, судећи по једној повељи бана Стјепана II Котроманића из треће деценије XIV века, седиште „великог дједа Радослава“, као што је раније, према подацима папе Гргура IX, у „неком селу са јеретичима“ живео и бискуп босанске бискупије.

Континуитет између крстјана билинопољске изјаве, које је Римска курија сумњичила за јерес, и крстјана потоње цркве босанске, које су обе правоверне цркве оптуживале као јеретике, катаре, патарене или манихеје, може се доказати или оспорити само продубљеном анализом њиховог учења и верске праксе, која је фрагментарно позната из домаће изворне грађе настале у крилу цркве босанске. Оно преко чега се не може олако прећи свакако је чињеница да су босански крстјани XIV—XV века себе сматрали монасима, а у монахе их директно или индиректно убраја и дубровачка и латинска изворна грађа. Ако двоструко значење термина крстјан ствара конфузију у интерпретацији садржаја билинопољске изјаве, термини „свети“ и „божији људи“ као синонимима за монахе источне цркве, али и босанске крстјане, бар начелно говори да је и термин крстјан на тлу средњовековне Босне могао бити само ознака за монахе, односно редовнике, а не за јеретике дуалисте. То потврђују и бројни примери у домаћој и латинској изворној грађи. Станко Кромиријанин је у *Баталовом четвороеванђељу* преписаном 1393. године записао две листе „редов(ник)а“ цркве босанске. Прва листа садржи имена 16 редов(ник)а, за „редове светих“, односно монаха, зна и Доментијан, који су се нарекли у ред цркве пре „господина нашег Растудија“, укључујући и имена тројице првака билинопољске изјаве, а друга, 12 имена, која почињу са „господином нашим Растудијем“.⁴⁹ Податак Станка Кромиријанина није усамљен. Херцег Сте-

⁴⁸ CD. III, 362

⁴⁹ Lj. Stojanović, *Jedan prilog*, 231; За тумачење овог места cf. A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 29—34; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 90—94; F. Šaňjek, *Bosansko-humski krstjani*, 96—98; M. Loos, *Dualist Heresy*, 303; Доментијан, 235.

фан назива госта Радина „својим редовником“, а „редовником св. Василија назива га и М. Орбини.⁵⁰ Да су босански крстјани себе убрајали у монахе и сматрали монасима показују и апелативи „свети“ и „божији људи“, као синоними за крстјане, који су у источној цркви били резервисани превасходно за монахе пустињаке.⁵¹ Босанске крстјане убрајају у редовнике и Дубровчани. У једној одлуци Малог већа из 1403. године босански се крстјани називају „патаренима или редовницима секте босанске“. У писму кардиналу Ивану Стојковићу 1433. године Дубровчани пишу да се „патарени, које Босанци зову редовницима краљевства босанског, радије могу звати људи без вере, рада и правила“.⁵² У једном дубровачком документу из 1423. године Веће умољених разликује патарене као редовнике од лаика, а у писму упућеном краљу Твртку II они обећавају да ће поступити како он нареди у писму „које буде уписано пред редовницима римске вере или вере босанске“.⁵³

У време Базелског концила босански су монаси (*monachi*) игром речи проглашени манихејима (*manichei*), па их од тог времена већина римских папа и католичких полемичара назива манихејима „који се зову редовницима“, што јасно говори да они нису били ни катари ни патарени. Папа Никола V их у више наврата назива манихејима „који се зову редовницима“, а добро обавештен папа Пије II детаљно пише о „манастирима босанских манихеја“, које он назива монасима (*monachos*) и „свтим мужевима“ (*santos viros*), посебно наглашавајући да су они веома цењени у босанском краљевству.⁵⁴ Овај је податак преко Р. Волатерана и М. Сабелика преузео и М. Орбини који пише о манастирима босанских монаха, односно манихеја, у којима су као за завет извесно време живеле босанске матроне, служећи „поменуће монахе, или, боље рећи, јеретике“.⁵⁵

Бројне нити које не само терминолошки већ и суштитски повезују крстјане монахе билинопољске изјаве са крстјанима „редовницима“, „свтим“ или „божијим људима“ потоње цркве босанске, још су уочљивије у хијерархијској организацији цркве босанске, чија су оба хијерархијска звања, старац и гост, преузете из организације босанског монаштва некадашње словенске бискупије. Старци се као најниже звање у хијерархијској организацији цркве босанске појвљују у изворној грађи тек првих деценија XIV века, а много раније у суседној Рашкој, као посебно

⁵⁰ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 89; М. Orbini, 388.

⁵¹ Доментијан, 136, 137, 147, 151, 153, 157, 163, 311; Теодосије, 23, 29, 43, 44, 89, 186.

⁵² М. Динић, *Патарени*, 192—3, бр. 31, 221, бр. 1.

⁵³ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 516; М. Miletić, *Krstjani di Bosna*, 52.

⁵⁴ O. Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, IX, 538; J. Matasović, *Tri humanista*, 245, 240.

⁵⁵ М. Orbini, 354.

звање у хијерархијској организацији источног монаштва. У недатираној повељи бана Стјепана II Котроманића из треће деценије XIV века спомињу се као житељи „хиже великог госта Радосава“ и три старца: Радомир, Жумбор и Влчко.⁵⁶ Више података о старцима налази се тек у млађој изворној грађи. У запису Станка Кромиријанина спомиње се старац Радин, у попису представника цркве босанске који су почетком 1404. године боравили у Дубровнику по налогу „јепискупа цркве босанске“, старци Мишљен и Бјелко, у повељама Сандаља Хранића, старац Дмитар, у тестаменту Сандаљевог удовице Јелене, старац Радин, у повељама херцега Стефана, старац Радин, у повељама синова Радослава Павловића, старац Радосав унук, а на надгробним натписима старац Богавац Болуновић.⁵⁷ Неколико се старца спомиње и у дубровачкој изворној грађи, као, примера ради, старац Дмитар, старац Радохна, старац патарен, старац Радин и старац Радић.⁵⁸

Било је у науци више покушаја да се објасни порекло и значај звања старац у хијерархијској организацији цркве босанске. Б. Петрановић је сматрао старце „достојанством или годинама старије стројнике“, који су имали исту функцију као *seniores* или *anciani* код западних катара, Ф. Рачки их идентификује са „катарским ђаконима“, В. Глушац, В. Ђоровић и А. Соловјев, са „свештеницима мирског реда“ или „обичним стештеницима“, Д. Книвалд, са „презвитерима који су представљали старију верзију за *filius maior*, која још није познавала Рајнерова *filius minor*, Л. Петровић, са „бенедиктанским десетарима или деканима“, а Ф. Шањек, са „ђаконима код западних катара“.⁵⁹

Промашену хипотезу Д. Книвалда је новим домишљањима допунио Д. Мандић произвољном претпоставком да су „босански крстјани старјешину својих кућа звали старцем“ и да је он одговарао „старјешини катарских кућа у сјеверној Италији, који се звао *ancianus*, што је дослован пријевод ријечи старац“, прећуткујући при томе да је *ancianus* код западних катара означавао најстаријег члана јеретичког скупа, укључујући и епископа, ако је овај у одсуству ђакона или синова руководио скупом.⁶⁰ Ослањајући се на писмо угарског краља Емерика упућено „папи Иноћентију III из год. 1203., у којему краљ изасланике босанских крстјана у Угарској, Лубина и Дражету, зове *duo principales*“,

⁵⁶ L. Thalloczy, *Istraživanja*, 404—405.

⁵⁷ Lj. Stojanović, *Jedan prilog*, 232; *Исти, Повеље и писма*, I, 1, 435, 369, 371, 396; I, 2, 46, 48, 54, 67, 151; С. Трухелка, *Стари босански натписи*, GZM. III, 1891, 87.

⁵⁸ М. Динић, *Патарени*, 189, бр. 21, 22, 193, бр. 33, 34; 194, бр. 36; 197, бр. 43, 44; 198, бр. 45—46; 224, бр. 12; 225, бр. 16; 227, бр. 20, 21; 228, 23, 24, 25.

⁵⁹ Б. Петрановић, *Црква босанска*, 149; Ф. Рачки, *Вогомили и патарени*, 519—21; В. Глушац, *Истина о богомилима*, 173; В. Ђоровић, *Хисторија Босне*, 186; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 274; А. Solovjev, *Gost Radin*, 6; F. Šaňjek, *Bosansko-humski krstjani*, 99; Л. Петровић, *Кршћани босанске цркве*, 142.

⁶⁰ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 212.

Д. Мандић је извео закључак да су они представљали „великог госта и великог старца у босанској цркви“ и да су они „као одлучнији вршили дужност великог и малог сина“ за које у цркви босанској не зна ни домаћа ни латинска изворна грађа.⁶¹

Сва ова домишљања, која су и касније заступали неки следбеници концепције Ф. Рачког, у више је наврата с правом оспорио Ј. Шидак, уверљиво доказујући да је звање старац у босанској цркви преузето из организације источног монаштва, где је „старац био јеромонах, дакле и свећеник, коме је била повјерена дужност надзорника над обичним чрнцима“.⁶² Са мишљењем Ј. Шидака сагласно се и С. Бирковић, с правом сматрајући да је звање старац „несумњиво позајмљено из источног монаштва“ посредством „монаштва на босанском тлу, које је у Босни пре XIII века припадало реду св. Василија, дакле баш тамо где је достојанство старац постојало вековима“.⁶³

Сачувана изворна грађа не говори о функцији старца у хијерархијској организацији цркве босанске, али се она вероватно није битније разликовала од функције коју су старци имали у организацији источног монаштва одакле је ово звање и преузето.

Виши ступањ од старца у хијерархијској организацији цркве босанске представљали су гости који се у изворној грађи појављују тек првих деценија XIV века. У једној недатираној повељи бана Стјепана II Котроманића из треће деценије XIV века спомиње се „велики гост Радослав“, у повељама херцега Стефана, гост Радин, у повељама синова Радослава Павловића, гост Радосав Брадијевић, у тестаменту госта Радина, гост Радин Сеоничанин, гост Радивој и гост Вук Ускопољски, на гробним натписима, гост Ратко (Рашко), гост Мишљен и гост Милутин, у српским синодницима православља, гост Растина, у дубровачкој изворној грађи, гост Миаш, гост Гоисав, гост патарен, гост Радин, гост Радин Сеоничанин, гост Радивој Приљубовић и гост Вук Радивојевић, а у турским дефтерима, гости Радин, Цветко, Прибисав и Радохна. Гости су вероватно били и Милорад патарен, Бјелосав патарен и Обицен патарен.⁶⁴

Било је више безуспешних покушаја да се објасни порекло и функција госта у хијерархијској организацији цркве босанске.

⁶¹ Исто, 214—16.

⁶² J. Šidak, *Studije*, 97—8.

⁶³ С. Бирковић, *Историја*, 105.

⁶⁴ M. Vego, *Postanak srednjovekovne bosanske države*, 146; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 68, 70, 89, 146, 149, 151, 153—156; M. Vego, *Zbornik*, IV, 60—63, 135; В. Скарић, *Гроб и гробни споменик госта Милугина на Хумском у фочанском срезу*, ГЗМ. 46, 1934, 79—82; J. Krainović, *Tri revdirana nadpisa iz okolice Travnika*, GZM, 55, 1943, 234—36; В. Мошин, *Синодик*, 348; М. Динић, *Патарени*, 188, бр. 18, 189, бр. 20, 195, бр. 38, 39, 215, бр. 81, 216—218, бр. 82, 219, 84 et passim; Т. Окић, *Les Kristians*, 127—8; N. Filipović, *Napomene o islamizaciji*, 151; M. Hadžijahić, *Zemljišni posedi Crkve bosanske*, 470; A. Aličić, *Poimenični popis*, 178, 257, 559.

Б. Петрановић је сматрао госте „високим свештеницима у цркви босанској“, „владикама као дјед, али нижим од њега“, Ф. Рачки, „катарским презвитерима којима је одговарала функција старијег или млађег сина“, В. Глушац, „архијерејским намесницима“, В. Ђоровић, „вишим свештеницима који су имали своје парохије“, А. Шмаус, А. Бабић и Ф. Шањек, „старијим синовима западних катара“, Д. Мандић, „катарским ђаконима“.⁶⁵

Једно ново тумачење овог хијерархијског звања у цркви босанској дала је М. Милетић. Полазећи од претпоставке да је функција госта у цркви босанској била аналогна функцији коју су према билинопољској изјави имали ргиог крстјанских братстава у некадашњој босанској бискупии и игумани у већим манастирима источне цркве, који су имали своје гостинице (ксенодохије), М. Милетић је дошла до закључка да хијерархијско звање гост у цркви босанској потиче од грчког термина *ksenodohia* (гостионица).⁶⁶

Мишљење М. Милетић је као вероватно прихватио и Ј. Шидак, полазећи од чињенице да штуре и успутне вести у домаћој и дубровачкој изворној грађи говоре о гостима као старешинама крстјанских хижа или братстава, аналогно функцији коју су у организацији источног монаштва имали игумани.⁶⁷ Најраније је хијерархијско звање гост као синоним за игумана у источној цркви записано на грчком језику у облику „гаст“, уз име неког осуђеног „Теодора именуемаго гаста“, како је то место преведено у словенским рукописима синодика православља.⁶⁸

Анатема са осудом Теодора гаста припада допунама византијског изворног синодика православља из времена Алексија I Комнена (1081—1118). Она се налази у тексту синодика после анатема са осудом последњих иконокласта, Теодора Мелисена, Антонија Силејског и Јована Граматичара, а пре анатема са осудом попа Богомила и јеретика богомила, који су први пут анатемисани у нешто старијој *Посланици* цариградског патријарха Козме (1075—1081), упућеној митрополиту Ларисе и суседним митрополијама насељеним словенским живљем.⁶⁹

Изгледа да је анатема са осудом „безбоштва“ Теодора гаста донета у другој половини XI века заједно са осталим анатемама, којима је у доба Алексија I Комнена допуњен изворни текст синодика православља. Из штуро стилизоване анатеме види се

⁶⁵ Б. Петрановић, *Црква Босанска*, 141, 165—73; Ф. Рачки, *Воготили и патарени*, 519—21; В. Глушац, *Истина о богомилима*, 108; В. Ђоровић, *Хисторија Босне*, 187; А. Schmaus, *Manicheismus*, 113; Д. Мандић, *Воготилска црква*, 213—15; А. Babić, *Iz istorije Bosne*, 211; Ф. Шањек, *Bosansko-humski krstjani*, 99.

⁶⁶ М. Miletić, *Krstjani di Bosnia*, 120—126. Cf. J. Šidak, *EJ*, III, 1958, 511.

⁶⁷ J. Šidak, *Studije*, 331, 56—57, 98. Ово је прихватио и D. Kniewald, *Hierarchie*, 586—7.

⁶⁸ J. Gouillard, *Synodikon*, 57; В. Мошин, *Синодик*, 299.

⁶⁹ Д. Драгојловић, *Богомилство*, II, 37.

да је осуђени Теодор гаст био неки црквени великодостојник, највероватније игуман неког словенског манастира у оквиру Цариградске патријаршије, на што указује и семантичко значење овог апелатива који се поклапа са латинским термином *hostis*, словенским *гост*, готским *Gasts*, немачким *Gast* и мађарском позајмицом *газда*, пореклом од старијег словенског *гаст/а*, у значењу старешина, домаћин куће.⁷⁰

То све говори да је Теодор гаст могао бити само старешина неке монашке заједнице где је, аналогно грчким синонимима првак, начелник, настојатељ, домаћин или домоуправитељ за звање игумана, употребљаван одговарајући словенски синоним гаст — гост, чије је двоструко семантичко значење, гост и старешина куће, у касније лексички уједначеној речи гост сачувано не само у хијерархији цркве босанске већ и у јужнословенским ононимима Гост, Мијогост, Радогост и живом народном говору, како то показује народна пословица „госту је у госта (домаћина куће) добро јутро“.⁷¹

Изгледа вероватним да је звање гаст-гост, некада синоним за игумана у старијој организацији словенског монаштва, преузето у цркви босанској са Истока, као и термин крстјан за монаха, односно старац за јеромонаха, посредством монаштва на босанском тлу, које је, бар у прво време, било непосредно повезано са монаштвом у источној цркви. Али док је у Охридској архиепископији овај синонимски термин за звање игумана током XI века потиснут, а заменом словенске терминологије грчком под утицајем све моћнијег грчког клера и заборављен, он се одржао само у Босни која је била изван оквира источне цркве, захваљујући пре свега конзерватизму босанских крстјана који су раније прихваћени словенску терминологију задржали све до нестанка цркве босанске.

Данас више није спорно да је хијерархијска организација цркве босанске преузета из организације источног монаштва које је на тлу Босне пре интервенције Римске курије почетком XIII века имало подужу традицију и представљало доминантну, ако не и једину снагу у некадашњој словенској бискупiji, Фрагментарност изворне грађе не дозвољава да се са сигурношћу утврди њен карактер, али је сасвим сигурно да је монаштво ове словенске бискупije дало печат организационој структури потоње цркве босанске познате у изворној грађи XIV и XV века.⁷²

Католички полемичари, који у појединостима описују учење босанских крстјана, оптужујући их као патарене, катаре или манихеје, ништа не говоре о хијерархијској организацији њихо-

⁷⁰ М. Фасмер, *Етимологическии словарь русского языка*, Москва 1964, I, 447—8.

⁷¹ *Rječnik hrvatskog ili srpskog jezika*, III, Zagreb 1887—1891, 322—3; Ch. A. Aličić, *Poimenični popis*, 148, 177, 178, 191, 300, 312, 450; *Oblast Brankovića. Opštinski katastarski popis iz 155. godine*, Sarajevo 1972, 37.

⁷² J. Šidrah, *Studije*, 96—97.

ве цркве, нити је упоређују са хијерархијском организацијом западних катара. Уместо појединачних хијерархијских звања која су им била страна и са организацијом западних катара неподударна, они су употребљавали колективне апелативе, као, примера ради, *principales, maiores* или *primarii*, који се фрагментно срећу и у дубровачкој изворној грађи.⁷³ И у домаћој се изворној грађи среће термин *стројник* као скупно име за госте и старце. У свом писму упућеном Дубровчанима 8. јануара 1404. године „јепискуп цркве босанске“ пише да им шаље „своје стројнике и крстјане“, које су, према једној забелешци у Дубровачком архиву, представљали два старца и пет крстјана.⁷⁴

Касније се стројници спомињу само у повељама херцега Стефана и синова Радослава Павловића. Мирећи се са женом Јеленом и сином Владиславом 1453. године, херцег Стефан се у једној повељи обавезао да ће спор за учињене неправде убудуће решавати „господин дјед цркве босанске и 12 стројника“, укључујући „поред њих и 12 поглавитих властелина“, а у другој се као сведоци приликом помирења наводе „средитељ вере наше, дјед босански и са њим 12 поглавитих крстјана и 12 наших племенитих властелина.“⁷⁵

„Многопоштени стројници, господин гост Радосав Брадијевић и господин старац Радосав унук“ појављују се као јемци и уједној повељи синова Радослава Павловића из 1454. године.⁷⁶

На челу цркве босанске био је „јепископ“ који се у домаћој и дубровачкој изворној грађи чешће зове дедом. Од дедова цркве босанске познати су по имену „велики дјед Радослав“ из треће деценије XIV века, „наставник и свршитељ цркве босанске, господин дед Радомир“, у запису крстјана Хвала из 1404. године, „господин дид Милоје“ у повељи краља Стефана Томаша из 1446. године и „дид Ратко“ у запису крстјана Радосава.⁷⁷ У Дубровачком архиву сачувано је у препису писмо „правог господина, јепискупа цркве босанске“ од 8. јануара 1404. године, а у повељама херцега Стефана из 1453. године спомиње се у два наврата „господин дјед цркве босанске“, односно „свршитељ вере наше, дјед босански“.⁷⁸

У више се наврата и у дубровачкој изворној грађи спомиње „дјед босанских патарена“, „дјед старешина патарена“ или „дјед господин и духовни отац цркве босанске“.⁷⁹

⁷³ CD. III, 37; *Torquetada*, 26; М. Динић, *Патарени*, 230, бр. 30, 193, бр. 31.

⁷⁴ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 434, Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 519—21; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 209—210.

⁷⁵ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 68, 70.

⁷⁶ *Исто*, I, 2, 149.

⁷⁷ J. Šidak, *Studije*, 98—99.

⁷⁸ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 434, I, 2, 68, 70.

⁷⁹ М. Динић, *Патарени*, 184, бр. 7, 8, 190, бр. 23, 24, 191, бр. 29, 221—222, бр. 2, 223, бр. 6, 225, бр. 14.

У изворној грађи на латинском језику сачувано је неколико назива за епископа цркве босанске. Папа Иноћентије IV га 1245. године назива „херезиархом кога Босанци зову папом“, *Попис заблуда*, „Христовим викаром“ и „наследником св. Петра“, писац *Расправе*, „главом“ и „учитељем“ босанских патарена, а кардинал Торквемада, „херезиархом“, „епископом њихове цркве“, „викаром и наследником Петровим“.⁸⁰ У латинском преводу једне повеље босанског дједа Мирохне, који се приписује Ивану Томку Мрнавићу, дед Мирохна се назива „господином опатом“ (*dominus abbas*), а за „опата“, кога босански манихеји зову дедом, зна и М. Орбини.⁸¹

Број дедова цркве босанске неки су истраживачи разним домишљањима и претпоставкама допуњавали и другим личноstimа познатим у домаћој и латинској изворној грађи. Тако, примера ради, А. Соловјев у дедове цркве босанске убраја 12 личности, чија се имена на челу са „господином Растудијем“ налазе записана у другој листи *Баталовог четвороеванђеља* из 1393. године, претпостављајући да је „господин Растудије“, идентичан са Аристодијем, задарским грађанином родом из Апулије, био „први дјед босанске патаренске цркве с краја XIII вјека“.⁸² Ослањајући се на исти запис, Д. Мандић је дедовима цркве босанске прогласио личности са обе листе *Баталовог четвороеванђеља*, домишљајући се да је први дјед цркве босанске био „Македонац Јеремија“, један „од тада живих ученика самог осниватеља нове вјерске слѣдбе, Богомила“, да су „босански крстјани од друге четврти 11. стољећа бирали своје старјешине од домаћих људи родом Хрвата“, да је „у прољеће год. 1223. пред поразом својих присташа и опћим расулом цркве босанских крстјана тадашњи поглавар њихов, дјед Томаш, кријући се под лажним именом Бартул побегло у Јужну Француску“ и да се са овим измишљеним „дједом Томашем Бартулом завршио стари ред апостољског наслеђа у босанској богومилској цркви“, а да је „са Растудијем започео нови“.⁸³

Историјски веродостојна изворна грађа оспорава сва ова домишљања А. Соловјева и Д. Мандића, а то оспорава и запис у *Баталовом четвороеванђељу* из 1393. године, чија прва листа садржи имена 16 „редов(ник)а, који су се нарекли у ред цркве пре господина нашег Растудија“, а не дедова цркве босанске, а друга, 12 имена, која почињу са „господином Растудијем“, савремеником писца. То потврђују и српски синодици православља, што уверљиво говори да „господин Растудије“ није био иста

⁸⁰ J. Šidak, *Studije*, 220, *Nova grada*, 322, 325, 327—8, *Popis*, 11; *Rasprava*, 2; *Torquemada*, 17.

⁸¹ J. Šidak, *Studije*, 265; M. Orbini, 354.

⁸² A. Solovjev. *Vjersko učenje*, 33—34.

⁸³ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 127, 128, 144—145.

личност са Аристодијем задарским који је, према сведочанству Томе Архиџакона, живео на прелазу из XII у XIII век.⁸⁴

Оптужбе против босанског бискупа садржане у писму папе Гргура IX, упућеном 1232. године калочком надбискупу Угрину и загребачком бискупу Стефану, да је босански бискуп дошао до бискупске части симонијом помоћу неког јеретика, да са јеретицима живи у неком селу и да свог рођеног брата, јеретичког херезиарха, штити и брани, јасно говоре да у Босни пре 1232. године није било друге црквене организације до католичке бискупије, чије се монаштво осумњичено за јерес нашло почетком XIII века на удару Римске курије, а почетком четрдесетих година XIII века и сам бискуп, кога је следеће године папин легат сменио, али не и са бискупског положаја уклонио.⁸⁵ Искључена из заједнице са католичким светом, црква босанских крстјана наставила је свој самостални живот на челу са својим епископом или дедом, кога већ 1245. године спомиње папа Иноћентије IV и назива „херезиархом кога Босанци називају папом“.

Неки су истраживачи, игноришући преписку римских папа и папских легата, који су долазили у Босну и добро познавали тамошње прилике, раније постојање јеретичке цркве у Босни, на челу са епископом, који је био папа свих катара, доказивали писмом папиног легата Конрада упућеним руенском надбискупу 2. јула 1223. године, у којем се спомиње јеретички антипапа са седиштем „на границама Бугарске, Хрватске и Далмације, а близу Угарске“. Ослањајући се на краћу редакцију Конрадовог писма, које говори о бекству јеретичког папе у јужну Француску, Ф. Рачки и Д. Книвалд су доказивали да је седиште јеретичког папе било у Босни и да је одбегли папа идентичан са босанским бискупом Братославом, чије су име на Западу погрешно записали као Бартоломеј.⁸⁶ Д. Мандић је за папу свих катара прогласио измишљеног „дједа цркве босанске Томаша“ који је, „кријући се под кривим именом Бартоломеј, побјегао у Јужну Француску“, а да је после његовог бекства цркву босанску обновио „дјед Растудије“.⁸⁷

Све ове претпоставке је с правом оспорио А. Соловјев, али је и сам, ослањајући се на српске синодике православља, за папу свих катара прогласио Белизмансу, катарског бискупа у Верони, домишљајући се да се Белизменса пред прогоном катара склонио у Босну и да је, као папа свих катара, био истовремено и епископ цркве босанске.⁸⁸

⁸⁴ J. Sidak, *Studije*, 55, 74, 178, 322; С. Ђирковић, *Историја*, 356; M. Loos, *Dualist Heresy*, 302.

⁸⁵ CD. III, 379.

⁸⁶ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 415—16; D. Kniewald, *Vjerdostojnost*, 166.

⁸⁷ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 50—51.

⁸⁸ A. Solovjev, *Autour des Bogomiles*, 91—96.

Писмо кардинала Конрада, а и остала изворна грађа, укључујући и српске синодике православља, оспоравају све ове претпоставке, мада није искључено да је папин легат у Француској, говорећи о јеретичком антипапи, имао на уму Босну која је у то време на Западу важила као јеретичка земља. Развој црквених прилика у Босни и око ње чини сасвим излишним све хипотезе да је папа свих катара био босански бискуп Братослав, измишљени дјед Томаш Бартул, или веронски бискуп Белизменца који у време Конрадовог писма није имао никаквог разлога да бежи из Вероне у Босну, када се зна да је прогон јеретика у Верони започео тек десетак година касније.⁸⁹

Старешина босанских крстјана носио је достојанство „јепискупа цркве босанске“, а у дубровачкој изворној грађи и повељама босанске провинијенције, звање „дјед“ или „дида цркве босанске“. Равноправну употребу оба назива у цркви босанској потврђује крстјанин Хвал који је записао да је свој зборник завршио 1404. године, „у дане епископства и наставника и свршитеља цркве босанске, деда Радомира“.⁹⁰

Звање „епископ“ у цркви босанској несумњиво је преузето из некадашње босанске бискупије док звање „дјед“ по мишљењу неких истраживача представља „богомилску баштину“ и одговара звању „дедац“ код бугарских богомила. Ова би претпоставка била сигурна да „дјед“ као синоним за епископа није до недавно употребљаван у Бугарској и Македонији, са традицијом која сеже далеко у средњи век.⁹¹

У два случаја, у латинском преводу повеље деда Мирохне и у *Краљевству Словена* М. Орбинија, дед босанских крстјана зове се опатом. У вези са овим звањем изнео је Ј. Петровић мишљење да је дед цркве босанске некада био „дјед Хрвата“, односно „старешина самостанских заједница бенедиктанаца у Хрватској“, па отуда и потиче његово звање опат.⁹² Петровићеву хипотезу оспорава и домаћа и латинска изворна грађа која га назива „епископом“, „наставником и свршитељем цркве босанске“, „господином и духовним оцем цркве босанске“, „Христовим замеником“ или „наследником св. Петра“, дакле звањима која никад нису припадала ни „деду Хрвата“, ни бенедиктанским опатима.⁹³

Звање дједа као епископа цркве која је имала монашки карактер највише је у католичкој средини одговарало звању опата које се каткад као синоним за звање дјед употребљавало.

Неки су истраживачи безуспешно доказивали да се организација неких дуалистичких цркава са епископом и 12 апостола подударала са организацијом цркве босанске на челу са дје-

⁸⁹ J. Šidak, *Studije*, 211—220.

⁹⁰ С. Фирковић, *Историја*, 105.

⁹¹ J. Šidak, *Studije*, 98; Cf. *EJ*, III, 1958, 19.

⁹² Ј. Петровић, *Крићани цркве босанске*, 142—143.

⁹³ J. Šidak, *Studije*, 25, 267; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 203—4.

дом и 12 стројника. Ф. Рачки је ову претпоставку доказивао повељом херцега Стефана из 1453. године, А. Соловјев, другом глосом *Срећковићевог четвороеванђеља*, а Д. Мандић, повељама босанских владара и обласних господара, у којима се спомиње „дванаест врховних апостола“, претпостављајући да је њима у цркви босанској одговарало „дванаест земаљских апостола“, који су као „помоћници дједа цркве босанске“ били „размјештени по свој земљи у разним кућама босанских крстјана“.⁹⁴

У повељи коју је издао херцег Стефан приликом помирења са женом и сином 1453. године говори се о суду од 24 члана, који би судио њихову евентуалну кривицу, а не о устројству цркве босанске на челу са епископом и 12 стројника, које би одговарало катарским црквама на челу са епископом и 12 апостола.⁹⁵ Постојање ове институције у Босни не доказује ни садржај глосе *Срећковићевог четвороеванђеља* уз причу о исцељењу болесне жене где 12 година њене болести симболички представља „дванаест апостола који све дане грехе изобличавају“, а још мање спомен „12 врховних апостола“ у босанским повељама, када се зна да се „12 врховних апостола“ спомиње и у повељама и католичке и православне провенијенције.

Тврдње католичких полемичара да босански јеретици за себе тврде да су „црква Христова и наследници апостола“, да је „код њих црква божија“ и да су „они наследници апостола“, подударне са учењем источних монаха, који су себе сматрали „црквом божијом“ и „истинитим апостолима“, „подобним светим апостолима“ или „својим радом апостолима“, можда се односе и на босанске крстјане, ако се недовољно читљив натпис из Појске односи на госта, кога непознати писар натписа, по мишљењу неких истраживача, назива „правим апостолом“.⁹⁶

У сачуваној изворној грађи нема података о избору епископа цркве босанске. Мишљење Б. Петрановића да га је „бирало 12 поглавитих крстјана, који су сачињавали вијеће владичанско, нешто налик на оно што беше у манихеја и богомила“, не потврђује сачувана изворна грађа.⁹⁷ На сличним се домишљањима заснива и претпоставка Ф. Рачког да је на „место умрлог бискупа старац редио једног госта за бискупа, а овај је за тијем редио старца за госта, а свеколики стројници (прелати) и хришћани у то име по бискупу позвани изабрали би старца који би био за тијем ребен“ оспорава већ чињеница да је у цркви босан-

⁹⁴ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 519; A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 21, 25; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 216—220; Ово одбацују S. Ćirković, *Bosnische Kirche*, 556 и F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 100.

⁹⁵ J. Šidak, *Studije*, 341, 345.

⁹⁶ *Popis*, 11; *Torquemada*, 16, 17; Доментијан, 285, 286, 168, 191; Теодосије, 95, 96, Cf. J. Krajinović, *Tri revidirana nadpisa iz okolice Travnik*, GZM., 55, 1943, 234—36.

⁹⁷ Б. Петрановић, *Босанска црква*, 138, 168.

ској у исто време било више гостију, а у оквиру појединих хижа и више стараца.⁹⁸

Неодрживост овог мишљења покушао је да разреши Д. Мандић измишљеном претпоставком да је у цркви босанској био по један Велики гост и Велики старац, аналогно институцији великог и малог сина код западних катара, па да је „докојног старешину цркве (бискупа) наслеђивао Велики син, а овога Мали син, на што би сви савршени чланови изабрали Малог сина, којег би нови бискуп посветио“.⁹⁹

Црквена организација босанских крстјана са хијерархијским звањима преузетим из организације источног монаштва, са братствима окупљеним под заједничким кровом, у кућама које су римске папе и папски легати називали самостанима, и са монашким схватањем „цркве божије“, која је „правим крстјанима“ — „редовницима“ супротстављала „људе овог света“, „мирске људе“ или „лаике“, као и улогом коју су они у њој као „свети“ и „божији људи“ имали, темељи се и у целини и у појединостима на организацији источног монаштва, чији су непосредни или посредни изданак и били.

⁹⁸ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 522—23.

⁹⁹ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 204—205.

VI

БОСАНСКИ КРСТЈАНИ И УЧЕЊЕ ПРАВОВЕРНИХ ЦРКАВА

Покушај Римске курије да почетком XIII века реформише босанску бискупију, у којој су доминантну снагу представљали за јерес осумњичени крстјани „вољни да се неокаљано држе учења Апостолске столице“ и да признају „римску цркву за своју мајку и за главу свега хришћанског јединства“, завршио се средином XIII века прогоном из Босне у међувремену угарским оружјем наметнутог бискупа Латина и стварањем нове цркве познате у изворној грађи XIV и XV века као „цркве босанске“. Црквена организација босанских крстјана, која се издвојена од међународног католицизма нашла на удару, најпре западне, а затим и источне цркве, више због своје самосталности него верског учења, које су обе правоверне цркве и поред великих разлика у појединостима као јеретичко осуђивале и босанске крстјане према својим властитим критеријумима међу следбенике источних или западних дуалиста убрајале, читава је два столећа са јачим или слабијим интензитетом давала својеврстан печат црквеном и духовном животу у средњовековној босанској држави.

Првобитно уопштене оптужбе против босанских крстјана као следбеника „осуђене катарске јереси“ временом су конкретизоване у посебним приручницима намењеним фрањевачким мисионарима и инквизиторима са детаљним пописом свих тачака њиховог учења, али са неусаглашеним, а често и противуречним тврдњама у оквиру једне те исте расправе, које у највећој мери оспорава домаћа изворна грађа настала у крилу цркве бо-

санске.¹ Исту неподударност са домаћом изворном грађом показују и оптужбе настале у крилу источне цркве и стилизоване у српским синодницима православља који босанске крстјане убрајају у „эле јеретике, триклете бабуне, који се називају лажним крстјанима и који се, одвојени од свете и правоверне цркве, ругају нашој правој вери, часном крсту и светим иконама“.²

Ова, делом неусаглашена, а делом противуречна изворна грађа, домаћа и страна, пружала је упоришта за најразличитија домишљања и претпоставке и доводила до оштре подела међу истраживачима у оцени њеног дуалистичког или правоверног карактера. Једино што ова супротстављена мишљења повезује јесте сагласност да је црква босанска, без обзира на њен дуалистички или правоверни карактер, била у сукобу са обе цркве, источном и западном, и да је, сагласно томе, у највећој мери одбацивала читаво црквено наслеђе, али са много недоследности, колебања и противуречности, јер се и сама, претендујући да буде хришћанска црква, ослањала и морала ослањати на делом заједничку црквену традицију.

Босански крстјани и отачко наслеђе

Правоверним црквама које су је прогониле и анатемисале босански су крстјани супротстављали своју цркву, „цркву босанску“ или „цркву божију“ која је била чувар „једине вере“ „праве вере“ или „праве вере апостолске“.³ Њихово схватање цркве и терминолошки и суштински подударно са учењем источних монаха, који су не ретко сматрали да представљају „цркву божију“ или „цркву Христову“, која је чувар „праве вере“, „једине вере“ или „праве вере утемељене на апостолском предању“, било је познато и католичким полемичарима који су их у више наврата осуђивали за учење да је „код њих црква божија“, да су „они црква Христова и наследници апостола“, да је „њихов херезиарх епископ цркве, викар и наследник св. Петра“, или да „имају једног међу својима за којег кажу да је заступник Исуса Христа и наследник св. Петра“.⁴

Одбацујући католичку цркву, босански су је крстјани осуђивали као јеретичку и отпадничку. Крстјан Хвал је назива „црквом идолском коју свети осудише“, а глосатор *Срећковиће-*

¹ J. Šidak, *Problem*, 82—93; В. Глушац, *Босанска црква*, 2—36; J. Fine, *Bosnian Church*, 355—361.

² В. Мошин, *Синодик*, 301—302.

³ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 153—4; Глоса бр. 12; М. Динић, *Патарени*, 184, бр. 7; J. Šidak, *Studije*, 254; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 103.

⁴ *Torquemada*, 16, 17; *Popis*, 11; Доментијан, 285, 286, 226, 235, 239.

вог *четвороеванђеља*, црквом сотонском на челу са „иконобом“, „старесином цркве његове“, чији свештеници, које симболички представљају „законици“, „све дане људима опраштају грехе и тако губе људске душе“.⁵

Осуда католичке цркве од стране босанских крстјана било је познато и католичким полемичарима. *Попис заблуда* их, примера ради, оптужује да „римску цркву називају црквом идола и да идоле поштују они који су од те вере“, писац *Расправе*, да „Петра називају главом своје цркве“ и да је „вера њихова била у Риму све до времена (папе) Силвестра који је био њихов учитељ, али је отпао“, а кардинал Торквемада, да „римску цркву сматрају осуђеном и екскомуницираном“, да „поричу сваки ауторитет (римској) цркви“ и да тврде да су „све папе до блаженог Силвестра биле њихове вере, а Силвестер је први који је од њих отпао“.⁶

Основна идеја садржана у расправама католичких полемичара не може се оспоравати, али се неке њихове тврдње, до словно подударне са раније дефинисаним оптужбама против западних катара, морају критички преиспитати и у контексту са подацима из домаће изворне грађе упоређивати. Запис крстјана Хвала и глосе *Срећковићевог четвороеванђеља* јасно говоре да су босански крстјани римску цркву сматрали „црквом идолском“ у читавом њеном историјском постојању, не делећи је на епохе пре и после папе Силвестра, како су то учили најпре лионски и ломбардијски сиромаси, а затим, западни катари.

Босански крстјани не зову, примера ради, апостола Петра „главом цркве“, како је то према пракси западних катара записао писац *Расправе*, већ „гостиником цркве божије“, или „врховним апостолом“, према старој византијској традицији која је била позната и у суседној Србији.⁷ Стога разлике у дефиницији, мада је њихов смисао скоро исти, указују и на разлике у традицији, која се не може олако мимоилазити, а још мање оспоравати.

Босански су крстјани одбацивали и православну цркву која их је у „зле јеретике“ и „лажне крстјане“ убрајала и са једне стране као „отпаднике од свете и правоверне цркве осуђивала, а са друге, као ругатеље наше праве вере“ у више наврата анатемисала.⁸ То изричито потврђује глосатор *Грујићевог четвороеванђеља* који православну цркву назива „митницом, местом патријарха, где се патријарси бирају сребром и златом“.⁹

Одбацујући правоверне цркве, босански су крстјани одбацивали делом и црквену традицију и отачко предање, али са

⁵ *Хвалов рукопис*, I. 140v; Глоса бр. 9.

⁶ *Popis*, 10; *Rosprava*, 2; *Torquemada*, 18, 19, 42.

⁷ Глоса бр. 5; *Хвалов рукопис* I. 205v; PG. 88, 841; Доментијан, 211.

⁸ В. Мошин, *Синодик*, 301—2, 312—13, 319—20, 328—29, 345—46, 348.

⁹ Р. Грујић, *Једно јеванђеље босанског типа XIV—XV века у Јужној Србији*, Збор. лин. и фил. рад. у част А. Белића, Београд 1937, 265.

много недоследности, колебања и противуречности. На то је утицала, с једне стране, од раније прихваћена црквена традиција Истока посредством домаћег монаштва, а са друге, отачко наслеђе преузето у цркви босанској посредством библијских књига источне цркве. Оптужбе католичких полемичара да босански јеретици одбацују „све пророке Старог Завета“, да су „патријарси и пророци колико их је год било пре Христа осуђени“, да „патријарси и пророци Старог Завета нису служили правом богу“ и да „презиру оце и пророке Старог Завета“, оспорава рукописно наслеђе цркве босанске.¹⁰ На стећку госта Мишљена и у глосама *Срећковићевог четвороеванђеља* велича се Аврамово гостољубље на исти начин као у аскетској и хагиографској књижевности источне цркве.¹¹ Тврдње католичких полемичара да босански јеретици „осуђују и одбацују Стари Завет, говорећи да он потиче од кнеза таме“, или да тврде да „Стари Завет није од бога већ од Ђавола“, оспоравају у библијским књигама цркве босанске преписани одломци из Мојсијевог *Петокњижја* и књига пророка Авакума, Исаије, Јоне и Данила, у истом избору и обиму као у одговарајућим библијским књигама источне цркве.¹² Глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља* међу „божије људе“ убраја Аврама, Исака, Јакова и „све духовне пророке“ Старог Завета.¹³ Није дакле случајно што глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља* у причи о Христовом преображењу примером двојице старозаветних пророка, Мојсија и Илије, који се у аскетској и хагиографској књижевности источне цркве називају „световидци славе божије“, објашњава „какву ће славу код оца (небесног) имати ученици Христови“.¹⁴

Оптужбе католичких полемичара да босански јеретици тврде да је „закон Мојсију дат од Ђавола и да се Ђаво у огњу показао Мојсију“, или да је „анђео, који се показао Мојсију на брду Синају, био зао“, оспорава домаћа изворна грађа настала у крилу цркве босанске.¹⁵ Оба рукописна зборника цркве босанске, *Млетачки* и *Хвалов*, садрже *Мојсијев закон* или *Декалог*, који су западни катари као дело злог бога одбацивали.¹⁶ Крстјан Хвал је у свој зборник унео и два краћа одломка из Мојсијевог књиге *Изласка* и *Књиге поновљених закона*, илуструјући први одломак Мојсијевим ликом кога окружују Јевреји, а краћи запис испред *Мојсијевог закона* у *Млетачком зборнику*, писан ис-

¹⁰ *Popis*, 7; *Rasprava*, 16; *Torquemada*, 10.

¹¹ *M. Vego, Zbornik*, IV, 60–63; Глоса бр. 10; Доментијан, 201; *Срп. књиж.*, II, 302.

¹² *Torquemada*, 7; *Rasprava*, 15; Д. Драгојловић, *Босанска књижевност* II, 232–235.

¹³ Глоса, бр. 7, 10.

¹⁴ Глоса бр. 3; Доментијан, 209, 130, 276, 284; *Срп. књиж.* II, 313.

¹⁵ *Rasprava*, 9; *Torquemada*, 8.

¹⁶ *Млетачки зборник* L. 143–144v; *Хвалов рукопис* 1. 151–151v; Cf. Д. Драгојловић, *Босанска књижевност* II, 266–7.

том руком као и остали текст, „рече Господ бог Мојсију при купини, ја сам бог отаца твојих, бог Аврама и бог Исака и бог Јакова и бог који те је извео из земље египатске“, у потпуности оспорава тврдње католичких полемичара.¹⁷

Колебање према Мојсију и Старом Завету, карактеристично иначе за аскетску и хагиографску књижевност источне цркве, показује и глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља*. Док га у причи о милостивом Самарјанину упоређује са „некорисним јерејем“, али истиче позитивну улогу *Мојсијевог закона*, очигледно под утицајем монашке мистике која Мојсија није у потпуности одбацивала, али је Христовим доласком његову улогу сматрала завршеном, у причи о Христовом преображењу, примером Мојсија и Илије, двојице старозаветних „боговидаца славе божије“ у хагиографској књижевности источне цркве, глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља* показује какву ће славу код оца небесног имати Христови ученици, алегорички интерпретирајући ову двојицу старозаветних личности као „закон божији“ који ће „важити до скончанија света“.¹⁸

Оптужбе католичких полемичара да босански јеретици сматрају „Јована Крститеља осуђеним“ и да за „Јована Крститеља кажу да ниједан ђаво у паклу није гори од њега“ само се привидно слаже са учењем западних катара.¹⁹ Док га илуминатор *Хваловог зборника* ставља заједно у групу са Христом, Девом Маријом и апостолима, убрајајући га посредно међу Христове апостоле на којима је утемељена „црква божија“, глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља* га назива „Водоносцем“ и убраја заједно са Мојсијем у представнике Старог Завета, који су као у хагиографској и аскетској књижевности источне цркве Христовим доласком изгубили сваку важност.²⁰

Недоследно су се босански крстјани односили и према новозаветним светитељима и оцима хришћанске цркве. Супротно оптужбама кардинала Торквемаде да „осуђују и исмејавају поштовање светих“ и да „говоре да се само бог може поштовати“, босански су крстјани поред апостола и „ученика Господњих“, чији се кратки животописи, преузети из чти-минеја источне цркве, налазе у посланицама Елифанија Кипарског и Доротеја Тирског, поштовали и у светитеље своје цркве убрајали св. Стефана Првомученика, св. Петку и св. Георгија.²¹ Највеће је поштовање код босанских крстјана уживао апостол Петар, кога крстјан Хвал, као и монаси источне цркве, назива „врховним“, односно

¹⁷ Д. Драгојловић, *оп. цит.* 234; J. Šidak, *Studije*, 137—8.

¹⁸ Глоса бр. 5 и 3; Доментијан, 268, 276. Cf. *Стар. српск. књиж.* I, 110.

¹⁹ *Popis*, 8; *Rasprava*, 17; *Torquemada*, 11.

²⁰ Глоса бр. 5; Доментијан, 148, 268.

²¹ *Torquemada*, 25; Д. Драгојловић, *Босанска књижевност II*, 494—96; *Чајничко четвороеванђеље*, I, 145; *Хвалов рукопис*, I, 171v; Јб. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 154.

„првим апостолом“, а глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља*, „гостиником цркве (божије)“.²² Домишљања А. Соловјева о „посебном култу св. Јована Богослова“, кога су западни катарии са Христом и Девом Маријом изједначавали, не потврђује домаћа изворна грађа која примат даје „врховном апостолу Петру“, а посебно поштовање апостолу Павлу.²³

Репертоар хришћанских светитеља у повељама босанских владара и обласних господара допуњен је св. Јованом Крститељем, св. Димитријем, св. Гргуром, односно Григоријем Назианзином, св. Борћем, св. Архангелом Михаилом, четрдесеторицом мученика (40 себастијанских мученика), оцима Никејског сабора и „свим светим који се богу угодише“.²⁴ У повељама писаним у Дубровнику или од стране босанских фрањеваца појављују се и католички светитељи, „блажени мученик св. Блас (Влах)“ и „сав двор небески“.²⁵

За разлику од средњовековних дуалиста, који нису поштовали ни хришћанске светитеље ни њихове празнике, босански су крстјани празновали све „празнике Господње“, али и празнике многих светитеља. Дан „Христовог рођества“ спомињу Станко Кромиријанин и „јепискуп цркве босанске“, а крстјан Хвал у свом зборнику још и Благовести, Ускрс, Духове, Недељу свих светих и Рођење Јованово.²⁶ Репертоар „великих благих дана“ гост Радин је допунио светом недељом, светом Петком, даном светог рођења Христовог, светим Благовештењем, светим Ускршћем Господњим, даном светог Георгија, даном светог Узнесења Господњег, даном светог Петра и Павла, даном светог Степана Првомученика, даном светог Арханђела Михаила, даном свете Деве Марије и даном свих светих.²⁷ У повељама босанске провенијенције спомињу се, поред „рођества Христова“ или „Божића“, још дан Усеченија главе Ивана Крститеља, Дмитров дан и дан свега Михаила (Арханђела).²⁸

Какав је став босанских крстјана био према канонском наслеђу црквених отаца може се само нагађати. Босански владари и обласни господари се често у присуству крстјана куну у 318 никејских отаца.²⁹ Интересантно је да се херцег Стефан у два наврата у присуству крстјана заклинје у никејске оце, али у повељама које је издао приликом помирења са женом и сином пристаје на арбитражу „дједа цркве босанске и његових строј-

²² Хвалов рукопис, I, 205; Глоса бг. 5; PG. 88, 841; Д. Драгојловић, *Босанска књижевност II*, 456—7; Доментијан, 211.

²³ А. Solovjev, *Vjersko učenje*, 20; J. Šidak, *Studije*, 78, 145.

²⁴ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 126, 280, 296, 313, 423, 439, 494, 568, 590, 604, 625; I, 2, 40, 102, 134.

²⁵ Исто, I, 1, 8, 9; I, 2, 118, 120.

²⁶ Љ. Стојановић, *Jedan prilog*, 231—2; Исто, *Повеље и писма*, I, 1, 434; Ђ. Daničić, *Hvalov rukopis*, 7; В. Глушац, *Проблем богомилства*, 115.

²⁷ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 150.

²⁸ Исто, I, 1, 2, 507, 576, 556; I, 2, 103, 151.

²⁹ F. Miklošich, *Monumenta serbica*, 256, 273.

ника“, херцег се куне само у „70 изабраника божијих“ које је црква босанска поштовала и у „људе божије“ убрајала.³⁰

За разлику од западних катара, који су канонском наслеђу црквених отаца супротстављали „Христов закон“ (lex Christi), босански су крстјани знали само за *Мојсијев закон* који су звали „законом божијим“ и приписивали му важност „до скончанија вјека“.³¹

Оптужбе католичких полемичара да босански јеретици „презиру законе црквене и казне духовне и телесне“, да „осуђују сваку правду коју извршавају световни кнезови“, да „негирају сваки ауторитет цркви и кажу да нико не треба да буде екскомунциран“, или да „никога не треба по правди убити или екскомунцирати“, мада преузете из расправа писаних против валденза и лионских сиромаша, подударале се са учењем мистичара источне цркве, које су, изгледа, следили и босански крстјани, а чију је суштину чинило учење да човек, чинећи грешно дело, сам себе кажњава и из црквене заједнице искључује, па му друга казна није потребна.³²

Суштинска разлика у ставу према отачком предању између босанских крстјана и западних катара не може се олако игнорисати, ни разним домишљањима о „еволуцији цркве босанске“ правдати, будући да обе групе међусобно противуречних извора, домаћих и страних, потичу из истог времена, хронолошки омеђеног на последње деценије XIV и прву половину XV века. Из њиховог суочавања и упоређивања јасно се види да католичким полемичарима није била намера да изложе право учење цркве босанске већ да је, користећи се све већом окренутошћу велашког врха католичкој цркви, што пре униште, служећи се при томе већ од раније у борби са јеретцима у Италији и Француској опробаним средствима подметања и лажног приказивања.

Босански крстјани и сакраментално наслеђе цркве

У расправама католичких полемичара босанским се крстјанима недоследно и са значајним разликама у појединостима приписује да одбацују све или неке сакраменте западне цркве. Док их, примера ради, писац *Расправе* оптужује да презиру „телесни брак“, да „крштење деце сматрају узалудним“, али не и одраслих, позивајући се при томе на Христове речи да „ће бити спасен ко поверује и крсти се“ и да уместо тајне евхаристије „ло-

³⁰ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 568, 625, 640; I, 2, 40, 89, 69, 72.

³¹ Глоса бр. 3; A. Dondaine, *Un Traité*, 152.

³² *Popis*, 28; *Torquemada*, 42; D. Kniewild, *Vjerodostojnost*, 237.

ме хлеб другима“, негирајући могућност претварања хлеба и вина у тело и крв Христову, у *Попису заблуда* и у расправи кардинала Торквемеде репертоар оптужби је проширен на све црквене сакраменте, са многим, често бизарним појединоствима, презетим очигледно из старије антијеретичке литературе.³³

Веродостојност оптужби католичких полемичара да босански јеретици „одбацују крштење водом“, да „негирају крштење водом и говоре да се њиме не даје опроштај грехова“, или да „презиру крштење у води, говорећи да је то Јованово крштење којим се нико неће спасити“, у науци је брањено али и енергично оспоравано.³⁴ Захтев госта Радина да се од његове заоставштине подели три стотине дуката онима који су „с правом душом и добрим начином крштења“ јасно говори да је црква босанска своје вернике крштавала, али у каквој је обредној форми то вршила, и какво му је значење са теолошког аспекта давала, домаћи извори не говоре.

Обредну форму и теолошку позадину њиховог крштења делимично осветљавају расправе католичких полемичара, које говоре да су босански јеретици своје вернике крштавали „књигом и полагањем руку, а не у води“, да је „Христово крштење оно које они врше, без воде, стављајући књиге еванђеља на груди и рукоположењем“, да се „њиховим крштењем постиже опроштај грехова и постаје свет какав је био блажени Петар“ и да крштење сматрају „светим и без греха“, јер „у себи имају Дух свети“ који их доводи „у стање блаженства“.³⁵

Рукоположење код босанских крстјана, које су они звали „крштењем“ више се подудара, судећи по подацима латинске изворне грађе, са полагањем монашког завета него са „духовним крштењем“ код западних катара. Ова чињеница није без значаја када се зна да се и полагање монашког завета у источној цркви звало „правим“, „другим“ или „Христовим крштењем“, да се вршило „књигом еванђеља и рукоположењем“ и да се њиме, као и при рукоположењу код босанских крстјана, добијао опроштај грехова и постизала, примањем у душу Светог духа или „духа свевишњег оца“, „чистота анђела и светост апостола“, која је монахе чинила не само „светим“, „изабраним“, „савршеним“ или „божијим људима“, већ и имуним на грех, будући да су у себи имали „вечни Логос“ који их је доводио „у стање блаженства“.³⁶

³³ *Rasprava*, 3, 5, 11; *Popis*, 12, 15—18, 20; *Torquemada*, 27, 28—39.

³⁴ *Popis*, 12; *Rasprava*, 1; *Torquemada*, 28; Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 536—38; A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 23; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 271; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 107—110; В. Глушац, *Проблем богумилства*, 119; F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 136; M. Loos, *Dualist Heresy*, 298.

³⁵ *Rasprava*, 1; *Popis*, 31, 32; *Torquemada*, 29, 30, 26.

³⁶ *PG*, 88, 639, 797, 1201, 1148, 1149; Доментијан, 291, 294, 201, 139, 176, 159, 133, Теодосије, 115, 163, 102.

Терминолошка и обредна подударност између полагања монашког завета и крштења код босанских крстјана бар начелно говори да су босански крстјани као монаси пре почетка XIII века водено крштење заменили монашким заветом, чија је супериорност над обичним крштењем често наглашавана и у теолошкој мистици источне цркве.³⁷ То на неки начин потврђује и папа Гргур IX који у једном писму упућеном 1232. године католичком надбискупу Угрину и загребачком бискупу Стефану пише за босанског бискупа да „у својој цркви не служи службу божију“, да „не дели црквене сакраменте“ и да су му „црквене дужности тако стране да не познаје ни обред крштења“.³⁸ Али док је у другим јужнословенским земљама у сфери источне цркве у XIII веку повучена оштра разлика између крштења и полагања монашког завета, у босанској бискупији, а затим и у цркви босанској, задржано је само полагање монашког завета који су католички полемичари погрешно интерпретирали и произвољно, очигледно у незнању, са духовним крштењем код западних катара идентификовали.

Оптужбе католичких полемичара да босански јеретици „негирају сакрамент тела Христово“, или да говоре, „поричући овај сакрамент, да се тело Христово не може претворити, а ако може да га не треба јести“, допунио је почетком XV века писац *Расправе* који је, полемичући са босанским јеретичима, записао да они уместо евхаристије „ломе хлеб другима“.³⁹ Уопштене податке писца *Расправе* је према неком непознатом извору почетком XVII века допунио М. Орбини својом причом да босански манихеји хлеб благосиљају и ломе, а затим њиме народ причешћују на начин који неки истраживачи цркве босанске повезује са ранохришћанским обредом еулогије, како га је средином II века описао Јустин Мученик.⁴⁰

Босански су крстјани, судећи по глосама *Срећковићевог четвореванђеља*, одбацивали и тајну евхаристије, али јој нису у својим интерпретацијама новозаветних текстова давали оно симболичко значење које је она имала у учењу источних богомила, нити су јој супротстављали обред ломљења хлеба, како су то чинили западни катари.⁴¹ Обе ове чињенице потврђује управо глосатор *Срећковићевог четвореванђеља*. У једној глоси „пет хлебова“ из Јовановог еванђеља (VI, 11) не представљају, како су то место интерпретирали источни богомили, „чети-

³⁷ Теодосије, 161.

³⁸ CD III, 362.

³⁹ *Rasprava*, 5; *Popis*, 15; *Torquemada*, 36.

⁴⁰ M. Orbini, 354; Cf. Ch. Schmidt, *Historie II*, 130; J. Guiraud, *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, Paris 1970, 187; A. Borst, *Les cathares*, Paris 1978, 171—172; D. Mandić, *Bosanska crkva*, 350; J. Šidak, *Studije*, 120, бел. 30. Cf. *Just. Apol.* I, 65.

⁴¹ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност II*, 120—121; I. Döllinger, *Beiträge*, II, 37, 323; *Trac. her.*, 316; A. Dondaine, *Un traité*, 152—53.

ри евађеља и праксапостол“, као симболи „тела и крви Христове“, већ „четири евангелиста и веру једину“, а у другој глоси, „уљу и вину“, као симбол „причесног хлеба и вина“ у егзегетским тумачењима источне цркве, глосатор не супротставља катарски обред ломљења хлеба, већ „милост божију“, која је у телолошкој мистици источне цркве, као и код босанских крстјана представљала основ читаве сотирологије.⁴²

Одбазујући тајну евхаристије, босански крстјани нису следили ни праксу богомила на Истоку, ни катара на Западу, већ мистичку традицију источне цркве, чију је суштину представљало учење да „истинити хлеб“, и „истинито пиће“ представља сам Исус, кога су примали полагањем монашког завета, односно „правим“ или „другим крштењем“.⁴³ Познати су примери бројних „богоносаца“ у аскетској и хагиографској књижевности источне цркве који су се, примајући монашким рукоположењем у своју душу Дух свети, бога живог или самог Исуса, повлачили у пуста и забита места да годинама, а неки и читавог живота, не приме „тело Христово“, јер су већ у својој души имали самог бога.

Да су исто учење следили и босански крстјани сведочи крстјан Хвал који је уз речи Јовановог еванђеља (Јов. VI, 41), „ја сам хлеб који је сишао са неба“, записао „о истинитом хлебу“, стављајући до знања да за њега „истинити хлеб“ који спомиње Исус на Тајној вечери (Мат. XXVI, 26—28) није ни причесни хлеб тајне евхаристије, ни panis supersubstantialis западних катара, већ сам Исус који је за мистичаре цркве био „истински хлеб“ и „истинско пиће“.⁴⁴

Записи крстјана Хвала о Христу као „истинитом хлебу“ уверљиво говори да су босански крстјани негативан став према тајни евхаристије као непотребној и сувишној за „свете“ и „божије људе“, а некорисне за „људе овог века“, прихватили посредством домаћег монаштва, а не од западних катара, како их оптужују католички полемичари. Јер, супротно западним катарима, који су panis supersubstantialis симболички интерпретирали као „закон Христов“, босански су крстјани „истинити хлеб“ идентификовали са Христом, а „закону Христовом“ западних катара супротстављали „закон божији“, који глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља* алегорички идентификује са *Законом Мојсијевим*, приписујући му важност „до скончанија вјека“.⁴⁵

Пресудни утицај монаха босанске бискупије на одбацивању тајне евхаристије код босанских крстјана XIV и XV века потврђује и изјава на Билином пољу 1203. године, којом су се њи-

⁴² Глоса бр. 12 и 5; А. Solovjev, *Vjersko učenje*, 23; PG. 88, 780; Доментијан 190, Теодосије, 82.

⁴³ Доментијан, 317.

⁴⁴ *Хвалов рукопис*, I. 114; А. Dondaine, *Un traité*, 152; Доментијан, 317.

⁴⁵ А. Dondaine, *Un traité*, 152; Глоса бр. 3.

хови прваци обавезали да ће у својим местима, „где се налазе самостани браће“, „имати свештенике који ће бар у недељу и празничне дане, према црквеним одредбама, читати мису“ и из чијих ће руку „најмање седам пута годишње примати тело Господње“. ⁴⁶ Ово је било познато и папи Гргуру IX који је, не без разлога, оптуживао босанског бискупа да у својој цркви „не дели сакраменте и да су му црквене дужности толико стране да чак не зна ни обред крштења“. ⁴⁷

Противуречне су тврдње католичких полемичара и о ставу босанских крстјана према тајни покајања, која је код западних катара представљала један од њихових основних обреда. Док их, примера ради, *Попис заблуда* оптужује да „презиру сакраменте покајања и говоре да свако ко згреши треба поново да се крсти“, писац *Расправе* тврди да они покајање нису одбацивали, али су сматрали „некорисним свакодневно покајање“. ⁴⁸ Најдаље је у овим домишљањима отишао кардинал Торквемада који у једном поглављу своје расправе пише да „босански манихеји“ „одбацују сакрамент покајања и говоре да се греси опраштају само поновним крштењем“, а у другом, да ће се „зли анђели“, односно људске душе „затворене у тело вратити на небо крштењем, чишћењем и покајањем“. ⁴⁹

Босански су крстјани, одбацујући тајну покајања, своју сотирологију темељили на „божијој милости“ источне мистике, која је према глосатору *Срећковићевог четвороеванђеља*, а и неких византијских мистичара важнија од свих светих тајни, па су зато у „божије људе“ убрајали само оне које је Христос својим крштењем очистио од греха, како то тврде и католички полемичари. Читава концепција непознатог глосатора темељи се очигледно на теолошкој мистици источне цркве, чију је суштину представљало учење да се полагањем монашког завета у људску душу уселјава „Дух свети“, или „дух оца небеског“, и да људска душа, падајући „у стање блаженства“, постаје „имуна на грех“, па јој пакајање није потребно, пошто јој се „унутрашњем озарењем открива воља божија“. ⁵⁰

Није случајно да исте заблуде босанским крстјанима приписују и католички полемичари који их оптужују да „рукоположењем“ прелазе у „стање блаженства“ и да постају „свети“ и „имуни на грех“, јер у „себи имају дух свети“, односно „дух оца небеског“, како је то записао глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља*. ⁵¹

Податак писца *Расправе* да „босански патарени“ одбацују исповест, која је код западних катара представљала посебан об-

⁴⁶ CD III, 25.

⁴⁷ CD III, 362.

⁴⁸ *Popis*, 20; *Rasprava*, 20.

⁴⁹ *Torquemada*, 36, 37.

⁵⁰ PG. 88, 1149, 1201; Доментијан, 201, 151, 291.

⁵¹ *Popis*, 32; *Torquemada*, 26, 33; Глоса бр. 1.

ред, чији је обредни садржај у целини сачуван у *Лионском и Латинском обреднику*, може се објаснити само у контексту монашке мистике која је исповест за „свете“ и „божије људе“ сматрала сувишним, а за мирске људе или „људе овог века“ некорисним.⁵² Изјава првака босанских монаха на Билином пољу 1203. године да ће убудуће имати свештенике, који ће у одређене дане и „исповести слушати“, говори да је овај обред био одбачен већ у босанској бискупији. Покушај босанских фрањеваца да у Босни уведу исповест (*confessionis secretum*) наилазио је на велике тешкоће код обраћених на католичку веру, како то потврђује и 21-во питање босанског викара Бартоломеја упућено папи Гргуру XI 1372/3. године.⁵³

Најчешће се у расправама католичких полемичара босански јеретици оптужују да „негирају сакрамент брака и говоре да се у браку нико не може спасити“, да „телесни брак сматрају осуђеним, или да треба да буде осуђен“, да „осуђују брак“, да „телесни брак изједначују са прељубом“ и да „овај уговор, који је Христовом заслугом постао сакрамент, одбацују као грешан“.⁵⁴ Да су нечисти патарени у краљевству босанском осуђивали матримониј“ записао је и један глагољски рукопис из XV века.⁵⁵

Неколико драгоцених података о институцији брака у средњовековној Босни доноси фрањевачка *Дубиа*, која садржи одговоре папе Гргура XI на питање босанског викара Бартоломеја. Босанци су, према папиним одговорима, узимали жену само под условом да „им буде добра и верна“ и веома их лако напуштали.⁵⁶ Овај „обичај земље“, који је у суседним католичким крајевима важио као „патаренски обичај“, већ је Ф. Рачки објашњавао последицом „патаренских назора о женидби“.⁵⁷ Ово је мишљење с правом одбацио Ј. Шидак који је доказивао да се „код средњовечних Бошњана не ради ни о каквом манихејском начелу у гледању на установу брака, већ о старом, прадавном схватању, које се одржало неуздраном у конзервативном, економски и социјално недовољно развијеном друштву средовјечне Босне“.⁵⁸

Мишљење Ј. Шидака потврђују исти брачни обичаји и у другим јужнословенским земљама. У Србији је, примера ради, тек у време св. Саве женидба по обичајном праву замењена црк-

⁵² *Popis*, 20; *Rasprava*, 30; A. Dondaine, *Un traité*, 151—3.

⁵³ *CD III*, 25, D. Kniewald, *Vjerdostojnost*, 162.

⁵⁴ *Popis*, 18; *Torquemada*, 40; *Rasprava*, 4; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 443, 331.

⁵⁵ R. Strohal, *Patareni i hrvatska knjiga*, *Vjes. zem. ark.* XVII, 1915, 348. Cf. J. Šidak, *Studije*, 241.

⁵⁶ D. Kniewald, *Vjerdostojnost*, 149—52. 271—72.

⁵⁷ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 545—47; В. Глушац, *Проблем богумилства*, 120.

⁵⁸ J. Šidak, *Problem*, 93—97.

веним обредом, а сличне обичаје на подручју католичке цркве у Далмацији забранио је тек папа Гргур IX 1235. године.⁵⁹

Домаћа изворна грађа не потврђује ни мишљење Д. Книвал да је „црква босанска сматрала женидбу Ђаволом установом“, али да је својим верницима допуштала потпуну слободу, остављајући могућност својим верницима да духовним крштењем пре смрти постану „савршени чланови сљедбе“.⁶⁰ Потпуно је произвољна и тврдња Д. Мандића да су „босански богомили“, следећи праксу западних катара, чији су савршени чланови имали право да „склапају брак између мужа и жене“, „с посебним обредом вјенчавали своје вјернике и вјернице да им буду добре кућанице и домаћице, а не доживотне супруге“.⁶¹

У домаћој изворној грађи нема података о ставу босанских крстјана према институцији брака. Они су га, судећи по расправама католичких полемичара, оспоравали као црквени сакрамент, али не као институцију која је пре доласка фрањеваца у Босну била у сфери обичајног а не црквеног права и раније у босанској бискупији и касније у цркви босанској.

Одломак из Лукиног еванђеља (XVI, 18) да „прељубу чини ко се ожени распуштеницом“, који је крстјан Хвал исписао на маргинама свога зборника, бар начелно говори да крстјани нису осуђивали институцију брака али су сигурно осуђивали неке неморалне појаве које су у смртне грехе убрајали.⁶² Само се крстјани као прави или лажни монаси нису женили јер су, прихватајући Христовим крштењем „целомудрије“ и монашко „одрицање од плотске похоте“, како је то записао крстјан Радосав, одбацивали сваки телесни додир, па и брак, пошто „ожењен човек“, по учењу мистичара источне цркве није могао постати „свет“, ни постићи спасење, што су католички полемичари у дуалистичком духу интерпретирали и њихово одбацивање „телесног брака“ као сметњу за спасење осуђивали.⁶³

Оптужујући босанске „манихеје“ да „презиру сакрамент реда“, који су западни катари признавали и по одређеном обреду у свештенички ред своје савршене примали, кардинал Токвема да сам себе демантује, признајући у другим поглављима своје расправе да они имају „своје прваке“ који су „наследници апостола“, на челу са „херезирахом“, који је „епископ цркве, викар и наследник Петров“.⁶⁴

Оптужбе кардинала Торквемаде оспорава и домаћа изворна грађа која не само да познаје хијерархијска звања у цркви босанској већ и „ред“ обичних крстјана, „редовника“, који нису

⁵⁹ J. Sidak, *Studije*, 241; Cf. Доментијан, 243—4; С. Бирковић, *Историја*, 107.

⁶⁰ D. Kniewald, *Vjerdostojnost*, 150—151.

⁶¹ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 332—333.

⁶² Хвалов рукопис, I. 94v.

⁶³ Родосављево рукопис, I. 59. Cf. Теодосије, 8, 9.

⁶⁴ *Torquemada*, 39, 17, 26.

припадали црквеној хијерархији, како је то у *Баталовом четвороеванђељу* 1393. године записао Станко Кромиријанин.⁶⁵ Домаћа изворна грађа не само да оспорава оптужбе кардинала Торквемаде већ показује да се „редовничка“ организација цркве босанске битно разликовала од црквене организације западних катара који су свештеничким звањима западне цркве супротстављали своја свештеничка звања са ђаконима, синовима и епископом на челу.

Изгледају вероватним оптужбе католичких полемичара да су босански јеретици негирали сакрамент потврде и сакрамент последње помасти, јер их посредно везани за традицију источне цркве нису ни познавали.⁶⁶

Компаративна анализа домаће и латинске изворне грађе показује да су разлике између басанских крстјана и средњовековних дуалиста у ставу према сакраментима правоверних цркава биле не само непремостиве, већ да су им се и привидно подударни ставови темељили на потпуно различитој теолошкој позадини. Босански су крстјани заокупљени проблемом спасења практиковали само монашко рукоположење које су, према пракси код источних монаха, звали „правим“ или „Христовим крштењем“ и сматрали јединим обредом „које спасење доноси“, па су, аналогно томе, одбацивали све остале сакраменте за „свете“ и „божије људе“ непотребне, а за остале, „мирске људе“ или „људе овог света“ некорисне. Тиме су се они значајно удаљили од праксе обеју правоверних цркава које су их, не без разлога, као јеретике осуђивале и свака са свог становишта у ову или ону јерес убрајала. Али су истовремено обе цркве, поготову западна, судећи по расправама католичких полемичара, примећивале и велике разлике између босанских јеретика и западних катара који су у Италији и Француској, изграђујући своју властиту цркву, сакраментима западне цркве супростављали своје сакраменте исте функционалне намене, којима су, у духу дуалистичке доктрине, давали други обредни садржај и друго догматско значење. А то је управо она гранична линија која босанске крстјане одваја од средњовековних дуалиста без обзира на многе привидне сличности.

Босански крстјани и сакрално наслеђе цркве

Тврдње католичких полемичара да босански јеретици одбацују храмове и крстове, иконе и светачке мошти, гробља и друге сакралне предмете, које су обе правоверне цркве посебно по-

⁶⁵ Lj. Stojanović, *Jedan prilog*, 231—32.

⁶⁶ *Torquetada*, 38, 35; *Popis*, 16, 17.

штовале, могу се, захваљујући домаћим споменицима и писаним изворима насталим у крилу цркве босанске, са више сигурности проверавати и са оптужбама католичких полемичара упоребивати.

Оптужбе католичких полемичара да босански јеретици „осуђују храмове“, да „презиру храмове и говоре да су они синагоге ђавола“, да „идолатрију чине они који се у њима моле“, да „не поштују цркве“, осуђујући своје противнике да „као пагани граде храмове“ и да одбијају да се у црквама „клањају врховном бићу“, криво тумачећи речи апостола да се „Свевишњи не поштује у рукотворинама“, оспоравају само два извора.⁶⁷ Први је лажни *decretum Stephani Thomae*, који је забрањивао манихејима да обнављају старе и подижу нове цркве, а други, *Краљевство Словена* М. Орбинија који је почетком XVII века записао, ослањајући се на извештај Р. Волатерана и М. Сабелика, да су босански „монаси, или, боље рећи, јеретици“ становали „у манастирима смештеним у долинама и на другим усамљеним местима“ и да су њихови свештеници, улазећи у цркву, благосиљали и ломили хлеб, којим се после тога народ причешћивао.⁶⁸

Тврдње католичких полемичара, којима су следбеници концепције Ф. Рачког доказивали и јеретички и дуалистички карактер цркве босанске, оспоравали су његови противници погрешним читањем речи урам у *Зборнику крстјана Хвала*, тестаментом госта Радина који је „за храм и за гроб где му кости буду“ оставио 140 дуката, храмовима гробницама тепчије Батала и војводе Хрвоја, несумњиво следбеника цркве босанске, остацима црквених грађевина које су у време државне самосталности подизали босански владари и обласни господари и „посебно издвојеним одломком“ у Хваловом рукопису, који се „чита у источној цркви на дан посвећења нове цркве“.⁶⁹

Од црквених грађевина откривених у Босни с краја XII века потичу две надгробне цркве, једна бана Кулина код Високог, а друга судије Градише код Зенице, од којих су сачувани само натписи.⁷⁰ Из прве половине XIII века потичу остаци двеју цркава, чији су темељи откривени у Милама код Високог и у Лисићићима код Коњица, који су, као и две претходне, биле надгробне цркве босанских феудалаца.⁷¹ Да у Босни у то време нису по-

⁶⁷ Popis, 25; Rasprava, 10; Torquemada, 20, 21; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 443—44.

⁶⁸ J. Jelenić, *Ljetopis fra Nikole Lašvanina*, Sarajevo 1916, 108; F. Rački, *Bogomili i patareni*, 463; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 255; J. Šidak, „*Studije*“, 48; M. Orbini, 354.

⁶⁹ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 526; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 130—131, 254—55; J. Šidak, *Studije*, 47—48; Isti, *Crkva bosanska i problem bogomilstva u Bosni*, Zagreb 1940, 69; Н. Родојичић, *О једном нослову великог војводе босанског Хрвоја Вукчића*, ИЧ I, 1947, 1—2, 52; В. Глущац, *Проблем богомилства*, 117—119; J. Fine, *Bosnian Church*, 368.

⁷⁰ M. Vego, *Zbornik IV*, 70—71, 252—3.

⁷¹ *Историја српског народа*, II, 344.

дизане цркве намењене богослужбеним потребама индиректно потврђује, с једне стране, обавеза босанских крстјана, преузета на Билином пољу 1203. године, да ће у својим местима, где се налазе „самостани браће“, имати „богостоље“, а са друге, писмо папе Гргура IX из 1232. године, које говори да босански бискуп, који је занемарио све црквене дужности, живи са јеретицима у неком селу и штити их, поговоту свога рођеног брата који је јеретички херезиарх.⁷² Оба ова податка говоре да је босански бискуп законито посвећен у Дубровнику живео у некој хришћанској кихи, односно самостану (conventus) билинопољске изјаве, као и касније „јепискуп“ цркве босанске, који је био без богостоље и свештеника који би вршили свакодневне црквене обреде.

Ова два изворна податка, а и натпис са цркве судије Градешке, као да говоре да црквене грађевине подизане у то време нису служиле богослужбеним потребама већ као надгробне цркве босанских феудалаца ктитора. Њихова сакрална намена, судећи на имену крстјана Радохне, које је сачувано на натпису надгробне цркве бана Кулина, није била у супротности са учењем крстјана билинопољске изјаве, како то из каснијег времена потврђују, с једне стране, остаци маузолеја тепчије Батала и подземна црква исте намене војводе Хрвоја, двојице „следбеника цркве босанске“, а са друге, тестамент госта Радина који је за подизање „храма и гроба, где ће му кости бити“, оставио 140 дуката.⁷³ Да се и овде радило о гробној капели, а не о храму намењеном богослужбеним потребама, потврђује забелешка дубровачког писара, „pro sepultura ipsius Radini gost et pro capella“, која је начињена приликом исплате дуката за подизање надгробне капеле.⁷⁴ Ова чињеница несумњиво објашњава појаву великог броја надгробних цркава које су у последње време откривене на бројним некрополама стећака.⁷⁵

Надгробна црква тепчије Батала, подударна са надгробном црквом у Црквинама на Дрини, која је припадала породици српског тепчије Мишљена, и подземна црква исте намене војводе Хрвоја зидане су, по мишљењу В. Бурића, у стилу хишћанских путиножитеља, чије су богостоље имале и богослужбену и сакралну функцију.⁷⁶

Цркве намењене богослужбеним потребама подизали су само следбеници источне и западне цркве. Катедралну цркву св. Петра у Врхбосни подигли су за време бана Нинослава угарски

⁷² CD III, 24, 362.

⁷³ С. Трухелка, *Grobница bosanskog tepčije Batala*, GZM 17, 1915, 365—73; *Историја српског народа* II, 349; М. Vego, *Zbornik*, IV, 70—71; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 156.

⁷⁴ М. Динић, *Патарени*, 218, бр. 82.

⁷⁵ З. Кајмаковић, *Једно старије културно место*, Наше старине 9, 1964, 175—79; М. Vego, *Patarenstvo u Hercegovini u svjetlu arheoloških spomenika*, GZM 18, 1963, 200—202, 206—208.

⁷⁶ *Историја српског народа* II, 349.

доминиканци а цркву св. Николе у Високом на локалитету Миле, босански фрањевци за време бана Степана II Котроманића. У време Тврткове владавине подингнута су четири фрањевачка самостана у Сутјесци, Олову, Зворнику и Сребреници. Археолошки остаци и писани извори говоре да је крајем XIV и у првој половини XV века подигнуто више фрањевачких цркава. Три фрањевачка самостана, подигнута уз столна места босанских владара, служила су и као њихови маузолеји.⁷⁷

Православне богомоље подизане су у XIII и XIV веку на простору између Неретве и Лима. У околини Коњица, у селима Лисичићи, Разићи, Бискуп и Горња Бијела открито је више црква из XIII и XIV века, које су служиле православном култу. Из времена бана Твртка потиче православни манастир св. Стефана у Требињу. Цркву посвећену истом свецу подигао је на Шћепан пољу Сандаљ Хранић око 1421. године. Херцег Стефан је подигао две цркве, св. Борба у Сопотници код Горажда и св. Срба и Вакха на Подима изнад Херцег Новог. Из времена Косача потиче више црква које су подизане у утврђеним градовима или некрополама стећака око Требиња и Љубиња, у Љубомиру и око Стоца.⁷⁸

Босански су се крстјани као и монаси пустињаџи молили под отвореним небом или у својим хижама. Писац *Расправе* је почетком XV века записао да се они „небеском оцу“ клањају „под отвореним небом“ или „у кривињарома и под стаблима, у шумама и горама као вукови и дивље звери.“⁷⁹ Да је то била пракса монаха анахорета, потврђује монах Теодосије који је у *Животу св. Саве* записао да монаси пустињаџи „живе у високим горама са јеленима, и у тесним колибама (хижама) травом украшеним“, имајући уместо богомоља небо за цркву“.⁸⁰

Интересантан је податак и цариградског патријарха Генадија Схоларија. Одговарајући синајским монасима, који су сумњали у правоверност „епскопа Босне“, патријарх Генадије им дозвољава да га могу спомињати на литургији, мада је и самом патријарху било необично што он службу не врши у храму „већ у стану“ (ен те моне), па додаје, правдајући монахе, да не треба да се осећају превареним, ако се епископ временом покаже дволичан и неискрен, „јер света црква исповест свачију прима и удовољава је, а људске помисли и намере нико не зна до једини бог“.⁸¹

⁷⁷ Д. Ковачевић—Којић, *Градска насеља средњовјековне босанске државе*, Сарајево 1978, 281—297; Р. Анђелић, *Поглед на франјевачко градитељство XIV и XV вијека у Bosni, Sred. Bosna i evrop. kultura*, Zenica 1973, 202—203.

⁷⁸ *Историја српског народа II*, 346, 348.

⁷⁹ F. Rački, *Prilozi*, 129.

⁸⁰ Теодосије, 23.

⁸¹ Љ. Ковачевић, *Неколико прилога за цркву и политичку историју Јужних Словена*, Гласник СЈД 63, Београд 1885, 12—13. Потпун текст издат је у сабраним делима књ. IV, Парис 1935, ed. L. Petit, стр. 200—201.

Из сачуване изворне грађе може се извести само један веродостојан закључак, а то је, да се босански крстјани у црквама нису молили, али да су надгробне цркве подизали, што се у оба случаја не подудара са праксом средњовековних дуалиста.

Оптужбе катличких полемичара да босански јеретици „презиру свети крст“ и да „знак крста“ сматрају „симболом ђавола“, „вешалима Спаситељевим“, или „знаком (апокалиптичке) звери, потврђују други сачувани извори. Папа Јован XXII је 1319. године записао да у Босни „нема поштовања крста“, српски синодици православља анатемису „босанске и хумске јеретике“ што се „ругају светом и часном крсту“, а у више наврата и Дубровчани оптужују свога суседа Стефана, као „перфидног патарена“ и „јавног непријатеља крста Христова“.⁸²

Негативан став цркве босанске према „часном и животворном крсту Господњем“, који су следбеници концепције Ф. Рачког доказивали подацима из расправа католичких полемичара и објашњавали дуалистичком оријентацијом босанских крстјана, у више су наврата, ослањањем на повеље босанских владара и обласних господара, оспоравали Ђ. Трухелка, В. Глушац и Ј. Шидак.⁸³ Бранећи као исправну концепцију Ф. Рачког, А. Соловјев је појаву знака крста у повељама босанске провенијенције објашњавао „тактиком компромиса“ и „претварањем босанских крстјана, који су као дуалисти крст презирали и одбацивали, али су га сагласно езотеричном учењу павликијана тумачили као персонификацију самог Христа. Своје мишљење А. Соловјев је доказивао, с једне стране, „антропоморфним крижевима на стећцима“, а са друге, босанским повељама, налазећи да се „у повељама *pro foro interno* знак крста редовно изоставља, а у повељама *pro foro externo* недоследно употребљава.“⁸⁴

Хипотезу А. Соловјева је у целини прихватио Д. Книвалд, који је у изјави на Билином пољу из 1203. године налазио „даље доказе да су босански дуалисти већ и раније осуђивали и оспоравали цркве, олтаре и крижеве“, а са извесним допунама и Д. Мандић, домишљајући се да су „у прво доба босански крстјани као правоверни богомили збацивали поштовање крижа“, изузимајући „антропоморфне крижеве који су по старом павликијанском схватању представљали Христа раширених руку како благосиља своје вјернике“, а да су касније, „концем 14. и у првој

⁸² *Popis*, 25; *Rasprava*, 10, 12; *Torquemada*, 22; В. Мошин, *Синодик*, 301—2, 312—313, 319—20, 328—29, 343—46, 348; *CD VIII*, 535; М. Динић, *Патарени*, 202—3, бр. 55. Сф. л. Стојановић, *Повеље и писма I*, 2, 69, 71, 75.

⁸³ Ф. Раčki, *Bogomili i patareni*, 526; В. Глушац, *Проблем богомилства*, 111; С. Трухелка, *Testament gosta Radina*, *GZM XXIII*, 1911, 353—57; Ј. Šidak, *Studije*, 55, 305, 355.

⁸⁴ А. Соловјев, *Јесу ли богомили поштовали крст?*, *ГЗМ III*, 1948, 86—87, 95, 97—99.

три четврти 15. стољећа, босански крстјани и њихови вјерници штовали криж“.⁸⁵

Обе ове претпоставке Д. Мандића оспорава изворна грађа настала у крилу цркве босанске. Оптужбе католичких полемичара, да босански јеретици „презиру крст Господњи“, појављују се тек крајем XIV и првих деценија XV века, управо у време када се у домаћој изворној грађи насталој у крилу цркве босанске налазе бројни докази да су босански крстјани поштовали „часни и животворни крст Господњи“. Тако су, примера ради, сва три рукописна зборника цркве босанске, Млетачки, Хвалов и Радосављевић илустровани знаком крста, чије правилне стилске форме искуључују сваку могућност да је реч о „антропоморфним крижевима павликијанских езотеричара“.⁸⁶ На једном људском лику у *Зборнику крстјана Радосава* уцртано је шест крстова који су тако поређани да чине један велики крст. Знак крста налази се и на пастирском штапу неког крстјанина, чији је лик крстјан Радосав уцртао на почетку одломка из Јовановог еванђеља.⁸⁷

Знак крста у библијским књигама цркве босанске чини проблематичним и хипотезу А. Соловјева да је недоследна употреба знака крста у повељама босанских владара и обласних господара последица „тактике компромиса“ и „претварања босанских крстјана“. Босански се владари и обласни господари служе знаком крста, који се налази и у писму „јепископа цркве босанске“ и тестаменту госта Радина, или се у својим повељама куну „часним и животворним крстом“, „часним крстом Христовим“, „часним крстом Господњим“, „часним и животворним крстом Господњим“, „часним и животворним крстом Христовим“, „часним крижом Господњим“ или „часним и животворним крижом Господњим“.⁸⁸

У два повељама које је, прихватајући арбитражу деда цркве босанске и његових стројника, издао приликом помирења са женом и сином, херцег Стефан се куне „у часни и животворни крст Господњи“ и у њих уписује знак крста.⁸⁹ Часни и животворним крстом закљичује се и синови Радослава Павловића, војвода Петар и кнез Никола, у једној повељи издатој Дубровчанима, пошто су се претходно „по обичају“ посаветовали са „својим саветницима, господом стројницима цркве босанске, гостом Радосавом Брадијевићем и старцем Радосавом унуком“.⁹⁰

Правоверна терминологија у дефиницији „часног и животворног крста Господњег“ у повељама, где се као гаранти, сведо-

⁸⁵ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 131, 257–8; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 379–381.

⁸⁶ *Млетачки рукопис*, I, 241v.

⁸⁷ *Радосављевић рукопис*, I, 31v, 57.

⁸⁸ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 434, 81, 174, 426, 428, 494, 439, 508, 561, 576, 590, 604, 640, I, 2, 153, 39, 69, 71, 75, 102.

⁸⁹ *Исто*, I, 2, 69, 71.

⁹⁰ *Исто*, I, 2, 150.

ци или чувари издатих повеља појављују представници цркве босанске, не може се олако игнорисати и разним домишљањима оправдавати, утолико пре што се знаком крста служе и сами крстјани у својим библијским књигама, или га носе уцртане на својим пастирским штаповима.

Очигледно је да домаћа изворна грађа настала у крилу цркве босанске оспорава оптужбе католичких полемичара да су босански крстјани „презирали знак крста“, али како су га поштовали и у својим молитвама употребљавали може се у недостатку непосредних сведочанстава само нагађати. Изгледа вероватним да се они, молећи богу, нису крстили већ само клањали, то спомиње и гост Радин у свом тестаменту, што су обе правоверне цркве са развијеним обредним церемонијалом за јерес сматрале и босанске крстјане као непријатеље Христовог крста проглашавале. Али, с друге стране, употреба знака крста у библијским књигама цркве босанске и на пастирским штаповима чланова њихове хијерархије сигурно говори да је крст за босанске крстјане био не само симбол Христовог страдања, на што алудирају и бројне повеље босанске провенијенције, већ и симбол монашког подвижништва, аналогно учењу источних монаха да сваки човек монашким рукоположењем „узима крст свој и у срцу га своме носи“.⁹¹ Овим монашким, а не павликијанским схватањем могу се једино објаснити антропоморфни крстови на некрополама стећака уколико се са сигурношћу докаже да су припадали гробовима босанских крстјана или члановима њихове хијерархије.

Оптужбе католичких полемичара да босански јеретици „презиру слике и иконе“, да одбацују „поштовање икона“, да „употребу икона у цркви сматрају идолатријом“ и да „римску цркву сматрају црквом идолском, јер идоле поштују они који су од њене вере“, допуњују и српски синодици православаља који их анатемишу да се „не клањају светим иконама“.⁹²

На подударном ставу обеју правоверних цркава у осуди босанских крстјана Ф. Рачки је доказивао да је црква босанска одбацивала иконе, али га је ликовни украс *Хваловог зборника* навео на закључак да се „секта течајем времена, што се тиче храма и икона, удаљила од строгог тумачења своје првобитне науке“.⁹³ Бранећи концепцију Ф. Рачког, коју су у међувремену оспоравали В. Глушац и Ј. Шидак ликовним украсом *Хваловог зборника* који, супротно учењу средњовековних дуалиста, садржи ликове апостола, Христа, Деве Марије и неких старозаветних личности, као Мојсија и Јована Крститеља, А. Соловјев је доказивао да „*Хвалов зборник* представља једини случај у босанској духовној књижевности“ и да је „понижни слуга свог силовитог

⁹¹ Доментијан, 123.

⁹² *Popis*, 10, 25; *Rasprava*, 10; *Torquemada*, 21. Cf бел. 8.

⁹³ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 527; *Isti, Prilozi*, 107—8.

господара, грешни крстјан Хвал пристао на компромис: допустио је да неко други наслика свеце у зборнику⁹⁴.

Истраживања Р. Грујића, С. Радојчића, В. Мошина, В. Бурџића, Ј. Шидака и Ј. Максимовић показала су да је већина библијских књига цркве босанске илустрована иницијалима, заставицама, Христовим симболима, ликовима старозаветних и новозаветних светитеља, ликовима крстјана, па и читавим композицијама, чија је иконографија у потпуном раскораку са оптужбама католичких полемичара. За разлику од западних катара, чији рукописи немају никаквих илустрација, босански су крстјани садржај ликовних композиција у својим библијским књигама кад-када и сигнирали и у духу учења правоверних цркава интерпретирани.⁹⁵

Правоверну иконографију, судећи по садржају сигнатура, следе и симболи четири еванђелиста који су код источних богомила, према подацима попа Драгоља, представљали Христово рођење, страдање, васкрсење и вазнесење. Само у једном случају, у глосама *Срећковићевог четвороеванђеља*, „угојени телац“ симболише Христово страдање, на начин како су овај симбол еванђељиста Луке интерпретирани и богомили.⁹⁶

Ликовни прикази Христа, Деве Марије, апостола и светитеља Старог и Новог Завета, које су босански крстјани поштовали и у „свете“ и „божије људе“ убрајали, не могу се олако игнорисати и разним домишљањима са оптужбама католичких полемичара усаглашавати, чак и да се докажу трагови хетеродоксне иконографије у њиховом садржају.⁹⁷ Једино је сигурно и са оптужбама католичких полемичара подударно да су босански крстјани осуђивали фигуралну уметност западне цркве. То директно сведочи управо крстјан Хвал који, „лишући златом као и чрnilом“, у једној маргиналној белешци осуђује „поклонице идола од сребра и злата и камена и дрвета“ као следбенике „цркве идолске коју свети осудише“, што се очигледно није односило на ликовне илустрације светитеља, којима је његов зборник био илуминиран.⁹⁸

Ликовна илустрација Христа, Деве Марије, апостола и хришћана светитеља Старог и Новог завета не доказује, на чему инсистирају опоненти Ф. Рачког, да су им се босански крстјани клањали на начин како је то била пракса у правоверним црква-

⁹⁴ А. Solovjev, *Vjersko učenje*, 37, 38; В. Глушац, *Проблем богомилства*, 115—16; Ј. Šidak, *Studije*, 138, 144.

⁹⁵ В. Бурџић, *Минијатуре Хваловог рукописа*, ИГ 1—2, 1957, 39—51; И. Николајевић, *Минијатура Благовести у Хваловом зборнику*, Зограф 7, 1976, 75—77; Ј. Максимовић, *Илустрације Млетачког зборника и проблем минијатура у средњовековној Босни*, ИГ 1—2, 1958, 117—130; Ј. Šidak, *Studije*, 143—150; Ј. Максимовић, *Српске средњовековне минијатуре*, Београд, 1983, 60—65, 110—117. Cf. *Млетачки рукопис*, I, 144; *Хвалов рукопис*, I, 171v.

⁹⁶ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност II*, 200; Глоса бр. 8.

⁹⁷ Ј. Максимовић, *Илустрације Млетачког зборника*, 129.

⁹⁸ *Хвалов рукопис*, I, 188, 140v.

ма. Одсуство икона у култу цркве босанске, у изворима се спомињу само иконе Сандаља Хранића и херцега Стефана, може се објаснити само утицајем једне специфичне мистике, чију је суштину представљало учење да је људска душа полагањем монашког завета у стању да духовним очима „гледа самог Христа у људској души насликана“, па су тако босански крстјани, прихватајући ликовно приказивање светаца, занемарили, а можда и свесно избегавали клањање иконама за што су их обе правоверне цркве као јеретике осуђивале.⁹⁹ Уосталом у њиховим верским обредима без храмова и богомоља није ни било места иконама.

Тешко је са сигурношћу одговорити да ли су босански крстјани „исмејавали и осуђивали поштовање светачких моштију“, како их оптужује једино кардинал Торквемада.¹⁰⁰ У цркви која није имала храмове и богомоље сигурно да није било места за култ светачких моштију. У једној повељи, којом је 1333. године уступио Дубровчанима Рат, Стон, Превлаку и острва око Рата, Стјепан II Котроманић се куне „у све свете мошти које су у Дубровнику“, јер у Босни те врсте реликвија сигурно није било.¹⁰¹ Светачке мошти су донели у Босну тек фрањевци. Бан Твртко се у два наврата заклиње „на моштима и на светом еванђељу“, први пут, када је са мајком Јеленом издао повељу Влатку Вукосалићу 1354. године, које су изгледа чуване у цркви св. Гргура, а други пут 1367. године, када је потврдио Дубровчанима раније повластице које су имали за време бана Стјепана II Котроманића.¹⁰²

Култ светачких моштију био је раширен међу православним живљем у области херцега Стефана који у свом тестаменту спомиње „мошти моје и иконе које су при мени ношене оковане златом и сребром и бисером украшене“.¹⁰³

Оптужбе католичких полемичара да босански јеретици „поричу васкрсење тела и говоре да телесно нећемо васкрснути“, или да, „поричући васкрсење, кажу да тело које сада умре неће никада васкрснути него неко друго, духовно“, доказивао је Д. Книвалд изјавом првака босанских крстјана на Билином пољу 1203. године да ће убудуће „имати заједничка гробља где ће се браћа сахрањивати и дошљаци, ако би онде случајно умрли“, објашњавајући недостатак заједничких грабаља код босанских крстјана „науком и праксом катара и патарена који су људска тела злим и од почела зла створеним сматрали“.¹⁰⁴

⁹⁹ Теодосије, 23.

¹⁰⁰ *Torquemada*, 24.

¹⁰¹ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 46.

¹⁰² L. Thalloszy, *Istraživanja o postanku bosanske banovine sa naročitim obzirom na povelje Kormenskog arhiva*, GZM XVIII, 1906, 411; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 73.

¹⁰³ Љ. Стојановић, *оп. цит.* I, 2, 131—132.

¹⁰⁴ *Popis*, 14; *Torquemada*, 44; D. Kniewald, *Vjerdostojnost*, 131—132.

Сачувана изворна грађа оповргава обе ове претпоставке Д. Книвалда. Надгробни споменици госта Мишљена код Зенице, или гроба Милутина код Фоче, не само да говоре да су босански крстјани бринули за погреб својих посмртних остатака већ да је њихов став према умрлим био у потпуном раскораку са учењем средњовековних дуалиста. Гост Радин је својим тестаментом оставио 140 дуката за подизање надгробне капале, а такве су надгробне капеле имали тепчија Батало и војвода Хрвоје, обојица следбеници цркве босанске.

Крстјани су сахрањивали на местима где су се подмижавали, на својим властитим поседима, како то потврђује стећак из Кошарића са именом госта Ратка, али и у заједничким гробљима, што потврђују неки фигурални симболи на стећцима који су несумњиво припадали крстјанима и члановима њихове хијерархије.¹⁰⁵ Потпуно је безразложно издвојено сахрањивање босанских крстјана, које је било веома раширено на тлу средњовековне Босне, објашњавати „научом и праксом катара и патарена“, или сахрањивање у заједничка гробља, удаљавањем цркве босанске од своје првобитне науке.

Сачувана изворна грађа оспорава и тврдњу кардинала Торквемаде да су „босански манихеји“ одбацивали молитве „које се у цркви моле за покојнике“.¹⁰⁶ Гост Радин је у свом тестаменту оставио 300 дуката да се поделе правим крстјанима да би за његову душу „сваког великог дана у свету недељу и свету петку“, уз монашко метанисање, „говорили свету молитву“, да би га „избавио господ бог од грехова његових и помиловао на страшном судишту веку вековима“, а других триста дуката, да се подели дубровачкој сиротињи, која би за душу његову у „храмовима божијим“, очигледно католичким, „палили свеће на свете велике дане“.¹⁰⁷

Босански се крстјани нису молили само за умрле, већ су се својим умрлим као „светим“ и „божијим људима“ обраћали да се моле за душе живих. Писар на стећку госта Мишљена се обраћа овом велодостојнику цркве босанске следећим речима: „Господине добри, кад приђеш пред господина нашег Исуса јединог, помени и нас рабе своје“.¹⁰⁸

Став босанских крстјана према сакралном наслеђу правоверних цркава има неких аналогја са хумилијатима и другим недуалистичким јеретичима, али се битно разликује од става западних катара који су храмове божије одбацивали, крст презирали, иконе исмејавали, умрла људска тела са телесима угинулих животиња изједначавали, гробља одбацивали и молитве за

¹⁰⁵ M. Vego, *Zbornik* IV, 135; А. Соловјев, *Јесу ли богомили поштовали крст?*, 89—95.

¹⁰⁶ *Torquemada*, 46.

¹⁰⁷ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 156.

¹⁰⁸ Љ. Стојановић, *Стари српски записи* III, 1905, 10. Cf. M. Vego, *Zbornik*, 60—63.

умрле игнорисали. Босански су крстјани надгробне цркве подизали, али су се „небеском оцу“ под отвореним небом молили, крст су у своје књиге уцртавали, ликовима Исуса, Деве Марије, апостола, хришћанских светитеља и својих великодостојника библијске књиге илустровали, али се њиховим ликовним приказима нису клањали, своје су мртве сахрањивали и надгробне им споменике подизали, за своје се умрле молили и својим се умрлим као заступницима пред богом обраћали, јер су аналогно учењу монаха мистичара веровали да крстјани као „свети“ и „божији људи“ на „велико судиште“ не долазе, већ од смрти у вечни живот прелазе.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Доментијан, 199.

VII

ТЕОЛОГИЈА БОСАНСКИХ КРСТЈАНА

Сагласне тврдње католичких полемичара да босански крстјани верују у два од вечности супротстављена божанства, „већег и мањег бога“, „истинитог бога“ и „безпочетног ђавола“, „врховно добро“ и „врховно зло“ или „бога светлости“ и „бога мрака“, не потврђује изворна грађа настала у крилу цркве босанске.¹ У рукописном наслеђу цркве босанске бог није само „отац небесни“ или „отац невидими“, већ и „једини бог“, „свемогући бог“, или „вишњи господ бог“, што се и суштински и терминолошки разликује од учења средњовековних дуалиста који су ospоравали постојање „једног бога“, а поготову једног „свемогућег бога“.²

Правоверно схватање бога следе и повеље босанских владара и обласних господара, које бога називају „господом богом“, „свемогућим богом“, „богом сведржитељем“, „господом богом сведржитељем“, „царем небеским“, „царем небеским и земаљским“, „живим богом“, „богом оцем сведржитељем“ и „големим господом богом“.³ Да се учење босанских крстјана о богу није разликовало од учења правоверних цркава, индиректно потврђу-

¹ Popis, 1; Rasprava, 6, 8; Torquemada, 1, 2.

² Глоса бр. 1, 8; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 154; *Радосављево рукопис* I, 57; M. Vego, *Zbornik* IV, 60—63. Неосновано је мишљење M. Losa, *Les derniers cathares*, 126 да термини „небески отац“ и „невидили отац“ имају дуалистичко значење. Исте термине употребљавају св. Сава и Доментијан, 186, 203, 221, 244, 245.

³ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 26, 172, 177, 419, 423, 424, 490, 554, 426, 280, 297, 313, 568, 573, 585, 640, 625; I, 2, 127, 135, 39, 66, 69, 75, 87.

ју и неке повеље босанске провенијенције. Тако се, примера ради, херцег Стефан у повељи издатој приликом помирења са женом и сином куне, прихватајући арбитражу деда цркве босанске и његових стројника, „у господа бога сведржитеља, оца, сина и св. Духа“.⁴ У „господа бога сведржитеља“ куну се у једној повељи и синови Радослава Павловића, војвода Петар и кнез Никола, пошто су се претходно, „по обичају“, посаветовали са „господом стројницима цркве босанске“, „господином гостом Радосавом Брадијевић и господином стрицом Радосавом унуком.“⁵

Неподударно је са оптужбама католичких полемичара и учење цркве босанске о св. Тројици, које се манифестује, с једне стране, у схватању бога као тројства „оца и сина и светог духа“, како то потврђују *Обредник* крстјана Радосава и записи Станка Кромиријанина и крстјана Хвала, а са друге, изричито спомињање „пречисте Тројице“ на стећку госта Милутина, или „свете Тројице неразделиве“ у тестаменту госта Радина, што се у оба случаја битно разликује од схватања „тројице“ код богомила и катара.⁶

Истоветно је са учењем цркве босанске и схватање св. Тројице у повељама босанских владара и обласних господара, чије су почетне инвокације, „у име оца и сина и светог духа“, последњих деценија XIV века делимично проширене, са изричитим спомињањем „пресвете Тројице“, „пречисте Тројице“ или „преславне Тројице“.⁷

Правоверно схватање св. Тројице на стећку госта Милутина и у тестаменту госта Радина чини излишним сваки покушај да се учење босанских крстјана о „свемогућем богу“ и „светој и неразделивој Тројици“ усагласи са учењем средњовековних дуалиста који су учењем о „безпочетном Ђаволу“ исте моћи са „свевишњим богом“ и сабелијанским схватањем св. Тројице опоравали и „свемогућност“ свевишњем богу и „неразделивост“ св. Тројици.⁸

У потпуном је раскораку са оптужбама католичких полемичара и христологија босанских крстјана. Полемичући са јеретицима *ordinis Sclavoniae*, Аноним из Ломбардије им почетком XIII века приписује да „верују“ да је „син божији, Исус Христос, анђео који се појавио у телу“, да „Христос није имао људско тело“, да „није јео и пио“, да „није распет нити сахрањен“ и

⁴ Исто, I, 2, 69, 70.

⁵ Исто, I, 2, 150.

⁶ Радосављево рукопис, I, 56v; Lj. Stojanović, *Jedan prilog*, 231; В. Скарић, *Гроб и гробни споменик госта Милутина на Хумском у фочанском срезу*, ГЗМ 46, 1934, 79—82; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 154; Д. Драгојловић, *Босанска књижевност II*, 250—251.

⁷ Љ. Стојановић, *Повеље и писма* I, 1, 420, 581, 552, 130, 617; I, 2, 72, 87.

⁸ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 133—135.

да ништа што је по људској природи чинио „није било стварно него привидно“.⁹

И Монета Кремонски пише да јеретици из Склавоније уче да је „онај анђео који је у женском лику назван Маријом, у себе примио другог анђела који се зове Исус, па се тако лажно сматра и зове његовом мајком“.¹⁰

Сличне се оптужбе против босанских крстјана појављују и у расправама католичких полемичара XIV и XV века. *Попис заблуда* их оптужује да „негирају човечанску природу Христа и говоре да је он имао фантастично и зрачно тело“ и да „није трпио, ни умро, ни васкрснуо, нити се са правим телом попео на небо“, писац *Расправе*, да „Христос није син божији и једнак оцу“, да „бог Старог Завета није отац Христов“, да „Христос није син блажене Деве Марије“, да „Христос телесно није јео ни пио“, да се „Христос није телотворио“, да „Христос није телесно трпео“, да „Христос телесно није умро“ и да „Христос није устао из мртвих“.¹¹ Исте, али друкчије стилизоване оптужбе понавља и кардинал Торквемада, оптужујући „босанске манихеје“ да „негирају да је Христос рођен од жене“, да „не прихватају Христову генеологију или родослов“, да „Син божији није узео право тело него привидно“ и да „Христос није стварно трпео, нити умро, нити сишао до пакла, нити се узнео на небо, него да је све што је радио било привидно“.¹²

Већину ових оптужби оспорава домаћа изворна грађа настала у крилу цркве босанске. Христос је у ретким записима босанских крстјана „син божији“ и друго лице „свете“ и „нераздељиве Тројице“. Крстјан Радосав га изричито назива „господом нашим Исусом Христом“, код катара он није бог већ анђео, писар на стећку госта Мишљена, „господом нашим Исусом Христом јединим, један од писара *Чајничког четвороеванђеља*, „Исусом Христом, сином божијим, великим богом“, а писар *Млетачког зборника*, „господом богом Исусом“.¹³ И за глосатора *Срећковићевог четвороеванђеља* Христос је „син божији“ који има све атрибуте небесног оца. Он има анђелима недоступну моћ да људе чисти од греха, а као „син божији“ својим је ученицима пре узнесења на небо показао славу коју ће имати код оца небесног, коју су од старозаветних светитеља видели само „Мојсије и Илија“.¹⁴

Рукописна четвороеванђеља цркве босанске оспоравају и тврду кардинала Торквемаде да су босански „манихеји“ одба-

⁹ A. Dondaine, *Hierarchy*, I, 311. То оспорава и крстјанин Радосав, *Радосављев рукопис*, I, 57 зове Христа „Господ наш Исус Христос“.

¹⁰ Monete Crem., 233, ed. A. Ricchini.

¹¹ *Popis*, 3, 4, 5; *Rasprava*, 19, 20, 21, 29, 25, 26—28.

¹² *Torquemada*, 9, 15.

¹³ *Радосављев рукопис*, I, 57; M. Vego, *Zbornik*, IV, 60—63; *Чајничко четвороеванђеље*, I, 83, 89v; *Млетачки рукопис*, I, 155.

¹⁴ Глоса бр. 3.

цивали „Христову генеологију или родослов“, а један запис у *Млетачком зборнику*, и оптужбе католичких полемичара да су босански крстјани новозаветном богу супротстављали бога Старог Завета.¹⁵

Да је Христос као „бог“ рођен од Деве Марије, потврђује изричито крстјан Хвал који је зове „светом Богородицом“, а празновање Христових празника, као Благовести, Христовог рођества или Божића, Христовог васкрсења и Христовог вазнесења, што је делимично и ликовно приказано у рукописном наслеђу цркве босанске, уверљиво говори да се христологија босанских крстјана и терминолошки и суштински разликовала од докетистичке христологије средњовековних дуалиста.¹⁶

Оптужбе католичких полемичара о докетизму као фундаменталном учењу босанских крстјана делимично оспорава и домаћа и латинска изворна грађа. Глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља* у глоси бр. 3 говори о Христовом преображењу, а у глоси бр. 8 Христа симболички упоређује са „угојеним телетом“ које је у источној цркви представљало Христа као жртвену животињу одређену да својом крвљу спасе род људски.¹⁷ Интересантно је и сведочанство Јакова из Марке, инквизитора и једно време викара босанске фрањевачке викарије, који је записао да босански јеретици одбацувају поштовање крста, јер је крст послужио као „вешала за Спаситеља“.¹⁸

Оптужбе католичких полемичара оспоравају и повеље босанске провенијенције. Бан Нинослав зове Христа „господом богом“, Стјепан II Котроманић, „сином божијим“ и „богом“ који је „пролио своју крв“ за спасење људског рода, бан Твртко, „сином божијим“ и „владиком Христом“, спомињући његово „рођество“, „уплокованије“ и „распетије“, а Твртко II, Стефан Томаш и Стефан Томашевић, „господом Исусом Христом“, „Христом богом“, „јединим господом Исусом Христом“ или „господом владиком Христом“. И у повељама обласних господара, на чијим су дворовима велики утицај имали крстјани, Христос је „син јединородни“ или „син божији“ који је на распећу понео „трнов венац“, или „једини син божији“ који је претрпео „велике муке“.¹⁹

Заједничко је домаћој изворној грађи да је Исус, супротно учењу средњовековних дуалиста, као друго лице „свете“ и „не-раздељиве Тројице“, „бог“ и „син јединородни“ који је из чове-

¹⁵ Сва сачувана четвороеванђеља имају Христову генеологију. Cf. J. Šidak, *Studije*, 137. Никољски рукопис има запис „књиге рођества“.

¹⁶ Đ. Daničić, *Hvalov rukopis*, 7—8. Хипотезу А. Solovjeva, *Vjersko učenje* 17 и D. Kniewalda, *Vjerdostojnost*, 247 одбацила је наука. Cf. J. Šidak, *Studije* 57, 122—123; И. Грицкат, *Дивошево јеванђеље*, 279.

¹⁷ Глоса бр. 3. Cf. J. Бегунов, *Козма Презвитер*, 142—143.

¹⁸ За Јакова из Марке cf. D. Mandić, *Vogomilska crkva*, 444.

¹⁹ L. Thalloszy, *Istraživanja*, 406, 408, 409, 410; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 8, 9, 43, 45, 72, 74, 75, 503, 505, I, 2, 103, 118, 162.

кољубља „сишао с неба на земљу“ и својим „уплекованијем“ и проливањем „божије крви“ „обожио“ палу „људску природу“ и тако је „узнео на небо“, чиме је „све од небитија“ поново враћено „у битије“.²⁰

Оптужбе католичких полемичара да је Дева Марија „анђео који се појавио у људском телу“, да је као „анђео у женском лику узела у себе другог анђела који је назван Исусом и да се лажно сматра и зове његовом мајком“, да је „Блажена Марија била анђео, а не људско биће“, да „Дева Марија није била жена већ анђео“ и да „Блажена Марија није била жена нити женски створ, већ анђео“ не потврђује домаћа изворна грађа.²¹ Крстјан Хвал је зове „светом Богородицом“, гост Радин, „светом Девом Маријом“, а повеље босанских владара и обласних господара, „Девом Маријом“, „пресветом Богородицом“, „пречистом матером божијом“, „светом Маријом“, „матером божијом“, „светом Девом Маријом“, „пречистом матером божијом“, „пречистом богоматером“ или „пречистом Богородицом, мајком Христовом“.²² Босански су крстјани славили њене празнике, Свето Благовештеније и Дан свете Марије, а своја рукописна еванђеља илустровали њеним ликовима на начин који оспорава све оптужбе католичких полемичара.²³

Дуализам босанских крстјана

Прве, уопштене оптужбе Римске курије да босански крстјани следе дуалистичко учење „осуђене катарске јереси“ у целини су синтетизоване тек крајем XIV и у првој половини XV века у више садржајно неподударних расправа католичких полемичара, али са значајним разликама у оцени суштине и карактера њиховог дуалистичког учења. У расправама старијих католичких полемичара босанским се крстјанима приписује строжије дуалистичко учење о „два бога“, „већем богу“, који је „створио све духовно и невидљиво“, и „мањем богу“, који је створио „све телесно и видљиво“, односно о „правом богу“ који „није створио што ће уништити, а видљиво биће уништено, па зато није створено од бога већ од ђавола“ који је „без почетка“ и „творац свега видљивог“, а у расправама млађих католичких полемичара, дуалистичко учење манихеја од два принципа, једног

²⁰ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 133, 280, 568, 577, 591, 605, I, 2, 41, 72, 103, 127.

²¹ *Popis*, 2a; *Torquemada*, 13; A. Dondaine, *Hierarchie*, I, 311.

²² Ђ. Daničić, *Hvalov rukopis*, 7—8; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 154.

²³ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 154. Cf. J. Максимовић, *Српске средњовековне минијатуре*, 114—117.

зних, а другог добрих бића, односно једног духовних и нетелесних, а другог телесних и видљивих, и о два бога, од којих једног зову врховним добром, а другог врховним злом, или „богом светлости и богом мрака“.²⁴

Ослањајући се на расправе католичких полемичара, Ф. Рачки је међу првима дао један целовит приказ дуалистичког учења цркве босанске, претпостављајући да је у Босни било „строжијих патарена који су вјеровали да је Ђаво без почетка, али га је већина држала за отпадша од бога и за мањег од бога, па је ова наука јамачно у Босни опћенитом постала“.²⁵ Његово је мишљење са мањим разликама у појединостима прихватила већина историчара цркве босанске, као, примера ради, И. Руварац, К. Лиречек, Ј. Радонић, В. Ђоровић, Ф. Шишић, М. Барада, Н. Радочић и М. Динић, мада су неки под утицајем Рачкових критичара, В. Глушца и Ј. Шидака, указивали на велики несклад између латинске и домаће изворне грађе у којој је, по речима Ф. Шишића, било „слабих трагова манихејском и божијем дуализму“.²⁶

И млађи истраживачи цркве босанске, као С. Рансиман и А. Соловјев, заступали су мишљење Ф. Рачког да је црква босанска следила „богомилско учење умереног типа“.²⁷ С. Рансиман је своју тврдњу темељио на латинској изворној грађи, а А. Соловјев, на новој, продубљеној анализи рукописа цркве босанске. Промену термина „јединородни син божији“ из уводног дела Јовановог еванђеља (I, 14, 18) у иночедни син божији, како је то у *Даничићевом* и *Никољском четвороеванђељу*, А. Соловјев је интерпретирао у дуалистичком духу, сматрајући да термин „иночедни“ значи „другородни“, аналогно учењу источних богомила и западних албигенза о богу и двојици синова, прворођеном Сотони и другорођеном Исусу.²⁸ Умерени дуализам цркве босанске А. Соловјев је доказивао и глосама *Срећковићевог четвороеванђеља*, које у духу „богомилског учења умјереног типа“ говоре о Сотони као „господину вјека“ и „кнезу вјека“ и о људским душама, анђелима, заведеним од Сотоне и заробљеним на овом свету.²⁹

Сматрајући да су истраживања А. Соловјева уверљиво доказала да „нема опрека између домаћих (босанских), западноевропских (латинских) и православних, српских извора, који го-

²⁴ Popis, 1, *Rasprava*, 6, 8; *Torquemada*, 1, 2; Farlati, *Illyricum sacrum* IV, 257—8; J. Matasović, *Tri humanista*, 245.

²⁵ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 500; Исти, *Prilozi*, 138.

²⁶ J. Šidak, *Problem*, 97—106, 169—173; J. Радонић, *Увод за друго издање студије Ф. Рачког*, Београд 1931, I—XXIV; В. Ђоровић, *Хисторија Босне*, Београд 1940, 175—189; М. Barada, *Šidakov problem*, 398—411; М. Динић, *Историја народа Југославије*, Београд 1953, 517—522.

²⁷ A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 20; S. Runciman, *Le manichéisme*, 99.

²⁸ A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 18—19.

²⁹ Исто, 22—26.

воре о цркви босанској и босанским крстјанима као припадницима неоманихејске слѣдбе“, Д. Книвалд је веродостојност латинске изворне грађе доказивао чињеницом да се она ослања на веродостојне извештаје босанских фрањеваца „који су тамо вршили службу инквизитора — мисионара“. ³⁰ Раније објављене податке о дуализму босанских крстјана Д. Книвалд је обогатио новом анализом билинопољске изјаве из 1203. године, доказујући инверзијом текста да уводна формула изјаве, „in nomine dei eterni creatoris omnium et humani generis redemptoris“, представља „мајсторско дјело папиног легата, којим су се босански крстјани одрекли читавог свог дуалистичког назарања и читава кристологије која је изграђена на дуалистичкој основици“. ³¹

У једном краћем критички интонираном прилогу о неоманихеизму на Балкану доказивао је и А. Шмаус, следећи истраживања А. Соловјева, да глосе бр. 5, 8 и 9 *Срећковићевог четвороеванђеља* више одговарају учењу строгих дуалиста цркве Драговићке него умереном дуализму бугарске цркве чији је дуализам црква босанска првобитно следила. Тиме су истраживања о дуалистичкој оријентацији цркве босанске и карактеру њеног дуализма добила нове подстицаје. ³²

Двосмерна дуалистичка оријентација неких катарских цркава на Западу, потврђена у изворној грађи коју је објавио А. Донден, а детаљно проанализирао А. Борст, послужила је Д. Мандићу да методом аналогije објасни и промене у оријентацији цркве босанске од умереног ка радикалном дуализму. Босански су крстјани, по мишљењу Д. Мандића, „до коња 12 стољећа следили умерено двопочелништво старе бугарске цркве, којему је био зачетник сам Богомил“, а „од средине 13 стољећа до пропасти Босне год. 1463. они су се држали строгог двопочелништва који су следили манихејци и Драговићка црква“. ³³ Своју је тврдњу Д. Мандић заснивао на латинској изворној грађи, глосама бр. 5, 6, 8 и 9 *Срећковићевог четвороеванђеља*, повељама „босанских великаша, присташа цркве босанске“ и записом у *Баталовом четвороеванђељу* из 1393. године. ³⁴

Према мишљењу С. Бирковића, које је у целини прихватио и М. Лос, црква босанска је, за разлику од старије *ecclesiae Sclavoniae* која се налазила у Далмацији и следила „умерени дуализам као и бугарски богумили“, заступала радикалан дуализам, „чије основно језгро представља супротстављање два принципа, духовног и материјалног, оличена у два божанства,“ у богу свет-

³⁰ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 244—5.

³¹ Исто, 129—130, 247.

³² A. Schmaus, *Neumanichäismus Gesammelte Abhandlungen*, I, München 1971, 116—117.

³³ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 370—372.

³⁴ Исто, 372—5.

лости (*deus lucis*) и богу тмине (*deus tenebrarum*) који у исто време представљају „највеће добро (*summum bonum*) и највеће зло (*summum malum*).“³⁵

Анализирајући глосе *Срећковићевог четвороеванђеља*, С. Бирковић је доказивао да оне у довољној мери потврђују „дуализам божанске душе и тела које припада Сотонином материјалном, видљивом свету“, оспоравајући истовремено и тврдње неких истраживача, „да у домаћим босанским текстовима нема потврде дуалистичких схватања о којима говоре латински извори“.³⁶

О дуализму босанских крстјана писали су успутно и други истраживачи. Б. Баслер је, примера ради, доказивао континуитет позноантичког манихејства на тлу средњовековне Босне, а С. Алић је његово исходиште тражио на Истоку, приписујући то утицају Печенега, Хазара, Кумана и Сарацена, који су преко Угарске допрли и у Босну, где су неометани слободно „ширили гностичку и манихејску науку и митологију“.³⁷

Опоненти Ф. Рачког, изузимајући Ј. Шидака, нису расправљали о дуалистичком учењу цркве босанске, унапред одбацујући тврдње католичких полемичара, или су, као Ц. Фајн, разликовали у средњовековној Босни два покрета, „један већи, шизматички и недуалистички, који је представљала црква босанска, а други „сачињен од малог броја дуалистичких јеретика, од којих су неки, или многи, били „избеглице из Далмације“.“³⁸

Противуречна мишљења истраживача о дуалистичком или недуалистичком карактеру цркве босанске темеље се, уз мале изузетке, с једне стране, на потпуном негирању једне врсте извора и ослањањем на друге, а са друге, на некритичкој и једностраној анализи изворне грађе, домаће и стране, која је разним домишљањима, претпоставкама и аналогијама прилагођавана већ унапред датим одговорима. Та је оријентација нарочито видљива у интерпретацији домаће изворне грађе настале у крилу цркве босанске, чији се стварни или привидни дуалистички карактер не може олако негирати, али ни са дуалистичким учењем манихеја, богомила или катара идентификовати.

Покушај А. Соловјева да умерени дуализам цркве босанске докаже заменом термина „јединородни“ или „јединочедни“ у „иночедни“, у значењу „другорођени син божији“, аналогно учењу умерених дуалиста о богу и два сина, прворођеном Сото-

³⁵ С. Бирковић, *Историја*, 101.

³⁶ С. Бирковић, *Глосе*, 220—21.

³⁷ Ђ. Basler, *Bosanska crkva za vladavine bana Kulina*, Прилози Инст. за ист. 9, 1, 1973, 20; С. Alić, *Bosanski krstjani i pitanje njihovog porekla i odnosa prema manihejstvu*, Богомилството на Балканот во светлината на најновите истраживање, Скопје 1982, 187.

³⁸ J. Fine, *Bosnian Church*, 1—6; Исти, *Zaključci*, 130; J. Šidak, *Studije*, 77, 78, 105.

ни и другорођеном Исусу, наука је с правом одбацила.³⁹ Неоснованост његовог мишљења потврђује и паралелна употреба термина „јединачни“ и „иночедни“ у бројним еванђељима и четвороеванђељима источне цркве, као што су, примера ради, *Мирслављево*, *Вуканово*, *Трновско* или *Калиниково*, у чију се правоверност не може сумњати, јер су писана од људи дубоко одањих цркви.⁴⁰

На већи је одјек у науци наишла Соловјевљева интерпретација глоса данас изгубљеног *Срећковићевог четвороеванђеља*, које су у науци различито интерпретиране и разним домишљањима прилагођаване дуалистичком учењу манихеја, богомила или катара. Најчешће се изразито дуалистичко обележје приписује глосама бр. 5, 8, 9 и 11.⁴¹ У причи о милостивом Самарјанину (глоса бр. 5) рањеног „човека“, као симбол „Адама“ у алегоричком тумачењу источне цркве, глосатор је заменио „пленицима“, људским душама заробљеним у материјалном телу, сагласно „манихејском схваћању да су људске душе анђели заробљени у тијелу (*inclusi in corpore*)“, односно „демони у телу затворени“, како је босанске крстјане оптуживао кардинал Торквемада.⁴² Ово на први поглед логично мишљење оспоравају остале глосе *Срећковићевог четвороеванђеља*, које, супротно учењу манихеја и катара, разликују „људске душе“ од „отпалих“, „непријазних анђела“, које је завео Сотона. Људске су душе према садржају глосе бр. 11 „пленици“ тела (плѣтѣ), а не Сотоне, у коме се као себи страном елементу алегорички „купче“ (купа).⁴³ То није дуалистичко учење источних манихеја или западних катара, већ мистичара источне цркве, чију суштину представља веровање да су људске душе због свог „преступљенија“ затворене у „прљавом телу“ које је „подмукли непријатељ душе“ и којим се она „као блатом прља“.⁴⁴ Исту концепцију следи и глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља*, који је „купање“ људске душе на „прљавом блату“ (блѣтѣ) источних мистичара заменио купањем „на плоти“ (плѣтѣ), ако то није случајна омашка издавача глоса, М. Сперанског, јер је глосатор очигледно желео да избегне дуалистичке консеквенце које би се из таквог учења могле извући. „Пленици“ нису ни „отпали анђели“, ни „демони“ од Сотоне „затворени у људском телу“, већ људске душе, које глосатор су-

• ³⁹ J. Sidak, *Studije*, 121—22; И. Грицкат, *Дивошево јеванђеље*, 276—7; Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 247—8.

⁴⁰ V. Mošin, *Ćirilski rukopisi Jugoslovenske akademije*, Загреб 1955, I, 120, 124.

⁴¹ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 247—8; A. Soloviev, *Vjersko učenje*, 23—26; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 98—99; M. Loos, *Dualist Heresy*, 304—5; F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 150—154; J. Sidak, *Studije*, 304.

⁴² A. Soloviev, *Vjersko učenje*, 23; F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 152; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 248.

⁴³ С. Бирковић, *Глосе*, 213—14.

⁴⁴ PG. 88, 633, 896, 1097, 1149.

протставља „непријазним анђелима“, које је Сотона „скинуо са неба“. Људске душе, за разлику од отпалих анђела, имају, захваљујући свом небеском пореклу, моћ да још у телу, очишћене од греха „божијом милошћу“, приме у себе „дух оца небесног“ и да се поново уврсте у „божије људе“, чије је „жилиште“ на небу, у небеском Јерусалиму, управо онако како су то учили мистичари источне цркве.⁴⁵

Већина истраживача цркве босанске даје и глоси бр. 8 садржај који она нема. Прихватајући дуалистичку мистику источне цркве о симетричној подели на земаљски и небески свет, глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља* не следи алегоричко тумачење средњовековних дуалиста да „отац и два сина“ из приче у Лукином еванђељу (Лук. XV, 11—32) представљају бога оца и два сина, Сотону и Исуса, већ алегоричко тумачење источних мистичара, да млади, заблудели син, представља „анђеле“, а не људске душе, које је завео Сотона, а старији, „анђеле који верно служе оцу (небеском).“⁴⁶

Иако малобројне и међусобно неповезане, глосе *Срећковићевог четвороеванђеља* откривају један целовит поглед на свет који се темељи на дуалистичком паралелизму теолошке мистике источне цркве, где се „небеском оцу“, схваћеном у тројству оца сина и св. Духа, супротставља Сотона, „кнез“ и „господин вјека“, „ђаво навадник“ људских душа на грех и зло и божији „супарник“ у борби за људске душе; небеском свету, где је вишњи „Јерусалим“ и „жилиште“ „божијих људи“ — „овај свет“, где „кривња царује“, како је то записао крстјан Хвал, „анђелима који верно служе оца небеског“ — „анђели које је скинуо Сотона“, „божијим људима“ — „синови царства“, „синови вјека“ или „одступници које је Сотона увео у скривишта скудилна“; „божијој цркви“ на овом свету, чији је „гостиник“ Петар, — идолска црква „кнеза вјека“ са „иконобом“, старешином цркве његове, и законцима који све дане људима опраштају грехе и тако губе људске душе“.

За глосатора *Срећковићевог четвороеванђеља* ђаво није ни „отпали Сотона“, као старији божији син умерених дуалиста, ни „безпочетни Сотона“ строгих дуалиста, већ „супарник“ оцу небеском у борби за људске душе, „кнез и господин вјека“, како га зове Јован еванђелиста, и „навадник“ људских душа на грех и зло. Он свесно избегава, како то показује глоса бр. 8, дуалистичке консеквенце средњовековних дуалиста о богу оцу и двојци синова, Сотони и Христу, замењујући их, у духу симетричне дуалистичке мистике источне теологије, заведеним анђелима и анђелима који верно служе богу.⁴⁷

⁴⁵ Глосе бр. 1, 7, 5. Cf Доментијан, 169, 172, 176.

⁴⁶ A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 24; F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 153.

⁴⁷ A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 24—25.

Привидно дуалистичка концепција глосатора *Срећковићевог четвороеванђеља* је садржајно блажа од мистичног дуализма источне цркве, који „небеском оцу“ као „невештаственој светлости“ супротставља Сотону, „кнеза века“, „начелника свега тамног“, „држаоца овог света“, „држаоца таме“, или „божијег отпадника који је у таму увукао род људски“; „небеском“ и „непролазном свету“ — „овај“, „земаљски свет“, који лежи у злу и мраку“; „божијој души“ — „пропадљиво“ и „зло тело“ које је „тамница (пленица) небеске душе“ и којим се она као „прљавим блатом“ прља.⁴⁸

Немајући разумевања за ову врсту мистичног дуализма, који је од најстаријих времена био присутан у источној теологији, католички полемичари су га у духу средњовековних дуалистичких учења интерпретирали, али са великим разликама у оцени његове суштине и карактера. У расправама старијих католичких полемичара босанским се крстјанима, аналогно оцени Римске курије, приписује катарски дуализам о два бога, већем и мањем, или правом богу и безпочетном Сотони, а после концила у Базелу, манихејски дуализам о два бога и два принципа, држећи се при томе истих дефиниција већ раније стилизованих у борби са катарима у Италији. Домаћа изворна грађа уверљиво говори да босански крстјани нису знали ни за катарски, ни за манихејски дуализам, већ за мистички дуализам источне цркве који је био посебно негован у радовима неких мистичара источне цркве.

Космологија босанских крстјана

Оптужбе католичких полемичара да босански крстјани, као следбеници „осуђене катарске“ или „манихејске јереси“, уче да од вечности постоје „два бога“ и да је „већи бог створио све духовно и невидљиво, а мањи, то јест Луцифер, све телесно и видљиво“, да „прави бог није створио што ће уништити, а видљиво биће уништено, па зато није створено од бога већ од Ђавола“, да „Ђавола сматрају творцем видљивих ствари“, да „Ђаволу приписују моћ равну свевишњем богу“ и да „постоје два принципа, један злих бића, а други добрих“, да „постоје два принципа, један духовних и бестелесних, а други пропадљивих, телесних и видљивих“, или да „постоје два принципа ствари, један злих, а други добрих“, не потврђује домаћа изворна грађа настала у крилу цркве босанске.⁴⁹

Босански су крстјани, судећи по малобројним записима и натписима, веровали само у „једног“ и „свемогућег бога“, схва-

⁴⁸ Доментијен, 175, 230, 231, 263, 296, 133, 144, 283, 296, 297, 145, 170, 331.

⁴⁹ *Popis*, 1; *Rasprava*, 6, 8; *Torquemada*, 1, 2.

ћеног у тројству оца, сина и св. Духа, и „једног господа Исуса Христа“, или „господа нашег Исуса Христа, кога су признавали за јединог творца „свега што је постало“ и да „без њега ништа није постало што је постало“, не ограничавајући Христов стваралачки акт као „свемогућег“ и „јединог бога“ на домен духовног света, како су то у својим коментарима библијских књига чинили средњовековни дуалисти.⁵⁰

Сагласност са еванђељском космологијом о Христу као творцу свега видљивог и невидљивог показују и повеље босанских владара и обласних господара. Тако, примера ради, краљ Твртко у једној повељи слави „владику Христа“, јер всачьска створениа и јављениа бише на хвалославие божаственаго смотрениа.⁵¹ И у повељама других босанских владара слави се „бог сведржитељ“ који је „у почетку небеса дивним утврђењем утврдио и васељену својом вољом основао“. Несагласне су са учењем средњовековних дуалиста и почетне инвокације у повељама Радослава Павловића, које почињу следећим речима: „Славни боже, цару небески, који окрмљујеш и правиш својим божанством сву васељену.“⁵²

Тешко је са оптужбама католичких полемичара ускладити чињеницу да је Стефан Томаш, потврђујући права браћи Драгишић 1446. године, своју повељу са уводном похвалом „владици Христу“, који је „из почетка небеса дивним утврђењем утврдио и васељену својом вољом основао“, предао на чување „господину диду Милоју и диду кон дида“, ако је црква босанска следила дуалистичко учење о постанку света супротно садржају издате повеље.⁵³

Несклад између латинске и домаће изворне грађе може се разумети продубљеном анализом латинске изворне грађе у контексту мистичког дуализма источне теологије, који је небеском свету, вечном и непропадљивом, супротстављао „овај“, „пропадљиви“ или „свепропадљиви свет пропадљиве материје“, који „лежи у злу“ и који је „у власти ђавола, љутог држаоца света“.⁵⁴ Да су ова схватања била позната и у Босни, потврђује повеља бана Стјепана II Котроманића, којом је босански бан 1333. године уступио Дубровчанима Рат, Стон, Превлаку и острва око Рата до „згоренија света“, односно до уништења „видљивог“, „материјалног света“, где „кривња царује“, како је то у свом зборнику записао крстјан Хвал.⁵⁵

Веровања босанских крстјана о уништењу видљивог света, који је у власти „кнеза“ или „господина вјека“, католички су полемичари, непријемљиви за ову врсту источњачке мистике, у

⁵⁰ Ch. Thouzellier, *Livre des deux principes*, Paris 1973, 68, 70.

⁵¹ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 75, 177, 424, 490, 554, I, 2, 162.

⁵² Исто, I, 1, 573, 585.

⁵³ M. Miklosich, *Monumenta serbica*, 438.

⁵⁴ Доментијан, 172, 263, 283, 298, 296, 193; Теодосије, 301.

⁵⁵ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 46; *Хвалов рукопис*, 1. 142.

дуалистичком духу интерпретирали и босанске крстјане као „следбенике осуђене катарске јереси“ оптуживали да тврде, како је то записао писац *Расправе*, да „прави бог није створио оно што ће бити уништено“, а пошто ће „видљиво бити уништено“ они су даље додавали да „није створено од бога већ од Ђавола“.⁵⁶ На тим почетним заблудама темеље се и остале, које су у борби са босанским крстјанима свесно и систематски преузимане из већ готових и раније стилизованих оптужби против западних катара.

Антропологија и есхатологија босанских крстјана

У расправама католичких полемичара босански се крстјани индиректно оптужују за учење о Ђаволу као творцу људског тела у којем су затворене људске душе, „демони који су отпали са неба“, или „анђели божији“ које је Луцифер на небу „завео“ па их на земљи „у (људска) тела заточио“.⁵⁷

Веродостојност ових оптужби А. Соловјев, Д. Книввалд или Ф. Шањек су доказивали глосом бр. 5 *Срећковићевог четвороеванђеља*, у којој се рањени човек из приче о милостивом Самарјанину симболички идентификује са „пленицима“, људским душама затвореним у материјалном телу, или у „тамници тела“, како су то учили мистичари источне цркве, што јасно говори да се учење непознатог глосатора суштински разликује од катарских и манихејских веровања о „демонима“ или „анђелима божијим затвореним у људским телима“.⁵⁸ То доказују и остале глосе *Срећковићевог четвороеванђеља*, које „плењење“ људске душе „у тамницу тела“ стављају у друге оквире и објашњавају другим чињеницама, које се не поклапају са манихејским или катарским веровањима. За непознатог глосатора човек није дело Сотоне већ његов „роб“ који, захваљујући свом небеском пореклу, поседује моћ да „милошћу божијом“ очишћен од греха прими у себе „дух оца небесног“ и да се, ослобођен власти Сотоне, „чији је роб“, уврсти у „божије људе“, чије је жилиште на небу, у небеском „Јерусалиму“.⁵⁹

Подударна је са глосама *Срећковићевог четвороеванђеља* и антропологија садржана у повељама босанских владара и обласних господара. Краљ Твртко велича „владику Христа“ што је створио човека према „пречистом образу свога божанства“,

⁵⁶ *Rasprava*, 6.

⁵⁷ *Popis*, 23; *Rasprava*, 7, 9; *Torquemada*, 4, 5.

⁵⁸ А. Solovjev, *Vjersko učenje*, 23; Д. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 248; Ф. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 152. Cf. Доментџан, 331.

⁵⁹ Глосе, бр. 2, 1, 5, 7.

а Сандаљ Хранић се у једној повељи куне „вером коју верује и душом својом матери му богом даном“.⁶⁰ Интересантно је да Стефан Томаш у повељу браћи Драгишићима, коју је предао на чување „господин диду Милоју и дид кон дида, у руке црквене“, слави владику Христа који је, као творац свега видљивог и невидљивог, „из човекољубља сишао са неба на земљу“ и „преступљенијем палу људску природу“ собом „обоживши на небо уздиго“ и тако „изгубљене овце истинитом пастиру и богу беху враћене“.⁶¹

Оптужбе против босанских крстјана да „људске душе“ сматрају „анђелима божијим које је Луцифер завео“ и у „људска тела затворио“, или „демонима у телу затвореним“, католички полемичари су и сами оспоравали тврдећи да је „Адам“, као створење свевишњег бога, „из раја прогнан“ што је упознао жену“ коју симболише „дрво живота“.⁶²

Неусаглашене, а делом и противуречне тврдње католичких полемичара, с правом изазивају подозрење у веродостојност њихових тврдњи, утолико пре што сачувана изворна грађа домаће провенијенције и у појединостима и у целини оспорава њихове оптужбе о Ђаволу као творцу видљивог света и човека.

У расправама католичких полемичара босански се крстјани оптужују да „негирају васкрсење тела и кажу да нећемо телесно васкрснути“, да ће се „људске душе које су са неба пале, пошто се покају у телима, у једном или у више, вратити на небо“, да, „поричући васкрсење, говоре да тело које сада умре неће никада васкрснути него друго, духовно“, и да ће се „ели анђели заточени у телу вратити на небо крштењем, очишћењем и покајањем“.⁶³

Судећи по натпису на стећку госта Мишљена и глосама *Срећковићевог четвороеванђеље*, босански су крстјани веровали да „божијим људима“, које је „Христос очистио од греха“, на „дан смртни“ приређује по уредби Аврам своје велико гостољубље, примајући их посредством „милостивих анђела“ као симбол „оца небесног“ у „своје крило“.⁶⁴ Њихово је „жилиште“ на небу, у небеском „Јерусалиму“, где ће, према Јовановој Апокалипси, „бити стан божији међу људима“. Душе грешника, које глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља* назива „одступницима“, „синовима царства“ или „синовима вјека“, а повеље босанских владара и обласних господара, „причесницима Јуде Искариотског“ Сотона уводи посредством „непријазних анђела“ „у скровишта скудилна“.⁶⁵ У њиховим верским схватањима, како

⁶⁰ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 75, 179.

⁶¹ F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 438.

⁶² *Popis*, 19; *Torquemada*, 12.

⁶³ *Popis*, 14, 24; *Rasprava*, 9; *Torquemada*, 44, 6.

⁶⁴ Глоса бр. 10; M. Vego, *Zbornik*, IV, 60—63.

⁶⁵ Глоса бр. 7, 10.

то тврде и католички полемичари, није било места за „пургаторијум“ као неки „посредни пут између неба и земље“.⁶⁶

Учење босанских крстјана у потпуности се подудара са учењем монаха мистичара да се „божији људи“, односно монаси, који су „рођени Духом светим и еванђељем“, ослобађају „од тамнице тела“ и прелазе посредством „благих анђела“ у „небе-ски Јерусалим“, у „насеља Аврамова“, док душе грешника, људи „овога века“, осуђене на вечне муке Сотона уводи у „тамна места“, на вечне муке.⁶⁷

У рукописном наслеђу цркве босанске нема помена о другом Христовом доласку и општем васкрсењу. Запис на стећку госта Мишљена, „господине добри, кад приђеш пред господа нашег Исуса Христа јединог“, помени и нас „рабе своје“, као да говори да „божији људи“ очишћени од греха „божијом милошћу“ задобијају на дан „дан смртни“, као по учењу источних монаха, вечно „блаженство“, придружавајући се хоровима анђела који пред лицем божијим певају „анђелску песму“.⁶⁸

Паралелно са учењем босанских крстјана о загробној судбини људи пореклом из мистичке традиције Истока, коју су католички полемичари у дуалистичком духу интерпретирали, присутна је у рукописном наслеђу босанске провенијенције и правоверна традиција о Страшном суду и другом доласку сина божијег, али са значајним разликама у терминологији и теолошкој позадини. Велики жупан Петар Прибиловић, касније монах Јован, на натпису у добрунској цркви из 1383. године Страшни суд зове „Страшним часом судњим“, Јелена, удовица краља Дабише, „Великим судиштем“, а краљ Дабиша, Сандаљ Хранић, Радослав Павловић, херцег Стефан и Иваниш Влатковић „Судњим даном“.⁶⁹ Петар Прибиловић се као монах у свом натпису обраћа „пречистој Богоматери“ за помоћ и заступеније на „страшном часу судњем“, а гост Радин у свом тестаменту оставља 300 дуката да се поделе „правим крстјанима“, да би се молили за његову душу „сваког великог дана, у свету недељу и у свету петку, на земљу колена покличући“ и да „говоре свету молитву божију, да би нас избавио господ бог од грехова наших и помиловао на страшном судишту веку векова“. У исто време гост Радин оставља и 300 дуката да се поделе католичкој сиротињи у Дубровнику да би за његову „душу“ у „храмовима божијим“ на „свете велике дане жегли свеће“.⁷⁰

Исто колебање показују и повеље босанске провенијенције које не праве увек разлику између „дана смрти“ и „судњег да-

⁶⁶ *Popis*, 22; *Torquemada*, 45

⁶⁷ Доментијан, 291, 331, 317, 201, Аврамову кућу зове хижом Cf. и глосе, бр. 5, 7.

⁶⁸ M. Vego, *Zbornik*, IV, 60—63, Доментијан, 199.

⁶⁹ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 178, 240, 591, I, 2, 41, 135, 154.

⁷⁰ *Исто*, I, 2, 154—5.

на“ или „великог судишта“, када ће грешници бити предани „у Бавоље руке, у вечни пакао“.⁷¹

Домаћа изворна грађа настала у крилу цркве босанске опоравала све тврдње католичких полемичара да су босански крстјани следили дуалистичку теологију, космологију и антропологију источних богомила или западних катара. Глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља* је својим привидно дуалистичким схватањима чак блажи од схватања мистичара источне цркве који су, изграђујући својеврсни паралелизам небеског и земаљског света, често прелазили граничну линију која је мистички дуализам источне цркве одвајао од космичког и антрополошког дуализма средњовековних јеретика. Његова се концепција темељи на оним истим претпоставкама на којима се темељи и мистични дуализам источне цркве, где се „небеском оцу“, схваћеном у тројству оца, сина и св. Духа, супротставља Сотона, „кнез“ и „господин вјека“, „баво навадник“ људских душа на грех и зло и божији „супарник“ у борби за људске душе; „небеском свету“, где се налази вишњи „Јерусалим“ и „жилиште божијих људи“ — „овај свет“, где „кривња царује“, како је то записао крстјан Хвал; „анђелима који верно служе оца небесног“ — „анђели које је скинуо Сотона“; „божијим људима“, у које спадају и старозаветни патријарси и пророци — „синови царства“, „синови вјека“, или „одступници које је Сотона увео у скровишта скудилна“; „божијој цркви“ на овом свету, чији је „гостиник“ Петар — идолска црква „кнеза вјека“ са „иконобом“, старешином цркве његове, и „законицима“, католичким свештеницима, „који све дане људима опраштају грехе и тако губе људске душе“.

⁷¹ Исто, I, 1, 240, 178, 183, 313.

VIII

ЦРКВЕНИ ОБРЕДИ И ВЕРСКИ ЖИВОТ БОСАНСКИХ КРСТЈАНА

Продубљена анализа сачуване изворне грађе, домаће и стране, ма колико тешка и мучна већ је осветлила читав низ појединости везаних за верски живот босанских крстјана, који се, уз мале изузетке, дијаметрално разликовао од свакодневног верског живота и обредне праксе и западних катара и источних богомила. Ову су чињеницу, потврђену у сачуваној изворној грађи, следбеници концепције Ф. Рачког олако објашњавали претпоставком о еволуцији цркве босанске и њеном приближавању правоверном хришћанству, као што су и његови опоненти те исте појаве у верском животу босанских крстјана, често подударне са учењем једне или друге правоверне цркве, проглашавали за њена темељна учења. Сигурно је, примера ради, да босански крстјани нису палили свеће за душе својих умрлих, поготову не у католичким црквама, како је то у свом тестаменту захтевао гост Радин, али је исто тако сигурно да су се они, као и остали хришћани, молили за душе својих умрлих без обзира што им то оспоравају католички полемичари.

Поред противуречних података о верском животу босанских крстјана у оквиру и домаће и стране изворне грађе, још већу тешкоћу представља, с једне стране, сличност у неким обредима између босанских крстјана и западних катара, које су и једни и други у старијим временима преузели из праксе источног монаштва, а са друге, терминолошко идентификовање у расправама католичких полемичара привидно сличних, а у суштини потпуно различитих обредних садржаја, што је, не ретко, за-

водило истраживаче и подстицало непотребне и сувишне научне полемике. Тако су, примера ради, католички полемичари успутно клањање пред крстјанима као „светим“ и „божијим људима“, праћено кратком благословном акламацијом, олако идентификовали са катарским обредом адорације за који босански крстјани сигурно нису знали, нити су га, како то потврђује преписка краља Томаша са папом Евгенијем IV, у својим верским обредима практиковали. То све говори да се у разрешењу овог проблема морају узети у обзир сви релевантни чиниоци, а не само несигурни, а често и тенденциозни подаци католичких полемичара.

Црквени обреди босанских крстјана

Скроман обредни репертоар цркве босанске која је према подацима католичких полемичара одбацивала све сакраменте западне цркве и „осуђивала службу божију, лауде и црквене песме“, различито је у науци интерпретиран.¹ Ф. Рачки је, примера ради, на основу латинске изворне грађе, а још више методом аналогije, босанским крстјанима приписивао „службу божију“ и четири обреда: „исповест“, „примање у опћину“, „духовно крштење“ и „ломљење хлеба“.² Даља су истраживања и поред значајних разлика у појединостима, а и у коначним закључцима, знатно редуковала обредни репертоар цркве босанске, свдећи га на три основна обреда: духовно крштење (*consolamentum*, *baptismum spirituale*), ломљење хлеба (*fractio panis*) и адорацију (*adoratio*), које недоследно босанским крстјанима приписује латинска изворна грађа.³

Сличним су методолошким поступком, али са других полазних становишта, постојање службе божије, а и других богослужења источне или западне цркве, доказивали и поборници њене правоверности, који су своју аргументацију темељили преваходно на домаћој изворној грађи.⁴ При томе је не ретко, и једна и друга страна обредни репертоар цркве босанске прилагођавала унапред датим одговорима, често запостављајући стварно, чињенично стање, које се могло добити само упоређивањем и конфронтирањем сачуване изворне грађе. Евидентно је, остав-

¹ *Torquemada*, 23.

² F. Rački, *Bogomili i patareni*, 530, 531, 533, 552.

³ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 259, 247, 262; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 242; M. Loos, *Dualist Heresy*, 304; F. Šanjek, *Basansko-humski krstjani*, 174.

⁴ В. Глушац, *Босанска црква*, 7—8; Исти, *Проблем бгомилства*, 115—120; J. Šidak, *Studije*, 117—120; L. Petrović, *Kršćani bosanske crkve*, Sarajevo 1953, 140, 141.

љајући по страни разне претпоставке и домишљања, да католички полемичари приписују босанским крстјанима само оне обреде који су припадали свакодневnoj пракси анахоретског монаштва, дајући им, што је потпуно разумљиво, онај садржај и оно значење које се подударало са обредном праксом западних катара. Тако су, примера ради, монашко метанисање пред крстјанима као „светим“ и „божијим људима“ идентификовали са катарским обредом адорације, монашко благосиљање и ломљење хлеба при заједничким обедима, са катарским обредом ломљења хлеба, а полагање монашког завета, који су босански крстјани према пракси источног монаштва звали крштењем или рукоположењем, са катарским духовним крштењем, наглашавајући, не без разлога, да босански јеретици одбацују сакраменте *penitentiae, confessionis* и *satisfactionis*, који су са духовним крштењем представљали основни обредни репертоар западних катара.⁵

Постојање катарског духовног крштења или утешења у обредном репертоару цркве босанске већина следбеника концепције Ф. Рачког темељи на расправама католичких полемичара који оптужују босанске крстјане да „свима који у њих верују и од њих рукоположење приме, које крштење зову, спасење обећавају“, да је „једино крштење које садржи спасење, крштење књигом и рукоположење“, да „осуђују крштење које се врши у води, говорећи да је то Јованово крштење којим се нико не може спасити“ и да је „Христово крштење оно које они чине без воде, стављањем књиге еванђеља на груди и рукоположењем“.⁶

У домаћој изворној грађи обред крштења код босанских крстјана спомиње само гост Радин који је у свом тестаменту оставио 300 дуката да се поделе онима „који су с правом душом и добрим начином крштени“.⁷ Реч је, очигледно, о оном крштењу код босанских крстјана које католички полемичари идентификују са катарским духовним крштењем, мада се оно и обредном формом и теолошком позадином више подудара са монашким полагањем завета које се у источној цркви, као и код босанских крстјана, звало „правим“ или „Христовим крштењем“ и вршило „књигом еванђеља“ и „рукоположењем“. Да ова подударност у обредној форми и теолошкој позадини између монашког полагања завета и рукоположења код босанских крстјана није била само привидна, потврђује и исти ефекат које је оно у теолошким спекулацијама и једних и других имало. Рукоположењем су босански крстјани, према подацима латинске и домаће изворне грађе, добијали опроштај грехова и постизали „светост коју је имао блажени Петар“. Примајући „у себе Дух свети“ или „дух оца небесног“, крштени су постајали „безгреш-

⁵ *Popis*, 20, 16; *Rasprava*, 30, 31; *Torquemada*, 35.

⁶ *Popis*, 31; *Rasprava*, 1; *Torquemada*, 28, 29.

⁷ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 153.

ни“ и „свети“, па им је као „светим“ и „божијим људима“ „жилиште“ било на небесима, у небеском „Јерусалиму“.⁸

Полагање монашког завета, које се у источној цркви звало „правим“ или „Христовим крштењем“, вршило се, такође, „светим еванђељем“ и „полагањем руку“, чиме су монаси, примајући у душу „Дух свети“, „дух божији“ или „самог бога“, постизавали „опроштај грехова“ и „светост апостола“.⁹ Они су тако постајали „свети“, „изабрани“ или „савршени“, па им је као „земаљским анђелима и божијим људима“ „живљење било на небесима“, у „Горњем“ или „Небеском Јерусалиму“. Као „свети“ и „божији људи“ монаси више нису „могли грешити“, јер су још за живот у телу „имали у себи самог бога који је водио њихове помисли“.¹⁰

Духовно крштење код западних катара, мада се вршило на исти начин, „књигом еванђеља“ и „рукоположењем“ али уз посебан обредни ритуал, није имало исти ефекат као рукоположење код босанских крстјана. Њиме су крштени, примајући у душу Дух свет (*spiritus sanctus*) добијали само опроштај смртног греха (*peccatum mortale*), али нису постајали „свети“ већ само „*boni homines*“, јер је светост (*sanctitas*) и сила (*virtus*) крштених зависила од заслуга (*meritis*) њихових крститеља.¹¹

Да су „крштење“ или „рукоположење“ босански крстјани преузели из монашке традиције Истока, несумњиво посредством домаћег монаштва, потврђује *Обредник* крстјана Радосава, који је сачуван само у једном препису из XV века. Његову подударност са почетним обредним текстом *Лионског рукописа* јужно-француских албигенза из XIII века и „погубном молитвом“ малоазијских фундајјита, чији је уводни део средином XI века записао Евтимије из Периблепта, истраживачи цркве босанске су различито интерпретирани.¹² Ф. Рачки и А. Соловјев су у њему видели „скраћену и упрошћену богомилску службу божију“, Д. Мандић, „основни катарски обред, који се употребљавао редовито код свих обредних чина“, Д. Книвалд, обред „којим су босански крстјани ломили хљеб“, а Ф. Шањек, „катарски обред утјешења“.¹³

⁸ *Torquemada*, 26, 27; Глосе, бр. 1, 5.

⁹ Доментијан, 127, 136, 154, 226, 201, 294, Теодосије, 95, 96, 115.

¹⁰ Доментијан, 291, 317, 276, 169, 145 уселавањем у душу бог је води право и не дозвољава уму да заблуди, Теодосије, 95, 115. *PG.* 88, 797, 881, 1149; Cf. I. Döllinger, *Beiträge*, II, 234.

¹¹ Parino da Milano, *Il liber supra stella del piacentino Salvo Burci contra i catari e altre correnti ereticali*, *Aevum* XIX, 1945, 314. Cf. и I. Döllinger, *Beiträge*, II, 234.

¹² F. Rački, *Dva nova priloga*, 25—27; A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 34—37; У издању L. Clédat, 470—471, то је почетни обредни текст чија је функција непозната.

¹³ F. Rački, *Dva nova priloga*, 27—8; A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 37; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 90; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 259; F. Šaňjek, *Bosansko-humski krstjani*, 162. J. Šidak, *Problem*, 118, оспорава ово мишљење. Cf. и M. Loos, *Dualist Heresy*, 304.

Обредни текст у препису крстјана Радосава не подудара се ни са обредним текстом духовног крштења, ни ломљења хлеба, већ само са уводним обредним текстом *Лионског рукописа*, чија обредна функција код западних катара није још објашњена. Евтимije из Перблепта, који је записао почетак овог обредног текста, назива га „безбожном молитвом, што је недовољно да се објасни његова функционална намена.¹⁴ Очигледно је да ова три преписа, која по мишљењу А. Соловјева представљају три редакције истог обредног текста, повезује заједнички грчки изворник који је, према једној осуди Синода Цариградске патријаршије, првобитно служио при полагању монашког завета, а од средине XI века, или нешто раније, и при крштењу код малоазијских фундајита.¹⁵ Ова чињеница бар начелно говори да је грчки изворник, са којег потичу и провансалски и словенски препис, представљао старију верзију обредног текста који је служио при полагању монашког завета у источној цркви, што на неки начин потврђује и његов садржај који је компонован од литургијског *Оченаша* источне цркве, литургијских акламација источне цркве и уводног дела Јовановог еванђеља, који се чита на ускршњој литургији у источној цркви.¹⁶ Већ појава ускршњег литургијског зачала у овом обредном тексту упућује на некадашњу праксу у источној цркви када се монашки завет полагао само једном годишње на ускршњој литургији.

Грчки изворник, који је у раном хришћанству служио при обреду полагања монашког завета, а од средине XI века и при крштењу код малоазијских фундајита, преузели су средином XIII века у нешто редигованој форми француски албигензи као општи обредни текст који је у целини или фрагментарно уз друге обредне садржаје инкорпориран у све обреде западних катара. У свом изворном облику, какав је сачуван и у препису крстјана Радосава, он није имао код западних катара никакву обредну намену.

Препис крстјана Радосава, чији је старословенски изворник преведен са грчког језика, показује својим саставним деловима, *Оченашом* и уводним делом Јовановог еванђеља, да припада оној редакцији старословенских рукописа, која је језички и кодиколошки структурирана најкасније првих деценија XI века у Охридској архиепископији, два столећа пре него што су овај обредни текст преузели катари у Француској.¹⁷ Та чињеница бар начелно говори да је његова обредна функција на јужнословенском простору, па и у Босни, била везана за обред полагања монашког завета, што потврђује, с једне стране, сам текст

¹⁴ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908, 77.

¹⁵ L. Tollius, *Insignia itinerarii Italici*, Traiecti ad Rhenum 1696, 120, чл. 11.

¹⁶ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност* III, 511.

¹⁷ Исто, 512.

Обредника, који није, као у *Лионском рукопису*, регулиран у дуалистичком духу, а са друге, глагољски запис уз текст *Обредника*, који својим позивом на монашко уздржавање „од нечастаја и плотске похоте да би се целомудреним животом доживело просветљење славе великог бога“ очигледно упућује на монашко рукоположење које је, према учењу мистичара источне цркве, омогућавало човеку да очишћен од греха види „божанску светлост“, или „славу оца небесног“, на што алудира и глосатор *Срећковићевог четвореванђеља*.¹⁸

Глагољски запис на крају Радосављевог рукописа писан архаичном глагољском графијом источне провинцијске, коју филолози с правом датирају у последње деценије XII века, говори да су овај обредни текст босански крстјани преузели са Истока, посредством домаћег монаштва, где је служио и могао служити једино при обреду полагања монашког завета.¹⁹

Интересантно је да католички полемичари знају и за стање „блаженства“ које код босанских крстјана настаје као последица рукоположења или крштења. Иста је појава позната у источној цркви као „бестрашће“ или „обожење“, а његов је ефекат био постизавање светости „просветљењем“ или „озарењем славе свевишњег бога“, на што једногласно алудирају и крстјан Радосав и глосатор *Срећковићевог четвореванђеља*.²⁰

Не разликујући монашко рукоположење код босанских крстјана од духовног крштења код западних катара, кардинал Торквемада је босанским крстјаним механички приписао читав низ појединости везаних за крштење, као, примера ради, да „светост и сила крштења долази крштеном по заслуги крститеља“, да „колико пута крститељ згреши, толико пута душа коју он крсти, мада већ у стању блаженства, пада са неба“, или, „колико пута крститељ згреши, толико пута крштени треба да се поново крсти“, негирајући тако неке своје тврдње које је записао у другим поглављима своје опширне расправе.²¹

Вишевековну традицију источних монаха да своје заједничке обеде започињу „молитвом господњом, благосиљањем и ломљењем хлеба“ који се делио и присутним верницима, следили су, изгледа, и босански крстјани које писац *Расправе* оптужује да „леме хлеб другима“, али да тврде, не оспоравајући „истинитост Христових речи“, да „хлеб не може постати тело Христово, нити вино крв“.²²

¹⁸ *Радосављев рукопис*, I, 59, садржи текст из Павлове посланице Титу, 2, 12—13. Cf. и глосу бр. 3.

¹⁹ V. Štefanić, *Glagoljski zapisi u Čajničkom evanđelju i u Radosavljevu rukopisu*, Zbor. Hist. inst. 2, 1959, 5—15. Cf. и J. Hamm, *Apokalipse bosanskih krstjana*, Slovo 9—10, 1960, 66—72.

²⁰ *Torquemada*, 33. Cf. PG. 88, 1148—1152.

²¹ *Torquemada*, 32—34.

²² *Rasprava*, 5; Доментијан, 287.

Веродостојност овог податка о катарском обреду ломљења хлеба код босанских крстјана, за који не знају *Попис заблуда*, Јаков из Марке и кардинал Торквемада, већина следбеника концепције Ф. Рачког доказује, с једне стране, *Обредником* крстјана Радосава, који је по мишљењу Д. Книвалда „садржавао обред којим су босански крстјани вршили ломљење хлеба“, а са друге, казивањем М. Орбинија, који је праксу у манастирима источне цркве, да монаси „благосиљају и леме хлеб“ који се, према сведочанству монаха Доментијана, делио „сиротима и удовицама и онима који немају кров над главом“, приписивао босанским „монасима“, или боље рећи јеретичима, чији су свештеници, улазећи у цркве, „благосиљали и ломили хлеб“, којим се „после тога народ причешћивао“.²³

И Ј. Шидак обредни текст крстјана Радосава повезује са „ломљењем круха код босанских крстјана“, како је то већ раније тврдио А. Борст, па закључује да „није искључена могућност да се код босанских патарена ради управо о еулогију који је у раном хришћанству представљао успомену на Христово ломљење хлеба на Тајној вечери“.²⁴ Обе ове претпоставке оспорава управо садржај Радосављевог *Обредника* који се не подударе са катарским обредом ломљења хлеба, како га описују *Лионски рукопис*, Рајнер Саконије и други католички полемичари, а потпуно се разилази са старохришћанским обредом еулогије, чији је садржај средином другог века описао Јустин Мученик.

Два потпуно различита описа овог обреда, уз ћутање осталих католичких полемичара, јасно говоре да је писац *Расправе* знао за благосиљање и ломљење хлеба код босанских крстјана при свакодневним обедима и да је овај прастари обичај источних монаха произвољно идентификовао са катарским обредом ломљења хлеба, налазећи међу њима, не без разлога, и неке привидне сличности.²⁵

Клањање пред монасима као „светим“ и „божијим људима“ среће се и у пракси босанских крстјана којима су се као „светим“ и „божијим људима“ клањали верници, јер су „крштењем“ или „рукоположењем“, примајући у душу „Дух свети“, постизавали „безгрешност“ и „светост“ какву је „имао блажени Петар“.²⁶ То у више наврата спомињу и католички полемичари који оптужују босанске крстјане да од својих следбеника траже

²³ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 259; M. Orbini, 354; Cf. *Коментар* С. Бирковића у српскохрватском преводу М. Орбинија, стр. 344; Доментијан, 287.

²⁴ J. Šidak, *Studije*, 120; Cf. A. Borst, *Cathares*, 171.

²⁵ Cf. I. Döllinger, *Beiträge*, II, 37; Доментијан, 287.

²⁶ Писац *Rasprave*, cf. F. Rački, *Prilozi*, 129, пита босанског јеретика: зашто се клањате смртном човеку за кога још кажете да је од Бавола створен; нема никаквог оправдања вашем клањању. Cf. Доментијан, 128, 137, Теодосије, 49, 24, 157.

да их „поштују као богове, говорећи да су свети и без греха“, односно да „њихове старешине чине да им се народ клања, говорећи да су свети и безгрешни и да у себи имају Дух свети“.²⁷

Већина истраживача цркве босанске веродостојност ових оптужби доказује, с једне стране, фрањевачком *Dubia*, у којој викар Бартоломеј тражи од папа Гргура XI како да поступа при исповедању обраћених који се и даље „клањају јеретцима и држе њихове обреде“, а са друге, једним писмом папе Евгенија IV из 1445. године, којим је папа позвао хварског бискупа Тому да као папин легат у Босни испита истинитост оптужби босанских фрањеваца против краља Томаша, који су га оптуживали да се са „босанским манихејима“ упушта у разговор и да „њиховим првацима који се изабрани зову, поштовање исказује“.²⁸

Да се овде не ради о катарском обреду адорације, који се састојао од тачно одређеног обредног ритуала описаног код Анселма Александријског и других католичких полемичара, већ о успутном клањању верника пред „светим“ или „божијим људима“, како је то била пракса на православном Истоку, потврђују управо ова два податка.²⁹ Викар Бартоломеј јасно разликује успутно клањање пред јеретцима од њихових обреда, а краљ Томаш је без икаквих тешкоћа успео да увери папиног легата да његово клањање пред јеретичким првацима није никакав јеретички обред већ стари обичај који он из учтивости поштује.

Вишековна пракса на православном Истоку да верници у сусрету са „божијим људима“, односно монасима, „падају на колена и моле благослов од светих“, или да „сагињу главе под руке светих“, молећи од њих благослов, то спомиње и бискуп Никола из Тревизе, једно време бискуп у Нину, који је почетком XV века пропутовао кроз Босну, чини произвољним и мишљење Д. Книвалда да „Радосављево зборник садржи обред клањања или адорације пред правим хришћанима“ и да је он „у својој суштини истоветан са обредом адорације у старофранцуском катарском обреднику 13. ст. и у латинском обреднику у Фиренци“.³⁰ Свако упоређивање ова два обредна текста намеће сасвим друкчији закључак.

Следећи делимично упрошћену традицију анахоретског монаштва да се „Христовим крштењем“ добија опроштај грехова и постиже, усељавањем у душу Духа светог или духа оца небесног, „светост коју је имао блажени Петар“, босански су крстјани

²⁷ Popis, 32; *Torquemada*, 26.

²⁸ D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 162, D. Farlati, *Illyr. sacr.* IV, 275—8.

²⁹ A. Dondaine, *Hiérarchie*, II, 314; I. Döllinger, *Beiträge*, II, 18, 25, 39, 237; Cf. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 201—202; Доментијан, 137, 128.

³⁰ Доментијан, 137; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 274. На истоку су се верници обраћали монасима: „Молимо те, божији човече, опрости нам“, а у *Провансалском обреднику* је почињало: „молимо те, добри човече, опрости нам“. Cf. I. Döllinger, *Beitäge*, II, 237, Теодосије, 56, 57.

одбацивали све сакраменте и обреде и правоверних цркава и средњовековних дуалиста, сматрајући их за „свете“ и „божије људе“ непотребним и сувишним, а за „људе овог века“ бесциљним и некорисним. Одбацујући обредну праксу правоверних цркава, босански су крстјани одбацивали и обредну праксу средњовековних дуалиста који су, изграђујући властиту антицркву, прихватили скоро читав обредни репертоар правоверних цркава, дајући му само други обредни садржај и другу теолошку позадину.³¹

Верски живот босанских крстјана

Окосницу верског живота босанских крстјана који су се „крштењем“ или „рукоположењем“ одвајали од масе осталих верника, чинила је непрекидна молитва, доживотни пост и морална чистота уз уздржавање „од сваке нечистоте и плотске похоте“. Једина молитва коју су босански крстјани признавали била је „молитва божија“, или „света молитва божија“, коју су они молили „на земљу колена покличући“, на начин како су то радили и монаси у источној цркви, који су под „светом молитвом“, „светом молитвом божијом“, „небеском песмом“ или „анђелском песмом“ подразумевали *Оченаш*, једину молитву одређену за оне који су се монашким заветом, достигавши бестрашће, удостојили „анђелског и апостолског лика“.³²

Скроман молитвени репертоар босанских крстјана, преузет из традиције источног монаштва, разликовао се и формом и садржајем од молитвене праксе западних катара, чије је обреде пратио богат молитвени ритуал непознат босанским крстјанима.

Текст *Оченаша* у *Зборнику крстјана Радосава*, а и у осталим рукописима цркве босанске, припада литургијском *Оченашу* источне цркве, који се у једном стиху, подударним са старословенским преводом *Оченаша* из X и XI века разликује од *Оченаша* западних катара.³³ Читајући *Оченаш* источне цркве преузет из текста литургије, босански су га крстјани пратили краћим литургијским акламацијама као, примера ради, „Поклонимо се“, „Достојно и праведно“, „Благодет господа нашег“, „Буди нам Господи“, „Господа појте“ и „Хвалимо, благословима и клањајмо се Господу“.³⁴

³¹ A. Borst, *Cathares*, 162 sq.

³² Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 154. Cf. Доментијан, 161, 174, 272, Теодосије, 58, 99.

³³ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, III, 512. Cf. И. Грицкат, *Дивошево јеванђеље*, 277—78.

³⁴ *Радосављев рукопис*, I 56v—57; За Хвалов рукопис, cf. F. Rački, *Vogotili i patareni*, 530.

Неки су истраживачи молитвени репертоар цркве босанске допуњавали „кратком службом божијом“ која се, по мишљењу Ф. Рачког, састојала од „молитве господње, читања одломака из Новог завета, проповеди и благослова“.³⁵ И Б. Даничић је остацима литургијске поделе у *Зборнику крстјана Хвала* доказивао да су се „патарени састајали на молитве у речене дане те читали из Новог завета исте делове који се читају у источној цркви“.³⁶ Са истим је аргументима Ј. Шидак, као и В. Глушац пре њега, доказивао постојање литургије у обредном репертоару цркве босанске.³⁷ Полазећи од погрешне претпоставке да је Хвалов предлог био глагољски а не ћириљски „с подручја источне цркве“, Ј. Шидак је одбацивао и „могућност механичког преписивања“ литургијске поделе, која је следила праксу источне цркве, налазећи у томе несумњиве доказе за своју тврдњу.³⁸ Други су опет, изузимајући А. Соловјева, „службу божију“ код босанских крстјана идентификовали са катарским обредом ломљења хлеба, налазећи његово порекло у „обреду хришћанске мисе 2. и 3. столећа“.³⁹

Сачувана изворна грађа, домаћа и страна, не потврђује ни једну од ових претпоставки. Замењујући евхаристички хлеб правоверних цркава, односно panis supersubstantialis западних катара, Христом као „истинитим хлебом“, како је то записао крстјан Хвал, босански су крстјани одбацивали и службу божију и остала црквена богослужења што потврђује и билинопољска изјава из 1203. године и касније преписка римских папа и католичких полемичара.⁴⁰ За босанске крстјане „света молитва божија“, односно *Оченаш*, била је једина молитва коју је Исус оставио својим ученицима у које су они и себе убрајали.⁴¹

Изјава првака босанских крстјана на Билином пољу 1203. године, да ће убудуће постити само „од цркве одређене постове“, уверљиво говори да су они друкчије постили него што је то било прописано канонима западне цркве.⁴² Позив госта Радина упућен госту Радину Сеоничанину да се држи „вере коју верује и поста који пости“ јасно говори да су се крстјани разликовали од „лаика“ или „мирских људи“ управо доживотним постом. То потврђују и католички полемичари који их оптужују да „презиру је-

³⁵ F. Rački, *Bogomili i patareni*, 528—30.

³⁶ Ђ. Daničić, *Hvalov rukopis*, 7.

³⁷ В. Глушац, *Проблем богомилства*, 115—116, 119—120; Ј. Šidak, *Studije*, 118—119; L. Petrović, *Kršćani bosanske crkve*, 140—141; Д. Драгојловић, *Зборник крстјана Хвала и проблем цркве босанске*, Ват. XIII—XIV, 1982/3, 74.

³⁸ Ј. Šidak, *Studije*, 118.

³⁹ D. Kniewald, *Vjerdostojnost*, 259; Ј. Šidak, *Studije*, 120; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 347—350.

⁴⁰ *Torquemada*, 23; CD. III, 24—25, 362.

⁴¹ *Torquemada*, 17; *Popis*, 11; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 154.

⁴² CD. III, 25; D. Kniewald, *Vjerdostojnost*, 136.

дење меса и свега што потиче од меса“, да „говоре да се онај који једе месо или млечне производе не може спасити“, да „осуђују једење меса и тврде да се нико ко једе месо, или сир, или млечне производе не може спасити без поновног крштења“. ⁴³ Нешто је друкчије записао писац *Расправе*, који тврди да су босански јеретици сматрали „осуђеним сваког ко једе месо или рођено од меса, или јаја, или храну од крви“. ⁴⁴ Он не говори да су босански крстјани одбацивали млеко и млечне производе, укључујући и вино које су сви средњовековни дуалисти одбацивали и за изум ђавола сматрали. ⁴⁵

Податак писца *Расправе*, који је једини од католичких полемичара био у Босни, у потпуности се подудара са праксом источних монаха који су доживотно одбацивали употребу меса и хране од меса, али не и вина, сира и млечних производа, јер су само употребу меса и месне хране сматрали сметњом да се „у трошном телу оствари живот безплотних“ и „достигне чистота анђела и светост апостола“. ⁴⁶ Познато је, примера ради, да је Стефан Немања, полазећи на Свету Гору, позвао на гозбу „све благороднике“ свога отачества да последњи пир са њима проведе, „па да трпезу са месом за увек од себе одбаца“, јер као монах месо није смео јести. ⁴⁷

Телесна је чистота код босанских крстјана обухватала широк репертоар понашања у свакодневном животу. Одбацујући сваки телесни додир са женама, они су одбацивали и брак као највећу сметњу за спасење, јер су, аналогно учењу источних монаха, сматрали да се „у браку“ и без „телесне уздржљивости“ не може постићи „светост апостола“, без које није било ни посмртног спасења. ⁴⁸ Њихова морална чистота изазивала је дивљење чак и њихових противника који су их сматрали не само „аскетама“ већ и „светим мужевима“. ⁴⁹ Било је свакако и појединача који се нису увек понашали према својим етичким начелима, што је служило као граба за зловно интониране приче о њиховом разузданом животу, како то потврђује и низ погрдних имена која су у дубровачкој изворној граби везана за босанске крстјане. ⁵⁰

⁴³ *Popis*, 30; *Torquemada*, 43; I. Döllinger, *Beiträge*, II, 251.

⁴⁴ *Rasprava*, 4.

⁴⁵ F. Rački, *Prilozi*, 124; M. Loos, *Eglise bosnienne*, 154; За западне катарје cf. I. Döllinger, *Beiträge*, II, 35.

⁴⁶ Теодосије, 69, 23; Доментијан, 191.

⁴⁷ Теодосије, 39. Cf. *PG*. 88, 704. Неки су и масло одбацивали, cf. *PG*. 88, 797.

⁴⁸ *Popis*, 18; *Rasprava*, 3; *Torquemada*, 40. Источни су монаси учили да се „у браку“, cf. Стефан Првовенчани, 87 и без телесне уздржљивости, cf. Доментијан, 321, Теодосије, 7 не може удостојити анђелском животу и постићи спасење, односно светост апостола, Доментијан 191, 194.

⁴⁹ J. Matasović, *Tri humanista*, 240.

⁵⁰ С. Бирковић, *Коментари уз превод Краљевство Словена*, Београд 1968, 343.

Строги према себи босански су крстјани били строги и према слабостима других, али су у исто време одбацивали свако кажњавање „како духовно тако и телесно“, па чак и „убијање злих у име правде“.⁵¹ Осуђујући убијање људи, босански су крстјани осуђивали и „убијање птица и животиња“, па чак и „разбијање јаја“.⁵² Тешко је рећи да ли су они „сваки грех сматрали смртним“, али је сигурно да су осуђивали лако опраштање греха, како то потврђује и глосатор *Срећковићевог четвороеванђеља*, који „дужнике“ из приче о богаташу и приставу (Лук. XV, 1—11) симболички упоређује са „законцима“, католичким свештеницима, „који све дане грехе људима опраштају и тако губе људске душе“.⁵³ Тврдња кардинала Торквемаде да „босански манихеји“ „сваки грех сматрају смртним“ и да се опроштај грехова може постићи само „поновним крштењем“ не може се проверити у домаћој изворној грађи.⁵⁴ Мало су, међутим, вероватне неке бизарне појединости које при томе Торквемада наводи, јер се у појединостима подударују са сличним оптужбама против западних катара сачуваним у расправама католичких полемичара XIII и XIV века.

Добровољно сиромаштво, које је чинило саставни део монашког живота, играло је значајну улогу и у животу босанских крстјана. Није случајно да „убоги Лазар“ у једној глоси *Срећковићевог четвороеванђеља* симболише „божије људе“ које Аврам као симбол небеског оца прима у своје крило, а „богат човек“ — „синове вјека“ или „синове царства“, које као отпаднике од бога, Сотона „уводи у скровишта скудилна“.⁵⁵

Начелна осуда богатства није сметала многим крстјанима да скупљају овоземаљска блага. Писац *Расправе* их почетком XV века оптужује да се баве зеленашством, а Дубровчанин Бенко Котруљевић је прекомерно обожавање богатства својих суграђана приписивао утицају Босанаца „који, следећи обичај манихеја, чествују богате и радо их примају у своје хоспиције, а терају сиромашне, тврдећи да тиме следе ред утврђен од бога и среће“.⁵⁶ И папа Пије II је у својим *Коментарима* записао да је краљ Томаш, „подстакнут похлепом за новцем, натерао манихеје, којих је премного било у његовом краљевству, да се иселе из краљевства и оставе своје богатство“.⁵⁷

Захваљујући својој улози у политичком животу земље, многи су крстјани и чланови црквене хијерархије напуштали своје хиже и прелазили на дворове босанских великаша, отуђујући се

⁵¹ *Popis*, 28; *Torquemada*, 42.

⁵² *Popis*, 29; *Torquemada*, 47.

⁵³ Глоса бр. 9.

⁵⁴ *Torquemada*, 41, 43.

⁵⁵ Глосе, бр. 10. и 7.

⁵⁶ F. Rački, *Prilozi*, 132; С. Ђирковић, *Историја*, 285; J. Fine, *Bosnian Church*, 329.

⁵⁷ J. Matasović, *Tri humanista*, 247.

све више од аскетског начина живота. На стећку се госта Милутина као његова врлина истиче да је „живео у части босанске господе“ и да је „примао дарове од велике господе и властеле и од грчке господе“. Да искушењима у дворској средини нису лако одолевали речито говори пример госта Радина који је за свога живота скупио огромно богатство, користећи се утицајем који је имао на двору херцега Стефана.⁵⁸

Оптужбе против западних катара, да из похлепе за новцем, одбацују да деле милостињу“, механички су у расправама католичких полемичара пренете и на босанске крстјане, који су, судећи по глосама *Грујићевог* и *Баталовог четвороеванђеља*, живели од милостиње, а да ли су је и само делили, изузимајући случај госта Радина, може се само нагађати.⁵⁹

Тврдње католичких полемичара да босански крстјани „осуђују сваку заклетву“ и да, „поричући заклетву, кажу да није слободно и праведно заклињати се“, потврђује и домаћа и дубровачка изворна грађа.⁶⁰ М. Динић је уверљиво доказао да босанске крстјане „никада у повељама на чијој су изради суделовали не видимо као сведоке који се заклињу“. Крстјани су „према свом обичају“ давали само „обећање“ (promise).⁶¹ Тако су, примера ради, у преговорима са Босном 1404. године Дубровчани у два наврата давали упутство својим посланицима да њихове повластице потврде и „патарени обећањем како они имају обичај“. ⁶² При склапању мировног уговора са Радославом Павловићем 1432. године Дубровчани су се заклели, а Босанци су при томе дали само обећање. У једном спору између патарена Радисава и Дубровчанина Руска Тудоровића суд је у Дубровнику 1466. године ослободио Руска, јер је патарен Цвјетко „са заклетвом како је код њих обичај“ изјавио пред судом да ништа није видео.⁶³ Слично су поступили и „доштовани стројници, господин гост Радосав Брадијевић и господин старац Радосав унук“, у једној повељи из 1454. године, који су, уместо заклетве, „рекли по свом реду“.⁶⁴

Одбацивање заклетве код босанских крстјана већина истраживача објашњава утицајем западних катара, игноришући при томе чињеницу да је и монасима обеју правоверних цркава заклетва била забрањена, па се зато негативан став према заклетви код босанских крстјана пре може објаснити утицајем источног монаштва, чији су посредни огранак били, него утицајем западних катара са којима нису имали скоро ништа заједничког.⁶⁵

⁵⁸ В. Скарић, *Гроб и гробни споменик госта Милутина на Хумском у фочанском срезу*, ГЗМ. 46, 1934, 79—82. Cf. J. Fine, *Bosnian Church*, 263.

⁵⁹ За западне катаре cf. I. Döllinger, *Beiträge*, II, 104, 198, 267.

⁶⁰ *Popis*, 27; *Torquemada*, 49. За Јакова из Марке cf. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 444.

⁶¹ М. Динић, *Један прилог*, 35; М. Loos, *Eglise bosnienne*, 158.

⁶² М. Динић, *Патарени*, 182—3, бр. 2, 4; Cf. N. Jorga, *Notes*, II, 308.

⁶³ М. Динић, *Патарени*, 215, бр. 81.

⁶⁴ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 151.

⁶⁵ J. Šidak, *Studije*, 45. Cf. Доментијан, 16.

Босански крстјани организовани у братства или заједнице живели су под заједничким кровом, у кућама које домаћи извори зову хижам, дубровачки, „кућама крстјана“ или „патарена“, а западни, манастирима или самостанима (loca, conventus). Тома Томазини, хрватски бискуп и папин легат у Босни, у једном писму упућеном Ивану Капистрану 1451. године куће босанских крстјана назива „самостанима које су окупирани јеретици“, а М. Орбини, ослањајући се на казивање добро обавештеног папе Пије II, пише да су „у манастирима босанских манихеја“, који су „смештени у долинама и на другим местима“, ишле „матроне које би оздравиле од неке болести као за завет, и тамо служиле извесно време, станујући с поменутиим монасима, или, боље рећи, јеретцима“.⁶⁶

Хиже босанских крстјана биле су груписане делом на појединим жупама или деловима жупа, а делом у планинским и забитим местима. Сплитски летописац А. Cuthéis (Кутен) је средином XV века записао да су у шумским крајевима Босне, који су 1366. године били захваћени великим пожаром, „подигнуте многе куће где станују босански патарени који се зову маназеи“, па преноси речи јеретика да је „бог спалио и сажегао оне планине на њихову корист, јер бог воли њихову веру“.⁶⁷ И писац *Расправе* говори да се босански јеретици моле „у кровињарима“, или „под гранама, у шумама и планинама, на начин вукова и дивљих звери“, управо онако како Теодосије описује монахе пустињаке у суседној Србији који „станују на високим горама заједно са јеленима“ и „у тесним колибама (хижама) травом украшеним“.⁶⁸

Потпуно је илузорно „куће патарена“ код западних катара упоређивати са хижама босанских крстјана. У Италији су то биле куће богатих трговаца или занатлија, где су се привремено скривали чланови јеретичке хијерархије, обично неколико ђакона са старијим или млађим сином, који су у њима организовали ноћне молитвене скупове својих верника.⁶⁹ Такве откривене куће инквизитори су обично звали „кућама јеретика“ што се само терминолошки подудара са истим називом у дубровачкој изворној грађи. Хиже босанских крстјана биле су јавне установе, које су, као и манастири у источној и западној цркви, уживале право азила и важиле као куће поверења.⁷⁰ Када је 1403. године краљ Остоја затражио од Дубровчана да му изруче Павла Радишића, који се због личне безбедности склонио у Дубровник, они су то одбили, образлажући свој став чињеницом да је „Дубровник слободан град и да краљ има једног Радишића у тамници, а да други у сред његовог краљевства, у једној кући патаренској, је-

⁶⁶ АВ, бр. 901; М. Loos, *Eglise bosnienne*, 157; М. Orбини, 354.

⁶⁷ *Scriptores rerum hungaricarum*, III, 659.

⁶⁸ F. Rački, *Prilozi*, 129; Теодосије, 23.

⁶⁹ I. Döllinger, *Beiträge*, II, 93—98.

⁷⁰ С. Ђирковић, *Верна служба*, 107; М. Loos, *Dualist Heresy*, 310.

де краљев хлеб и слободан је због слободе патаренске (*le franchigie de ratageni*). Ако је овај слободан да се не повреди слобода патарена, утолико више треба да се поштује слобода Дубровника који је утврђен град⁷¹.

Због повлашћеног положаја који су имале, хиже су пружале извесну сигурност путницима, па су их зато и Дубровчани као станице за своје караване користили, мада су се и у њима дешавале крађе коња и трговачке робе. Хижа која је била седиште „јепскопа цркве босанске“ важила је као кућа поверења и у њој су се чувале и владарске повеље, којима је као гарант био дјед цркве босанске.⁷² Познато је да су и Дубровчани повеље издате од босанских владара привремено предавали на чување дједу цркве босанске.⁷³

О хижама босанских крстјана и о њиховој мрежи на тлу средњовековне Босне зна се веома мало.⁷⁴ У једној недатираној повељи бана Стјепана II Котроманића из треће деценије XIV века спомиње се „хижа великог госта Радослава у Моиштри код Високог, која је тада била и седиште „великог дједа Радослава“.⁷⁵ Почетком XV века седиште „јепскопа цркве босанске“ је у Јанићима код Зенице, а 1427. године у селу Бухарини, које П. Анђелић идентификује са данашњим селом Борина код Кисељака.⁷⁶

Једна крстјанска хижа била је вероватно поред града Борча, на чијем је челу 1423. године био гост Миаш, а 1454. године гост Радосав Брадијевић.⁷⁷ Крстјанске су се хиже, судећи по тестаменту госта Радина, налазиле и у Сеоници, Бијели и Ускопљу, на чијем су челу 1466. године били гости Радин Сеоничанин, Радивој Приљубовић и Вук Радивојевић.⁷⁸

У више се дубровачких докумената између 1412. и 1416. године спомиње „патаренско место Рухин у Глубскову“ (Јљубскову), „патаренско место у Глубскову“, „патаренски крај код Глубскова“, „кућа крстјана у Глубскову“ и „кућа Радојка (крстјанина) код Глубскова“, у месту које се налазило у жупи Осат јужно од Сребренице.⁷⁹

⁷¹ Cf. М. Пуцић, *Споменици српски*, I, пр. V.

⁷² D. Mandić, *Vogotilska crkva*, 321.

⁷³ М. Динић, *Патарени*, 190, бр. 24; N. Jorga, *Notes*, II, 107.

⁷⁴ D. Mandić, *Vogotilska crkva*, 302—320; J. Fine, *Bosnian Church*, 256—260.

⁷⁵ M. Vego, *Postanak srednjovekovne bosanske države*, Sarajevo 182, 146.

⁷⁶ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 434; J. Šidak, *Studije*, 266; P. Anđelić, *Originalni dijelovi dviju bosanskih povelja u falzifikatima Ivana Tomka Marnavića*, GZM, arh. n.s. XXVI, 1971, 360.

⁷⁷ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 148—151; М. Динић, *Патарени*, 189, бр. 20.

⁷⁸ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 153—56; М. Динић, 216—218, бр. 82; 219—220, бр. 84.

⁷⁹ М. Динић, *Патарени*, 184—186, бр. 10—14.

У једном уговору из 1418. године спомиње се „кућа Милограда патарена у Брадини“, а у три се наврата 1440. и 1441. године спомињу патарени „код Горажда у Босни“ заједно са „гостом патарена“ и „његовом фамилијом“ због разних штета нанетих дубровачким трговцима.⁸⁰ Један дубровачки споменик из 1449. године зна и за „кућу Обицена патарена“ у „месту званом Неретва под Биоградом“. Из исте је патаренске куће био и „Радисав патарен“, један „из заједнице Бјелосава патарена“, „из Неретве, краја Босне, с ове стране реке, под Биоградом“, који је 1446. године водио у Дубровнику спор са Руском Тудоровићем.⁸¹ На челу ове куће био је 1441. године гост Гојсав који се спомиње као службеник херцега Стефана у једној тужби Андрије и Милоша Приблиовића из 1441. године.⁸²

Неке од крстјанских хижа могу се само приближно убицирати делом на основу сачуваних стећака који су припадали гостима цркве босанске у Кошарићима код Бијељине, у Пуховцу код Зенице или у Хумском код Фоче, а делом на основу турских дефтера.⁸³

Како су изгледале хиже босанских крстјана зна се веома мало. Веће су имале хоспиције (*hospitii*), у којима су одседали путници и посетиоци хижа, а вероватно и друге пратеће објекте. Билинопољска изјава спомиње спаваонице (*dormitoria*) и благоваонице (*refectoria*), а писац *Расправе* и штале које су користили и дубровачки трговачки каравани.⁸⁴

Братства босанских крстјана живела су од прихода са својих поседа (*possessiones*) које спомиње билинопољска изјава и преписка римских папа.⁸⁵ Неки од ових поседа били су велики јерих Дубровчани називају жупама. Натписи на стећцима, а и турски дефтери спомињу и алодијалне поседе крстјана и чланова њихове хијерархије.⁸⁶ Т. Окић је у турским дефтерима регистровао скоро сто локалитета са поседима крстјана. У неким се дефтерима спомињу и читава села која су евидентирана као крстјанска. Да су неки од ових поседа припадали цркви босанској, потврђују дефтери из 1528/30. и 1540/42. године, који за посед Бабино брдо у селу Ораховици изричито наводе да га је „проклети краљ“ одузео крстјанима и поделио сељацима.⁸⁷ Крстјанска села регистрована у турским дефтерима налазила су се највећим делом у нахијама Борач, Врабац, Конац поље, Дубровник,

⁸⁰ Исто, 194, бр. 38—39, 187—8, бр. 18.

⁸¹ Р. Анђелић, *Srednjovjekovni gradovi u Neretvi*, GZM, n. s. XIII arh. 1958, 180; М. Динић, *Патарени*, 215—16, 81.

⁸² М. Динић, *Патарени*, 194—5, бр. 38.

⁸³ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 313—320.

⁸⁴ CD. III, 25; F. Rački, *Prilozi*, 129; С. Ђирковић, *Историја*, 285.

⁸⁵ CD. III, 24; IV, 299.

⁸⁶ Т. Окић, *Les Kristians*, 128; S. Ćirković, *Bosnische Kirche*, 568; J. Fine, *Bosnian Church*, 77—78, 363.

⁸⁷ Т. Окић, *Les Kristians*, 128; С. Ђирковић, *Историја*, 373; J. Šidak, *Crkva bosanska i problem bogumilstva u Bosni*, Загреб 1940, 104.

Боровац, Самобор и Неретва, где старији изври убицирају крстјанске хиже.⁸⁸ Та чињеница као да говори да су крстјанска села турских дефтера раније припадала поседима цркве босанске, које су вероватно обрађивали „крстјани кметови и крстјанке кметице“ које спомиње и гост Радин.⁸⁹ У неким се дефтерима наводе и имена појединих крстјана који су са својим породицама обрађивали назначене поседе. У старијим дефтерима спомињу се и поседи два госта, госта Радина и госта Цвјетка, а у једном турском дефтеру из XVI века „селиште“ које је раније припадало госту Радоњи.⁹⁰

Поседе цркве босанске обрађивали су изгледа делом зависни сељаци, а делом сами крстјани како то индиректно потврђује и крстјан Радосав у аутографском запису на крају свог зборника.⁹¹ Непознати писац *Расправе* је записао да су босански јеретици на својим поседима држали коње и волове који су служили за обраду земље.⁹² Било је сигурно и хижа без поседа, које су живе од милостиње богатих и моћних. Станко Кромиријанин говори да је тепчија Батало помагао крстјане, а један дубровачки документ из 1403. године изричито наводи да се у кућама босанских крстјана „једе краљев хлеб“.⁹³

Верски живот босанских крстјана без богомоља и заједничких богослужења није се ништа разликовао од живота монаха анахорета, али су њихова братства окупљена под заједничким кровом све више добијала карактер киновитске монашке организације. Тиме су се они, без обзира на неке случајне подударности, битно разликовали од организације и начина живота западних катара, чија су организациона језгра представљале групе лутајућих проповедника који су, као представници црквене хијерархије, окупљали масе верника повезане свакодневним заједничким богослужењем, што је било непознато босанским крстјанима.

⁸⁸ М. Hadžijahić, *Zemljišni posjedi crkve bosanske*, HZ, XXV—XXVI, 1972, 466—473.

⁸⁹ М. Loos, *Eglise bosnienne*, 161; J. Fine, *Bosnian Church*, 77—79; М. Hadžijahić, *Zemljišni posjedi*, 467.

⁹⁰ Т. Okic, *Les Kristians*, 127—8; N. Filipović, *Napomene o islamizaciji u Bosni i Hercegovini u XV vijeku*, God. knj. VII, Centar za balkanološka ispitivanja knj. 5, 1970, 151; М. Hadžijahić, *Zemljišni posjedi*, 470.

⁹¹ *Радосављев рукопис*, 58v.

⁹² F. Rački, *Prilozi*, 125, 129; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 156.

⁹³ С. Бирковић, *Верна служба*, 107, бел. 53.

IX

ПОЛИТИЧКА И ДРУШТВЕНА УЛОГА ЦРКВЕ БОСАНСКЕ

Улога цркве босанске у друштвеном и политичком животу средњовековне босанске државе различито се у науци оцењује и са различитих полазних становишта интерпретира. Опште прихваћено мишљење Б. Петрановића да су „краљ, властела босанска и црква босанска“ била три моћна фактора на којима се „држао државни састав и поредак, пајпре бановини па краљевини“, да су „ова три државна тијела била тјесно међу собом спојена“ и да је „судба сваког од њих била неразлучиво везана са судбином и опстанком цијеле државе,“ у науци је новим појединостима допуњавано са наглашенијим истицањем друштвене и класне димензије ових односа.¹ Већ у својим првим радовима Ј. Шидак је истицао да су босански крстјани, за разлику од средњовековних дуалиста који су „у вјерском руху дали одушка настојањима потиштених слојева за слободом“, били „најразличитијим везама уско повезани с друштвеним и политичким интересима племства“. Од „првог спомена у врелима када им је патрон сам бан Кулин па до последњих вијести, у којима се појављују као угледни кућани на двору херцега Стјепана Букчића, крстјани су били тјесно повезани с класним интересима племства и политичко — управним стројем феудалне државе. Њихови представници јамче у име цркве босанске за обавезе владара према властели као и вјерност властеле према владару. Значајан су шимбеник у раду државног сабора, посредници између завађених велможа и вла-

¹ Б. Петрановић, *Црква босанска*, 123.

дара, њихови савјетници, управници и посланици у различитим дипломатским задаћама“.²

Михаило Динић је цркву босанску ставио у шире оквире, дајући јој још истакнутију улогу у друштвеном и политичком животу средњовековне Босне. Она је, лишавајући се феудалних поседа, дала „босанском феудализму једно специфично обележје, по коме је он одударао од феудализма у католичким и православним земљама“, а због своје „повезаности са феудалцима, која је омогућила њено постојање и давала јој снагу, била један од значајних елемената који није дозвољавао да у Босни ојача централна власт“. Имајући „подршку властеле и народа, а у критичним моментима и владара“, она је била „чиницац првог реда у борби против завојевачких покушаја Угарске и католичке цркве“.³ Слабљење њеног утицаја у XV веку М. Динић је објашњавао јачање централне власти после 1420. године и снажење католичанства које је слабило стари савез између властеле и босанске цркве, чиме је она све више губила свој ранији значај.⁴

Политичку улогу цркве босанске Д. Мандић непотребно повезује са дуалистичком доктрином босанских крстјана, налазећи њену „снагу“ у измишљеним „бунама њених присташа“ против владара, као у време бана Твртка, који је био приморан да „босанској богомилској цркви, као и фрањевцима, да потпуну слободу рада, признавајући јој стечена права и утјецај на државне послове“.⁵ Јачање њеног „утјецаја на босански државни живот и прилике концем 14. и почетком 15. стољећа“, Д. Мандић је објашњавао, с једне стране, „расколом у католичкој цркви“, који је слабио рад фрањевачким мисионарима у Босни, а са друге, јачањем „три великашке куће, Хрватинића, Павловића и Косача“, које су биле „присташе и верници богомилске цркве“, па је „сасвим наравно да је преко њих црква босанских крстјана вршила јак утјецај на босански јавни и државни живот“.⁶

Полазећи од сувишно наглашене претпоставке да је „државотворна функција“ цркве босанске „била у грубој супротности са основним принципима њеног моралног учења и општег става према власти и кнезовима овог века“, А. Бабић је с правом истакао три њене главне функције у државнополитичком животу средњовековне босанске државе. Она је, прво, била гарант „владарских даровних повеља и у њима садржаних обавеза према властели, затим, „посредник и арбитар у споровима између владара и властеле и, на крају, гарант постигнутих уговорних утачања и чувар о томе успостављених докумената“.⁷

² J. Šidak, *Crkva bosanska*, 123; *Studije*, 43—44.

³ М. Динић, *Историја народа Југославије* I, 521—2.

⁴ М. Динић, *Државни сабор средњовековне Босне*, Београд 1955, 67—

—8.

⁵ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 401—2.

⁶ Исто, 403.

⁷ A. Babić, *Iz istorije Bosne*, 279—80.

Политичку улогу цркве босанске С. Бирковић објашњава њеном повезаношћу са босанском властелом на коју се ослањала и чију је заштиту имала. Њено „место арбитра у односима између владара и властеле, које је добила и учврстила“ у XIV веку, „учинило ју је неопходном у политичком животу Босне. Својом улогом да огледа и суди властелина осумњиченог за невјеру, постала је чувар најосновнијих права властеле. Босанска црква се из Босне није могла уклонити, а да се, у исто време, опасно не угрози равнотежа у односима између владара и властеле“. Јачање централне власти и све већа окренутост феудалаца католичкој цркви учиниле су после 1420. године цркву босанску сувишном и све мање значајном у политичком и друштвеном животу средњовековне Босне.⁸

Милан Лос цркви босанској приписује двоструку улогу. Њено ангажовање у спољнополитичким пословима М. Лос је доказивао инсистирањем Дубровчана на „учешћу патарена у свим случајевима када се радило о важним политичким пословима са Босном“, а у унутрашњим политичким пословима, њено ангажовање у сукобима између владара и властеле. Са губитком државног јединства политичку улогу цркве босанске заменили су „поједини крстјани или чланови њене хијерархије“, али они више нису бранили интересе „читаве Босне“, већ интересе својих господара у чијој су служби били.⁹

Политичку улогу цркве босанске Ф. Шањек раздваја, с једне стране, на делатност појединих крстјана који су се, „заштићени од богаташа“, стављали у „службу босанске господе“, обављајући за њу „различите дипломатске мисије“, управљајући „феудалним господарствима“ или надзирајући „царинарнице“, а са друге, на друштвено-политичку улогу дједа цркве босанске који је „својим ауторитетом редовито посредовао у различитим споровима између босанске властели и краља“, а својим присуством на „зборовима великаша, судјеловао у расправама о политичким и друштвеним приликама босанске државе“.¹⁰ Очигледну разлику у политичкој улози између западних катара и босанских крстјана Ф. Шањек упрошћено објашњава чињеницом да су „крстјани Босне и Хума били угледнији чланови у својој државној заједници, у којој су, заузимајући одговорна мјеста, утјецали на босанску државу током XIV и у првој половини XV стољећа“.¹¹

Политичку улогу цркве босанске оспорава само Ц. Фајн који сматра да су њену улогу у политичком животу средњовековне Босне онемогућавали, с једне стране, босански владари, који су „од четрдесетих година 14-ог века па све до краја држав-

⁸ С. Бирковић, *Историја*, 112; *Верна служба*, 107; *Bosnische Kirche*, 570.

⁹ М. Loos, *Eglise bosnienne*, 158.

¹⁰ F. Šanjek, *Bosansko-humski krstjani*, 112—120.

¹¹ *Исто*, 118—120

не самосталности, били римокатолици“, а са друге, њена „манастирска организација због које није могла постати „државном црквом“. Посебно стање од 1403. до 1405. године Ц. Фајн објашњава „симпатијом према овој цркви тадашњег краља Остоје“. Ц. Фајн одбацује и „везу“ цркве босанске са босанском властелом, сматрајући да су „само у случају две породице ове везе трајале дуже од једне генерације“.¹²

Евидентна је чињеница да црква босанска никада није званично проглашена државном црквом, али је исто тако евидентно да никада није оспораван ни њен државни карактер. У неколико повеља босанских владара њени представници представљају „сву цркву“, која никада није замењена неком другом, православном или католичком, као што је властела у односу на владара представљала „сву Босну“. Ограничена на државну територију и са именом који је имплицирао њен државни карактер, она је, како је то тачно приметио А. Бабић, по пређутно прихваћеном праву била државна црква *suī generis*. Такав су јој карактер у државном устројству средњовековне Босне признавали и Дубровчани, мада њена државна улога није званично санкционисана, али ни оспоравана. То се, очигледно, само по себи подразумева.¹³

Тесну повезаност цркве босанске и босанских крстјана „с класним интересима босанског племства и политичко-управним стројем феудалне државе“ не потврђују само оптужбе римских папа уперене против босанских великаша као њихових „бранилаца, заштитника и помагача“, већ и домаћа и дубровачка изворна грађа која омогућује да се ти односи у целини осветле и у сваком појединачном случају објасне. Од првих деценија XIV века па скоро до пропасти државне самосталности појављују се црква босанска и њени представници у разним приликама и разним поводима као саветници, арбитри, истражитељи, пресудитељи или гаранси, с једне стране, у унутрашњим пословима, у уговорима између босанских владара и великаша, а са друге, у међународним пословима, у уговорима између Дубровника и босанских владара, односно обласних господара.

У једној недатираној повељи из треће деценије XIV века, којом су бан Стјепан II Котроманић и брат му Владислав „у хижи великог госта Радослава“, пред „дједом великим Родославом и пред гостом великим Радославом и старцима Радомиром, Жунбором и Вучком и пред свом црквом и пред Босном, потврдили Вукославу Хрватинићу сва права и привилегије у раније дарованим жупама, црква босанска се појављује као равноправан га-

¹² J. Fine, *Zaključci*, 131.

¹³ A. Babić, *Iz istorije Bosne*, 279; М Динић, *Патарени*, 184, бр. 7.

рант са босанском властелом, преузимајући одговорност да ће права властелина стечена владаревом повељом бити поштована.¹⁴

У једној нешто млађој, али исто тако недатираној повељи, којом је бан Стјепан II даровао пет села кнезу Гргуру Стипанићу за његову верну службу, босански се бан обавезао да му дароване поседе неће никада порећи „што не би опитала црква босанска“.¹⁵

Када је између 1370. и 1374. године бан Твртко са братом Вуком и мајком даровао три села Стјепану Рајковићу за заслуге из времена када су Твртко и Вук били у сукобу, бан Твртко га је предао „у веру дедину и све цркве босанске и свих крстјана“, обавезујући се да „му се не може сврћи вера крстјанска ни за један узрок“, што га не би „судио дед и два стројника и са њима три властелина“, докле је „корен у Босни цркве божије“.¹⁶

Сличну је обавезу 1446. године прихватио и краљ Стефан Томаш у повељи издатој синовима војводе Иваниша Драгишића, обавезујући се да им се речени поседе и права дата издатом повељом не могу „порећи ни потворити ни на мање донести ни за једну невиру ни згрну краљевству нашему, што не би било огледано дидом и црквом босанском и добрим Бошњанима“. Краљ је повељу „са свим више писаним“ предао „гсподину диду Милоју и диду кон дида, у руке црквене“.¹⁷

У свим се овим случајевима црква босанска појављује као гарант права и привилегија које су босански владари давали појединим великашима. У једном случају, у повељама које је херцег Стефан издао средином јула 1453. године после помирења са женом и сином Владиславом, црква се босанска појављује као гарант у међувремену измирених чланова херцегове породице. У првој се повељи херцег Стефан обавезује да им неће „учинити ниједно зло, неправду или немилост“ док не би „обискао и обнашао правое и цијело и истинито господином дједом цркве босанске и дванаест стројника, међу којима стројници да буде господин гост Радин за свога живота, а к томе дванаест властела нашијех поглавитијех“, а у другој, за сведока издате повеље херцег Стефан је узео „средитеља вере наше, дједа босанског и са њим једнаест поглавитијех крстјана и дванаест нашијех племенитијех властела“.¹⁸

Сачувани примери јасно говоре да се црква босанска појављује као гарант издатих повеља само у ретким случајевима и уз сагласност обеју страна. Она никада није на томе инсистирала, нити је, када је била заобиђена, што није био редак случај, пра-

¹⁴ L. Thalloczy, *Istraživanja*, 404—405; M. Vego, *Postanak srednjovekovne bosanske države*, 146.

¹⁵ L. Thalloczy, *Istraživanja*, 406—407; M. Vego, *op. cit.* 140.

¹⁶ J. Šidak, *Studije*, 254; С Ђирковић, *Верна служба*, 105—106.

¹⁷ F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 438—40; С Ђирковић, *Верна служба*, 106; A. Babić, *Iz istorije Bosne*, 281; J. Fine, *Bosnian Church*, 303—4.

¹⁸ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 68, 70.

вила приговоре или се позивала на нека своја права. Њен је положај у средњовековној босанској држави долазио „искључиво због моралног угледа“, који је неподељено у свим друштвеним слојевима уживала, па се зато и њена интервенција тражила само у случајевима када су обе стране сматрале потребним да ауторитетом цркве босанске донете одлуке или дата права учине сигурним.¹⁹

Да је таква улога цркви босанској често натурана и против њене воље, показује случај војводе Павла Клешића, коме је краљ Остоја, не зна се из којих разлога, одузео поседе, а он се ради властите сигурности склонио у Дубровник. У ствар се умешао и „јепископ цркве босанске“, сигурно не самоиницијативно, и донео одлуку која се косила са ранијом одлуком краља Остоје. Јепискуп је писмом упућеном Дубровчанима 8. јануара 1404. године преко својих стројника и крстјана позвао Павла Клешића „да приде опет на своје, јере му је било без кривине узето“.²⁰ Из њихове се изјаве види да их је „послао краљ Остоја и господин дјед да узму врх себе господина војводу Павла Клешића и да га из своје руке поставе у све његово“.²¹

Истрага око кривице Павла Клешића и коначна пресуда, коју је примио и краљ Остоја, говори само о моралном угледу дједа босанског и босанских крстјана, а не о неком стеченом или освојеном праву које би надвисивало и власт самог владара.

Велики углед босанских крстјана, посведочен већ у доба бана Кулина, остао је неокрњен све до краја државе самосталности. Нису их случајно босански великаши у својим повељама називали „поштеним мужевима“, а Дубровчани сматрали „узвишенијим“ не само од босанских великаша, већ и од себе самих.²² О њиховом великом угледу „у народу краљевства босанског“ једну кратку белешку оставио је и сам папа Пије II.²³ Као што је бан Твртко предао Стјепана Рајковића са свим дарованим поседима, правима и привилегијама „у веру дедину и све цркве босанске и свих крстјана“, саглашавајући се да му се дарована повеља не може одрећи „што не би судио дед и два стројника и са њима три властелина“, тако је и краљ Твртко II предао Ивана Мрнавића дједу Мирохни који га је повељом издатом 1427. године узео под заштиту цркве босанске.²⁴

Потпуно је илузорно утицај цркве босанске у политичком животу средњовековне Босне објашњавати племићким пореклом крстјана, јер су крстјани потицали из свих друштвених слојева, а још мање јеретичком оријентацијом босанских великаша. У

¹⁹ A Babić, *Iz istorije Bosne*, 279.

²⁰ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 434.

²¹ Исто, I, 1, 435.

²² М. Динић, *Пагарени*, 230, 30.

²³ N. Lopez Martinez — V. Proano Gil, *El bogomilismo en Bosnia*, Burgos 1958, 37.

²⁴ J. Sidak, *Studije*, 254, 266.

свим познатим случајевима црква босанска је пружала заштиту и јемство босанским великашима који нису били, не бар сигурно, њени следбеници. Нема никаквог разлога ни њен утицај у политичком животу земље раздвајати на поједине епохе, или повезивати са јачањем или слабљењем утицаја централне власти, пошто то право црква босанска није имала, нити га је, оспоравају од појединих владара, бранила.²⁵ Из свих случајева који говоре о политичкој улози цркве босанске види се да је она интервенисала само тамо где је изричито била позивана и сагласност обеју страна имала. Банови Стјепан II и Твртко, као и краљеви, Остоја, Твртко II и Томаш, њену су арбитражу тражили и њене одлуке поштовали чак и онда када су били под заштитом Апостолске столице и јавно исповедали католичку веру.

Неоспоран углед цркве босанске и босанских крстјана био је добро познат и Дубровчанима који су у разним приликама настојали да придобију и сачувају њихову наклоност. Када је почетком лета 1403. године дошао у Дубровник Павле Клешић у пратњи патарена, Дубровчани су им дали на располагање кућу „све док остану у Дубровнику“, а Веће умољених је, не без разлога, овластило Мало веће да „деду босанских патарена“ пошаље поклон.²⁶ Обнављајући преговоре са босанским краљем у пролеће 1404. године, Дубровчани су послали инструкције својим посланицима да постигнут уговор потврде и патарени „према обичају који је код њих“.²⁷ Због спора са Сандаљем Хранићем око неких села, Дубровчани су крајем априла 1405. године предлагали Сандаљу да у спору посредује дјед који је „духовни отац ваше цркве босанске“.²⁸ Када су крајем маја 1405. године постигли споразум са краљем Твртком II, Дубровчани су послали концепт уговора своје посланику да га, пошто га босански краљ прими и заклетвом потврди, предају у руке дједу цркве босанске да га чува док постигнут уговор заклетвом не потврде и Дубровчани.²⁹

Дубровчани су слично поступили и у спору који је настао са краљем Твртком II 1428. године око извоза сребра из Босне. Пошто преговори са босанским краљем нису успели, они су почетком јуна преко својих посланика тражили интервенцију дједа цркве босанске.³⁰ И две године касније, у време сукоба са Радославом Павловићем, Дубровчани су поново на савет Сандаља Хранића тражили посредовање дједа цркве босанске, коме су том приликом, према одлуци Већа умољених, поклонили кутију слаткиша.³¹

²⁵ J. Sidak, *Studije*, 273.

²⁶ М. Динић, *Патарени*, 221, бр. 1, 221—222, бр. 2.

²⁷ М. Динић, *Патарени*, 182—183, б. 3, 4.

²⁸ *Исто*, 184, бр. 7.

²⁹ *Исто*, 184, бр. 8.

³⁰ *Исто*, 190, бр. 23 и 24.

³¹ *Исто*, 129, бр. 29 и 223, бр. 6.

Да је утицај цркве босанске у политичком животу средњовековне Босне остао неокрњен све до краја четрдесетих година XV века, потврђује ангажовање дједа цркве босанске у преговорима које су Дубровчани водили са босанским краљем и Радославом Павловићем 1438. године око потврђивања привилегија дубровачким трговцима.³² Последњи пут су интервенцију „господе крстјана“, као „уваженијих и од херцега и од њих самих“, Дубровчани тражили у спору који су 1451. године имали са херцегом Стефаном око његовог депозита, на који су право полагали и херцег и његов син Владислав.³³

У свим преговорима које су водили са босанским владарима и обласним господарима Дубровчани су увек посебно поштовање указивали крстјанима и редовно им давали различите поклоне.³⁴ У преговорима вођеним са херцегом Стефаном почетком јула 1451. године, они су послали инструкције своме посланику да „потајно и без знања других“ преговара са гостом Радином и да му у знак пријатељства обећа 200 дуката које може сам, или преко неког поверљивог човека, подићи у Дубровнику.³⁵ Почетком августа 1453. године Дубровчани су поклонили госту Радину 400 дуката, а другом херцеговом посланику, Радовану Вардићу, само 100 дуката.³⁶ За бројне услуге учињене Дубровчанима они су му 1455. године обећали „кућу подобну за њега и његове укућане и слуге“, изричито наглашавајући, да неће бити „присиљаван од никога да напусти веру коју верује“.³⁷

Стављајући се у службу босанских великаша, босански су крстјани, задобијајући њихово поверење, извршавали разне дипломатске и друге послове. Старац Радин је за тепчију Батала, чији је саветник био, прегледао једно рукописно четвороеванђеље које му је 1393. године преписао Станко Кромиријанин.³⁸ Крстјан Хвал је 1404. године преписао „чрнилом и златом“ за војводу Хрвоја Вукчића један зборник.³⁹ Крстјан Влатко Тумарлић је био саветник Павла Раденовића.⁴⁰ Госта Радиња, који је био саветник херцега Стефана, често су потајно консултовали и Дубровчани и његове савете примали. Једном приликом су својим посланицима код херцега Стефана послали инструкције да се са гостом Радином потајно посаветују, али је касније Веће умољених његов савет одбило.⁴¹ Из једне повеље, којом су 1454. године поклонили Дубровчанима Конавле и Виталину, види се

³² Исто, 229, бр. 13.

³³ Исто, 230, бр. 30.

³⁴ Исто, 224, бр. 9; 226, бр. 17; 226—7, бр. 19.

³⁵ Исто, 203, бр. 57.

³⁶ Исто, 209, бр. 64.

³⁷ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 152.

³⁸ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 251.

³⁹ Исто, II, 250.

⁴⁰ М. Динић, *Патарени*, 186, бр. 14а.

⁴¹ Исто, 230—231, бр. 33. Cf. В. Ђоровић, *Хисторија Босне*, 512.

да су се синови Радослава Павловића, војвода Петар и кнез Никола, по „обичају“ саветовали са „својим саветницима“, господом стројницима цркве босанске, гостом Радосавом Брадијевић и старцем Радосавом унуком.⁴²

Крстјани су у служби својих господара вршили најповерљивије државне и друге послове. Крстјан Радовац је водио бригу о приходима Радослава Павловића у Конавлима.⁴³ Крстјан Дмитар је у служби Сандаља Хранића у више наврата носио у Дубровник Сандаљев новац, или га подизао из Сандаљевог депозита.⁴⁴ Тестамент Сандаљеве жене Јелене, чију су аутентичност у Дубровнику својим изјавама потврдили Никанор старац Јерусалимски, монах Јован и Добрко Маринић, донео је старац Радин.⁴⁵ Крстјан Радашин је по налогу Радослава Павловића носио његов новац у Дубровник, али и подизао добит од уложеног новца заједно са конавским дохотком који су Дубровчани плаћали Радославу Павловићу.⁴⁶ У више је наврата новац херцега Стефана подизао у Дубровнику „поштени муж старац Радин“, који се у изворима од 1450. године спомиње као гост.⁴⁷ По истом је задатку херцег Стефан слао у Дубровник Радашина крстјана, Тврдишава крстјана и Черјенка крстјана.⁴⁸ Из једног дубровачког извора зна се да је гост Гојсав вршио царинску службу за херцега Стефана.⁴⁹

Најчешће су босански крстјани били ангажовани у дипломатским мисијама својих господара. Крстјан Влатко Тумарлић је по налогу краља Остоје 1403. године преговарао са Дубровчанима о миру.⁵⁰ После збацивања краља Остоје, Влатко Тумарлић је прешао у службу Павла Раденовића, а затим његових синова, Петра и Радослава. Као посланик Радослава Павловића, крстјан Влатко Тумарлић је 1420. и 1421. године преговарао са Дубровчанима око уступања Конавла.⁵¹ У служби Радослава Павловића био је и Радин крстјан који је 1422. године преговарао са Дубровчанима око предаје града Сокола, а 1432. године око склапања мира.⁵² Од 1437. године у његовој је служби био и Радашин крстјан који је у два наврата 1438. године са Јурајем крстјаном учествовао у преговорима са Дубровчанима.⁵³

⁴² Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 149.

⁴³ *Исто*, I, 2, 3.

⁴⁴ *Исто*, I, 1, 363, 371, 373.

⁴⁵ *Исто*, I, 1, 394, 96.

⁴⁶ *Исто*, I, 1, 633, 635, 637—41.

⁴⁷ *Исто*, I, 2, 46, 48, 54, 60.

⁴⁸ *Исто*, I, 2, 46, 78, 82.

⁴⁹ М. Динић, *Патарени*, 194—195, бр. 38. Cf. С. Бирковић, *Херцег Стефан*, 217.

⁵⁰ М. Динић, *Патарени*, 222, бр. 3.

⁵¹ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 567, 583.

⁵² *Исто*, I, 1, 324, 587, 619, 628; М. Динић, *Патарени*, 224, бр. 9.

⁵³ М. Динић, *Патарени*, 226, бр. 17; 226, бр. 18; 226—27, бр. 19; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 638, Cf. М. Динић, *оп. цит.* 224, бр. 11.

У служби Сандаља Хранића је од 1419. до 1430. године био Дмитар крстјан, а једно време и Дивац крстјан.⁵⁴ У преговорима са Дубровчанима око продаје Сандаљеве половине Конавла 1423. године на челу Сандаљеве делегације био је гост Миаш.⁵⁵

У служби херцега Стефана били су крстјани Радашин, Радеља, Тврдисав, Черјенко и Радивој, а од 1437. године и Радин, прво као старац, а затим као гост.⁵⁶ Радин је остао у служби херцега Стефана све до његове смрти, обављајући за њега најповерљивије дипломатске и друге послове.⁵⁷

У служби Петра Дињачића био је 1450. године Радоња крстјан, а у служби Николе и Петра Павловића, гост Радосав и старац Радосав унук, који се 1454. године појављују као сведоци уговора склопљеног између Петра Павловића и Дубровчана.⁵⁸

Стављајући се у службу моћних и богатих, крстјани су служили моћним и богатим. На стећку се госта Милутина као његова врлина истиче што је живео „у части босанске господе и примао дарове од велике господе и властеле и од грчке господе“.⁵⁹ Дубровчанин Бенко Котруљевић је записао да босански крстјани „који следе обичај манихеја чествују богате и примају их радо у своја коначишта, а терају сиромаше, говорећи да тиме следе ред утврђен од бога и среће“.⁶⁰ Гост Радин, који је у свом тестаменту оставио знатну суму дуката да се подели убогим и сиромашним, у једном је случају устао против зависних сељака, бранећи интересе феудалног друштва којем је и сам на неки начин припадао.⁶¹ Тако су крстјани, како је то тачно приметно С. Бирковић, поставши савезници моћних и богатих, постали идеолози друштвене неједнакости.⁶²

⁵⁴ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 363, 583, 304.

⁵⁵ М. Динић, *Патарени*, 189, бр. 20.

⁵⁶ М. Динић, *Патарени*, 224, бр. 12, 193, бр. 33, 226, бр. 18, 225, бр. 15—16; Љ. Стојановић, *Повеље и писма* I, 2, 46; М. Динић, *оп. цит.* 193, бр. 34; Љ. Стојановић, *оп. цит.* I, 2, 48, 54; М. Динић, *оп. цит.* 194, бр. 36, 227, бр. 20, 227, бр. 21, 228, бр. 23, 228, бр. 24, 229, бр. 26; Љ. Стојановић, *оп. цит.* I, 2, 78, 82; F. Miklosich, *Monumenta serbica*, 495—98.

⁵⁷ М. Динић, *Патарени*, 197, бр. 43—44, 198, бр. 45. Cf. С. Бирковић, *Херцег Стефан*, 114; М. Динић, *оп. цит.*, 230, бр. 31, 209, бр. 66, 231, бр. 33, 231—233, бр. 34—42, 46—47.

⁵⁸ М. Динић, *Патарени*, 229, 28; Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 151.

⁵⁹ В. Скарић, *Гроб и гробни споменик госта Милутина на Хумском у фочанском срету*, ГЗМ, 46, 1934, 79—82.

⁶⁰ С. Бирковић, *Историја*, 273.

⁶¹ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 2, 60—62.

⁶² С. Бирковић, *Историја*, 285.

Х

ДУХОВНО СТВАРАЛАШТВО БОСАНСКИХ КРСТЈАНА

Ранија истраживања духовног стваралаштва босанских крстјана, претежно ограничена на уметност стећака, који, у целини узевши, излазе из проблематике цркве босанске, све се више у последње време усмеравају на проучавање библијских књига и других црквених текстова цркве босанске, које, не ретко, прати разноврстан ликовни украс не само декоративног већ и симболичког садржаја. Мада писменост у средњовековној Босни, као и у осталим јужнословенским земљама, није била ограничена само на црквене кругове, ипак се може на основу аутографских бележака у босанским рукописним кодексима са великом сигурношћу закључити да су се преписивањем библијских књига у средњовековној Босни бавили превасходно крстјани, а ређе професионални писари, дијаци. Ниво калиграфске вештине и уметничког образовања босанских крстјана откривају делом илуминирани рукописи, а ниво њиховог теолошког образовања, егзегетски и догматско-полемички записи на маргинама рукописних књига. Крстјан Хвал је свој зборник исписао калиграфски оплемењеним стилем, а делом га и ликовно илуминирао, а крстјан Радосав, грубим и често нечитљивим словима, са ликовним украсом који на неки начин следи уметност надгробних споменика.

Често се у радовима неких истраживача истиче да је писменост у средњовековној Босни „била релативно већа него у другим суседним областима“, а то се доказује „основним постулатима патаренске херезе“, односно измишљеном претпоставком да је „за праве крстјане писменост била обавезна“. Неки чак твр-

де, ослањајући се на истраживања Ф. Рачког, да је међу „јеретичима био риједак човек или жена који није знао напамет и то на народном језику цио Нови Завјет“.¹ То је очигледно нетачно, мада не треба игнорисати виши ниво образовања једног ученог језгра у самом крилу цркве босанске. То се може индиректно доказати на основу неких података да је верска пропаганда босанских крстјана била веома успешна и да је наилазила на одјек и изван граница босанске државе, па је на интервенцију Апостолске столице католицима у суседним градовима Далмације било забрањено уз претњу оштрим казнама да одржавају личне и пословне односе са босанским јеретичима.²

Канон светих књига код босанских крстјана

Оптужбе католичких полемичара да босански јеретици „презиру Стари Завет, изузимајући Псалтир“, да „говоре да је Закон Мојсију дат од Ђавола и да се Ђаво Мојсију у огњу показао“ и да „осуђују и одбацују Стари Завет и кажу да он потиче од кнеза таме“ оспорава рукописно наслеђе цркве босанске.³ Од старозаветних књига је у целини сачуван само Псалтир, а фрагментарно, у другим литерарним целинама и различитим функционалним наменама и остале књиге Старог Завета. Псалтир је сачуван у препису крстјана Хвала, а представљао је интегрални део и *Млетачког рукописа*, чији је крај са делом праксапостола и Псалтира изгубљен.⁴

Псалтир у *Зборнику крстјана Хвала* несумњиво доказује позитиван став босанских крстјана према овој књизи Старог Завета. У садржајном погледу он је структуриран од Давидових псалама, једног неизворног псалма који садржи XVII главу Прве књиге Самуилове о Давидовом убиству Голијата, осам библијских песама из Мојсијеве књиге Изласка (XV, 1—19), Књиге поновљених закона (XXXII, 1—43), Прве књиге Самуилове (II, 1—10), Књиге пророка Авакума (гл. III), Књиге пророка Исаије (XXVI, 9—19), Књиге пророка Јоне (II, 3—10), Књиге пророка Данила (III, 13—28) и део Богородичине песме из Лукиног еванђеља (I, 46—55 и 68) где је текст прекинут.⁵

По својој садржајној структури и подели на катизме, Псалтир у *Зборнику крстјана Хвала* се подудара са јужнословенским и руским редакцијама Псалтира, које у једну целину повезује

¹ В. Богичевић, *Писменост у Босни и Херцеговини*, Сарајево 1975, 61—62.

² *CD*, XIV, 219—21.

³ *Popis*, 6, 9; *Torquetada*, 7, 8.

⁴ *Хвалов рукопис* I, 296—354.

⁵ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 233.

иста садржајна структура компонована од Давидових псалама и одабраних песничких састава из Старог и Новог Завета, коју су млађи писари допуњавали и песничким делима црквених отаца.⁶

У оквиру *Хваловог* и *Млетачког зборника* сачуван је као интегрални део праксапостола одломак из Мојсијеве Књиге Изласка (XX, 1—17), односно Поновљених закона (V, 6—21) под насловом, О десет словесих написаних на скрижали, у науци познат као *Декалог*, који је као посебни књижевни састав веома рано преведен са грчког на словенски језик.⁷ Најчешће га налазимо у оквиру праксапостола, као што је случај са *Хваловим* и *Млетачким зборником* или *Хилендарским праксапостолом* бр. 71. Испред текста *Декалога* у *Млетачком зборнику* налази се велико заглавље са два ромбоида, а у широком оквиру заглавља сачуван је делимично оштећен запис: „говори Господ Бог Мојсију при купини, ја сам Бог отаца твојих и Бог Аврама и Бог Исака и Бог Јакова и Бог који те је извео из земље египатске“, који садржи нешто проширен текст једног стиха из Мојсијеве Књиге поновљених закона.⁸

Архаичан језик записа говори да је он, као и читав текст *Декалога*, заједно са ликовним украсом преузет из старије изворне матице, пореклом из источног огранка јужнословенске књижевности.⁹

Прихватајући у целини библијске књиге источне цркве, структуриране у облику четвороеванђеља и праксапостола, босански су крстјани прихватили и њихове пратеће текстове, укључујући и *Декалог*, па су стога потпуно произвољне претпоставке А. Соловјева и Д. Мандића да се *Зборник крстјана Хвала* садржајно и композиционо подудара са *Лионским рукописом* француских албигенза, који су, за разлику од босанских крстјана, одбацивали и Мојсија и Мојсијев закон.¹⁰

Средњовековној босанској књижевности припадају и одломци *Кијевског паримејника*, који садрже одломке из Прича Соломонових (VI, 17—32), Књиге пророка Исаије (VI, 1—2 и XXVII, 4—8) и Мојсијеве Књиге изласка (VI, 5 и IX, 18).¹¹ *Кијевски паримејник* садржи свега четири листа писана на пергаменту у XIII—XIV веку а својом литургијском поделом према обрацима источне цркве показује да је припадао истој групи рукописа као и најстарија апракосна еванђеља босанске провенијенције, *Ватиканско* и *Григоровић-Гилффердингово*, која су такође

⁶ Д. Богдановић, *Каталог*, 75, бр. 84.

⁷ *Хвалов рукопис* I. 151—151v, *Млетачки рукопис*, I. 144—144v.

⁸ J. Šidak, *Studije*, 137—38.

⁹ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 234.

¹⁰ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 85—6; A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 37—41.

¹¹ H. Kuna, *Fragment parimejnika bosanske provenijencije*, *Slovo* 20, 1970, 97—102.

била структурирана према литургијским обрасцима источне цркве.

Тврдњу кардинала Торквемаде да босански манихеји „не прихватају Нови Завет у целини него само делимично“ и да одбацују „Христову генеологију или родослов“ оспоравају сва рукописна еванђеља и четвороеванђеља босанске провинцијске, о којима најраније вести потичу из последњих деценија XII века.¹² Еванђеље се у повељама босанских владара и обласних господара зове „светим еванђељем“, „светим божијим еванђељем“, а у једном случају „четворо светим еванђељем“.¹³ Најстарије сачувано босанско еванђеље, сада у Ватиканској збирци словенских рукописа, писано је на пергаменту уставном ћирилицом првих деценија XIII века. Рукопис је писан у два ступца и без икавизама. Рукопис припада апракосним еванђељима источне цркве. Текст почиње Јовановим еванђељем, а после Марковог еванђеља долази *Месеџослов* са уметнутом *Општом службом пророцима, апостолима и мученицима*. Запис писара Десоја на 1.57v говори да је еванђеље припадало бану Нинославу. У тексту преовлађује рашка ортографија, а по својој садржајној структури оно је најближе Вукановом апракосном еванђељу, које је преписао старац Исаије за Немањиног сина Вукана, католика и поборника католичке цркве у тадашњој српској држави.¹⁴

Од *Григоровић-Гилфердинговог апракосног еванђеља*, преписаног на пергаменту средином XIII века, сачувано је само 8 листова. И ово је еванђеље, као и *Ватиканско*, у целини структурирано према литургијским обрасцима источне цркве, што уверљиво говори да су у словенској босанској бискупцији до њеног укидања употребљаване само библијске књиге источне цркве писане ћирилицом.¹⁵

Нова етапа у развоју библијске књижевности у Босни започела је првих деценија XIV века појавом првих четвороеванђеља, као што су четвороеванђеља крстјана Твртка Припковића, Дивоша Тихорадића и *Манојлово* или *Мостарско*. Хронолошки је најстарије *Манојлово* или *Мостарско четвороеванђеље*. Писано је на пергаменту уставним типом ћирилице првих деценија XIV века. Од оштећеног рукописа сачувано је само 32 листа који садрже одломке из Матејевог, Марковог и Лукиног еванђеља. Запис на 1.3 показује да је четвороеванђеље преписао Манојло Грк који се спомиње у которским документима тридесетих година

¹² *Torquemada*, 9.

¹³ Љ. Стојановић, *Повеље и писма*, I, 1, 2, 8, 46, 73, 81, 174, 331, 499; I, 2, 39, 75, 102, 150.

¹⁴ Љ. Стефоски-Васиљев, *Ново датирање српских рукописа у Ватиканској библиотеци*, Арх. прилози I, 1979, 46; Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 214.

¹⁵ V. Jagić, *Odlomak jevanđelja bosanskog pisanja*, *Starine X*, 1877, 134—7, Cf. J. Šidak, *Studije*, 153—54.

XIV века. Грчко порекло писара потврђује и запис на 1.32, који садржи на грчки језик преведен почетак Лукиног еванђеља.¹⁶

Дивошево четвороеванђеље откривено 1960. године је без првог изгубљеног кватериона. Изворни текст је писан на пергаменту, а каснији додаци на папиру. Рукопис је писан првих деценија XIV века за Дивоша Тихорадића, познатог босанског феудалца из Завршја.¹⁷

Овој групи босанских четвороеванђеља припада и четвороеванђеље крстјана Твртка Припковића. Поред еванђеља рукопис садржи и краћа сказанија, а на крају и аутографски запис.¹⁸

Највећи број рукописа босанске провенијенције потиче из друге половине XIV века. Овој групи припадају *Вруточко* или *Грујићево четвороеванђеље*, преписано уском уставном ћирилицом око 1375. године, *Баталово четвороеванђеље* које је 1393. године за тепчију Батала преписао Станко Кроморијанин и једно четвороеванђеље из Довоље које се сада налази у Гилфердинговој збирци.¹⁹ *Грујићево четвороеванђеље* је значајно због једне маргиналне глосе уперене против источне цркве, а *Баталово*, због свог записа који садржи 28 имена који су се нарекли у ред цркве пре и после господина Растудије.²⁰

Најближи је изворној глагољској матици *Никољско четвороеванђеље* које се сада налази у Даблину, у колекцији Cester Biti W 147. Писано је на пергаменту уставним типом ћирилице крајем XIV века. На 1.1 клечећи анђео као симбол еванђелиста Матеја држи свитак на којем пише „книга рождества“ коју су, према сведочанству кардинала Торквемаде, босански крстјани одбацивали.²¹

Из истог су времена *Даничићево четвороеванђеље* које је изгорело у Народној библиотеци у Београду 1941. године, и *Софијско четвороеванђеље*, од којег су сачувани само делови Матејевог и Марковог еванђеља.²²

Са краја XIV или почетка XV века потичу *Копитарово четвороеванђеље*, *Белићево* или *Друго мостарско четвороеванђеље* и данас изгубљено *Срећковићево четвороеванђеље*.²³ Сва три ру-

¹⁶ М. Сперанскиј, *Мостарско (Маноилово) босанско евангелие*, Варшава 1906; Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 205.

¹⁷ И. Грицкат, *Дивошево јеванђеље*, Јужнословенски филолог XXV, 1961, 274—291.

¹⁸ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 216.

¹⁹ Р. Грујић, *Једно јеванђеље босанског типа XIV—XV века у Јужној Србији*, Зборник линг. и филол. расправа у част А. Белића, Београд 1937, 265. Лј. Стојановић, *Jedan prilog*, 230—232; В. Мошин, *Палеографски албум*, Скопје, 1966, 130.

²⁰ А. Solovjev, *Vjersko učenje*, 28—29.

²¹ Б. Даничић, *Никољско јеванђеље*, Београд 1964.

²² Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 218—219.

²³ Ј. Šidak, *Studije*, 111—125; М. Павловић, *Белићеви одломци босанског јеванђеља*, Зборник фил. и лин. студија у част А. Белића, Београд 1921, 239—248.

кописа су писана уставном ћирилицом и делимично икавизирана. Велику вредност имају маргиналне белешке *Срећковићевог четвороеванђеља*, које садрже „читав низ значајних тачака верског учења босанске цркве“.

Срећковићевом четвороеванђељу је блиско четвороеванђеље Народне библиотеке у Београду бр. 54, које је изгорело 1941. године. И оно је, као и остала четвороеванђеља с краја XIV века, већим делом икавизирано.²⁴

У посебну групу спадају четвороеванђеља из *Млетачког* и *Хваловог зборника*. Оба почињу са Еусебијевом *Посланицом Кипријану о хармонији еванђеља* са таблицом, као што су *Четвороеванђеље дијака Бунила* из XIII, или нешто млађи Хиландарски рукопис бр. 407, а четвороеванђеље из *Хваловог зборника* има на крају и одломак из *Синописа* Псеудо-Атанасија о симболима евангелиста који се налази и у четвороеванђељима српске, бугарске или руске редакције.²⁵

Посебно место међу босанским рукописима заузима *Чајничко четвороеванђеље* које је, судећи по једном запису, писано за Павла Раденовића.²⁶ Први део четвороеванђеља писали су крстјани из неке хиге, а други, православни монаси који су се држали рашке ортографије. На l. 89v—90 налази се и један глагољски запис који садржи део Јовановог еванђеља (XV, 17—20) који се у источној цркви чита на литургији на Бурђевдан и Митровдан. Глагољски запис је писан рашком редакцијом која се осећа у целом тексту рукописа. Рашком правопису припада и апракосно еванђеље из збирке Лобанова Ростовског, коме је, по мишљењу неких истраживача, изворник бугарског порекла.²⁷

Босанска четвороеванђеља не представљају ни структуралну, ни функционалну, ни језичку целину. Један број босанских четвороеванђеља и сва апракосна еванђеља следе језичку изворну матрицу источног огранка јужнословенске књижевности, као *Манојлово*, *Дивошево*, *Пртковићево* и *Чајничко четвороеванђеље*, а друга су под утицајем живог народног говора у већој или мањој мери икавизирана.

Према остацима литургијске поделе босанска се четвороеванђеља деле на две групе. Првој групи припадају *Манојлово*, *Дивошево*, *Вруточко*, *Софијско*, *Никољско*, *Белићево* и *Чајничко четвороеванђеље*, чија је јужнословенска изворна матрица имала литургијску поделу према обрасцима источне цркве у обиму краћих или дужих апракоса, а другој, остала четвороеванђеља, чија је јужнословенска изворна матрица била без литургијске поделе, као што су *Зографско* или *Маријинско* четво-

²⁴ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 220.

²⁵ Б. Даничић, *Хвалов рукопис*, 1—146.

²⁶ В. Јерковић, *Палеографска и језичка испитивања о чајничком јеванђељу*, Нови Сад 1975, 10.

²⁷ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 221—22.

роеванђеље. Ова подела није доследно сачувана у рукописном наслеђу, јер је често нови рукопис преписиван са више изворника, који су припадали и литургијском и нелитургијском типу јужнословенских изворника.²⁸

По својој садржајној структури босанска четвороеванђеља се деле на три групе. Првој групи припада већина босанских четвороеванђеља. Она су компонована само од еванђеља са поделом на Амонијеве и опширне главе, чији се попис налази пред сваким еванђељем, а делом и на хоризонталним маргинама. Нешто млађој редакцији припада *Четвороеванђеље крстјана Тертка Прикковића*, чији је основни текст обогаћен сказанијима или пролозима заједничким за сва четири еванђеља, или за свако еванђеље посебно. Овај тип четвороеванђеља је најбогатије заступљен у рукописном наслеђу српске, бугарске и руске редакције. Трећој редакцији припадају четвороеванђеља уместо сказанија и пролога у уводном делу налази Еусебијева *Посланица Китријану о хармонији еванђеља* као што је, примера ради, у *Четвороеванђељу дијака Бунила* рашке редакције из XIII века.²⁹

У средњовековној босанској књижевности сачувано је шест рукописних праксапостола, самостално или у оквиру *Хваловог и Млетачког зборника*. Хронолошки је најстарији праксапостол из збирке манастира Пантелејмона бр. 6, који је писан последњих деценија XIV века.³⁰ Од праксапостола из Гиљфердингове збирке бр. 97 сачувана су само четири листа. Текст је писан на папиру последњих деценија XIV века у истој графичкој традицији као и остали босански рукописи, али са траговима рашке редакције.³¹ Праксапостол из архивске збирке САНУ бр. 55 писан је на хартији уставним типом ћирилице крајем XIV или првих година XV века. Текст није, као код осталих праксапостола босанске провенијенције, подељен на Амонијеве и опширне главе, већ на литургијска зачала према обрасцима источне цркве. У посланицама зачала су двоструко обележена: једна која иду од почетка рукописа, а друга, за сваку посланицу посебно. Испред свих посланица осим Посланице Јеврејима и Филимону налазе се краћа сказанија, а на крају неких посланица и краће егзегетске белешке.³²

Праксапостол из Гиљфердингове збирке бр. 14 писан је на пергаменту полууставном ћирилицом крајем XIV века. Рукопис, који има 302 листа, завршава се краћим записом писара. Текст почиње са *Посланицом* Епифанија Кипарског о апостолима и

²⁸ Исто, II, 223.

²⁹ Исто, II, 222—23.

³⁰ E. N. Tachiaos. *The slavonic Manuscripts of Saint Panteleimom Monastery (Rossikon) on Maount Athos*, Les Angeles 1981, 57—58.

³¹ J. Šidak, *Studije*, 154.

³² Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 225.

њиховом живту, а после хагиографских састава *Обхожденије Павла апостола* и једног *Пролога*, следе Дела апостолска, *Пролог* апостолским посланицама и апостолске посланице. Текст су писала два писара, али нема трагова икавизама.³³

У склопу *Хваловог* и *Млетачког зборника* налазе се два садржајно и композиционо скоро идентична праксапостола, који припадају истој рукописној грани као и праксапостол из Гилфердингове збирке бр. 14. Практикапостол у *Млетачком зборнику* почиње *Декалогом*, а после *Посланице* Доротеја Тирског о ученицима Господњим и двају хагиографских текстова о апостоу Павлу, *Обхожденије апостола Павла* и *Мучење апостола Павла*, следе Дела апостолска, апостолске и Павлове посланице, које се прекидају на првој страници *Посланице* Јеврејима. Пред Делима апостолским са пописом опширних глава налази се *Пролог* и *Историјско сказаније* о Делима апостолским. Један повећи пролог се налази и пред апостолским посланицама, а краћа сказанија и напомене са пописом опширних глава налазе се пред свим апостолским посланицама. На крају сваке апостолске посланице налазе се краће егзегетске белешке о посланицама и броју стихова у њима. Пред Павловим посланицама налази се један већи предговор *Прво слово апостола Павла пред читањем*, а затим следе Павлове посланице са пописом глава и краћим егзегетским белешкама.³⁴

И праксапостол из *Хваловог зборника* почиње *Декалогом*, а затим следе *Посланице* Доротеја Тирског, Епифанија Кипарског и два хагиографска састава о апостоу Павлу. Пред Делима апостолским налази се попис глава и *Пролог*, па текст Дела апостолских, апостолских и Павлових посланица, укључујући и посланице Тимотеју, Титу и Филимону, којих нема у *Млетачком зборнику*.³⁵

Праксапостоли босанске провенијенције припадају трима различитим редакцијским целинама. У прву спада *Пантелејмонску праксапостол* који је најбоље сачувао супстанцијалну структуру старије јужнословенске изворне матице прве или друге генерације ћирилских преписа. Ову редакцију карактерише подела на Амонијеве и опширне главе, недостатак пратећих текстова, укључујући ту и прологе, сказанија и друге егзегетске белешке. Млађој редакцији припадају праксапостол из Гилфердингове збирке бр. 14 и праксапостоли из *Хваловог* и *Млетачког зборника*. У сва три је рукописа основни текст са поделом на Амонијеве и опширне главе допуњен пратећим текстовима, а основни делови праксапостола, разним пролозима, сказанијима и егзегетским белешкама. Репертоар и избор пратећих текстова је не-

³³ J. Sidak, *Studije*, 153.

³⁴ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 226.

³⁵ *Исто*, II, 227.

уједначен, као што је неуједначен и у рукописима српске, бугарске и руске редакције.³⁶

Праксапостол из архивске збирке САНУ бр. 55 припада најмлађој редакцији праксапостола источног огранка јужнословенске књижевности. У њему је подела на Амонијеве и опширне главе замењена литургијском поделом, која је фрагментарно сачувана и у осталим рукописним праксапостолима босанске провинијенције.

Кодиколошку структуру босанских праксапостола, њихов језик и литургијску поделу није условљавала богослужбена пракса цркве босанске већ изворна матица пореклом из најстаријих преписа српске редакције преко које су босански праксапостоли повезани са осталим праксапостолима источног огранка јужнословенске књижевности кодиколошки и литургијски структурираним у Бугарској и Македонији током X—XII века.³⁷

У рукописном наслеђу босанских крстјана сачувана су три преписа Апокалипсе, у оквиру *Хваловог*, *Млетачког* и *Радосављевог зборника*.³⁸ Апокалипса у препису крстјана Хвала својом поделом на 72 главе и одсуством егзегетских текстова говори да јој је изворна матица у старијем јужнословенском преводу Апокалипсе без тумачења Андрије Кесаријског. Њено порекло у источном огранку јужнословенске књижевности потврђују и интерполације о скарадивом брашну (III, 16), о жени као симболу града (XVII, 3) и о драгим каменовима као симболима апостола (XXI, 19—20), које се налазе само у српским, бугарским и руским преписима.³⁹

Апокалипса у *Млетачком зборнику* је подељена на исти број глава као и у препису крстјана Хвала. Главе су, изузимајући осамнаесту, груписане на хоризонталним маргинама изнад или испод текста. Бројна разночтенија у тексту Апокалипсе говоре да она не припада истој рукописној грани као препис крстјана Хвала већ једном од бројних изданака заједничке јужнословенске матице.

Апокалипса у препису крстјана Радосава испуњава скоро читав садржај зборника. Текст писан небрижно и са пуно грешака говори да је крстјан Радосав био припрост човек. На l. 16v има једну интерполацију, „о печатлених у жизан вечних“, коју немају други преписи. На маргинама l. 51, 55 и 55v налазе се поци глагољског алфавета који је у целини исписан на l. 57.⁴⁰

³⁶ Исто, II, 227—229.

³⁷ Исто, II, 229.

³⁸ Ђ. Daničić, *Apokalipsa iz Hvalovog rukopisa*, Starine IV, 1872, 88—89; J. Hamm, *Apokalipsa bosanskih krstjana*, Slovo, 9—10, 1963, 47.

³⁹ Д. Драгојловић, *Апокалипсе босанских крстјана и старословенско књижевно наслеђе*, Књижевна историја XIII, 52, 1981, 606—607.

⁴⁰ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 229—32.

У библијским књигама босанске провенијенције, четворо-еванђељима, праксапостолима, апокалипсама и псалтирима налази се иста подела као и у библијским књигама источног огранка јужнословенске књижевности. Псалтир садржи поделу на катизме, апокалипсе на главе, а четвороеванђеља и праксапостоли, целовиту поделу на Амонијеве и опширне главе, а фрагментарну на литургијска зачала према обрасцима источне цркве. Подела на Амонијеве и опширне главе није служила литургијским потребама, већ само за оријентацију у тексту, захваљујући синоптичким белешкама исписаним на маргинама листова, које су указивале на паралелна места у осталим новозаветним текстовима. Опширне главе су исписиване на почетку сваке библијске књиге посебно, а често и накнадно на горњој или доњој хоризонталној маргини.

У већем броју босанских четвороеванђеља и праксапостола сачувана је и литургијска подела према обрасцима источне цркве. Апракосна еванђеља, *Ватиканско*, *Григоровић-Гиљфердингово* и из збирке Лобанова — Ростовског, у целини су подељена на литургијска зачала, док четвороеванђеља и праксапостоли, изузимајући праксапостол из архивске збирке САНУ бр. 55, имају само фрагментарну поделу у облику краћих или дужих апракосних еванђеља. Омашке у исписивању литургијских ознака, необележавање истакнутих почетака црвеним или украсним словима, који по месту одговарају подели на литургијска зачала, мешање литургијских ознака са ознакама за Амонијеве и опширне главе, уверљиво говори да су литургијске ознаке у босанским библијским књигама исписиване механички са изворне матице, које су се сваким новим преписом умножавале. Претпоставке о некој специјалној, богомилској подели текста, оспоравају исте омашке у бројним рукописним четвороеванђељима и праксапостолима српске, бугарске или руске редакције.⁴¹

Фрагментарни остаци литургијске поделе у босанским библијским књигама не потврђују ни православни карактер цркве босанске, што је безуспешно доказивао В. Глушац, ни постојање некаквог литургијског обреда у босанској цркви, као што је био обред ломљења хлеба код западних катара, на што је помишљао Ј. Шидак, већ само то да су у цркви босанској биле у оптицају библијске књиге источне цркве и литургијског и нелитургијског типа, које су босански крстјани прихватили и механички преписивали, не разумевајући значење литургијских ознака, ни њихову функционалну намену.⁴²

Расправе о верској идеологији библијских књига босанске провенијенције започео је Ф. Рачки својом тврдњом да је канон

⁴¹ В. Мошин, *Бирилски рукописи*, 65; И. Грицкат, *Дивошево јеванђеље*, 237.

⁴² В. Глушац, *Проблем богомилства*, 119; Ј. Шидак, *Студије*, 120, бел. 30. Cf. И. Грицкат, *Дивошево јеванђеље*, 238—39.

библијских књига цркве босанске обухватао само Нови Завет са Псалтиром, доказујући то садржајем *Хваловог зборника*, чији је јеретички карактер доказивао истакнутим положајем Апокалипсе аналогно положају Апокалипсе у *Лионском рукопису* француских албигенза, где она заузима „различито место према реду обичном у цркви како западној тако и источној“, јер „долази на име одмах иза еванђеља и дијела апостолских (actus) а прије посланица“. Појаву *Декалога* међу књигама Новог Завета, који су западни катари одбацивали, Ф. Рачки је доказивао променама у учењу цркве босанске и њеним приближавањем правоверном хришћанству.⁴³

Богомилско обележје *Хваловог зборника* доказивао је и Д. Мандић, произвољним домишљањима да ред библијских књига у њему не „одговара ни Вулгати, ни онима бугарске и српске источне цркве“, већ реду „по којем су свете књиге Новог Завета редали западни катари и албигензи“. Сличан „поређај“ Д. Мандић налази у „провансалском кодексу из 13. столећа“, али је Хвал дао „предност Откривењу пред Дјелима апостолским и посланицу Колошанима је ставио прије оних Солуњанима и ону Жидовима прије Тимотејевих“. Хвал је, наставља Д. Мандић, „између новозавјетних књига и након њих уметнуо сталне одломке из Старог Завета и неке апокрифне списе“ које је „нашао у неком западнокатарском кодексу, који је опонашао пишући свој зборник“.⁴⁴

Потпуно је безразложно у реду и распореду новозавјетних и осталих црквених текстова тражити неки „дубљи смисао“, или помишљати да су се Хвал и писар *Млетачког зборника* држали реда „по којем су свете књиге Новог Завета редали западни катари и албигензи“. Оба зборника су компонована од четири посебно структуриране целине, четвороеванђеља, праксапостола, апокалипсе и псалтира са разним пратећим егзегетским, хагиографским и другим саставима који се налазе само у библијским књигама источне цркве. Челно место у оба зборника не држе ни еванђеља, ни Апокалипса, већ егзегетска расправа Еусебија Цезаријског о хармонији еванђеља са таблицом, за коју западни катари нису ни знали. Јованова Апокалипса долази после Јовановог еванђеља као његов природни наставак, а затим и остале новозавјетне књиге са Псалтиром и осталим пратећим текстовима. Ред посланица у праксапостолима *Хваловог* и *Млетачког зборника* подудар се са редом посланица у рукописним праксапостолима источне цркве, који се разликује и од Вулгате и од *Лионског рукописа*.⁴⁵

⁴³ F. Rački, *Prilozi*, 101—108; *Isti, Dva nova priloga*, 24—25.

⁴⁴ D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 85—86.

⁴⁵ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 245—46.

Узалудним су остали и покушаји А. Соловјева да у изрази-ма „изиде“, „иносушни“ и „иночедни“ нађе трагове ретуширања библијског текста у духу дуалистичког учења.⁴⁶ Каснија научна истраживања уверљиво су показала да је термин „изиде“ синоним за „роди се“, да термин „иночедни“ има исто значење као и „јединочедни“ и да се оба ова термина појављују паралелно у бројним рукописима источне цркве, а да дублет „насушни“ — „иносушни“ одговара старијем грчком дублету „епиусиос“ — „епиусис“, који је и у библијским књигама источне цркве дво-струко превођен.⁴⁷ Све то говори да ови термини нису плод свесног ретуширања библијског текста у духу дуалистичког учења, већ да потичу из јужнословенске изворне матице. Да је ова претпоставка тачна, потврђује једна маргинална белешка крстјана Хвала који Христа не назива ни „иносушним“, ни „насушним“, већ „истинитим хлебом“, управо онако како су то чинили и мистичари источне цркве.⁴⁸

Целовита анализа босанских библијских књига показује да су у крилу цркве босанске биле у употреби библијске књиге источне цркве литургијски и кодиколошки структуриране у облику четвороеванђеља, праксапостола, апокалипси и псалтира са пратећим текстовима, укључујући и неке осамостаљене и са праксапостолом и псалтиром већ у изворној матици интегрисане одломке из Старог Завета, да место Апокалипсе у *Хваловом* и *Млетачком рукопису* нема никакво јеретичко обележје, да се ред апостолских и Павлових посланица не подударе са редом посланица у *Лионском кодексу* француских албигенза, већ са редом посланица у праксапостолима источне цркве, да остаци литургијске поделе не доказују ни православни ни католички карактер цркве босанске и да нема никаквих доказа који би говорили да су босански крстјани своје библијске књиге ретуширали у духу јеретичког или дуалистичког учења.

Црквена књижевност босанских крстјана

Црквене и верске прилике у средњовековној Босни нису подстицале развој хагиографске књижевности, ни преводне ни оригиналне, која је и у западном и у источном огранку јужнословенске књижевности заступљена бројним и разноврсним конципираним зборницима владарских и светацких житија литур-

⁴⁶ А. Solovjev, *Vjersko učenje*, 17—19.

⁴⁷ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, II, 247—8.

⁴⁸ *Хвалов рукопис*, I. 114.

гијске и нелитургијске намене. У рукописном наслеђу цркве босанске, у *Млетачком* и *Хваловом зборнику* и у праксапостољу из Гиљфердингове збирке бр. 14 сачувани су скромни остаци ове прозне врсте, заступљени у четири литургијска житија источне цркве: *О ученицима Господњим* Доротеја Тирског, *Живот 12 апостола* Епифанија Кипарског и два литургијско-синаксарска житија о апостољу Павлу, *Обхожденије апостола Павла* и *Мучење апостола Павла*, која већина истраживача цркве босанске неосновано сврстава у апокрифе.⁴⁹

Синаксарска житија у оквиру *Хваловог* и *Млетачког зборника* првобитно су припадали литургијски структурираним зборницима источне цркве и читали се на литургији: *О ученицима Господњим* Доротеја Тирског 4 јануара по старом календару, на празник св. седамдесет апостола, *Обхожденије* и *Мучење апостола Павла* 29 јуна, на празник св. Петра и Павла, а *Житије 12 апостола* Епифанија Кипарског, 30. јуна, на празник Сабор св. апостола. Ова су житија у више наврата превођена у источном огранку јужнословенске књижевности, с једне стране, преко чти-минеја и сличних литургијских зборника источне цркве, а са друге, преко млађих редакција литургијски конципираних праксапостола, како то показују бројни рукописи српске, бугарске и руске редакције.⁵⁰

Егзегеза као огранак теолошке књижевности, чији је један огранак био окренут библијском тексту и његовој интерпретацији, а други библијским књигама, њиховој историји, класификацији и подели, најбројније је заступљен у средњовековној босанској књижевности. Првој групи егзегетских текстова припадају Јевсевијева *Посланица Кипријану о хармонији еванђеља*, одломак из *Синописа* Псеудо-Атанасија и егзегетске белешке крстјана Хвала и глосатора *Срећковићевог четвороеванђеља*, а другој, разна сказанија, пролози и друге егзегетске белешке које се налазе у библијским књигама цркве босанске.

Јевсевијева *Посланица Кипријану*, која је најраније сачувана у једном четвороеванђељу руске редакције из XII и *Четвороеванђељу дијака Бунила* рашке редакције из XIII века, налази се у *Хваловом* и *Млетачком зборнику*, а чинила је изгледа и интегрални део *Дивошевог четвороеванђеља*.⁵¹

Од *Синописа* Псеудо-Атанасије, који је сачуван у више јужнословенских четвороеванђеља, налази се само један краћи одломак у *Хваловом зборнику* после Јовановог еванђеља.⁵²

Овој књижевној врсти припадају и маргиналне глосе *Хваловог зборника* и *Срећковићевог четвороеванђеља*, које припадају оригиналном књижевном стваралаштву босанских крстја-

⁴⁹ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, III, 493—498.

⁵⁰ *Исто*, III, 494—5.

⁵¹ *Исто*, III, 498—99.

⁵² *Исто*, III, 499.

на. У *Зборнику крстјана Хвала* налазе се три маргиналне глосе, две уз текст Апокалипсе и једна уз текст Јовановог еванђеља, а у *Срејковићевом четвороеванђељу* 16 глоса, претежно уз текст Лукиног еванђеља.⁵³

Везу између егзегетске традиције источне цркве и глоса *Срејковићевог четвороеванђеља* потврђује, с једне стране, садржај глоса, а са друге, избор тумачених места која су обимом ограничена на литургијска зачала источне цркве према реду читања који је започињао „новим летом“, како су егзегетска тумачења конципирана и у *Јеванђељским толкованијима* или *Поученијима светог јеванђеља*. Глосатор *Срејковићевог четвороеванђеља* не тумачи поједине стихове или издвојене речи, како су то радили богомили на истоку и катари на западу, већ читава литургијска зачала. Глосирани места о милостивом Самарјанину (Лук. X, 31—35), о изгубљеном сину (XV, 11—32), о сналажљивом управнику (XVI, 1—9) и о шкртом богаташу и сиромашном Лазару (XVI, 19—31) обимом се поклапају са литургијским зачелима источне цркве, који се читају осме недеље, седамнаесте недеље, деветог четвртка и пете недеље по новом лету. Ова подударност глосираних места са литургијском поделом у источној цркви није случајна, ако се има у виду да се и у *Јеванђељским толкованијима* тумачена места обимом увек поклапају са литургијском поделом.⁵⁴

Глосирани места о оздрављењу болесне жене од крварења (Лук. VIII, 43), о Христовом слању седамдесет ученика (Лук. X, 13), о пријатељу тврдици (Лук. XI, 5—7), о божијем царству (Лук. XIII, 28) и о хуљењу на Духа светог (Марк. III, 29—30) разумљива су у контексту целовитих прича које се поклапају са литургијским зачелима која се читају седме недеље по новом лету (Лук. VIII, 41—56), петог петка по новом лету (Лук. X, 1—15), шестог уторника по новом лету (Лук. XI, 1—10), дванаесте суботе по новом лету (Лук. XIII, 19—29) и тринаестог четвртка по Педесетници (Марк. III, 28—35).⁵⁵

На исти је начин глосатор *Срејковићевог четвороеванђеља* истумачио и неколико места из Јовановог еванђеља. Символичком поуком чуда у Овчијој бањи (Јов. V, 2), чуда са пет хлебова (Јов. VI, 11—13) и чуда о исцељењу слепца (Јов. IX, 6) обухваћен је текст еванђеље који се у литургији источне цркве чита четврте недеље по Ускрсу (Јов. V, 1—15), пете среде по Ускрсу (Јов. VI, 5—14) и шесте недеље по Ускрсу (Јов. IX, 1—38).⁵⁶

Подударност глосираних места са литургијском поделом и њихов избор није ни случајан ни произвољан. Глосатор је сво-

⁵³ За *Хвалов рукопис*, I. 140v, 142. За анализу глоса cf. С. Ђирковић, *Глосе Срејковићевог јеванђеља и учење босанске цркве*, 209—10, 212—13.

⁵⁴ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, III, 503.

⁵⁵ *Исто*, III, 503—4.

⁵⁶ *Исто*, III, 504.

јим тумачењима обухватио само она места која је могао да усагласи са доктрином цркве којој је припадао, ограничавајући се увек на целовиту причу, што јасно говори да му извор нису била апокрифна *Питања и одговори*, која следе другу књижевну традицију и припадају другом књижевном роду.

Егзегеза библијских књига у средњовековној босанској књижевности заступљена је бројним пролозима, сказанијима, дописанијима и сличним егзегетским расправицама преузетим из источног огранка јужнословенске књижевности. Мада су егзегетска сказанија и пролози неравномерно заступљени у библијским књигама цркве босанске, она јасно говоре да су крстјани били заинтересовани за историју библијских књига, њихове писце и друге појединости везане за ову проблематику.⁵⁷

Недостатак мисала, бревијара, требника, служабника и других обредних књига у рукописном наслеђу цркве босанске није сметала многим истраживачима да разнимдомишљањима и претпоставкама доказују да је црква босанска практиковала верске обреде источне или западне цркве. В. Глушац је то безуспешно доказивао библијским песмама, Л. Петровић, *Хрвојевим мисалом*, а В. Штефанић, *Сплитским одломком* пленарног мисала старије глагољске редакције, који се својим језиком, писмом и садржајем не уклапа у духовно стваралаштво босанских крстјана, већ хрватских глагољаша.⁵⁸

У рукописном наслеђу босанских крстјана сачуван је само један обредни текст који је „у дане господина краља Томаша и деда Ратка“ преписао крстјан Радосав.⁵⁹ Текст је компонован од литургијског *Оченаша* источне цркве, литургијских акламација источне цркве и уводног дела Јовановог еванђеља, обимом подударним са првим литургијским зачелом источне цркве, које се чита на ускршњој литургији.⁶⁰ Текст се у великој мери подудара са уводним обредним текстом *Лионског кодекса*, чија је обредна функција код западних катара непозната.⁶¹ Једна одлука Синода Цариградске патријаршије говори да је овај текст, који су користили и малоазијски фундајити у својим „нечастивим молитвама“, некада служио при обреду монашког рукоположења.⁶² На сличну обредну функцију код босанских крстјана алудира и глагољским словима записана тајна порука на крају текста, са позивом на уздржавање „од нечастивија и плотске похоте“ да би се у „целомудрију праведно и побожно поживело у овом свету, очекујући блажену наду и просветљење славом ве-

⁵⁷ Исто, III, 504—506.

⁵⁸ В. Глушац, *Проблем богумилства*, 115—120; В. Штефанић, *Splitski odlomak glagoljskog misala starije redakcije*, Slovo, 6—8, 1957, 123, 126, 131—132.

⁵⁹ *Радосављев рукопис*, I, 56—58v.

⁶⁰ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, III, 511.

⁶¹ F. Rački, *Dva priloга*, 21—29; A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 35.

⁶² J. Tollius, *Insignia itinerarii Italici*, Traiecti ad Rhenum, 1696, 120

ликог бога“, што је у крајњој линији био сан свих мистичара правоверне или јеретичке оријентације.⁶³

Оченаш и уводни део Јовановог еванђеља у препису крстјана Радосава показује да је *Обредник* преведен са грчког језика у охридском књижевном центру, а да ли су га у својим обредима користили само монаси при обреду монашког рукоположења или и богомили у Бугарској и Македонији при обреду свога крштења, којим су се, како је записао патријарх Калист, „одевали у образ иночки“, може се само нагађати. Једино је сигурно да је словенски изворник Радосављевог *Обредника* бар два века старији од обредног текста који је сачуван у завршном делу *Лионског рукописа*.⁶⁴

Рукописном наслеђу босанске провенијенције припадају и два одломка хомилитичког садржаја. Један је исписан на последњем листу *Дивошевог четвороеванђеља*, а други, на два оштећена листа прилепљена на унутрашњој страни корица једног латинског кодекса који је припадао фрањевцу и инквизитору Јакову из Марке.⁶⁵ Први одломак је писан ћирилицом са обележјима рашког правописа и садржи одломак неке хомилије са реминисценцијама на еванђељски текст, а друга два листа из латинског кодекса писана уставном ћирилицом, чији се садржај у целости не може прочитати. Писмо првог листа из латинског кодекса следи ортографску традицију босанских рукописа, али језик и садржај текста упућује на католичку средину. Позивање на речи св. Берналда (Бернарда) искључује сваку могућност да је овај текст настао у крилу цркве босанске. Други лист, за који су В. Јагић и Љ. Стојановић претпостављали да је због карактера писма „можда богумилског порекла“, садржи део неке поуке са позивањем на Апостол, која говори о свргавању ђавола са неба и истеривању човека из раја, што је потпуно у духу правоверног, а не јеретичког учења.⁶⁶

Опште прихваћено мишљење Ф. Рачког о распрострањености апокрифа код босанских крстјана данас се мора у целости напустити. Четири хагиографска састава, која су погрешно убрјана у апокрифе, потичу из чти-минеја источне цркве и имала су изразито литургијску функцију. Потпуно су неуспела и домишљања М. Диздара да босанској апокрифној књижевности припадају *Почетие свиета*, које је сачувано у препису из XVII века, и *Тајна књига западних катара*.⁶⁷ *Почетие свиета*, које је сачувано у више редакција и под разним насловима, није настало у крилу

⁶³ *Радосављев рукопис*, I, 59. О просветљењу славом великог бога cf. Доментијан, 313.

⁶⁴ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, III, 512.

⁶⁵ *Дивошево четвороеванђеље*, I, 187; L. Thalloszy — V. Jagić, *Fragmente aus der Bibliothek S. Giacom della Marca in Montepredone*, AfsI Ph. 27, 1905, 79—91.

⁶⁶ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, III, 514

⁶⁷ М. Диздар, *Стари босански текстови*, Сарајево 1971, 19.

цркве босанске већ припада млађим преписима ове од раније у источном огранку јужнословенске књижевности преведене апокрифне космогоније. Оно се ни својим садржајем, ни хетеродоксним елементима не може везати за учење цркве босанске, или неку научно исфорсирану апокрифну књижевност босанских крстјана.⁶⁸

Маргиналне глосе бечког преписа *Тајне књиге*, која Јосифатску долину, односно пакао, смешта у области као што су „Босна, Ломбардија и Тоскана“ не говори о пореклу *Тајне књиге*, већ о областима које је Римска курија почетком XIII века сматрала за главна јеретичка жаришта.⁶⁹ Космолошка и антрополошка учења цркве босанске, која се суштински разликују од космолошког мита апокрифне *Тајне књиге*, чини апсурдним сваку претпоставку да је она поникла међу босанским крстјанима.

Недостатак апокрифа у књижевном наслеђу босанских крстјана не може се објашњавати њиховим каснијим уништавањем од стране источне или западне цркве, када се зна да су апокрифи, чак и они који се у изворној граби приписују богомилима или катарима, преписивани у крилу обеју цркава. Све што је сачувано у књижевном наслеђу босанских крстјана припада библијским текстовима или је њихов интегрални део. У тако конципираном књижевном репертоару апокрифној књижевности није било места.

Уметничко стваралаштво босанских крстјана

Библијске књиге цркве босанске, за разлику од библијских књига западних катара које су без ликовног украса, имају три слоја декоративних и ликовних илуминација. Најстарија и заједничка свим библијским књигама цркве босанске је декоративна илуминација иницијалних слова заставица и вињета које се налазе већ у *Ватиканском апракосном еванђељу* из прве половине XIII века.⁷⁰ Највише илуминација декоративног карактера имају *Дивошево четвороеванђеље* и *Праксапостол из Гилфердингове* збирке бр. 14. Иницијали и заставице су образоване од преплетених трака, разлисталих и расцветалих грана у које су ушлетене ликовне представе реалних и фантастичних животиња заједно са људским ликовима. У неким се фигуралним иницијалима препознају и иконографски садржаји, као, примера

⁶⁸ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, III, 520.

⁶⁹ Д. Драгојловић, *Босанска књижевност*, III, 521. Cf. E. Vozoky, *Le livre secret des cathares*, Paris 1980, 17—21.

⁷⁰ Ј. Максимовић, *Српске средњовековне минијатуре*, Београд 1983, 60—65.

ради, Христос и Петар, односно вешање Јудино у *Дивошевом четвороеванђељу*, који својим ликовним изразом алудирају на садржај еванђељског текста.⁷¹

Други слој ликовног украса у библијским књигама цркве босанске репрезентују минијатуре, чија иконографија следи правоверну традицију. Овај ликовни украс најраније репрезентује *Гилфердингов праксапостол* бр. 14, ликовима апостола Павла са Тимотејом и апостола Павла са младим Галаћинином.⁷² Портрети еванђелиста налазе се и у *Копитаровом* и другим млађим четвороеванђељима. На прелазу из XIV у XV век ова врста минијатура добила је шире оквире, обухватајући сложеније ликовне композиције, али не напуштајући појединачне или групне представе еванђелиста, апостола и старозаветних пророка, па и самих крстјана који су као „свети“ и „божији људи“ припадали реду апостола и хришћанских светитеља.⁷³ Оба ова типа минијатура заступљена су у *Млетачком* и *Хваловом зборнику*. У првом се налазе портрети апостола Јакова, Петра и Павла који еванђелисти Луки диктира текст своје посланице, а у другом, у уводном делу, групни портрети апостола Тадеја и Симона, Бартоломеја и Јакова, Павла и Петра, Андрије и Јована, Јакова и Филипа, Матеја и Томе, Матеја и Јована Крститеља, а у самом тексту појединачне фигуре апостола Јакова, Петра, Јована, Јуде и Павла, којима су придодати Давид и Мојсије са Јудејцима.⁷⁴

Ликови апостола и пророка у уводном делу *Хваловог рукописа* изгледа да су накнадно додати, а ликови апостола и пророка уконпоновани у текст рукописа говоре као да их је радио сам Хвал или неки други сликар са којим је Хвал као писар рукописа несумњиво сарађивао.⁷⁵

У оба се зборника налази и већи број минијатура са ликовним композицијама, чија је иконографија и у целини и у појединостима правоверне оријентације. *Млетачки рукопис* има две такве композиције. Прва се налази испред текста *Декалога* и представља *Позивање Мојсија на гори Хориву* и *Несагориву купину*, а друга, испред Дела апостолских представља *Вазнесење* нацртано на две стране. На једној су ликови 11 апостола са два анђела изнад њих, а на другој, Христос са два анђела и четири симбола еванђелиста.⁷⁶ *Хвалов зборник* има више таквих композиција. На почетку текста налази се Христово распеће са Богородицом и еванђелистом Јованом, Богородица са Христом

⁷¹ Исто, 111.

⁷² *Историја српског народа*, II, 358.

⁷³ Исто, 358, 365—7.

⁷⁴ Ј. Максимовић, *Илустрације Млетачког зборника и проблем минијатура у средњовековној Босни*, ИГ, 1—2, 1958, 123—124; В. Бурић, *Минијатуре Хваловог рукописа*, ИГ, 1—2, 1957, 39—51.

⁷⁵ Ј. Максимовић, *Српске минијатуре*, 116.

⁷⁶ Ј. Максимовић, *Илустрације Млетачког зборника*, 120—121; В. Бурић, *Минијатуре Хваловог рукописа*, 45.

на престолу и Благовести са Богородицом и арханђелом, а у самом тексту зборника, Христос на престолу који благосиља апостоле, Вазнесење Христово са шест анђела који носе мандролу Христа и дванаест апостола са Богородицом испод њих и Каменовање св. Стефана.⁷⁷

Трећи слој, који садржи минијатуре симболичког садржаја, започео је крстјан Твртко Припковић ликовним приказом крилатог лава као симбола еванђелиста Марка. У фрагментарно сачуваном *Вруточком четвороеванђељу* налази се само ликовни приказ орла као симбола еванђелисте Јована, а у *Копитаровом четвороеванђељу*, ликовни прикази вола и орла као симбола еванђелиста Луке и Јована.⁷⁸ Симболи еванђелиста налазе се и у другим четвороеванђељима босанске провенијенције. У *Никољском четвороеванђељу* еванђелиста Матеј је симболично представљен као клечећи анђео, а у *Млетачком зборнику* симболи еванђелиста се појављују појединачно или у већим ликовним композицијама.⁷⁹

Симболи еванђелиста у библијским књигама цркве босанске следе правоверну иконографију и у потпуности се разилазе са симболичком иконографијом богомила који су, према једном податку попа Драгоља, симболима еванђелиста давали други доктринарни значај.⁸⁰ Анђео, као симбол еванђелисте Матеја, симболички је представљао Христа, кога су средњовековни дуалисти сматрали анђелом заједно са Девом Маријом и еванђелистом Јованом, во, као симбол еванђелиста Марка, Христову добровољну смрт коју је Христос наговестио на Тајној вечери, лав, као симбол еванђелиста Марка, Христа који као заспали лав не затвара очи, остајући будан, а орао, као симбол еванђелиста Јована, Христово узнесење на небо.⁸¹

У *Млетачком* и *Хваловом зборнику* налази се неколико минијатура које су неки истраживачи непотребно повезивали са јеретичким учењем цркве босанске. Данас је утврђено да је иконографија и тих минијатура правоверног карактера. Клечећи анђео са нимбом који држи за ланац везаног грифона на почетку Јовановог еванђеља у *Млетачком зборнику* представља илустрацију двадесете главе Јованове Апокалипсе и нема ништа јеретичког.⁸² Правоверни карактер минијатуре орла и једне четворonoжне животиње која у устима држи реп у облику двоструког крста, која се налази на почетку Друге Петрове посланице *Мле-*

⁷⁷ В. Бурџић, *Минијатуре Хваловог рукописа*, 47; J. Sidak, *Studije*, 145.

⁷⁸ J. Sidak, *Studije*, 113; A. Solovjev, *Vjersko učenje*, 28.

⁷⁹ J. Максимовић, *Српске минијатуре*, 113—114.

⁸⁰ Д. Драгојловић, *Богомилство*, II, 200.

⁸¹ Исто, 200—201.

⁸² J. Максимовић, *Илустрације*, 120—121.

тачког зборника, има бројне аналогије у минијатурном сликарству источне цркве.⁸³

Узалудно је јеретички карактер тражен и у једној минијатури која се налази на почетку Посланице Јеврејима истога зборника. Минијатура је компонована од две допојасне фигуре које имају крстове у нимбовима и представља, на што упућује и текст Посланице, бога оца и Христа као сина божијег и вишег од анђела, што је управо супротно учењу средњовековних дуалиста. Ј. Максимовић је скренула пажњу да се ликовни прикази бога оца и сина без св. Духа налазе и у византијском минијатурном сликарству и да то не представља никакав иконографски изузетак.⁸⁴

Ликовне илустрације у рукописном наслеђу цркве босанске, остављајући по страни њихов уметнички карактер, у потпуности следе правоверну иконографију ослоњену на старе источне узоре и немају у себи ништа ни јеретичко ни дуалистичко.

⁸³ Исто, 123. Cf. J. Šidak, *Studije*, 146—47.

⁸⁴ J. Максимовић, *Илустрације*, 124; J. Šidak, *Studije*, 149.

ОПШТИ ЗАКЉУЧАК

Сви покушаји да се јеретички карактер цркве босанске, таквом су је уосталом сматрале обе правоверне цркве, разреши у оквиру концепције Ф. Рачког или његових опонената, нису дали жељене резултате. Организација, учење и обреди цркве босанске пре говоре да је она у свим својим појавним облицима непосредни изданак старијег, неререформисаног анахоретског монаштва раширеног и изван византијске сфере утицаја, које се у Босни стицајем историјских околности почетком XIII века нашло на удару западне цркве, него резултанта схематски схваћене праволинијске филијације источног богомилства или западног катарства, који су у првој половини XIII века, или нешто раније, босанском монаштву одвојеном од своје матице дали јеретичко устројство и дуалистичку доктрину.

Непосредну везу цркве босанске са старијим анахоретским монаштвом, које је у осталим јужнословенским земљама тек крајем XII и почетком XIII века стављено под чвршћу контролу цркве, а подизањем богомоља и увођењем монашких правила у целини прилагођено организацији византијског киновитског монаштва, потврђује хијерархијско устројство, унутрашња организација и учење цркве босанске, како је познајемо делом из латинске и дубровачке, а делом из домаће изворне грађе настале у крилу цркве босанске. Заједничко је за ове две врсте извора да су доминантну снагу у цркви босанској представљали за јерес осумњичени крстјани које, не случајно, западни и дубровачки извори називају редовницима (regulantes) или монасима (monachos), а домаћи, „редовима“, „редовницима“, „свeтим“ или „божијим људима“, терминима који су у источној цркви били резервисани само за монахе пустињаке.

Уместо поделе на савршене (perfectos), вернике (credentes) и слушаоце (audientes), који су и код источних богомила и код западних катара представљали различите категорије јединствене црквене организације повезане заједничким обредима, у цркви босанској постојала је само подела на крстјане — монахе, који су представљали „цркву божију“ или „цркву Христову“, и на „лаике“, „мирске људе“ или „људе овог вјека“, који су били изван цркве и њене организације.

Ову суштинску разлику у схватању „цркве божије“ између босанских крстјана и средњовековних дуалиста још више наглашава, с једне стране, устројство цркве босанске, чија се хијерархијска звања „старац“ и „гост“, преузета са Истока из организације источног монаштва, не подударају са хијерархијском организацијом катарских цркава које су поред бискупа имале „старијег сина“, „млађег сина“ и „бақоне“, а са друге, унутрашња организација крстјана, чија су братства окупљена под заједничким кровом живела у кућама које домаћи извори називају хижамма, дубровачки, кућама крстјана или патарена, а западни, манастирима или самостанима. Илузорно је зато куће босанских крстјана, које су као манастири у источној или самостани у западној цркви уживале право азила и важиле како куће поверења, упоређивати са „кућама јеретика“, које су на Западу, према подацима инквизиционих записника, представљале привремена склоништа чланова јеретичке хијерархије, који су у њима у ноћним часовима потајно окупљали своје вернике на заједничке молитвене скупове.

Босански су се крстјани разликовали од западних катара и источних богомила не само схватањем цркве, њеним устројством и хијерархијском организацијом, већ и својим теолошким учењима и верским обредима. Они су, примера ради, старозаветним патријарсима и пророцима, које су средњовековни дуалисти презирали и у слуге Сотоне убрајали, посебно поштовање указивали и у „божије људе“ убрајали. Аврам је за њих, као и за мистичаре источне цркве, био симбол небеског гостољубља, а Мојсије и Илија представници Старог Завета који су се као „божији људи“ једини удостојили да виде славу небеског оца. Мојсијев закон, који су западни катари одбацивали и за изум Сотоне сматрали, босански су крстјани у својим библијским књигама преписивали и важност му, супротстављајући га „закону Христовом“ западних катара, до „скончанија света“ приписивали. Уместо еванђелиста Јована, кога су средњовековни дуалисти посебно поштовали и са Исусом и Девом Маријом за анђела божијег сматрали босански су крстјани поштовање указивали, с једне стране, „врховном апостолу Петру“ као „гостинику“ цркве божије, а са друге, „васељенском учитељу Павлу“, чије су житије из читминеја источне цркве преписивали и његовим ликовима своје библијске књиге илустровали.

За разлику од средњовековних дуалиста који су храмове божије одбацивали, иконе исмејавали, умрла људска тела са лешевима угинулих животиња изједначавали, гробља презирали и молитве за умрле игнорисали, босански су крстјани надгробне цукве подизали, али су се попут монаха пустињака небеском оцу под отвореним небом молили, знак крста су у своје библијске књиге уцртавали, ликовима Исуса Христа, Деве Марије, старозаветних пророка, апостола и хришћанских светитеља, чије су празнике славили, библијске књиге илустровали, своје су мртве сахрањивали и надгробне им споменике подизали, за своје су умрле молили и својим се умрлим као заступницима пред богом обраћали, јер су аналогно учењу неких монаха мистичара веровали да крстјани као „свети“ и „божији људи“ на „велико судиште“ не долазе, већ да после смрти у вечни живот прелазе, насељавајући се посредством „Аврамовог гостољубља“ у „небески Јерусалем“.

Босански су крстјани сакраментима правоверних цркава супростављали своје „рукоположење“ које су, као и монаси источне цркве, звали „правим“ или „Христовим крштењем“, сматрајући га јединим обредом „које спасење доноси“. Негативан став према сакраменталном наслеђу правоверних цркава босански су крстјани темељили на делимично редигованом веровању преузетом из праксе источног монаштва да сваки човек монашким заветом, односно „рукоположењем“ може да постигне, примајући у душу „Дух свети“ или „дух оца небеског“, „обожење“ и „светост апостола“ „просветљењем славе великог бога“, која је човеку још за живота у материјалном телу отварала пут ка небеском Јерусалиму. Упростићавајући ово фундаментално учење монашке мистике која је могућност „обожења“ повезивала са посебном аскетском праксом, босански су се крстјани удаљили, с једне стране, од официјелног учења обеју правоверних цркава, које су их, не без разлога, као јеретике осуђивале, а са друге, и од праксе средњовековних дуалиста који су, изграђујући властиту антицркву, сакраменталном наслеђу правоверних цркава супротстављали своје властите сакраменте исте функционалне намене, којима су у духу дуалистичког учења давали други обредни садржај и другу теолошку позадину. А то је управо она гранична линија која босанске крстјане, без обзира на неке привидне сличности, одваја од теорије и праксе средњовековних дуалиста.

Босански су крстјани, судећи по малобројним записима и натписима, веровали само у „једног свемогућег бога“, схваћеног у тројству оца, сина и св. Духа, у „једног господина Исуса Христа“, сина „свете Богородице“, творца „свега што је постало“ и „без кога ништа није постало што је постало“, и у „једну свету и неразделјиву Тројицу“, што је у потпуној супротности са учењем средњовековних дуалиста који су оспоравали и „свемогућност“

богу оцу и „божанство“ Исусу Христу, сматрајући га анђелом божијим и мањим од бога, и „нераздљивост“ св. Тројици.

Прихватајући мистички дуализам источне цркве, босански су крстјани у једној последно спроведеној симетрији „небеском оцу“ супростављали ђавола који није ни отпали Сотона, као старији божији син умерених дуалиста, ни „безпочетни Сотона“, као зли бог екстремних дуалиста, већ само „кнез“ и „господин вјека“, „ђаво навадник“ људских душа на зло и грех, „божији непослушник“ и „супарник“ у борби за људске душе; небеском свету, где је вишњи Јерусалим и „жилиште“ „божијих људи“ — „овај свет“ где „кривња царује“; „анђелима који верно служе оца небеског“ — „анђеле које је скинуо Сотона“, „божијим људима“ који су се удостојили „божије милости“ да „рукоположењем“ приме у душу „дух оца небеског“ — „синове вјека“ или „одступнике које Сотона уводи у скровишта скудилна“; „божијој цркви“ на овом свету, чији је „гостиник“ „врховни апостол Петар“ — „идолску цркву“ „кнеза вјека“ са „иконобом“, старешином цркве његове и „законицима“, католичким свештеницима, који „све дане људима опраштају грехе и тако губе људске душе“.

Одбацујући космички дуализам два безпочетна бога, бога добра и бога зла, односно бога светлости и бога тмине, босански су крстјани одбацивали и антрополошки дуализам душе и тела. За њих људске душе нису ни „демони отпали са неба“, ни „божији анђели“ које је Луцифер на небу завео и у материјална тела заточио, већ „пленици“ тела у којем се као у блату прљају, али у стању да „милошћу божијом“ очишћење од греха „приме“ у себе „дух оца небеског“ и да се ослобођене власти „кнеза вјека“ уврсте у „божије људе“, чије је „жилиште“ на небу, у небеском Јерусалиму.

То све говори да се организација, обреди и учење босанских крстјана може разумети једино у оквиру теолошке мистике источне цркве, коју су прихватили посредством домаћег монаштва, чији су изданак били, а не у оквиру средњовековних дуалистичких јереси, чије учење, организацију и верске обреде, судећи по сачуваној изворној грађи насталој у крилу цркве босанске, нису ни познавали.

LES CHRÉTIENS ET L'ÉGLISE HÉRÉTIQUE DE BOSNIE

Résumé

Dans la littérature domestique et étrangère, qu'il est déjà impossible d'embrasser d'un coup d'oeil à l'heure actuelle, il existe plusieurs hypothèses sur l'origine et le caractère de l'église bosniaque. La conception de F. Rački sur le caractère hérétique et dualiste de l'église bosniaque, que la majorité des historiens avaient adoptée avec quelques réserves de moindre importance, a été contestée de différents points de vue et avec différents arguments le plus souvent par les historiens amateurs. Les uns tâchaient à démontrer son caractère orthodoxe, tandis que les autres la considéraient comme étant catholique. Il existe aussi de considérables divergences quant à l'origine de l'église bosniaque. C. Truhelka la date à l'époque de l'apôtre Paul et de son disciple Tite, D. Mandić la situe au commencement du XI^e siècle et la majeure partie des partisans de la conception de F. Rački au milieu du XII^e ou au milieu du XIII^e siècle. Les uns la considèrent comme un rejeton des bogomiles orientaux et les autres des cathares occidentaux. Les uns situent son apparition en Dalmatie et les autres en Bosnie.

Toutes les tentatives de démontrer le caractère dualiste, orthodoxe ou catholique, de l'église bosniaque n'ont pas abouti aux résultats souhaités à cause des contradictions dans les sources. Quant aux conjectures d'A. Soloviev sur les retouches faites aux livres bibliques de l'église bosniaque dans l'esprit de la doctrine dualiste, la science les a rejetées à juste titre. La conception de F. Rački n'est pas corroborée même par la teneur, dualiste en apparence, des gloses sur les Quatre évangiles de Srećković qui s'appuient, aussi bien individuellement que dans leur ensemble, sur le dualisme mystique de la théologie orientale. Il existe également d'autres dif-

ficultés presque insurmontables qui ne peuvent pas être aisément mises d'accord avec le phénomène de la doctrine dualiste en Bosnie. Les dualistes, aussi bien à l'Orient qu'à l'Occident, apparaissent dans les conditions socio-économiques précisément déterminées. En Bosnie, dans la première moitié du XIII^e siècle, à l'époque où commencent aussi les premières accusations contre les chrétiens, suspectés d'hérésie, il n'existait aucune de ces présomptions qui créeraient, sur la base des contradictions sociales, les conditions pour la manifestation et la propagation de la doctrine dualiste. Les chrétiens de Bosnie représentaient la force dominante, et peut-être aussi unique, dans la diocèse de Bosnie d'alors et, à partir du premier moment où il apparaissent dans les sources, ils joussaient de faveur et de protection des couches sociales supérieures. Ils n'apparaissent in comme un mouvement anti-clérical au sein de l'évêché bosniaque, ni comme un mouvement anti-féodal au sein du Banat de Bosnie.

Tout cela parle que le phénomène de „l'hérésie bosniaque“ et le caractère de sa doctrine son organisation et de ses rites ne peuvent être interprétés que sur la base de ces hypothèses sur lesquelles elle a été effectivement fondée. Ces protagonistes n'étaient ni les bogomiles, expulsés de la Serbie voisine, ni les patarnes chassés des villes dalmates de Split et de Trogir, mais les chrétiens domestiques qui, comme une branche du monachisme oriental, étaient des protagonistes d'une mystique spécifique et, en partie, aussi hétérodoxe que les deux églises orthodoxes, à cause de sa ressemblance apparente avec la doctrine des dualistes médiévaux, rejetaient, non sans motif, comptaient dans l'une ou l'autre de ces hérésies.

Matériaux des sources relatives à l'église Bosniaque et aux chrétiens de Bosnie

Les matériaux contenus dans les sources sur l'église et les chrétiens de Bosnie comprennent presque toutes les espèces de documents en langues slaves, latine, italienne, grecque et turque, à partir de la correspondance des papes de Rome et des autres hauts dignitaires ecclésiastiques et laïques, par différents traités et relations, à intonation polémique, des missionnaires franciscaines et des inquisiteurs, des notes et inscriptions, des récits de voyages et des oeuvres de contenu historique, des monuments légaux et des actes des synodes ecclésiastiques, jusqu'aux matériaux diplomatiques les plus variés, de provenance domestique et étrangère.

Des sources slaves, la plus grande valeur pour l'histoire de l'église bosniaque ont des Quatre Evangiles, Praxapostoloi et Apo-

calypses manuscrits à notes marginales et inscriptions autographes des chrétiens eux-mêmes, ensuite des inscriptions sur les tombeaux de chrétiens et des membres de leur hiérarchie et, à la fin, des matériaux diplomatiques que représentant trois lettres de l'évêque de l'église bosniaque et le testament du *gost Radin*.

On trouve quelques données précieuses sur les chrétiens de Bosnie aussi dans les matériaux de sorces, formés au sein de l'église orthodoxe serbe, tels que la *Vie du roi Dragutin*, l'inscription datant de l'année 1329, les synodiques de l'orthodoxie serbes et la *Vie du despote Etienne Lazarević*. Dans l'héritage manuscrit glagolitique se trouvent aussi trois interpolations sur les chrétiens de Bosnie dans le *Dialogue du pape Grégoire*, qui a été conservé en transcription.

Les sources en latin comprennent l'abondante correspondance des papes à partir d'Innocent III (1198—1216) jusqu'à Pie II (1458—1464), les chartes des souverains hongrois et la correspondance des hauts dignitaires d'État et d'église. A ce groupe appartiennent aussi les matériaux d'archives de Dubrovnik en latin et en italien, les traités d'histoire par Thomas l'Archidiacre, le prieur Svipert, l'archidiacre Jean, le chroniqueur du concile de Bâle, l'annaliste de Split Cutheis, l'évêque Pierre Ranzanus, de nombreuses chroniques franciscaines, ainsi que les œuvres historiques du pape Pie II et de quelques historiens et chroniqueurs ragusains et de Renaissance.

Une place à part dans les matériaux des sources de provenance latine est réservée aux dissertations des polémistes catholiques, de l'Anonyme de Lombardie, de Salvo Burce, de Monet de Crémone, de Rayner Sacconi, d'Anselme d'Alexandrie. de l'anonyme *Liste des erreurs des chrétiens de Bosnie*, de l'auteur de la *Discussion entre le chrétien romain et le patarin de Bosnie*, de Jacob des Marches et du cardinal Torquemada.

Les matériaux des sources grecques sont représentés par une lettre du patriarche Gennadios Scholarios, adressée aux moines de Sinaï et *L'Histoire* de Laonicos Chalcondylas. Les defters turcs, encore inédits, contiennent aussi des nouvelles intéressantes sur les chrétiens de Bosnie.

Les chrétiens de Bosnie dans la vie religieuse et ecclésiastique de l'état Bosniaque au moyen âge

Dans le chapitre le plus ample de son travail l'auteur traite, se basant sur les matériaux des sources conservés, l'activité de la curie romaine en Bosnie dans la première moitié du XIII^e siècle, du sort de l'église bosniaque à l'époque de la suprématie de la Hongrie et de la famille des Šubić, de l'histoire de l'église bosniaque et des

église orthodoxe sur le sol de la Bosnie médiévale à l'époque de son ascension (1314—1391), de l'histoire de l'église bosniaque à l'époque de l'hégémonie des seigneurs régionaux (1391—1422), de l'histoire de l'église bosniaque à l'époque de la consolidation du pouvoir royal et du raffermissement du catholicisme (1422—1454), de la disparition de l'église bosniaque et du sort des derniers groupes des chrétiens de Bosnie qui ont survécu à l'occupation turque.

Origine et disparition de l'église Bosniaque

Il existe plusieurs hypothèses sur l'origine de l'église bosniaque. F. Rčki date son apparition dans la première moitié du XIII^e siècle et la lie avec les bogomiles chassés de la Serbie, tandis que D. Mandić la place dans les premières décennies du XI^e siècle et la rattache à l'époque de l'empereur Samuel. Dans le temps récent il prédomine l'opinion de certains chercheurs sur l'origine cathare de l'église bosniaque, qui datent son apparition au milieu du XII^e ou dans les premières années du XIII^e siècle. Les uns, ensuite, l'identifient à «l'église Dalmatie», mentionnée dans la notice du concile hérétique de l'année 1167, et les autres l'identifient ou l'opposent à «l'église de Slavonie», dont écrit, au milieu du XIII^e siècle, Raynier Sacconi et un peu plus tard le prieur Svipert et Anselme d'Alexandrie.

L'auteur de cette étude démontre que l'église Dalmatie était l'organisation ecclésiastique des hérétiques en Serbie de Stefan Nemanja, que les chroniqueurs, byzantins nomment Dalmatie et ses habitants Dalmates. L'église bosniaque, que les polémistes catholiques du XIII^e siècle nomment «l'église de Slavonie», représente la continuation directe de l'ancien évêché slave de Bosnie qui s'est détachée de Rome dans la quatrième décennie du XIII^e siècle et a continué sa vie indépendante sous le nom de l'église bosniaque. La force dominante dans l'église bosniaque n'était représentée ni par les bogomiles orientaux ni par les cathares occidentaux, mais par les moines du pays — chrétiens qui étaient une branche du monachisme oriental. Le fait qu'ils n'étaient pas prêts à accepter la latinisation de l'évêché slave en Bosnie a donné lieu à l'intervention de la Curie de Rome qui s'est terminée par l'expulsion de l'évêque Latin, imposé dans l'intervalle aux moyens des armes hongroises.

Par l'expansion de l'État bosniaque et la fondation du vicariat franciscain, l'église bosniaque a cessé d'être l'unique église sur le sol de la Bosnie médiévale. Le raffermissement graduel du catholicisme, qui était favorisé aussi par les souverains de Bosnie, a forcé l'évêque de l'église bosniaque, pendant le règne du roi Tomaš, à se

retirer sur le territoire du duc Stefan où la majorité de la population était de religion orthodoxe. Dans les conditions que nous ignorons, l'évêque de l'église bosniaque a reconnu, après l'année 1453, la primauté de l'église orientale. D'une épître du patriarche Gennadios Scholarios, adressée aux moines de Sinaï, on voit que «l'évêque de Bosnie» s'était converti à l'orthodoxie et qu'ilareçu ultérieurement l'imposition de la main par le patriarche du pays, selon toute probabilité du métropolitain sous la juridiction duquel était le territoire du duc Stefan.

La véracité des dires du patriarche est indirectement confirmée aussi par d'autres faits. Après l'année 1453. «le djed de l'église bosniaque» n'est plus mentionné dans les matériaux des sources et un témoignage précieux de l'opposition des krstjani, que le patriarche de Constantinople nomme kudugers, à suivre l'exemple de leur évêque, a été laissé par Jean de Capistrano dans lettre de l'année 1455, adressée au pape Calixte III, l'informant qu' «à un grand nombre des hérétiques de Bosnie qui s'en tenaient à des patarins et ayant entendu la parole de Dieu, se sont convertis à la foi catholique, le métropolitain de Rascie et (certains) autres ne le permettent pas et beaucoup de ceux-ci meurent en dehors de la religion, préférant de mourir en dehors de la religion que d'adopter la religion de ces Rascianes».

Il paraît probable que l'église bosniaque a cessé d'exister même avant l'action qu'avait entreprise le roi Tomaš. Quant à ceux qui sont restés chrétiens le roi Tomš les a en partie contraints de se convertir à la religion catholique et en partie bannis. Quelque temps après, le pape Pie II a noté que le roi de Bosnie, pour «réparer le déshonneur de la reddition de Smederevo aux Turcs et pour donner la preuve de sa foi ou bien, comme nombreux le pensent, incité par la cupidité, a forcé les manichéens, qui étaient excessivement nombreux dans son royaume, de quitter le royaume en laissant tout ce qu'ils y possédaient s'ils n'acceptent pas le baptême de Jésus-Christ. Environ deux mille se sont convertis, tandis qu'une quarantaine ou peut-être un peu plus, qui s'obstinent dans leurs erreurs, se réfugiaient dans le pays de Stefan, duc bosniaque, leur compagnon de mécréance».

De petits groupes de chrétiens, dans le pays du duc Stefan, dont l'influent gost Radin a pris soin, demeurant fidèles à leur ancienne foi, ont subi l'occupation turque. Le defter herzégovinien de l'année 1477, mentionne aussi gost, à juger d'après tout, vivants, le gost Radin, dont la propriété est considérée par les autorités turques comme appartenant aux mulk qiftluks, et le gost Cvjetko, dont la propriété était enregistrée à kunovo, à proximité de Humsko. Vers la fin du XIV^e siècle les defters aures mentionnent aussi un manse qui appartenait autrefois au gost Radonja. C'étaient selon toute probabilité, aussi les derniers représentants de l'hierarchie de l'église bosniaque, déjà disparue.

Organisation ecclésiastique des chrétiens de Bosnie

La double division qui existait dans l'église bosniaque, une selon le degré de perfection en auditeurs, croyants et parfait et l'autre avec la division selon l'organisation hiérarchique en évêque, fils aîné, fils cadet et diacres n'est connue ni dans les matériaux des sources domestiques ni dans les matériaux des sources latins. L'abjuration des chrétiens bosniaques dans le champ de Bilino polje de l'année 1203. ne connaît que la division en chrétien et en profanes, le dominicain Svipert mentionne la division en hérétiques et en croyants, le pape Jean XXII la division en maîtres hérétiques et en menu peuple, la *Liste des erreurs* la division en hommes saints et en croyants, le cardinal de Torquemada la division en hommes saints et en peuple, le pape Pie II la division en moines ou hommes saints et en leurs suivants.

Les matériaux des sources de Dubrovnik connaissent la division en chrétiens »que les Bosniaques nomment moines« et en laïques, le glossateur des *Quatre évangiles de Srećković* en »hommes de Dieu« et en hommes de ce monde, le gost Radin en »véritables chrétiens« et en profanes. C'est seulement le pape Eugène IV qui mentionne dans un cas aussi »les élus«.

Les matériaux des sources conservés, sans égard aux distinctions terminologiques, ne connaissent que la division, typique d'une communauté monastique, dans laquelle aux chrétiens — moines s'opposent des laïques, hommes profanes ou hommes de ce monde, donc, tous ceux qui étaient en dehors de l'organisation monastique.

L'organisation hiérarchique de l'église bosniaque avec, à la tête, un évêque de l'église bosniaque et les gosts et vieillards, comme fonctions inférieures hiérarchiques qu'on appelait collectivement des *strojnici*, était l'objet des études en plusieurs directions au cours de derniers cent ans. Les suivants de la conception de F. Rački, par différentes conjectures, y voyaient l'organisation hiérarchique, identique à l'organisation des églises cathares en Occident et les défenseurs de son orthodoxie, l'organisation hiérarchique de l'église orientale ou de l'église occidentale.

L'analyse du contenu de l'abjuration de Bilino polje de l'année 1203. parle que les chrétiens étaient des moines. La déclaration de leurs chefs qu'ils auront, dans leurs lieux (loca), où se trouvent les »couvents des frères«, des maisons de Dieu, des autels et des croix, est un témoignage que leur organisation et leur mode de vie coïncidaient avec le mode de vie des moines anachorètes, dont les groupes, au XIII^e siècle déjà, sur la territoire sous la juridiction de l'église orientale, vivaient dans les »hautes montagnes« et les »lieux déserts«, dans les »cabanes ornées d'herbe« et qu'ils avaient, au lieu des temples »le ciel comme église«, au lieu des icônes

— «Jesus-Christ peint dans l'âme» et au lieu de la croix — «la croix de Jésus-Christ dans son cœur». Leurs communautés, rassemblées dans les couvents, différaient essentiellement de l'organisation des cathares occidentaux, mais aussi de celle des bogomiles orientaux, car elles suivaient l'organisation du monachisme anachorétique ancien.

La continuité entre les moines chrétiens de la déclaration de Bilino polje, que la curie de Rome suspectait d'hérésie, et les chrétiens de l'église bosniaque ultérieure est confirmée aussi par les matériaux des sources conservés. Les sources domestiques nommaient les chrétiens bosniaques des religieux, les sources de Dubrovnik des patarins ou des religieux de la secte bosniaque et les papes Nicolas V et Pie II les nommaient aussi des religieux. Le caractère monastique des chrétiens de l'église bosniaque est confirmé aussi par leurs fonctions hiérarchiques. La dignité de vieillard qui, dans l'organisation du monachisme oriental, existait depuis des siècles, s'est conservée aussi dans l'église bosniaque, ainsi que la dignité de gost (hôte) qui, dans le monachisme orientale était le synonyme d'igoumène.

A la tête de l'église bosniaque se trouvait l'évêque qui, dans les matériaux des sources domestiques et ragusains, s'appelait souvent ded (grand-père, aïeul). De ces deds de l'église bosniaque, connus sont «le grand ded Radosav», «continueur et accomplisseur de l'église bosniaque, le ded Radomir», «monsieur le ded Miloje», le ded Ratko et le ded Mirohna. En sa qualité de supérieur de la communauté monacale sur le sol de la Bosnie médiévale, certaines sources latines l'appellent abbé.

L'organisation ecclésiastique des chrétiens de Bosnie avec les fonctions hiérarchiques empruntées à l'organisation du monachisme orientale, avec les religieux, rassemblés sous le toit commun, que les papes et leurs légats nomment des couvents, est fondée, de toute évidence sur l'organisation du monachisme oriental, dont ils étaient des rejetons directs ou indirects.

Les chrétiens de Bosnie et la doctrine des églises orthodoxes

Aux églises orthodoxes qui les persécutaient et les anathématisaient, les chrétiens de Bosnie opposaient leur propre église, église de Dieu ou église de Christ. Rejetant les deux églises orthodoxes, les chrétiens de Bosnie rejetaient en partie aussi la tradition de l'église et la tradition des pères de l'église, mais avec beaucoup d'inconséquence, d'indécision et de contradictions. C'était l'influence, d'un côté de la tradition ecclésiastique de l'Orient, adoptée antérieurement par l'intermédiaire des religieux du pays, et de

l'autre l'héritage des pères, repris par l'intermédiaire des livres bibliques de l'église orientale. Les chrétiens de Bosnie ne rejetaient pas l'Ancien Testament ni dieu de l'Ancien Testament, ce qui est corroboré par les fragments plus ou moins grands de l'Ancien Testament et des livres des prophètes dans l'héritage manuscrit de l'église bosniaque. Ils comptaient les prophètes et patriarches de l'Ancien Testament parmi les »hommes de Dieu« et ils honoraient, d'un côté, Abraham qui était pour eux le symbole du père céleste, et de l'autre, Moïse et Elie qu'ils appelaient ceux qui ont vu Dieu dans sa gloire divine.

A la loi de Christ des cathares occidentaux, les chrétiens opposaient la *Loi de Moïse* ou le *Décalogue* qu'ils copiaient dans leurs livres bibliques et auquel ils reconnaissaient la validité jusqu'à la fin du monde.

Les chrétiens de Bosnie témoignent d'une certaine hésitation au sujet de St Jean Baptiste. Tandis que l'illuminateur du manuscrit de Hval le place dans le groupe ensemble avec Jésus-Christ, la Sainte Vierge et les apôtres, le glossateur des *Quatre évangiles de Srećković* le nomme Porteur d'eau et le compte parmi les représentants de l'Ancien Testament qui, selon la tradition mystique de l'Orient, ont perdu leur importance par l'arrivée de Jésus.

Les chrétiens de Bosnie vénéraient, du groupe des saints du Nouveau Testament, les apôtres et disciples du Seigneur, dont ils lisaient les brèves biographies dans la rédaction d'Epiphane de Chypre et de Dorothe de Tyr, ensuite d'Etienne, premier martyr, de Sainte Parascève, de Saint Georges, de Saint Archange Michel, des 40 martyrs de Sebastien et d'autres saints du Nouveau Testament. Les chrétiens célébraient leurs fêtes, inclusivement les fêtes du Seigneur, l'Annonciation de la Vierge, le Noël, les Pâques et la Pentecôte.

Les accusations que les polémistes catholiques portaient contre les chrétiens de rejeter l'entier héritage sacramentel de l'église ne sont pas confirmées par les matériaux des sources produits au sein l'église bosniaque. Au baptême d'eau ils opposaient les voeux monastiques, au sacrement de l'eucharistie — »le véritable pain« qu'ils identifiaient à Jésus-Christ et ils ignoraient certains sacrements de l'Église, les considérant superflus pour eux comme »saints« et »hommes de Dieu«, et inutiles pour les »laïcs« ou »les hommes de ce monde-si«.

Les analyses comparées des matériaux des sources domestiques et latins montrent que les différences entre les chrétiens de Bosnie et les dualistes médiévaux quant à leurs attitudes respectives envers l'héritage sacramentel de l'église étaient insurmontables, mais que même les attitudes congruentes en apparence étaient basées sur un fond théologique entièrement différent, à cause de quoi les deux églises orthodoxes les condamnaient sans motif et comptait dans l'une ou l'autre hérésie médiévale.

L'attitude des chétiens de Bosnie envers l'héritage sacré de l'église différait essentiellement de l'attitude des dualistes médiévaux qui rejetaient les temples de Dieu, méprisaient la croix, se moquaient des icônes, assimilait les corps des hommes morts aux cadavres des animaux crevés, réprouvaient les cimetières et ignoraient les prières pour les âmes des défunts. Les chrétiens de Bosnie édifiaient les églises sépulcrales, mais ils priaient «le père des cieux» à ciel ouvert, ils inscrivaient la croix dans leurs livres, ils illustraient les livres bibliques de figures de Jésus, de la Vierge, des apôtres, des saints chrétiens et de leur propres hauts dignitaires, mais ils ne s'inclinaient pas devant leurs représentations figuratives, ils ensevelissaient leurs morts et leur élevaient des monuments, ils s'adressaient à leurs défunts comme représentants devant Dieu, car, analogiquement à la doctrine des moines mystiques, ils croyaient que les chétiens, en tant que «saints» et «hommes de Dieu», ne doivent pas se présenter devant le «grand tribunal», mais à partir de la mort passent directement dans la vie éternelle.

La théologie des chrétiens de Bosnie

Les assertions des polémistes catholiques que les chrétiens de Bosnie croient en deux divinités, opposées depuis l'éternité, ne sont pas corroborées par les matériaux domestiques, qui se sont formés au sein de l'église bosniaque. Dans l'héritage manuscrit de l'église bosniaque, Dieu n'est pas seulement «le père des cieux» ou «le père invisible», mais aussi «l'unique Dieu», Dieu tout-puissant ou très-haut Seigneur ce qui est une distinction substantielle et terminologique entre leur doctrine et celle des dualistes médiévaux qui contestaient l'existence d'un dieu et, à plus forte raison, d'un dieu omnipotent.

Il n'y a aucune conformité, non plus, entre les accusations des polémistes catholiques et la doctrine de l'église bosniaque sur la Sainte Trinité qu'ils appelaient «l'immaculée Trinité» ou «l'indivisible Sainte Trinité». Dans les rares inscriptions des chrétiens de Bosnie, Christ est «le fils de Dieu» et la seconde personne de la «sainte» et «l'indivisible Trinité». Le chrétien Radosav le nomme «notre Seigneur Jésus-Christ», le scribe sur la stèle du gost Mišljen «Jésus-Christ, notre unique seigneur», le copiste des *Quatre Évangiles de Čajniče* «Jésus-Christ, fils de Dieu, grand Dieu» et le copiste du manuscrit de Venise «Seigneur Dieu Jésus».

Les chrétiens de Bosnie vénéraient aussi la Vierge Marie. Le chrétien Hval la nomme «sainte Mère de Dieu», et le gost Radin «Sainte Vierge Marie». Les chrétiens célébraient aussi ses fêtes, l'Annonciation et l'Assomption de la Vierge et ils ornaient leurs

évangiles manuscrits de ses images d'une façon qui conteste toutes les accusations des polémistes catholiques.

L'opinion de la majorité des chercheurs que l'église bosniaque suivait le dualisme modéré ou extrême n'est pas corroborée par les matériels des sources qui se sont formés au sein de l'église bosniaque. Ces assertions ne confirment pas les gloses des *Quatre Evangiles de Srećković*, en apparence d'une intonation dualiste. Bien que peu nombreuses et sans cohérence mutuelle, les gloses des *Quatre Evangiles de Srećković* révèlent une vue du monde intégrale qui est fondée sur la mystique dualiste de l'église orientale où au père des cieux s'oppose Satan, prince et maître du siècle (monde temporel), diable séducteur des âmes humaines qui les induit au péché et au mal et rival de Dieu dans la lutte pour les âmes humaines; au monde céleste où se trouve Jérusalem Sublime et la demeure des gens de Dieu-ce monde-ci où règne la culpabilité; aux anges qui servent fidèlement le père des cieux — les anges que Satan avait déposés; aux hommes de Dieu — les fils de l'empire, les fils du siècle ou bien les apostats que Satan avait introduits dans les les refuges d'argile, et à l'église divine, dont l'hôte est Pierre — l'église idolâtrique du prince du siècle avec l'ikonob, supérieur de son église et les jurisconsultes qui pardonnent tous les jours les péchés aux hommes et de cette façon ruinent les âmes des hommes.

La conception dualiste du glossateur des *Quatre Evangiles de Srećković* est même plus modérée que le dualisme mystique de l'église orientale qui au père des cieux oppose Satan, prince du siècle, le chef de toutes les ténèbres, détenteur de ce monde-ci, détenteur des ténèbres ou bien renégat de Dieu qui a entraîné dans l'obscurité le genre humain; au monde céleste et éternel — ce monde-ci qui est situé dans le mal et l'obscurité; aux hommes de Dieu — les hommes de ce siècle et à l'âme humaine — le corps périssable et méchant qui est la prison (chaînes) de l'âme céleste et qui la salit comme la boue.

Les chrétiens de Bosnie, à juger d'après les inscriptions peu nombreuses, avaient cru »un seul« et »tout-puissant Dieu« et »un Seigneur Jésus-Christ« ou (notre seigneur Jésus Christ) qu'ils reconnaissaient comme créateur »de tout ce qui s'est fait« et que »sans lui ne se serait fait ce qui s'est fait«.

Les chrétiens de Bosnie ignoraient entièrement aussi l'anthropologie et l'eschatologie dualistes qui coïncidents tout à fait avec la doctrine des moines mystiques que les »hommes de Dieu« c. à d. les moines, qui sont nés »par le Saint-Esprit et l'Evangile« s'affranchissent »de la prison du corps« et passent, par l'intermédiaire »des doux anges« dans la »Jérusalem Céleste«, dans les, demeures d'Abraham«, tandis que Satan introduit les pécheurs, hommes de »ce siècle-ci«, condamnés aux peines éternelles »dans les lieux obscurs«, à l'éternelle souffrance.

Les rites de l'église et la vie religieuse des chrétiens de Bosnie

L'analyse approfondie des matériaux des sources conservés a déjà éclairé toute une série de détails liés à la vie religieuse et à la pratique rituelle des chrétiens de Bosnie qui diffèrent diamétralement de la vie religieuse et de la pratique rituelle des cathares occidentaux, à l'exception de la vie ascétique qui en est le trait commun.

La tradition séculaire des moines orientaux de commencer leurs repas, pris en commun, par l'oraison dominicale, la bénédiction et la fraction du pain qu'on distribuait aux croyants présents, fut proclamée par les polémistes catholiques le rite cathare de fraction du pain que les chrétiens de Bosnie ignoraient.

Les polémistes catholiques ont identifié l'inclination devant les moines et les hommes de Dieu au rite cathare d'adoration, inconnu aux chrétiens de Bosnie, de même qu'il proclamait le rite de prononciation des vœux identique au baptême spirituel des cathares. Le texte rituel, par lequel les chrétiens de Bosnie prononçaient les vœux de moines, conservé dans la copie du chrétien Radosav, est composé de l'*Oraison dominicale* liturgique de l'église orientale, des acclamations liturgiques de l'église orientale et de la partie introductoire de l'Évangile selon Jean qu'on lit dans l'église orientale à la liturgie pascale. Cette fonction rituelle est confirmée aussi par l'inscription à la fin du manuscrit de Radosav invitant les moines à s'abstenir »de la concupiscence impure et charnelle, afin d'éprouver, par la chasteté de la vie, l'illumination de la gloire du grand Dieu«, ce qui était le rêve de tous les mystiques du Moyen âge.

L'ossature de la vie religieuse des chrétiens de Bosnie était constituée de prière incessante, de jeûne perpétuel et de pureté morale, avec l'abstention de toute impureté et concupiscence charnelle«. Les chrétiens de Bosnie ne mangeaient pas de viande, mais certaines sources de provenance catholiques ne parlent pas qu'ils rejetaient le lait et les produits de lait, inclusivement le vin que les dualistes médiévaux rejetaient et considéraient comme une invention du diable.

En rejetant tout contact corporel avec les femmes, ils rejetaient, comme moines, aussi le mariage, car ils enseignaient que dans la vie conjugale sans abstention des plaisirs corporels il est impossible d'atteindre la sainteté des apôtres sans laquelle il n'y avait pas de salut posthume. Les chrétiens de Bosnie rejetaient également toute richesse. Les pauvres étaient pour eux des »hommes de Dieu«, tandis qu'ils comptaient les riches parmi les »fils du siècle« ou les »fils de l'empire«.

Les chrétiens de Bosnie rejetaient aussi les serments, toute punition, aussi bien spirituelle que corporelle, le meurtre commis sur les êtres humains et même sur les animaux. Organisés en phra-

tries, ils vivaient en groupes sous le toit commun dans les maisons que les sources domestiques appellent des hiže, les sources occidentales des monastères et celles de Dubrovnik les maisons des chrétiens ou des patarins. Dans leurs monastères où, selon les dires du pape Pie II, bien informé, venaient les matrones, pour y passer un certain temps, comme une espèce de voeu, et servir les «saints hommes». Les maisons des chrétiens de Bosnie étaient des institutions publiques. De même que les monastères dans les églises orientale et occidentale, elles jouissaient de droit d'asile et, pour cette raison, elles étaient souvent utilisées par les commerçants ragusains comme stations pour leurs caravanes. Dans les maisons des chrétiens de Bosnie ont été conservées les chartes des souverains, dont le garant était l'évêque de l'église bosniaque.

Le nombre des maisons des chrétiens de Bosnie ainsi que leur distribution sur le sol de la Bosnie médiévale est peu connu. Certaines de ces maisons avaient aussi leurs propriétés, mais on en sait fort peu.

Le rôle politique et social de l'église bosniaque

Le fait que l'église bosniaque et les chrétiens de Bosnie étaient étroitement liés à l'intérêt de classe de la noblesse bosniaque et à la structure politique-administrative de l'État féodal, est confirmé aussi par la correspondance des papes et les matériaux des sources domestiques. Depuis les premières décennies du XIV^e siècle jusqu'à la perte de l'indépendance politique, l'église bosniaque et ses représentants apparaissent en différentes occasions et à différents propos comme conseillers, arbitres, enquêteurs, juges ou garants, d'un côté dans les affaires intérieures, dans les pactes entre les souverains et les grands seigneurs bosniaques, et de l'autre, dans les affaires internationales, les traités entre le Dubrovnik catholique et les souverains de Bosnie, resp. les seigneurs régionaux. Dans toutes ces affaires l'église bosniaque apparaît on qualité de garant que les droits octroyés au seigneur féodal par la charte du souverain seront respectés et que la charte ne pourra pas être retirée sans consentement de l'église bosniaque.

Les exemples conservés dans les matériaux des sources montrent que l'église bosniaque n'apparaît dans ce rôle que lorsque les deux parties intéressées insistent sur sa médiation. Elle n'insistait jamais elle-même sur cette intervention ni ne faisait d'objections si on l'évitait ni n'invoquait ses droits. La situation qu'elle occupait dans l'État médiéval de Bosnie venait «exclusivement de son prestige moral» dont elle jouissait unanimement dans toutes les couches sociales et pour cette raison son intervention n'était exigée que dans les cas où les deux parties considéraient nécessaire

que les décisions prises ou les droits octroyés fussent assurés par son autorité.

La renommée incontestable de l'église bosniaque était très bien connue aux habitants de Dubrovnik qui, en différentes occasions cherchaient à obtenir et à garder sa bienveillance. Ils s'adressaient à plusieurs reprises à l'évêque de l'église bosniaque, demandant son intervention, mais aussi ils lui envoyaient des cadeaux en différentes occasions.

Le rôle des chrétiens de Bosnie était particulièrement notable aux cours des souverains de Bosnie et des seigneurs régionaux, où ils assumaient souvent les importantes affaires diplomatiques et autres. Se mettant au service des puissants et des riches les chrétiens servaient les puissants et les riches. De cette façon, devenant des alliés des puissants et des riches, ils sont devenus idéologues de l'inégalité sociale.

La créativité spirituelle des chrétiens de Bosnie

L'héritage manuscrit de l'église bosniaque renferme l'entier Nouveau Testament, structuré codicologiquement en *Quatre Évangiles*, *praxépîtres* et apocalypses et de l'Ancien Testament le Psautier et quelques brefs fragments des livres de Moïse, du Premier livre de Samuel et de quelques prophètes. Dans le cadre des manuscrits de Venise et de Hval a été conservée aussi la *Loi de Moïse* ou le *Décatalogue* que les dualistes occidentaux rejetaient.

Des évangiles *apocryphes* n'ont été conservés que deux, l'un et l'autre datant du XIII^e siècle, évangile de Grigorovič-Giljferding et de Vatican. Des quatre évangiles ont été conservés, dans leur ensemble ou en fragments, les évangiles de Manojlo, de Divoš et du chrétien Tvrtko Pripković des premières décennies du XIV^e siècle. De la fin du XIV^e et du commencement du XV^e siècles datent les évangiles de Kopitar, de Belić, de Čajniče et les quatre évangiles des manuscrits de Venise et de Hval.

Les *praxépîtres* manuscrites sont représentées par la *praxépître* No 14, celle de Pantéléimon, la *praxépître* No 55 de la collection de l'Académie Serbe des Sciences et la *praxépître* des manuscrits de Venise et de Hval.

Dans l'héritage manuscrit de l'église bosniaque sont conservées aussi trois copies de l'Apocalypse, dans le cadre des manuscrits de Radosav, de Venise et de Hval.

Tous les quatre évangiles et *praxépîtres* conservés contiennent la division fragmentaire en liturgiques selon les modèles de l'église orientale. Le psautier est divisé en catismes, les apocalypses en chapitres amples et les quatre évangiles et les *praxépîtres* renferment la division en chapitres amples et en chapitres d'Ammonius.

L'analyse globale des livres bibliques de provenance bosniaque montre qu'au sein de l'église bosniaque étaient utilisés les livres bibliques de l'église orientale, structurés liturgiquement et codicologiquement en forme de quatre évangiles et de praxépîtres, de psautier et d'apocalypses, inclusivement les fragments de l'Ancien Testament, devenus indépendants et intégrés avec le *praxépîtres* et le psautier. L'ordre des épîtres dans les *praxépîtres* de l'église bosniaque ne coïncide pas avec l'ordre des épîtres dans le manuscrit de Lyon des albigeois français, mais avec l'ordre des épîtres dans les *praxépistoliers* de l'église orientale, et les restes de la division liturgique montrent qu'ils ont été mécaniquement copiés de la matrice originale ancienne.

La littérature ecclésiastique de l'église bosniaque est représentée par la traduction des oeuvres de moindre volume, telles que *Sur les disciples du Seigneur* par Dorothe de Tyr, *la Vie des 12 apôtres* par Épiphane de Chypre et l'abrégé (synaxaire) de la Vie de l'apôtre Paul provenant de ménologes de l'église orientale que était en circulation, divisée en deux ensembles sous les titres *la Tournée de l'apôtre Paul* et *le Supplice de l'apôtre Paul*.

A ce groupe de textes ecclésiastiques appartient aussi *L'épître de Cyprien sur l'harmonie de l'Évangile* enodei et le fragment du *Synopsis* de Pseudo-Athanase, ainsi que plusieurs textes exégétiques qui ont été intégrés comme partie du praxépistolier.

Des textes rituels ont été conservés les fragments brefs d'une parémiologie et un texte rituel qui coïncide dans une grande mesure avec la texte introductoire du manuscrit de Lyon, dont la fonction rituelle n'est pas connue. *Le Rituel* est composé de *l'Oraison dominicale* liturgique de l'église orientale, des acclamations liturgiques de l'église orientale et de la partie introductoire de l'Évangile selon Jean que l'on lit dans l'église orientale à la liturgie poscale. Ce texte servait à l'origine lors du rite de l'ordination des moines et il était utilisé par les *fundayayites* de l'Asie Mineure et les cathares à l'Occident.

Une curiosité particulière est le fait que dans l'église bosniaque il n'y a aucun texte apocryphe.

La plupart des manuscrits de l'église bosniaque sont ornés d'illustrations. La plupart des illuminations sont de caractère décoratif et il y a aussi des miniatures, dont l'iconographie suit la tradition orthodoxe. Dans les manuscrits de Hval et de Venise se trouvent plusieurs miniatures avec compositions figurative, dont l'iconographie est dans son ensemble, aussi bien que dans les détails d'orientation orthodoxe. Les illustrations figuratives dans l'héritage manuscrit de l'église bosniaque, laissant de côté leur caractère artistique, suivent complètement l'iconographie orthodoxe, appuyée sur les modèles orientaux anciens et ne renferment rien d'hérétique ni dualiste.

РЕГИСТАР

- Авакум, пророк, 108, 233.
Августин, 52, 142.
Авињон, град, 84.
Аврам, старозаветни патријарх, 168,, 169, 202, 203, 216, 234.
Адам, 197, 202.
Аконције, папски легат у Босни, 35, 44, 59, 60, 121, 130.
Албанија, 80, 87.
Алберт, приор, 42.
албингензи, 17, 29, 30, 119, 121, 142, 148.
Александар II, папа, 144.
Александрија, град, 127.
Алексије I Комнен, виз. цар, 157.
Алић, С., историчар, 124, 141, 148, 151, 196.
Алчић, А., историчар, 53.
Алшан, место, 84, 86.
Андрија II, угарски краљ, 62, 66.
Андрија, апостол, 249.
Андрија, гдањски жупник, 41.
Андрија, сплитски надбискуп, 87.
Андрија Кесаријски, 240.
Андрија Прибиловић, Дубровчанин, 220.
Анђелић, П., историчар, 219.
Аноним из Ломбардије, антијеретички писац, 47, 124, 125, 132, 190.
Анселмо Александријски, антијеретички писац, 22, 48, 122, 125, 126, 127, 211.
Антољак, С., историчар, 129.
Антоније, драчки надбискуп, 80.
Антоније Силејски, иконокласт, 157.
Анцила, мајка кнеза Сибислава, 36, 63.
Апулија, 129.
Арагоонија, 84.
аријани, 45, 92.
Арингерије, дубровачки надбискуп, 130.
Аристодије, јеретик, 20, 44, 120, 121, 122, 129, 160, 161.
Артолф, Бурски бискуп, 68.
Аустрија, 97.
Бабић, А., историчар, 22, 121, 141, 147, 157, 223, 225.
Бабини брдо, посед, 220.
бабуни, 24, 33, 71, 75, 142, 166.
Базел (концил), 45, 95, 96, 154, 199.
Балканско полуострво, 56.
Бања, место, 73.
Бара Лукаревић, Дубровчанин, 117.
Барада, М., црквени историчар, 17, 120, 140, 150, 194.
Барбара, угарска краљица, 92.
Барбучи Никола, в. Никола Барбучи.
Бартоломеј, апостол, 249.
Бартоломеј, трогирски бискуп, 80.
Бартоломеј, фрањевачки викар, 40, 48, 50, 82, 83, 84, 86, 90, 176, 212.
Бартоломеј из Пизе, фрањевац, 45.
Бартул, тобожни дјед, 160.
Басараба, влашки војвода, 74.
Баслер, Б., археолог, 123, 196.
Батало, босански тепчија, 88, 187, 188, 221, 229, 236.

- Баталово четвороеванђеље, 20, 29, 120, 141, 153, 160, 178, 195, 217, 236.
 Бела IV, угарски краљ, 37, 42, 44, 62, 66, 67, 68, 69.
 Бела црква, место, 84.
 Белисменса (Belismenc), јеретик, 33, 121, 131, 161.
 Белићево четвороеванђеље, 236, 237.
 Бенедикт XII, папа, 39, 76, 77.
 Бенедикт, калочки надбискуп, 36, 37, 66, 67.
 Бенедикт Гундулић, дубровачки посланик, 95.
 Бснедикт Оветарије, секретар кипарског краља, 43.
 бенедиктанци глагоњашци, 19.
 Бенко (св. Бенедикт), 150.
 Београд, град, 112, 236.
 Беренгар из Арагоније, мисионар, 84.
 Бернارد, сплитски надбискуп, 34, 35, 43, 57, 120, 129, 149.
 Беч, град, 125.
 Бирино поље, место, 48, 58, 132, 174, 176, 180, 214.
 Бијела, тврђава, 116, 219.
 Бијељина, град, 29, 220.
 Бихаћ, град, 42.
 Бјелко, старац, 91, 155.
 Бјелосав, патарен, 156, 220.
 Блаж, фрањевац, 108.
 Блас, св. (Влах), 170.
 Бобовац, град, 46, 113, 115.
 Богавац (Болунић), старац, 155.
 Богомил (Богумил), поп јеретик, 121, 157, 160, 195.
 Богомил, Богумил, Богмил, име, 54, 135.
 богумили, богумили, 17, 18, 25, 118, 122, 124, 133, 134, 135, 138, 145, 149, 157, 162, 163, 182, 185, 194, 195, 247.
 Богио, име, 54.
 Богутово, место, 29.
 Божидар, син Госта, 54.
 Божо Нински, бискуп, 115.
 Бонифације VIII папа, 38, 71, 75, 142.
 Бонифације IX, папа, 40, 89.
 Борач, град, 99, 219.
 Борач, нахија, 66, 220.
 Боровац, нахија, 221.
 Борст, А., историчар, 195, 211.
 бискуп, 130, 131, 161, 162.
 Братослав (Братислав), босански бискуп, 130, 131, 161, 162.
 Брадина, место, 220.
 Брајен, писар, 32.
 Бранковић Бураћ, в. Бураћ Бранковић.
 Братул, име, 53.
 Брач, острво, 87.
 Брдо, насеље, 64, 132.
 Бразница, река, 115.
 Бугарска, 40, 81, 82, 83, 93, 101, 119, 124, 131, 146, 161, 162, 240.
 Бүдим, град, 42, 92, 96, 112.
 Бүнил, дијак, 244.
 Бунилово четвороеванђеље, 237.
 Бүтко Бранковић, војвода влаха.
 Бүхарина, село, 94, 119.
 Вајан, А. (A. Vaillant), филолог, 19.
 валднези, 21.
 Валент, макарски бискуп, 73, 78.
 Василије, босански епископ, 70.
 Василије Велики, 145, 150, 154, 156.
 Ватиканско еванђеље, 55, 234, 235, 241, 247.
 Вego, М., археолог и историчар, 18, 123, 150.
 Венеција, град, 70, 94, 108, 115, 116.
 Вернер, Е. (E. Werner), историчар, 150.
 Верона, град, 161, 162.
 Видин, град, 83.
 Вилкрике (Wilkrike), 84.
 Високо, град, 79, 83, 100, 179, 181, 219.
 Виталина, жупа, 110, 229.
 Витко Прибиловић, 112.
 Вишеград, град, 53, 138.
 Вишен, хрватски властелин, 128.
 Виченца (Vicenza), град, 47, 124.
 Владимир, босански бискуп, 130.
 Владислав, брат Стјепана II Котроманића, 73, 77, 80.
 Владислав, син краља Драгутина, 70.
 Владислав Клешић, босански властелин, 108.
 Владислав, син херцега Стефана, 108, 109, 115, 116, 159, 225, 226, 229.
 Владислав Басараба, влашки војвода, 83.
 Владоје, писар, 32.
 Влатко, син херцега Стефана, 109.
 Влатко Вүкосалић, босански властелин, 186.
 Влатко Түмарлић, патарен, 30, 92, 94, 229, 230.
 Влах, доминиканац, 106.
 Влах Добровојевић, босански властелин, 34.
 Влашка, 40, 83, 93, 101, 102.

- Водоносац (Јован Крститељ), 169.
 Војача, жена краља Томаша, 101.
 Волатеран, Р. (R. Volaterrano), 46, 154, 179, 229.
 Врабац, нахија, 220.
 Врандук, град, 103, 104.
 Врбас, река, 40.
 Врело, место, 104.
Вругочко четвороеванђеље, 237, 250.
 Врхбосна, жупа, 64, 66, 132, 180.
 Вук (Радивојевић), гост, 116, 146, 156, 219.
 Вук, брат Твртка I, 82, 225.
 Вукан, владар Зете, 34, 56, 235.
Вуканово еванђеље, 197.
 Вукман Југовић, властелин, 99, 100.
 Вукосав Хрватинић, кнез, 30, 31, 73, 225.
 Вучитрн, град, 54.
 Вучко (Влчко), старац, 73, 155, 225.
- Гал, бексински архиџекон, 42.
 Гард, језеро, 127.
 Гвозд, планина, 145.
 ГенADIJE, монах, историчар, 119.
 ГенADIJE Схоларије, цариградски патријарх, 52, 111, 136, 137, 181.
 Георгије, острогонски надбискуп, 98.
 Георгије, трансилвански бискуп, 97.
 Георгије, св., 169.
 Георгије Кучинић, јеретик, 114.
 Георгије Лаик, антијеретички писац, 49.
 Герард Одонис (Ед), фрањевачки генерал, 39, 44, 77, 78.
 Гијом де Казали, фрањевачки генерал, 96, 98.
 Глаж, место, 84, 86.
 Глубсково (Љубсково), 219.
 Глушцац, В., црквени историчар, 18, 31, 32, 119, 140, 145, 150, 155, 157, 182, 184, 194, 214, 241, 246.
 гиостици, 124, 196.
 Гојсав (Гонсав), гост, 156, 220, 230.
 Голијат, библиска личност, 233.
 Гаражде, град, 29, 110, 181, 220.
 Горња Бијела, село, 181.
 Горњи Гривен, село, 54, 137.
 Горњи Свињици, село, 54.
 Гост, име, 54, 158.
 Готи, 120.
 Градиша, судија, 179.
 Гргур IX, папа, 35, 61, 131, 153, 161, 173, 175, 177, 180.
 Гргур XI, папа, 50, 84, 85, 176.
 Гргур XII, папа, 40, 92.
 Гргур Стипанић, босански властелин, 30, 73, 226.
 Гребен, место, 104.
 Григорије Назианзин, 170.
Григоровић-Гиљфердингово еванђеље, 55, 234, 235, 241.
 Грујић, Р., историчар, 185.
Грујићево четвороеванђеље, 28, 167, 217, 236.
 Грци, 6, 85, 129.
- Дабар, жупа, 33.
 Дабиша, в. Стефан Дабиша.
 Даблин, град, 236.
 Давид, јеврејски краљ, 233.
 Давид, митрополит милешевски, 32, 116.
 Далмација, 20, 22, 38, 39, 44, 59, 62, 66, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 83, 87, 88, 90, 92, 112, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 131, 150, 152, 161, 177, 192, 195, 196, 233.
 Данило, пророк, 168, 233.
 Данило II, српски архиепископ, 33, 71.
 Даничић, Б., филолог, 214.
Даничићево четвороеванђеље, 20, 194, 236.
 Дезенцано (Desenzano), место, 127.
Декалог, 168, 234, 239, 242, 249.
 Десоје, писар, 31, 235.
 Дивац крстјан, 30, 231.
 Дивош Тихорадић, босански властелин, 235, 236.
Дивошево четвороеванђеље, 237, 244, 247, 248, 249.
 Дидево, село, 54, 137.
 Диздар, М., писац, 247.
Дијалог папе Гргура, 34.
 Димитрије, св., 170.
 Динић, М., историчар, 21, 22, 119, 120, 141, 150, 217, 223.
 Дионизије Бобонић, кнез Крупе, 39, 81.
 Дмитар, крстјан, 30, 230, 231.
 Дмитар, старац, 94, 155.
 Добор, град, 88.
 Добрашин, крстјан, 91.
 Довоља, место, 236.
 Домања Бобаљевић, каноник, 46.
 Доментијан, писац, 153, 211.
 Доњи Краји (Крајеви), област, 66, 71, 73, 88, 100.
 Доњи Копачи, село, 54.
 Донден, А. (A. Dondaine), црквени историчар, 195.

- Доротеја, босанска краљица, 94, 95.
 Доротеј Тирски, 169, 239, 244.
 Драва, река, 78, 104.
 Драгета (Дражета), приор босанских крстјана, 58, 147, 155.
 Драгишићи, босанска властела, 30, 32, 103, 200, 202, 225.
 Драгољ, поп, 185, 250.
 Драгоња, босански бискуп, 130.
 Драгутин, в. Стефан Драгутин.
 Дражеслав Бојић, дијак, 32.
 Драч, град, 80, 112.
 Драчевица, жупа, 87.
 Дријева, трг, 99.
 Дрина, река, 85, 180.
 Drogomethia (Drugometia), 124, 125.
 Dobia, 50, 84, 86, 176, 212.
 Дубина, крај, 87.
 Дубоко, село, 54.
 Дубровник, 30, 31, 32, 35, 43, 44, 55, 60, 65, 75, 80, 82, 86, 88, 89, 91, 92, 94, 96, 99, 100, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 116, 130, 133, 142, 148, 154, 155, 159, 170, 180, 182, 183, 186, 200, 203, 216, 217, 218, 219, 220, 225, 227, 228, 229, 230, 231.
 Дубровник, жупа, 125.
 Dugmutia, 125.
 Дунав, река, 78, 98.
 Душан, в. Стефан Душан
- Баково, град, 68, 79, 95, 98.
 Борбе, св., 170.
 Бураб Бранковић, српски деспот, 105, 110, 112.
 Бурић, В., историчар уметности, 180, 185.
- Евгеније IV, папа, 41, 51, 97, 98, 100, 101, 115, 140, 206, 211.
 Евтимије из Периблепта, 208.
 Егидије Калерије, хроничар, 45.
 Ecclesia
 Bosnensis, 55, 122
 Drogomethiae, 124, 126, 127, 132.
 Sclavoniae, 22, 122, 123, 125, 126, 132, 195.
 Елизабета, угарска краљица, 38, 98.
 Емерик, угарски краљ, 25, 34, 35, 57, 58, 147, 155.
 Епифаније Кипарски, 169, 238, 239, 244.
 Еусебије (Јевсевије) Цезаријески, 238, 242, 244.
- Жигмунд Луксембуршки, угарски краљ, 40, 42, 88, 89, 90, 92, 94, 95.
 Жигије краља Драгутина, 33.
 Жигије деспота Стефана Лазаревића, 34.
 Жрновца, жупа, 106.
 Жунбор, старац, 73, 225.
- Завршје, област, 73, 81, 236.
 Загреб, град, 48.
 Задар, град, 20, 44, 59, 60, 75, 90, 128.
 Закон Мојсијев, в. Мојсијев закон.
 Зворник, град, 181.
 Згунје, место, 29.
 Зеница, град, 29, 179, 187, 219, 220.
 Зографско четворованђеље, 237.
 Зоробавел, Грк из Апулије, 44, 129.
 Зрински П., песник, 181.
- Иван, острогонски надбискуп, 35, 59.
 Иван, архијакон, 44, 79.
 Иван, лекар, 81.
 Иван де Ваја (Waaya), босански викар, 99.
 Иван Градић, папин легат, 112.
 Иван Казамаи, папин легат, 21, 35, 48, 57, 58, 130, 150.
 Иван Капистран, фрањевачки проповедник, 42, 45, 107, 110, 111, 112, 117, 219.
 Иван Корчулански, босански викар, 96.
 Иван Мрновић, босански властелин, 227.
 Иван Навара, папин легат, 112.
 Иван Нелипчић, хрватски кнез, 81.
 Иван де Салинис, бискуп, 110.
 Иван Стојковић, кардинал, 96, 133, 154.
 Иван Томко Мрновић, 30, 160.
 Иван Туроц, угарски хроничар, 44.
 Иван де Турони, хроничар, 44, 45.
 Иван Хорват, мачвански бан, 86.
 Иваниш Влатковић, војвода, 203.
 Иваниш Павловић, војвода, 41, 99, 109.
 Иваниш Хорват, хрватски великаш, 88.
 Иваниш Хребелановић, кнез, 95.
 Илија, старозаветни пророк, 168, 169, 191.
 Илија, дубровачки надбискуп, 80.
 Илија из Пожеге, 112.
 Илок, град, 98.

- Иноћентије III, папа, 25, 34, 47, 56, 57, 120, 128, 129, 130, 147, 150, 152, 155, 160.
- Иноћентије IV, папа, 36, 65, 66, 67, 161.
- Иноћентије VI, папа, 39, 80, 81.
- Исаије, дабарски епископ, 71.
- Исаије, пророк, 168, 233.
- Исак, старозаветни патријарх, 168, 169, 234.
- Истра, 38, 62, 71.
- Италија, 21, 48, 107, 110, 121, 124, 128, 129, 147, 199, 218.
- Јагић, В., филолог, 247.
- Јадранско море, 104.
- Јајце, град 86, 95, 112, 113, 115.
- Јаков, апостол, 249.
- Јаков, српски архиепископ, 33, 71.
- Јаков, кардинал и папин посланик, 37.
- Јаков, сремски бискуп, 98.
- Јаков, старозаветни патријарх, 168, 169, 234.
- Јаков Бек, јеретик, 49, 50.
- Јаков Лукаревић, дубровачки хроничар, 46, 60, 96.
- Јаков из Марке, фрањевачки викар, 41, 45, 50, 51, 84, 95, 99, 110, 112, 192, 247.
- Јаков Пекорари, папски легат, 35, 61, 67, 131.
- Јанко Хуњади, губернатор угарског краљевства 106, 107, 111, 112.
- Јањићи, село, 219.
- Јеванђељска толкованија*, 245.
- Јегар, град, 92.
- Јелена, жена краља Дабише, 88, 230.
- Јелена, жена Сандаља Хранића, 155, 230.
- Јелена, мајка Твртка I 186.
- Јелена, жена херцега Стефана, 159.
- Јелена Шубић, 77.
- Јелисавета, угарска краљица, 36, 69, 70.
- Јелшавица, посед, 84.
- Јеремија Македонац, 160, 221.
- Јерусалим (Горњи, Небески), 127, 198, 201, 202, 203, 204, 208.
- Јиречек, К., историчар, 17, 119, 194.
- Јован сванбелист, 170, 198, 249, 250.
- Јован, монах, 203, 230.
- Јован XXII, папа, 38, 72, 74, 75, 142, 182.
- Јован Граматичар, иконокласт, 157.
- Јован Крститељ, 49, 50, 169, 170, 184, 249.
- Јован из Сеговије, 45.
- Јона, пророк, 168, 233.
- Јосафатска долина, 248.
- Јосип, босански бискуп, 41, 98.
- Johannes Wildeshausen, босански бискуп, 62, 64, 131.
- Јуан Хребљановић, посланик, 99.
- Јуда, апостол, 249.
- Јуда Искаротски, 202.
- Јудејци, 168, 249.
- Јула, хрватски бан, 64.
- Јуније Рестић, 46.
- Јурај Војсалић, 104.
- Јустин Мученик, 173, 211.
- Кабол, место, 93.
- Казамари Иван, в. Иван Казамари.
- Каликст III, папа, 42, 110, 137.
- Калиновник, град, 53, 138.
- Калиниково еванђеље*, 197.
- Калојан, катарски бискуп, 124, 147.
- Калојан (Иван) Анђел, намесник Мачве, 35, 60.
- Карвахал Иван (Хуан), кардинал, 42, 43, 112, 114.
- катари, 17, 21, 22, 23, 59, 119, 121, 127, 129, 141, 144, 146, 148, 150, 151, 157, 158, 164, 167, 169, 170, 174, 178, 186, 197, 199, 207, 209, 214.
- Катарина, кћи херцега Стефана, 103, 104, 116.
- Качићи, племе, 59.
- Кијевски паримејник*, 234.
- Кисељак, село, 219.
- Клаић, В., историчар, 17, 119, 146.
- Климент III, папа, 55, 111.
- Климент VI, папа, 39, 73, 78.
- Клис, град, 77, 87.
- Кључ, град, 119.
- Книвалд (Kniewald), Д., историчар, 21, 22, 120, 121, 141, 146, 150, 155, 161, 177, 182, 186, 187, 195, 201, 208, 211.
- Книн, град, 84.
- Козма, цариградски патријарх, 157.
- Козма Прашки, хроничар, 44, 69.
- Коломан, херцег, 35, 36, 44, 62, 63, 64, 65, 66, 131.
- Канавли, 87, 94, 95, 106, 108, 110, 229, 230, 231.
- Конац поље, жупа, 138, 220.
- Конкорцо (Concorezzo), град, 47, 127.
- Конрад, папски легат, 129, 131, 161, 162.

- Констанца Морозини, принцеза, 70.
 Коњиц, град, 53, 138, 179, 181.
Копитарево четвороеванђеље, 236, 249, 250.
 Корчула, 87.
 Кошарићи, село, 29, 187, 220.
 Котруљевић Бенко, дубровачки трговац, 216, 231.
 Крајина, област, 73.
 Крбава, област, 84, 86.
 Крупа, 39, 81.
 кудугери, 46, 53, 111, 136.
 Кулин бан, 29, 34, 35, 55, 57, 59, 65, 74, 120, 124, 129, 130, 149, 150, 152, 179, 180, 222, 226.
 Кумани, 36, 63, 64, 124, 196.
 Купово село, 54, 137.
 Купусац, писар, 31.
 Курјаковићи, хрватски великаши, 76.
 Кутен (Cutheis), хроничар, 218.
 Ладислав IV Куманац, угарски краљ, 37, 38, 69, 70.
 Ладислав Напуљски, угарски краљ, 43, 89, 90.
 Ладислав, пожешки жупан, 41, 97.
 Лазар, убоги, 216, 245.
 Лазар Бранковић, српски деспот, 113.
 Лојош I (Лудовик), угарски краљ, 40, 42, 44, 45, 79, 80, 81, 82.
 Лаоник Халкокондил, византијски хроничар, 52.
 Лариса, град, 157.
 Латерански концил, 127, 128.
Латински обредник, 176.
 Лауренције, босански бискуп, 39.
 Леонардо, дубровачки надбискуп, 130.
 Лепеница, жупа, 66.
 Лим, река, 85, 181.
Лионски рукопис, 29, 176, 208, 209, 210, 211, 234, 242, 243, 246, 247.
 лионски сиромаси, 167.
 Липник, област, 78.
 Лисчићи, село, 181, 179.
Лобанов-Ростовски еванђеље, 237.
 Ловро, сплитски надбискуп, 114, 115.
 Ловро Лоранд, каноник и бискуп, 76.
 Локрум, острво, 93.
 Ломбардија, 47, 48, 126, 127, 248.
 Лос (Loos), М., историчар, 23, 123, 126, 141, 150, 224.
 Лубин, првак босанске бискупије, 58, 147, 155.
 Лука, апостол, 115, 249, 250.
 Луције III, папа, 129.
 Лубиње, село, 181.
 Љубиша, име, 54.
 Љубомир, село, 181.
 Љубсково, в. Глубсково,
 Мадије, дувањски бискуп, 79.
 Мајнхард од Ортенбурга, корушки гроф, 72.
 Македонија, 118, 119, 122, 146, 162, 240, 247.
 Максимовић, Ј., историчар уметности, 185.
 Малдемир Задранин, 128.
 Мандић, Д., историчар, 31, 32, 126, 141, 146, 147, 155, 156, 157, 160, 161, 163, 164, 177, 182, 183, 195, 208, 234, 242.
 Манојло Грек, 235.
 Манојло I Комнен, византијски цар, 55.
Манојлово четвороеванђеље, 235, 237.
 Мантова, 47, 113, 127.
 Маријан из Фиренце, фрањевац, 45.
Маријинско четвороеванђеље, 237.
 Марин, дубровачки архиепископ, 57, 58, 150.
 Марин, капелан, 32, 108.
 Марин из Сијене, 112, 113.
 Марко, апостол, 250.
 Марко де Бонони, генерал фрањевачког реда, 109.
 Мартин V, папа, 40, 94, 95.
 Мартин, стонски бискуп, 76.
 Мартин, опат, 75.
 Матеј, апостол, 250.
 Матеј, доминиканац, 74.
 Матеј, палатин, 37, 67.
 Матеј, син Зоробабела, 44, 129.
 Матеј Нинослав, босански бан, 31, 35, 37, 61, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 121, 131, 180, 192, 235.
 Матија Корвин, угарски краљ, 45, 113, 115.
 Матија Миниато, секретар Лудовика Напуљског, 43, 91.
 Мачва, 35, 38, 40, 61, 69.
 Мелисен Теодор, иконокласт, 157.
Месеослов, 235.
 Мехмед II, султан, 112.
 Миаш, гост, 94, 156, 231.

- Микац, бан славонски, 74.
 Милано, град, 127.
 Милац, поп, 89.
 Миле, место, 79, 179, 181.
 Милетић, Н., археолог, 148, 149, 150, 157.
 Милобар, Ф., историчар, 18, 119, 144, 150.
 Милоје, дјед, 103, 159, 200, 202.
 Милорад, патарен, 156, 220.
 Милош Прибиловић, 220.
 Милутин, српски краљ, 33, 70, 72.
 Милутин, гост, 29, 149, 156, 187, 190, 217, 231.
 Миогост, име, 54, 158.
Мирослављево еванђеље, 197.
 Мирохна, дјед, 30, 94, 160, 162, 227.
 Мишљен старац, 91, 155.
 Мишљен, гост, 29, 149, 156, 168, 187, 191, 202, 203, 219.
 Мишљен тегчија, 180.
 Младен I Шубић, бан Босне, 71, 72.
 Младен II Шубић, бан Хрватске и господар Босне, 38, 72, 73.
Млетачки рукопис, 162, 183, 191, 192, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 243, 244, 249, 250.
 Мљет, острво, 46.
 Модрича, град, 86, 87.
 Моштра, седиште дједа, 73, 153, 219.
 Мојсије, старозаветни патријарх, 49, 168, 169, 182, 191, 233, 234, 249.
Мојсијев закон, 50, 168, 169, 171, 174, 233, 234.
 Молдавија, 101.
 Монета Кремонски, антијеретички писац, 47, 124, 191.
 Моровласи, 51, 86, 96.
 Муслимани, 134, 135, 138.
 Мухамед, 134.
Мучење апостола Павла, 239.
 Напуљ, 89.
 Нелиш, хрватски великаш, 76.
 Немања (Стефан Немања), велики жупан, 56, 127, 215, 235.
 Неретва, река, 73, 101, 138, 181.
 Неретва, жупа, 66, 220, 221.
 Никанор, старац Јерусалимски, 230.
 Никета, јеретички првак, 127.
 Никола III, папа, 37.
 Никола IV, папа, 38, 70, 71, 142.
 Никола V, папа, 41, 103, 104, 106, 107, 111, 154.
 Никола, острогонски надбискуп, 81.
 Никола, задарски надбискуп, 128.
 Никола, кнез, 30.
 Никола, катарски бискуп, 47, 124.
 Никола Алтомановић, обласни господар, 84, 87.
 Никола Барбучи, 43, 112, 133, 134.
 Никола Гара, мачвански бан, 84.
 Никола Лашванин, хроничар, 34.
 Никола Модрушки, бискуп, 43, 115.
 Никола из Тревиза, термопилски бискуп, 45, 96, 212.
Никољско четвороеванђеље, 20, 194, 236, 237, 250.
 Нин, град, 42, 212.
 Нинослав, в. Матеј Нинослав, бан.
 Обицен, патарен, 156, 220.
Обредник крстјана Радосава, 20, 29, 190, 208, 209, 210, 247.
Обхожденије апостола Павла, 238, 239.
 Озеро, место, 93.
 Окић, Т., историчар, 53, 220.
 Оливер, син Старца, 54.
 Олово, град, 83, 181.
 Омиш, град, 73.
 Ораховица, село, 220.
 Орбини, М., хроничар, 46, 52, 154, 160, 162, 173, 179, 211.
 Осат, жупа, 219.
 Осек, село, 54.
 Остоја, крстјанин, 29.
 Остоја (Стефан Остоја), краљ, 89, 90, 91, 92, 93, 225, 226, 228, 230.
 Оток, 39, 81.
 Остоја, дијак, 95.
 Охридска архиепископија, 30, 55, 158, 209.
Оченаш, 29, 209, 213, 214, 246, 247.
 Павле, апостол, 19, 170, 244, 249.
 Павле Клешић, босански властелин, 90, 91, 227, 228.
 Павле Раденовић, обласни господар, 88, 91, 92, 93, 229, 230, 237.
 Павле Радишић, босански властелин, 218.
 Павле (Шубић), брибирски кнез, 71. павликијани 182.
Панталејмонски праксапостол, 239.
 Паоло Арманин, мантовански посланик, 42, 89.
 Патрен Римљанин, 46.
 патарени, 24, 25, 26, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 50, 57, 58, 76, 80, 81, 82, 86, 88, 89, 90, 94, 103, 106, 107, 108, 111, 114, 116, 120, 121, 122, 127, 129, 134, 142, 148, 149, 150,

- 154, 158, 175, 176, 182, 184, 186, 211, 214, 216, 218, 219, 220, 228.
 Пељешац, 75, 76, 83.
 Перван, М., геолог, 150.
 Перегрин Саксонац, фрањевачки викар, 39, 44, 46, 78, 79, 80.
 Перијевић, М., историчар, 120.
 Петар, апостол, 56, 139, 160, 162, 166, 167, 170, 172, 177, 211, 212, 249.
 Петар, војвода, 30, 92.
 Петар, босански бискуп, 76.
 Петар Војсалић, кнез, 41, 100, 103, 104, 108.
 Петар Дињачић, 106, 231.
 Петар Донат, падовански бискуп, 43.
 Петар (Pietro) Ливио из Вероне, 46.
 Петар Пагриције, јеретик, 49.
 Петар Прибиловић, жупан, 203.
 Петар Ранзанус, хроничар, 45.
 Петар Свиперт, доминикански хроничар, 43, 44, 122, 125, 126, 132, 146.
 Петар Шиклоши, босански бискуп, 80, 81, 82.
 Петка, св., 169.
 Петко, крстјан, 29.
 Петрановић, Б., историчар, 17, 118, 119, 143, 150, 155, 157, 162, 222.
 Петровић, Л., геолог, 19, 119, 140, 145, 150, 162, 246.
 Печенежи, 196.
 Пије II, папа, 42, 43, 46, 51, 52, 113, 114, 115, 116, 133, 137, 142, 154, 216, 227.
 Пилар, И., 119, 145.
Питања и одговори, 246.
 Плевља, град, 53, 138.
 Подриње, 87, 101, 138.
 Појска, место, 29, 163.
 Пол Рикота, енглески путописац, 134.
 Полимље, 75, 87, 138.
 Поморје, 87.
 Понса, босански бискуп, 36, 64, 65, 67, 132.
Попис заблуда, 21, 48, 142, 160, 172, 211.
Почетие свијета, 247.
 Превлака, 186, 200.
 Прибисав, гост, 54, 137.
 Прибисав, писар, 31.
 Прибоје, писар, 31.
 Пријезда, бан, 69.
 Приморје, 73.
Приковичево четвороеванђеље, 237.
Прилог, 239.
Прво слово апостола Павла, 239.
 Пуриватра, А., 135.
 Пуховац, село, 29, 220.
 Пшемислав II Отакар, чешки краљ, 44, 69.
 Радан, син Госта, 54.
 Радак, манихеј, 46, 115.
 Радашин, патарен, 99, 100.
 Радашин, крстјанин, 29, 30, 99, 230, 231.
 Радеља, крстјан, 30, 231.
 Раденко Прибиловић, 100.
 Радешина, село, 53.
 Радивој, крстјан, 231.
 Радивој (Приљубовић), гост, 116, 156, 219.
 Радин, крстјан, 30, 94, 95, 230.
 Радин, старац и гост, 19, 30, 32, 46, 54, 99, 100, 105, 106, 111, 112, 116, 117, 137, 142, 154, 155, 156, 180, 183, 184, 187, 190, 193, 203, 214, 217, 219, 221, 226, 229, 230, 231.
 Радин Сеоничанин, гост, 116, 156, 214, 219.
 Радисав, патарен, 217, 220.
 Радић, крстјан, 116.
 Радић, старац, 155.
 Радован Вардић, босански валстелин, 99, 109, 229.
 Радован Венчинић, босански јеретик, 114.
 Радовац, крстјан, 30, 230.
 Радогост, име, 54, 158.
 Радојко, крстјан, 219.
 Радојчић, Св., историчар уметности, 185.
 Радомир, дјед, 29, 159, 162.
 Радомир, старац, 73, 155, 225.
 Радоња, крстјан, 106, 231.
 Радоња, гост, 138, 221.
 Радосав, крстјан, 29, 91, 159, 177, 183, 191, 211, 212, 213, 232, 246, 247.
 Радосав, унук, старац, 30, 110, 147, 155, 159, 183, 190, 217, 231.
 Радосав Брадијевић, гост, 30, 110, 147, 156, 159, 183, 190, 217, 219, 230, 231.
 Радослав, велики дјед, 31, 73, 153, 159, 225.
 Радослав, велики гост, 31, 32, 73, 155, 156, 219, 225.
 Радослав Павловић, обласни господар, 13, 30, 94, 95, 96, 99, 110, 156, 159, 183, 190, 200, 203, 217, 228, 229, 230.
 Радохна, крстјан, 29, 152, 180.
 Радохна, старац, 99, 155.
 Радул, поп, 54.

- Разићи, село, 181.
 Раинер Сакони, антијеретички писац, 47, 48, 125, 148, 211.
 Рансиман (Runciman), С., историчар, 194.
Расправа, 21, 22, 49, 160, 173, 175, 201, 210, 215, 216, 218, 220, 221.
 Растина, гост, 156.
 Расток, село, 54.
 Растудије, босански јеретик, 20, 29, 33, 76, 120, 121, 129, 153, 160, 161, 236.
 Рат, 76, 86, 200.
 Ратко, гост, 187.
 Ратко, крстјан, 91.
 Рачки, Ф., историчар, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 118, 119, 120, 122, 140, 143, 144, 145, 150, 155, 156, 157, 179, 182, 184, 185, 195, 196, 205, 211, 214, 233, 241, 242, 247.
 Рашка, 38, 40, 41, 71, 78, 80, 81, 83, 97, 98, 101, 102, 111, 154.
 Рим, град, 19, 75, 102, 119, 120, 121, 167.
 Роберт, угарски краљ, 38, 39.
 Роберт, острогонски надбискуп, 36, 65.
 Растислав Михајловић, мачванск бан, 69.
 Руварац, И., историчар, 17, 119, 194.
 Рудник, 84.
 Рудо, 53, 138.
 Руско Тодоровић, 217, 220.
 Рухин, патаренско место, 219.
 Руфино Цивино, 73.

 Сабелик, М., 46, 52, 154, 179.
 Сава, река, 40, 78, 98.
 Сава, српски архиепископ, 33, 176.
 Saint Felix de Caraman, град, 124, 132.
 Салво Бурчи (Bursi), антијеретички писац, 47, 124.
 Саломон, брошовански жупан, 74.
 Самарјанин (Милостиви), 165, 245.
 Самобор, нахија, 53, 54, 138, 221.
 Самуило, македонски владар, 121.
 Самуило, старозаветна личност, 233.
 Сана, област, 88.
 Сандаљ Хранић, обласни господар, 30, 53, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 106, 155, 181, 186, 202, 203, 228, 230, 231.
 Санко Богавић, кнез, 95.
 Сарацени, 124, 126.
 Света Гора, 33, 215.
 Света земља, 59, 62.

 Свиперт, в. Петар Свиперт.
 Себеш, област, 84.
 Северин, град, 83.
 Сеоница, 219.
 Серафим Цвијевић, 46.
 Сергије, которски бискуп, 78.
 Сибислав, усорски кнез, 36, 37, 63, 67.
 Силвестер, папа, 167.
 Симон Симеони ирски фрањевац, 44.
 Симон, апостол, 249.
 Синај, 168.
Синопис Псеудо-Атанасије, 237.
 Сицилија, 89.
 Следоје Санковић, војвода, 104.
 Славонија (Sclavonia), 36, 38, 39, 47, 48, 49, 62, 63, 67, 71, 74, 75, 80, 101, 102, 124, 125, 191.
 Смедерево, град, 42, 113, 114, 115, 137.
 Соко, град, 54, 230.
 Сол, 35, 38, 60, 69, 70, 73, 78, 130.
 Соловјев, А., историчар, 20, 21, 22, 25, 120, 122, 129, 134, 140, 146, 150, 155, 160, 161, 163, 170, 182, 184, 194, 195, 196, 197, 201, 208, 214, 234, 239.
 Сопотница, село, 181.
 Софианос, монах, 52.
Софијско четвороеванђеље, 236, 237.
 Сперански, М., филолог, 197.
 Сплит, град, 26, 34, 42, 43, 57, 59, 66, 77, 87, 90, 120, 128, 129, 149.
Сплитски одломак, 246.
 Србија, 26, 44, 52, 62, 70, 71, 72, 75, 80, 81, 87, 113, 118, 122, 136, 167, 176, 218.
 Сребрница, град, 34, 181, 219.
 Сребрничка епископија, 111.
 Срем, 41, 84, 86, 97, 110.
Срећковићево четвороеванђеље, 20, 23, 25, 28, 142, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 191, 192, 195, 196, 198, 201, 210, 216, 237, 242, 244, 245.
 Станко Кроморијанин, писац, 29, 129, 133, 141, 153, 155, 170, 178, 190, 221, 236.
 Стефан, калочки надбискуп, 38, 71, 72.
 Стефан, загребачки бискуп, 35, 61, 63, 131, 161, 173.
 Стефан, бискуп из Вача, 66.
 Стефан Бранковић, српски деспот, 113.
 Стефан Вукчић, војвода и херцег, 30, 32, 41, 52, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 112,

- 114, 115, 116, 134, 136, 153, 156, 159, 163, 170, 181, 182, 183, 186, 190, 203, 226, 229, 230.
- Стефан Остоја, краљ, в. Остоја, босански краљ.
- Стефан Остојић, 93.
- Стефан Првовенчани, српски краљ, 87, 88, 181, 186, 192, 200, 201, 226, 127, 169.
- Стефан Првомученик, 250.
- Стефан Твртко I, босански бан и краљ, 30, 32, 40, 42, 80, 81, 82, 85, 227, 228.
- Стефан Твртко II, босански краљ, 40, 43, 45, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 154, 192, 227, 228.
- Стефан Томаш, босански краљ, 30, 41, 42, 43, 46, 100, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 134, 136, 137, 159, 192, 200, 202, 206, 226, 228.
- Стефан Томашевић, босански краљ, 43, 113, 115, 133, 192.
- Стјепан I Котроманић, босански бан, 72.
- Стјепан II Котроманић, босански бан, 22, 30, 31, 33, 38, 39, 42, 44, 72, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 85, 153, 155, 156, 181, 186, 192, 200, 227, 255.
- Стјепан Рајковић, босански властелин, 30, 85, 225, 227.
- Стоисав Твртковић, босански јеретик, 114.
- Стојановић, Ј., филолог, 247.
- Столац, град, 54.
- Стон, 42, 75, 76, 79, 88, 89, 186, 200.
- Стоце, 181.
- Сутјеска, град, 83, 87, 92, 181.
- Суховар, посед, 128.
- Тадеј, апостол, 249.
- Тајна књига, 50, 126, 247, 248.
- Тамиш, 84.
- Татари, 39, 65, 66, 79.
- Тврдисав, крстјан, 30, 116, 230.
- Твртко I, в. Стефан Твртко I.
- Твртко II, в. Стефан Твртко II.
- Твртко Брајановић, 116.
- Твртко Припковић, писар, 235, 236, 238, 250.
- Темишвар, град, 84.
- Теобалд, папски легат, 56.
- Теодор, гост (гост) 157, 158.
- Теодор Мелисен, иконоклас, 157.
- Теодорик, бискуп угарских Кумана, 63, 64.
- Теодорик, доминиканац, 36.
- Теодосије, монах, 127, 181, 218.
- Тешањ, 115.
- Тимотеј, ученик апостола Павла, 249.
- Тит, ученик апостола Павла, 19.
- Тољен, хумски кнез, 63.
- Тољен Качић, 128.
- Тома апостол, 249.
- Тома, ердељски војвода, 74.
- Тома Архивакон, хроничар, 43, 128, 129, 161.
- Тома Томазини, хварски бискуп и папин легат у Босни, 41, 42, 43, 51, 100, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 113, 218.
- Томаш, в. Стефан Томаш.
- Томаш, тобожњи дјед, 121, 160, 161.
- Томаш-Бартул, тобожњи дјед, 121, 131, 162.
- Томић С., историчар, 119.
- Тонко Станегић, дипломата, 106.
- Торквемада, кардинал, 22, 23, 51, 52, 114, 142, 160, 167, 169, 172, 175, 1678, 186, 187, 191, 197, 210, 211, 216, 235, 236.
- Тоскана, 126, 248.
- Травник, град, 29.
- Трансилванија (Трансилванци), 39, 74, 75, 80, 97.
- Требиње, град, 181, 187.
- Требун, село, 54.
- Трегун, трогирски бискуп, 128.
- Трогир, 26, 34, 42, 57, 66, 77, 80, 120, 126, 129, 130, 149.
- Трстивница, место, 87.
- Truini, 84.
- Трухелка, Ђ., историчар и археолог, 19, 119, 120, 140, 150, 182.
- Турин, град, 49.
- Турци, 43, 46, 85, 88, 92, 93, 98, 100, 105, 107, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 133, 134, 135, 137.
- Бирковић, С., историчар, 22, 23, 122, 123, 126, 141, 149, 150, 195, 196, 224, 231.
- Боровић, В., историчар, 17, 119, 140, 145, 155, 157, 194.
- Угарска, 19, 38, 39, 44, 58, 59, 62, 64, 66, 67, 69, 70, 72, 74, 75, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 89, 92, 97, 98, 100, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 130, 131, 155, 161, 196, 223.
- Угрин, калочки надбискуп, 35, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 74, 75, 77, 80, 81, 82, 83, 84.

- Урбан III, папа, 128.
 Урбан V, папа, 39, 82, 83.
 Урбан VI, папа, 40.
 Урош II, српски жупан, 127.
 Ускопље, жупа, 66, 116, 219.
- Фабијан, фрањевац, 38, 74, 75.
 Фабијан из Бача, фрањевачки ви-
 кар, 101, 102.
 Фабијан из Фиренце, 46.
 Фајн (Fine), Ц., историчар, 20, 123,
 140, 151, 196, 225.
 Филип, апостол, 249.
 Филип, кардинал и папски посла-
 ник, 69.
 Филиповић, Н., историчар, 53, 135.
 Фиренца, град, 43, 90.
 Фоча, 29, 53, 54, 138, 187, 220.
 Фундајити, 29, 208, 209, 246.
 Француска, 121, 127, 147, 161, 162,
 177, 209.
 Фрањо, редовник, 75.
 Фрањо де Лара, фрањевац, 107.
 Фридрих II, римско-немачки цар,
 127.
- Хазари, 124, 196.
 Хасан Кајмија, песник, 135.
 Хацијахић, М., историчар, 134.
 Хвал, крстјан, 29, 90, 148, 159, 162,
 166, 167, 169, 174, 177, 179, 185,
 190, 192, 193, 198, 200, 229, 232,
 233, 240, 242, 243, 244, 249.
Хвалов зборник, 168, 169, 179, 183,
 184, 233, 234, 237, 239, 240, 242,
 243, 244, 245, 249, 250.
 Хвар, острво, 87.
 Херман Џељски, 94.
 Херкул Есте, ферарски војвода,
 117.
 Херцег Стефан, в. Стефан Вукчић.
 Херцеговина, 85.
 Хиполит, каноник, 61.
 Hoffer, A., историчар, 119.
 Хонорије III, папа, 35, 59, 61, 130.
 Хрватска, 19, 38, 62, 71, 82, 87, 88,
 90, 92, 121, 129, 131, 160, 161, 162.
- Хрвоје Вукчић, војвода, 42, 43, 88,
 89, 90, 92, 179, 180, 187, 229.
Хрвојев мисал, 246.
 Хум, 56, 63, 73, 75, 76, 78, 81, 85,
 108, 224.
 хумилијати, 21, 45, 48.
 Хумско, 29, 54, 137, 220.
 хусити, 41, 45, 97, 101, 102.
- Цариград, 48, 110, 113, 125, 127.
 Цариградска патријаршија, 29, 83,
 158, 209, 246.
 Цвјетко, гост, 54, 137, 221.
 Цвјетко, (Радиновић) крстјан, 116.
 Цвјетко, патарен, 212.
 Цвјетко Радојковић, крстјан, 116.
 Црквине, место, 180.
- Чајничко четвороеванђеље*, 28, 191,
 237.
 Чанад, град, 97.
 Черевнићи, место, 84.
 Черјенко, крстјан, 30, 116, 230, 231.
 Чешка, 97.
- Шањек, Ф., историчар, 23, 141, 147,
 148, 151, 155, 157, 201, 208, 224.
 Шидак Ј., историчар, 18, 19, 23, 34,
 31, 85, 122, 126, 135, 140, 141, 148,
 150, 156, 157, 176, 182, 184, 185,
 194, 196, 241.
 Шишић, Ф., историчар, 17, 119, 140,
 194.
 шизматици, 25, 39, 40, 42, 44, 76,
 79, 80, 84, 86, 88, 89, 92, 93, 98,
 113, 152.
 шизматички попови, 84, 85, 98.
 Шмаус (Schmaus), А., историчар
 књижевности, 22, 121, 146, 147,
 157, 192.
 Штефанић, В., 246.
 Шћепан поље, 181.
 Шубићи, хрватски великаши, 69,
 72, 76.