

**СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ**

---

**БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ**

**ПОСЕБНА ИЗДАЊА**

**Књига 15**

**ДРАГОЉУБ ДРАГОЈЛОВИЋ**

**БОГОМИЛСТВО НА БАЛКАНУ  
И У МАЛОЈ АЗИЈИ**

**II**

**БОГОМИЛСТВО НА ПРАВОСЛАВНОМ ИСТОКУ**

**БЕОГРАД · 1982**

**ДРАГОЉУБ ДРАГОЈЛОВИЋ**  
**БОГОМИЛСТВО НА БАЛКАНУ И У МАЛОЈ АЗИЈИ**  
**II**  
**БОГОМИЛСТВО НА ПРАВОСЛАВНОМ ИСТОКУ**

**ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS**  
**INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES**

**ETIDIIONS SPECIALES**  
**№ 15**

**DRAGOLJUB DRAGOJLOVIC**

**BOGOMILISME DANS LES BALKANS**  
**ET L'ASIE MINEURE**

**II**

**BOGOMILISME DANS L'ORIENT ORTHODOXE**

**Rédacteur**

**Radovan Samardžić**  
**Membre correspondant de l'Académie Serbe des sciences et des arts**  
**et Directeur de l'Institut des études balkaniques**

**Présenté à la séance du Conseil scientifique de l'Institut des études balkaniques**  
**le 18 décembre 1980**

**BELGRADE 1982**

<http://balkaninstitut.com/>

**СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ**

---

**БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ**

**ПОСЕБНА ИЗДАЊА**  
**Књига 15**

**ДРАГОЉУБ ДРАГОЈЛОВИЋ**

**БОГОМИЛСТВО НА БАЛКАНУ  
И У МАЛОЈ АЗИЈИ**

**II**

**БОГОМИЛСТВО НА ПРАВОСЛАВНОМ ИСТОКУ**

**Уредник**

**Радован Самарџић**  
Дописни члан Српске академије наука и уметности  
и Директор Балканолошког института

Примљено на седници Научног већа Балканолошког института  
18. децембра 1980.

**БЕОГРАД 1982**

<http://balkaninstitut.com/>

Монографија је штампана захваљујући финансијским средствима која је обезбедила Заједница науке Србије.

LIBRARY  
DEC 2010

**Рецензенти**

**Академик Сима Бирковић  
Божидар Ферјанчић, дописни члан САНУ**

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

## САДРЖАЈ

	стрaнa
<i>Предговор</i> . . . . .	1
<i>Списак скраћеница</i> . . . . .	2
<i>Увод</i> . . . . .	11
I <i>Богомилство у научној литератури</i> . . . . .	17
II <i>Средњовековна изворна грађа о богомилству</i> (Грчка изворна грађа, Словенска изворна грађа, Латинска изворна грађа) . . . . .	32—68
III <i>Име и генеза богомилске јереси</i> (Име новојављене јереси, Генеза богомилске јереси) . . . . .	69—91
IV <i>Историја богомилске јереси</i> (Богомилство у Византији и јужнословенским земљама до пада Самуиловог царства 1018. године, Богомилство у доба цара Василија II и његових наследника, Богомилство у доба Комнена, Богомилство у Византији и јужнословенским земљама од битке код Пантина 1172. до ослобођења Цариграда 1261. године, Богомилство у доба исихастичких спорова, Последње вести о богомилству у Византији и јужнословенским земљама) . . . . .	92—115
V <i>Богомилство и учење ортодоксне цркве</i> (Критика цркве и отачког предања, Одбацивање светих тајни, Одбацивање црквених обреда и култова) . . . . .	116—127
VI <i>Богомилска теологија и археологија</i> (Богомилски дуализам, богомилска теологија и христологија,	

Богомилска космологија, Богомилска антропологија, Богомилска есхатологија) . . . . .	128—142
VII <i>Богомилска политичка и социјална идеологија</i> (Социјална база богомилске јереси, Социјална идеологија богомилске јереси, Богомилска политичка идеологија) . . . . .	143—159
VIII <i>Црквена организација и верски живот богомила</i> (Богомилска хијерархија, Јеретичке цркве, Верски живот и црквени обреди богомила) . . . . .	160—177
XI <i>Богомилско духовно стваралаштво</i> (Богомилски канон светих књига, Богомилско књижевно стваралаштво, Богомилство и апокрифна књижевност, Богомилска филозофија, Богомилска уметност, Богомилство и народна књижевност) . . . . .	178—205
<i>Résumé</i> . . . . .	206—222
<i>Регистар</i> . . . . .	223—234

## ПРЕДГОВОР

*Проучавање богомилске јереси у свим њеним појавним облицима добило је последњих деценија неслућене размере. У данас већ непрегледној научној литератури на скоро свим језицима света нека су питања коначно разрешена, нека само начета, а дивергентна и међусобно супростављена мишљења историчара о многим суштинским питањима богомилске проблематике захтевају не само преиспитивање понуђених решења, већ и друкчији методолошки приступ у проучавању ове сложене верске појаве условљене посебним приликама једне далеке прошлости.*

*Студија у целини усредсређена на историју и учење богомилске јереси хронолошки обухвата временски период од појаве јереси крајем IX века, па све до њеног нестанка са историјске позорнице средином XV века, а територијално, све области Балкана и Мале Азије где је постојала црквена организација православне цркве. Она је тематски подељена на више поглавља у којима је на строго научним принципима обрађена генеза и историја богомилске јереси, њено учење и црквена организација, политичка идеологија и духовно стваралаштво, појединачно, у свакој историјској епоси и свим областима Балкана и Мале Азије, а целовито, у њиховој повезаности и испреплетаности. Јер без територијалног и хронолошког рашиљавања, али истовремено и синтетичког повезивања свих ових појава у једну јединствену целину, не може се одговорити ни на једно од напред постављених питања, а још теже схватити права суштина богомилске јереси у свој својој сложености и противуречности.*

*Сва научно образложена решења се у овој студији темеље на целовитом тумачењу и компаративном суочавању свих за сада расположивих и научно веродостојних изворних података, који*



потврђују не само стварни континуитет у развоју богомилства на читавом простору Балкана и Мале Азије од почетних, рудиментарних форми, па све до потпуно аутентичне и теолошки заокружене целине, већ и истинску хронолошку везу између ових временски и просторно одвојених појава.

Евидентне празнине у сачуваној изворној грађи нису попуњаване произвољним домишљањима, нити су истовремене, историјски неповезане и територијално одвојене ерупције јереси, прекидане више пута дужим периодима затишја, премошћаване и непровереним претпоставкама повезиване у једну целину. Тежили смо да историју богомилства сагледамо као јединствену појавну целину заједничку свим народима Балкана и Мале Азије, не оспоравајући при томе све оне особености које су се у вишевековној историји јереси манифестовале у бројним територијално издвојеним струјама и изданицима са блажом или строжијом дуалистичком оријентацијом.

Предајући ову студију у штампу, изражавам своју захвалност сарадницима бројних југословенских и светских библиотека и рукописних збирки, који су ми омогућили несметано коришћење научне литературе и неопходне рукописне грађе.

Посебну захвалност дугујем академику Сими М. Фирковићу, који ми је скренуо пажњу на извесне пропусте и омашке и својим примедбама и сугестијама помогао да коначна редакција књиге што више одговори својој намени.

С нескривеним задовољством изражавам захвалност и проф. Радовану Самарцићу, дописном члану САНУ и директору Балканолошког института, који је рукопис пре штампања пажљиво прочитао и поспешио његово објављивање.

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

Београд, децембра 1980

Д. Драгојловић

## СПИСАК СКРАЃЕНИЦА

- AFP . . . . . Archivum Fratrum Praedicatorum
- Ангелов, Богомилството . . . . . Д. Ангелов, *Богомилството в Балгарија*, Софија 1969.
- Angelov, *Nouvelles données* . . . . . D. Angelov, *Nouvelles données sur le bogomilisme dans le Synodikon de l'orthodoxie, Byzantinobulgarica III*, 1969, 9—21.
- Ангелов, Козма . . . . . Д. Ангелов, *Презвитер Козма и беседата му против богомилите*, Софија 1974.
- Ангелов, Батаклиев,  
Примов, Богомилството . . . . . Д. Ангелов, Г. Батаклиев, Б. Примов, *Богомилството в Балгарија, Византија и западна Европа в извори*, Софија 1976.
- ASS . . . . . Acta Sanctorum, ed. Socii J. Bollandi.
- Beck, *Kirche und Literatur* . . . . . H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- Бегунов, Козма Презвитер . . . . . Ј. Бегунов, *Козма Презвитер в славјанских литературатах*, Софија 1973.
- БИБ . . . . . Балгарска историческа библиотека.
- Благоев, Принос . . . . . Д. Благоев, *Принос кам историјата на социјализма в Балгарија*, Софија 1954.
- Благоев, Беседата . . . . . Н. П. Благоев, *Беседата на Презвитер Козма против богомилите*, Год. Соф. унив. XVIII, Софија 1923.
- Благоев, Правни и социјални  
вазгледи . . . . . Н. П. Благоев, *Правни и социјални вазгледи на богомилите*, Софија, 1912.
- Borst, *Cathares* . . . . . A. Borst, *Les Cathares*, Paris 1978.

- Brandt, *Utjecaj patristike* . M. Brandt, *Utjecaj patristike u ranom bogomilstvu i islamu*, Rad JAZU, 330, 1962, 57—84.
- Brevis summula . . . . . Brevis summula contra errores haeticorum. Ed C. Douais, *La Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1896.
- Byz. . . . . Byzantion.
- ByzBulg. . . . . Byzantinobulgarica..
- ByzSlav. . . . . Byzantinoslavica.
- BZ . . . . . Byzantinische Zeitschrift.
- Cronia, *Bogomilismo* . . . . A. Cronia, *Il Bogomilismo*, Roma 1925.
- Ђирковић, *Историја Босне* . С. Ђирковић, *Историја средњовековне босанске државе*, Београд 1961.
- Daničić, *Vladislav Gramatik* . Ђ. Daničić, *Rukopis Vladislava Gramatika pisan 1469*, Starine I, 1869, 44—85.
- De heres. cath . . . . . De heresi catharorum in Lombardia, ed. A. Dondaine. AFP XIX, 1949, 306—312.
- Державин, *Богомили* . . . . Н. Державин, *Богомили и богомилство*, ИП. II, 1, 1945/46, 1—17.
- Döllinger, *Beiträge* . . . . . I. Döllinger, *Beitrage zur Sektengeschichte des Mittelalters*, München 1899.
- Dondaine, *Un traité* . . . . . A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIII<sup>e</sup> siècle: Liber de duobus principii suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma 1939.
- Dondaine, *Actes* . . . . . A. Dondaine, *Les actes du concile de Saint-Félix-de-Caraman*, Studi e testi 125, Cité du Vatican 1946, 324—355.
- Dondaine, *Hiérarchie I-II* . . . . A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, AFP XIX 1949, 280—312; XX, 1950, 234—324.
- Dondaine, *Hugues Ethérien* . . . . A. Dondaine, *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, Archives d'histoire doctrinaire et littéraire du moyen age XXVII, 1952, 67—134.
- Dondaine, *Durand de Huesca* . . . . . A. Dondaine, *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, AFP. XXIX, 1959, 228—276.
- Драгојловић, *Богомилство I* . . . . . Д. Драгојловић, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији. I Богомилски родоначелници*, Балк. инст. Пос. изд. књ. 2, Београд 1974.
- Драгојловић-Антић, *Богомилството* . . . . . Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството во средновековната изворна граѓа*, Скопје 1978.
- DTS . . . . . Dictionaire de Théologie catholique.

- Dujčev, *Medioevo* . . . . . I. Dujčev, *Medioevo byzantino-slavo*, Vol. I: *Saggi di storia politica e culturale* (Storia e letteratura, Raccolti di studi e testi 102) Roma 1965.
- Duvernoy, *Regestre d'inquisition* . . . . . J. Duvernoy, *Le regestre d'inquisition de Jacques Fournier*, 1318—1325, I—III, Toulouse 1965.
- Ecb. Schon . . . . . Ecbertus Schonauigiensis Sermones XIII contra Catharos, PL 195, 11—102.
- Etienne de Bourbon . . . . . Tractatus de diversis materiis praedicabilibus: De septem donis Spiritus Sancti, ed. M. Lecoy de a Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon dominicain du XIII siècle*, Paris 1877.
- Eversio . . . . . Eversio impiae et multiplicis execrabilium Mesalianorum sectae, qui et Phundaitae et Bogomili appellantur PG 131, 39—47.
- Everw. Steinf . . . . . Everwin Steinfeldensis Epistola ad S. Bernardum, PL 182, 676—680.
- Euth. . . . . Euthymii monachi coenobii Peribleptae Epistula invectiva contra Phundagiagas sive Bogomilos haereticos, cf. Ficker, *Phundagiagiten*, 1—86.
- Euth. Zig . . . . . Euthum. Zigabenos, Adversus bogomilos, PG 130, 1289—1332.
- Ficker, *Phundagiagiten* . . . . . G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908.
- Филипов, *Произход* . . . . . Н. Филипов, *Произход и сушност на богомилството*, БИБ II, 1929, књ. 3, 33—66.
- Георгиев, *Литература* . . . . . Е. Георгиев, *Литература на изострени борби в средновековна Балгарија*, Софија 1966.
- Germ. . . . . Germanus II, Epistola ad Constantinopolitanos contra Bogomilos, ed. G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 115—125.
- Глушац, *Истина о богомилима* . . . . . В. Глушац, *Истина о богомилима*, Београд 1941 (1945).
- Глушац, *Проблем богомилства* . . . . . В. Глушац, *Проблем богомилства и православље „цркве босанске“*, Год. ИД БиХ V, 1953, 105—138.
- Grumel, *Regestes* . . . . . V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Vol. I—III Paris 1932, 1936, 1947.
- Gouillard, *L' hérésie* . . . . . J. Gouillard, *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIII<sup>e</sup> siècle*, Trav. et mem. I, 1965, 299—324.
- Gouillard, *Synodikon* . . . . . J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, Trav. et mem. 2, 1965, 1—316.

- Guiraud, *Inquisition* . . . . J. Guiraud, *Histoire de l'inquisition au moyen age I—II*, Paris 1935, 1938.
- Parino da Milano, *Manifestatio* . . . . Parino da Milano, *La „Manifestatio heresis Catharorum quam fecit Bonacursus“*, secondo il cod. Ott. lat. 136 della Bibl. Vaticana, *Aevum* 12, 1938, 211—333.
- Ilić, *Die Bogomilen* . . . . J. A. Ilić, *Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Sr. Karlovci 1923.
- ИП . . . . Исторически преглед.
- Иванов, *Боломилски книги* . . . . J. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, Софија 1925.
- Jagić, *Opisi i izvodi* . . . . V. Jagić, *Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslavenskih rukopisa*, *Starine* VI, 1874, 60—111.
- Жиречек-Радонић, *Историја Срба* . . . . K. Жиречек — J. Радонић, *Историја Срба I—II*, Beograd 1952.
- Каролев, *За боломилството* . . . . P. Каролев, *За богомилството*. ПС, год. I, 1870, књ. III, 55—83, књ. IV, 52—73, књ. V—VI, 103—153, књ. VII—VIII, 75—106.
- Киселков, *Поп Богомил* . . . . B. Киселков, *Сашцествувал ли е поп Богомил?* ИП XIV, 1957, 2, 57—67.
- Клинчаров, *Поп Богомил* . . . . И. Г. Клиничаров, *Поп Богомил и неговото време*, Софија 1947.
- Kniewald, *Vjerodostojnost* . . . . D. Kniewald, *Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskim krstjanima*, *Rad JAZU*, 270, 1949, 115—276.
- Козма . . . . Сф. J. Бегунов, *Козма Пресвитер в славјанских литературах*.
- Левицкии, *Богомилство* . . . . B. Левицкии, *Богомилство, болгарскаја ерес X—XIV вв*, Христианское чтение, 1870, I, III—IV.
- Литаврин, *Болгарија и Византија* . . . . Г. Г. Лираврин, *Болгарија и Византија в XI—XII в.*, Москва 1960.
- Loos, *Dualist Heresy* . . . . M. Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages*, Praha 1974.
- Loos, *La question* . . . . M. Loos, *La question de l'origine du bogomilisme (Bulgarie ou Byzance)*, Ass. inter. d'etude du Sud-est Européen, III, Sofija 1969, 265—270.
- Loos, *Certaines aspects* . . . . M. Loos, *Certaines aspects du bogomilisme byzantin des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle*, *ByzSlav* XXVIII, 1, 1967, 39—53.
- Mandić, *Bogomilska crkva* . . . . D. Mandić, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Chicago 1962.

- Mansi . . . . . J. D. Mansi, *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio*, Florentiis 1759—
- MGH SS . . . . . Monumenta Germanicae Historica, Scriptores.
- Meyendorff, *Introduction* . J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.
- Miklošich-Müller, *Acta* . . . F. Miklošich-I. Müller, *Acta et diplomata Graeca medii aevi I*, Vindobonae 1860.
- Miletić, *Krstjani* . . . . . M. Miletić, I „Krstijani” di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra, OHA 149, Roma 1957.
- Мошин, *Србскаја редакција* . . . . . В. Мошин, *Србскаја редакција синодика в недељу православија*, V. V. 16, 1959, 317—394; V. V. 17, 1960, 278—353.
- Narratio . . . . . De haeresi Bogomilorum narratio, cf. G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 115 89—125.
- Nelli, *Philosophie* . . . . . R. Nelli, *La philosophie du catarisme*, Paris 1975.
- Новаковић, *Синтагмат* . . . . . С. Новаковић, *Матије Властара Синтагмат*, Београд 1907.
- Острогорски, *СД* . . . . . Г. Острогорски, *Сабрана дела I—VI*, Београд 1969—1970.
- PG . . . . . J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus Series graeca*.
- PL . . . . . J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus Series latina*.
- Pitra, *Analecta sacra* . . . . . J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica specilegio Solesmensis parata*, Parisiis 1876—1891.
- Popowitsch, *Bogomilen* . . . . . M. Popowitsch, *Bogomilen und Patarener. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus*, Die Neue Zeit XXIV/I, 1905, 348—360.
- Попруженко, *Козма Пресвитер* . . . . . М. Г. Попруженко, *Козма Пресвитер болгарски писатељ X века*, Бал. старини XII, 1936.
- Попруженко, *Синодик царја Борила* . . . . . М. Г. Попруженко, *Синодик царја Борила* Бал. старини VIII, 1928.
- Примов, *Кам вавроса* . . . . . Б. Примов, *Кам вавроса за општествено-политическите вазгледи на богомилите*, ИП XI, 1, 1959, 32—48.
- Примов, *Отношението* . . . . . Б. Примов, *Отношението на богомилите и на техните западни последователи кам труда; чашнота собственост и даржавата*, ИП XII, 1956, 1, 36—58.
- Primov, *Bougres* . . . . . В. Primov, *Les Bougres, Histoire du pope Bogomile et de ses adeptes*, Paris 1975.

- Примов, *Бургите* . . . . . Б. Примов, *Бургите, Книга за поп Богомил и неговите последователи*, Софија 1970.
- Примов, *Богомилскијат дуализам* . . . . . Б. Примов, *Богомилскијат дуализам произход сушеност и општествено-политическо значење*, Из. Ис. Ин. VIII, 1960, 73—153.
- Примов, *Рајнер Сакони* . . . . . Б. Примов, *Рајнер Сакони като извор за врзките меѓу катари, навликијани и богомили*, Ис. в чест на М. С. Дринов, Софија 1960.
- Puech-Vaillant, *Le traité* . . . . . H. C. Puech-A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomnes de Cosmas le Pretre*, Paris 1945.
- Rački, *Bogomili i patareni* . . . . . F. Račkn, *Bogomili i patareni*, Beograd 1931.
- Rhallis-Potlis, *Syntagma* . . . . . G. Rhallis—M. Potlis, *Syntagma ton theion hieron kanonon I—VI*, Athenai 1852—1859.
- Runciman, *Le manichéisme* . . . . . St. Runciman, *Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*, Paris 1972.
- Schamus, *Neumanichäismus* . . . . . A. Schmaus, *Der Neumanichäismus auf dem Balkan*, Saeculum 2, 1951, 271—299.
- Schmidt, *Histoire* . . . . . C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, Paris 1849.
- Сербскаја редакција синодика . . . . . Cf. В. Мошин, *Сербскаја редакција синодика*
- Синодик царја Борила . . . . . Cf. М. Г. Попруженко, *Синодик царја Борила*.
- Скарић, *Кудугери* . . . . . В. Скарић, *Кудугери*, ПКЈИФ VI, 1, 1926, 107—110.
- Снегаров, *Појава* . . . . . И. Снегаров, *Појава, сашцност и значење на богомилството*, БИБ 1, 1929, књ. 3, 56—76.
- Соловјев, *Фундајажити* . . . . . А. Соловјев, *Фундајажити, Патерини и Кудугери у византијским изворима*, Збор. радова Виз. инс. књ. I, Београд 1952, 121—145.
- Соловјев, *Сведочанства* . . . . . А. Соловјев, *Сведочанства православних извора о богомилству на Балкану*, Год. ИД БиХ V, 1953, 1—103.
- Solovjev, *Autour* . . . . . A. Solovjev, *Autour des bogomiles*, Byzantion XXII, 1952, 81—104.
- Söderberg, *Religion* . . . . . H. Söderberg, *La religion des Cathares*, Uppsala 1949.
- Србљак . . . . . Србљак I—IV, Београд 1970.
- ССК . . . . . *Стара српска књижевност I—III*, Београд — Нови Сад 1970.
- Šidak, *Studije* . . . . . J. Šidak, *Studije o »Crkvi bosanskoj« i bogumilstvu*, Zagreb 1975.

- Sanjek, *Bosansko humski krstjani* . . . . . F. Sanjek, *Bosansko humski (hercegovački) krstajni i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*, Zagreb 1975.
- F. Sanjek, *Les Chretiens* . . . . . F. Sanjek, *Les chretiens bosniaques et le mouvement cathare XII—XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1976.
- Tashkovski, *Bogomilism* . . . . . D. Tashkovski, *Bogomilism in Macedonia*, Skopje 1975.
- Thalloczy, *Beiträge* . . . . . L. Thalloczy, *Beiträge zur Kenntniss der Bogomilenlehre*, Wiss. Mitt. Bos. Herz. III, Vienna 1895.
- Theophil . . . . . K. M. Петровскјин, *Писмо патријарха константинополског Феофилакта царју Болгарији II тпу*, С. — Петербург 1914 .
- Thouzellier, *Un traité* . . . . . Ch. Thouzellier, *Un traité cathare inédit du XIII<sup>e</sup> siècle d'après le »Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1961.
- Thouzellier, *Une somme* . . . . . Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare: Le »Liber contra Manicheos« de Durand de Huesca*, Louvain 1964.
- Thouzellier, *Hérésie*, . . . . . Ch. Thouzellier, *Hérésie et Hérétiques: Voudois, Cathares, Patarins, Albigeois* (Storia e letteratura 116, Rome 1969.
- Tollius . . . . . J. Tollius, *Insignia itinerarii Italici*, Traiecti ad Rhenum 1696.
- Tract. her . . . . . Tractatus de hereticis, ed. A. Dondaine, *Hiérarchie II*, 308—324.
- Трифонов, *Беседата* . . . . . J. Трифонов, *Беседата на Козма презвитер и нејниат автор*, Сп БАН, XXIX, 1923, 1—71.
- Turdeanu, *Apocryphes bogomiles* . . . . . E. Turdeanu, *Apokryphes bogomiles et apokryphes pseudo-bogomiles*, Rev. de l'hist. des Relig. 138, 1950, 22—52, 176—218.
- Volpe, *Movimenti* . . . . . C. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze 1926.
- Werner, *Patarin*. . . . . E. Werner, *Paterinoi—Patarini. Ein Beitrag zur Kirchen und Sektengeschichte des 11. Jahrhunderts*, Vom Mittelalter zur Neuzeit, Berlin 1957, 404—419.
- Werner, *Bogumil* . . . . . E. Werner, *Theofilos-Bogumil*, Balkan Studies 7, 1966, 49—60.
- Wild, *Bogumilen* . . . . . G. Wild, *Bogumilen und Katharer in ihrer Symbolik*, Wiesbaden 1971.
- Житије Теодосија Трновског . . . . . Житие и жизни преподобнаго отца нашего Теодосија, ed. В. Н. Златарски, Софија 1904.





## УВОД

Проучавање богомилске јереси је скопчано са бројним тешкоћама и проблемима, делом због сложене и противуречне природе саме јереси, која читав проблем чини тешким, рањивим у многим појединостима и са малим изгледима на једноставна и лако прихватљива решења, а делом због фрагментарности и недоречености сачуване изворне грађе, која сама по себи допушта најразличитије интерпретације и научне закључке.

Изложено разним утицајима, верским и политичким, богомилство се у својој вишевековној историји манифестовало у бројним струјама и изданцима, који су постојали једни поред других и паралелно са другим јересима, разликујући се међу собом не само различитом дуалистичком оријентацијом, већ и својим настојањима, политичким и верским, и жестином непријатељства према ортодоксној цркви и њеном учењу.

Већ од почетка сложено и противуречно у неким основним учењима, богомилство је у својој вишевековној историји прешло дугу и сложену еволуцију даљих промена, повремено слабећи, или поново јачајући, нарочито у епохама криза и невоља, када је наилазило на већи одјек, како међу потлаченим и обесправљеним, тако и међу моћним и богатим. Мада у бити јерес, у шта се у радовима неких историчара безразложно сумња, богомилство није било ограничено само на домен верског и црквеног живота. Оно је повремено, у појединим историјским епохама, добијало и политички значај, пошто су се у средњем веку, када је хришћанство било једна и једино могућа идеологија, све верске и политичке борбе водиле унутар његових основних претпоставки. Али док је, примера ради, гностицизам у Египту и Сирији био политичка идеологија поражене и делимично христијанизоване робовласничке аристократије, а павликијанство у Малој Азији израз борбеног

јерменског национализма преобученог у религијско рухо, богомилство се у том погледу због вишекласног и наднационалног карактера показује много сложенијим и противуречнијим. Оно је, одбацујући цркву и њено учење, бар начелно, одбаћивало и постојећи друштвени поредак, који је црква идеолошки подупирала и оправдавала, али је у трагању за „изгубљеним рајем“ и „небеским краљевством“ одбаћивало сваки облик борбе и насиља, борећи се за радикални препород света и човека моралним средствима.

Суштинска размимоилажења историчара у оцени ових основних карактеристика богомилске јереси проистичу из два основна разлога. Први је, што се у разбацаној, хронолошки неповезаној и уз то и оскудној изворној грађи, у целини и у сваком извору појединачно, налази већи или мањи број података који логички и хронолошки једни другима противурече, пре свега због немоћи средњовековних писаца да уоче и опишу дуготрајне, за њих не увек јасне и често неразумљиве мене једног дугог процеса, чије се етапе по реду збивања тешко могу пратити и логички међусобно повезивати, а други је, некретички приступ у проучавању богомилске јереси, који се изражава у једностраном и парцијалном, а не целовитом тумачењу сачуваних извора, у селективном избору, а не у компаративном суочавању свих расположивих докумената, или у неучавању значајних разлика у историографској веродостојности појединих изворних споменика који не ретко представљају збрку свакојаких, често несложних вести. Таквом интерпретацијом извора није се долазило, нити могло доћи, до задовољавајућих и убедљивих решења.

Поред ових основних потешкоћа, истраживање богомилства отежава и то што у решавању овог проблема не учествују само чисто научни разлози, већ и неки други, који ову историјску појаву, условљену посебним приликама једне далеке прошлости, увлаче у друге расправе и преносе на други терен.

Постоји општа сагласност да је богомилство, настављајући вишевековну јеретичку традицију Истока, у свом развоју прешло дугу и сложену еволуцију пре него се искристалисало у једну нову и сасвим аутентичну дуалистичку јерес. Разлике у мишљењу историчара појављују се тек у одговору на питања који су све разлози, верски и политички, пресудно утицали на њену појаву, када је и где је она поникла и шта је све условило њену експанзију на широком простору Балкана и Мале Азије. Одговори на ова и слична питања више се заснивају на априорним мишљењима и хипотетичним закључцима него на аутентичној изворној грађи која, и поред садржајне магловитости и хронолошке неодређености, ипак допушта да се, бар у главним цртама, прати историја јереси и њено не увек кохерентно учење од саме појаве у почетним, рудиментарним и прозелитским формама, па преко потпуног развоја и сазревања, до поступног опадања и коначног нестанка.

Сложеност и противуречност богомилске јереси се најбоље види у великим разликама међу историчарима у проучавању јеретичког верског учења, политичке идеологије и духовног стваралаштва, која још нису на задовољавајући начин објашњена и према свом историјском значају оцењена. Постоји скоро општа сагласност да религијску компоненту богомилске јереси чине теолошки дуализам, верски мистицизам и непријатељски став према цркви и њеном учењу. Из ових, на први поглед једноставних чињеница, извлаче се најразличитији закључци. Док једни у вишесмерној и доследној дуалистичкој оријентацији богомилства налазе доказ да оно и није хришћанска јерес, већ реafirмисани и хришћанском терминологијом прикривени зороастровски, старословенски или будистички верски дуализам, дотле други, ослањањем на сачувану изворну грађу, с правом бране хришћански карактер богомилства, идентификујући га или супростављајући старијим, дуалистички оријентисаним јересима, гностицизму, масалијанству или павликијанству.

Мишљења се првих очигледно заснивају на извесној сличности и привидној повезаности богомилске јереси са старијим дуалистичким религијама, а других, на оскудном изворном материјалу, који их је, у недостатку директних вести, терао да историју богомилске јереси реконструишу на темељу података о другим сличним и богомилству савременим дуалистичким јересима. Таква су опредељења имала оправдања и у самој изворној грађи, у списима идеолошких противника богомилства, који су се често служили површним, а каткада и тендециозним идентификацијама, да би се у борби са новом јереси користили већ готовим и у цркви раније формулисаним оптужбама.

Појављујући се у оквиру једног ширег верског покрета, који је заплуснуо све земље од Мале Азије до Јужне Француске, богомилство је своју вишесмерну дуалистичку оријентацију, која се манифестовала у више струја и праваца и у бројним и различитим изданицима, допунило свјеврсним мистицизмом, налазећи га, с једне стране, у вишевековној монашкој традицији Истока, а са друге, у оријенталној и старохришћанској књижевности апокалиптичке и визионарске садржине. Отуда се у богомилском мистицизму чудесно прожимају својеврсни „рационализам“ са прастарим херметичким, астролошким и теософским учењима, која су истраживаче погрешно наводила да у богомилској јереси виде не само реafirмацију паганског мистицизма већ и својеврсну рехеленизацију словенског света и прве почетке европског Препорода и Реформације. Богомилски мистицизам је несумњиво садржавао многе противуречности које су у практичном делању превазилажене и некако нивелисане аскетским животом јеретика, уздржавањем од животних радости и строгим моралним начелима заснованим на еванђељском учењу. Због тога се богомилски мистицизам не може одвојити од мистицизма источног монаштва, без

обзира на неке разлике које прекрива тама прохујалих векова и недовољна прецизност сачуване изворне грађе.

Из наглашеног непријатељства богомилске јереси према ортодоксној цркви, као идеолошкој основи феудалног поретка, извлаче се различита и међу собом крајње опречна мишљења о политичкој и друштвеној улози богомилства у средњовековној епоси, најчешће према неким унапред датим схемама, као да је богомилство постојало изван времена и простора и увек, у свим приликама, носило у себи неке апсолутне вредности које су биле или дубоко прогресивне или опет назадне. Либерални духови XIX и XX века су у богомилству видели моралну елиту феудалног друштва и поборнике политичких и верских слобода, марксистички оријентисани историчари, револуционаре и идеологе обесправљеног сељаштва у борби са изабљивачким феудализмом, поборнике социјалне правде и консумативног комунизма, односно непријатеље средњовековне деспотије, којој су супростављали самоуправну словенску демократију, а идеолози фашизма, националну елиту словенских народа, родољубе и непомирљиве противнике страног, византијског верског и политичког утицаја. Други су их, опет, сматрали реакционарима и мрачњацима, који су покушавали да зауставе сваки напредак људског рода, или дефетистима и издајницима, који су довели до пропасти под туђинску власт средњовековних јужнословенских држава. Тако је вишевековна и променама богата историја богомилске јереси без научног оправдања утискивана у модерне социолошке формуле, које она није имала, нити је могла да има.

Богомилство се у својој вишевековној историји и у срединама са врло хетерогеним друштвеним развојем показује много сложенијим и противуречнијим него што то на први поглед изгледа. Од потенцијалних револуционара и непријатеља феудализма богомили су временом постали политички опортуности, заступајући оне политичке идеје које је историјски развитак већ био осудио на пропаст. У том непрекидном обликовању и квалитетном преобраћању у све оне особености и противуречности које су се при томе појављивале, они су, с једне стране, били стуб феудализма, класно везани најразличитијим везама са друштвеним и политичким интересима средњовековног племства, а са друге, његова потенцијална опасност и весник једне нове епохе сељачких буна и немира у Европи. И управо се у тој недоследности налази и одговор како је богомилство, упркос свим променама, кроз које је прошло, и свим потресима, које је доживело, било у стању да се одржи више од пет векова.

Истраживање богомилског духовног стваралаштва, филозофског, књижевног и уметничког, већ је од самих почетака, од средине XIX века, било усмерено у погрешном правцу. Теолошку мисао богомилске јереси, чију окосницу чини Платонов идеализам и теолошки дуализам, ослоњен или супростављен Аристотелу, и

уклопљен у оквире библијског мита о стварању света, већина истраживача безразложно своди на реafirмисани паганско—митски дуализам прастарих дуалистичких религија, или га објашњава библијским митом и то у његовој апокрифној верзији, не увиђајући при томе битне разлике између богомила умерене и екстремне дуалистичке оријентације.

Аутентичну и садржајно вишеслојевиту богомилску књижевност са свим њеним многоструким мисаоним значењима и идејним оријентацијама неки истраживачи у потпуности оспоравају, а други опет неоснованим домишљањима прецењују, приписујући богомилима не само процват апокрифне и преводне, оријенталне и античке, већ и народне књижевности која се развијала изван оквира уске и суве црквене догматике и истовремено повезивала јужнословенске народе, с једне стране, са античким и оријенталним књижевним наслеђем, а са друге, са најзначајнијим културним струјањима у Западној Европи.

Са истог методолошког становишта проучава се и богомилска уметност. Једни је у основи оспоравају, полазећи од непријатељског става богомила према култу икона, а други њено богатство и уметнички садржај доказују ликовним представама са гробних споменика и из рукописних књига пореклом из Босне и Јужне Француске. Једни, даље, њену иконографију објашњавају манихејском и прастаром соларном симболиком, а други је сматрају аутохтоном и специфичним изразом стваралачког духа овог или оног балканског народа.

У сада већ непрегледној научној литератури о богомилству преовлађују разна хипотетична мишљења која су, прилагођена унапред датим одговорима, више добијала на снази и уверљивости смелим комбинацијама и претпоставкама него научно уверљивим доказима. Потребно је стога са највећом научном акрибијом оценити, најпре историографску веродостојност сваког извора појединачно и његово значење у времену и конкретној историјској ситуацији, а затим на основу научно верификоване изворне грађе изложити историју богомилске јереси, њено верско учење и друштвено значење у свакој историјској епоси и целовито у њиховој повезаности, избегавајући при томе свако уопштавање које неминовно води противуречним решењима. Без конкретног рашчлањавања и истовремено синтетичког повезивања свих ових питања не може се одговорити ни на једно од напред постављених питања, а још мање схватити права суштина богомилске јереси у својој сложености и противуречности.



## I

### БОГОМИЛСТВО У НАУЧНОЈ ЛИТЕРАТУРИ

Мало је појава из средњовековне историје балканских народа, које су последњих сто година толико привлачиле истраживаче, као историја богомилске јереси. О њој су писали историчари и историчари књижевности, филолози и етнологзи, теолози и филозофи, књижевници и публицисти. И данас и обимом и бројем наслова већ непрегледној научној литератури на скоро свим језицима света налазе се, у целини гледано, поред радова, који су својим научним резултатима стварно унапредили познавање јеретичке проблематике, и бројни, претежно реинтерпретативни прилози који ову историјску појаву, условљену посебним приликама једне далеке прошлости, увлаче у друге расправе и преносе на други терен.

Проучавање богомилске јереси има дугу традицију у нашој и европској историографији. Прве једностране историје богомилске јереси, као посебне целине средњовековне историје, које су почетком XVIII века написали С. Ј. Wolf, *Historia Bogomilorum, Vitembergae* 1712, и Ј. L. Oeder, *Dissertatio inauguralis prodromum historiae Bogomilorum criticae exhibens, Gottingiae* 1734, биле су двоструко ограничене; с једне стране, малобројним изворима објављеним у Париском корпусу и збиркама извора које су у XVII веку приредили, L. Allatius, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Coloniae Agripinae* 1648, и J. Tollius, *Insignia itinerarii Italici, Traiecti ad Rhenum* 1696, а са друге, општим стањем тадашње историографије.

После почетних и скромних корака проучавање богомилске јереси доживљава већи полет тек од средине XIX века, захваљу-



јући пре свега баснословној марљивости истраживача у издавању нове изворне грађе на грчком језику, коју су публиковали J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857—1866 G. Rhallis — M. Potlis, *Sintagma ton theion kai hieron kanonon*, Athenai 1852—1859 и F. Miklošich — J. Müller, *Acta et diplomata Graeca medii aevi I*, Vindobonae 1860.

Почетна истраживања, ограничена на историју богомилске јереси у Византији, проширена су од средине XIX века и на Бугарску и Македонију, захваљујући открићу *Besede* Козме Презвитера, коју је са краћим историјским уводом објавио, најпре Ivan Kukuljević Sakcinski, *Prezvitera Kozme slovo o bogomilah i ereticih*, Arkiv za povjesnicu jugoslavensku IV, 1857, 69—97, а затим И. Соколов, *Beseda Kozmi Пресвитер на богомилов*, Православни собеседник за 1864, према препису из збирке Соловецког манастира.

Под утицајем закаснелог романтизма почиње трагање за новом изворном грађом. Први су се резултати показали у откривању и публиковању неких важних споменика руске, бугарске и српске редакције, који су били довољни да унесу огромно освежење и изазову прави преврат у познавању богомилске јереси. П. Шафарик 1851. године објављује *Житије св. Симеона*, Ц. П. Палаузов 1858. године изводе из *Синодика цара Борила*, О. Бодјански 1860. године *Житије и жизн преподобнаго отца нашего Феодосија*, Б. Даничић, 1869. године *Житије Илариона Могиленског* у препису Владислава Граматика, а В. Јагић 1874. године нека поглавља о јеретицима из *Крмчије Иловичке*.

Објављивањем нове изворне грађе на словенском и грчком језику створени су сви предуслови за територијално шире и научно продубљеније проучавање богомилства на Балкану и у Малој Азији. Крајем седме деценије XIX века појављују се и први краћи прикази историје богомилске јереси у радовима Б. Петрановића, *Богомили, црква босанска и крстјани*, Задар 1867 и А. Гилфердинга, *Историја сербов и болгар: Собрание сочинении I*, Санкт-Петербург 1868. Оба ова прилога скромних резултата писана су ослањањем на познату и за то време изванредно документовану студију Ch. Schmidt-a, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, Paris 1848—1849.

Значајан заокрет у проучавању богомилске јереси представља у много чему још непревазиђена студија Ф. Рачког, *Богомили и натарени*, Rad JAZU VII, 84—179, VIII, 121—187 и X, 160—263, 1869/70, прештампана у посебном издању САНУ LXXXVII, 1931, 337—599, који у много чему напушта уобичајене, конвенционалне оквире и једнострано интерпретирање изворне грађе. Излажући „повјест словенских богомила“ у Бугарској, Византији и осталим јужнословенским областима на основу темељног познавања извора и научне литературе, Ф. Рачки доказује да је богомилство у првој половини X века утемељило поп Богомил и да је оно огра-

нак гностичко-манихејског стабла, којем су на Истоку припадали павликијани и богомили, а на Западу катар и патарени.

Студија Ф. Рачког је извршила велики утицај на даља истраживања богомилске јереси, остајући до наших дана незаменљив и у неким основним поставкама непревазиђени приручник. Повећи резиме из његовог дела је на француском језику објавио L. Leger, *L' Hérésie des Bogomiles en Bosnie et en Bulgarie au Moyen-Age*, *Revue des questions historique* I, 1870, 479—516, а његове су резултате компилирали и реинтерпретирали, прихватајући га или одбацујући, В. Левицки, *Богомилството, болгарскаја ерес X—XIV в.*, Христианско чтение I, 1870, 3, 26—62 и 368—431, С. Н. Палаузов, *Богомилството*, Православное обозрение за 1873. годину и А. Н. Веселовски, *Калики перехожие и богомилские странники*, *Вестник Европы* IV, 1878, 688—722.

Последњих деценија XIX века приметно је све веће интересовање истраживача за проучавањем генезе богомилске јереси, која се посматра као дуг историјски прџцес са много одвојених етапа. П. Каролев, *За богомилството*, *Периодическо списание* I, 1870, књ. III, 55—83, књ. IV, 52—73, књ. V—VI, 103—153, књ. VII—VIII, 75—106, доказује гностичко порекло богомилске јереси, М. С. Дринов, *Исторически преглед на Балгарската царква от самото и начало и до днес*, Виена 1869, у сабраним делима књ. II, Софија 1911, 3—162, и *Лужние Славјане и Византија в X веке*, Москва 1976, у сабраним делима књ. II, Софија 1911, 365—520, манихејско, а Н. Филипов, *Варху произхода на богомилството*, *Балгарски преглед* V, 1899, књ. V, 89—105 и књ. VI, 81—97, и Н. Стелицки, *Болгарскаја ерес богомилов*, Санкт-Петербург 1902, сматрају да је богомилство последња карика у развоју старијих дуалистичких јереси, гностицизма, манихејства, масалијанства и павликијанства. У овим прилозима неуједначене научне вредности приметне су и значајне разлике у интерпретацији карактера, суштине и историјског значаја богомилске јереси. За П. Каролева богомили су мрачњаци, за М. С. Дринова, аскете и проповедници једног узвишенијег хришћанског морала, а за Н. Филипова, поборници еванђељског хришћанства и први весници европског Препорода.

Одушевљење за богомилством седамдесетих година XIX века дало је подстицаја за настанак неколико вредних дела о богомилском дуализму, обредима и ритуалима, канону светих књига и симболичком тумачењу еванђељских текстова, која су написали Г. Киприанович, *Жизн и учение богомилов по Паноплии Евфимија Зигабена*, Православное обозрение књ. 7—8 за јул и август 1875. године, Т. Флорински, *К вопросу о богомилах*, *Сборник* у част В. И. Ламанског, Санкт-Петербург 1883, 40—40 и Ф. Успенски, *Очерки по истории византиској образованности*, Санкт-Петербург 1892. Истраживања ове врсте, која захтевају знања више науке и научних дисциплина, знатније је на прелазу из XIX у XX век унапредио К. Радченко у својим сјајно писаним и изван-

редно документованим прилазима, *Религиозне и литерарное движење в Балгарија в епоху перед турецким завоеванием*, Киев 1898 и *Малоизвестное сочинение Евфтиміја Зигавина, трактајушице о богомилах*, Известија Историко-филологического института княза Безобородка XX, 1902, 3—9, али са многим пропустима у појединостима, који су неизбежно пратили овакав пионирски подухват.

Крајем XIX и првих година XX века богомилство постаје све привлачније и за европску историјску науку. О богомилима у оквиру историје средњовековних јереси пише I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters I—II*, München 1890, а о Евтимију Зигавену и фундајажитима, F. Cumont, *La date et le lieu de la naissance d'Euthymios Zigabenos*, *Byzantinische Zeitschrift* XII, 1903, 582—584 и M. Jugie, *Phundagiagiten et Bogomiles*, *Echos d'Orient* XII, 1909, 257—262, али уопштено, са грубим грешкама и многим промашајима и у целини и у појединостима.

Снажнији полет у продубљенијем проучавању богомилске јереси омогућен је тек публиковањем нове и у сштини кључне изворне грађе за историју богомилске јереси. Неоспорно највеће заслуге у томе су имали. L. Thalloczy, *Bruchstücke aus der Geschichte der nordwestlichen Balkanländer*, *Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina* III, 1895, 360—371, који је објавио једну листу анатема из X века, затим G. Ficker, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908, који је објавио Euthimii monachi coenobii Peribleptae „Epistula invectiva contra Phundagiagitas sive Bogomilos haereticos”, Euthimii Zigabeni „De haeresi Bogomilorum narratio“ и Germani patr. Constantinopolis „Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos” и, на крају, K. M. Петровски, *Писмо патриарха Константинополског Феоилакта царју Болгарији Петруу*, Известија Отделенија русског језика и словесности XVIII, 3, 1913, који је објавио један од најважнијих докумената за историју богомилства у бугарској држави за време цара Петра.

Усредсређивање пажње на проучавању изворне грађе на словенском језику крунисано је публиковањем *Синодика царја Борила*, Известија Руског археологического института в Константинополе за 1899. годину и *Св. Козми Пресвитера Слово на еретики и поучение от божественых книг*, Памјатник древней писмености и искусства 167, за 1907. годину, које је са краћим уводним студијамa приредио М. Г. Попруженко.

Богомилство је у научној литератури последњих деценија XIX века добијало све већи историјски значај не само у верском већ и у духовном животу Јужних Словена. Ово мишљење је нарочито добило на снази када је В. Јагић, *Нови прилози за литературу библијских апокрифа. 3. Апокрифи богомила попа Јеремије*, Старине V, 1875, 79—95, поставио хипотезу о богомилском попу Јеремији као зачетнику апокрифне књижевности код Јужних Сло-

вена. Његове су идеје са различитих становишта и на различите начине, али једнострано и у полазним основама погрешно, даље разрађивали и новим резултатима допуњавали М. Соколов, *Материјали и заметки по старинској славјанској литератури*, Москва 1888, и К. Радченко, *К вопросу об отношении апокрифов к богомилству*, у зборнику радова посвећеном Т. Флоринском и *Видение пророка Исаии в пересказах катаров и богомилов*, Известија Отделенија русскога јазика и словесности имп. Академији наука XV, 1910, 34—56.

Од првих деценија XX века пажња историчара је све више усмерена идеолошко-политичкој и социјалној страни богомилске јереси, да би се постепено у радовима неких истраживача богомилство свело на верско-политичку идеологију обесправљених и потлачених, схваћену као неку апсолутну вредност, константну у временском раздобљу од неколико векова и у срединама са хегерогеним друштвеним развојем. За М. Поповића, *Bogomilen und Patarenen. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus*, Die Neue Zeit XXIV, 1, 1905, 348—360, Д. Благоева, *Принос кам историјата на социјализма в Балгарија*, Софија 1906 и I. Pilara, *Bogomilstvo kao religiozno-povjesni, te kao socijalni i politički problem*, Zagreb 1927, богомилство је политичка идеологија обесправљених који су се борили за идеје хришћанског комунизма, за Н. Благоева, *Правни и социјални вазгледи на богомилите*, Софија 1912 и Д. Мишева, *Балгарија в миналото*, Софија 1916, политичка идеологија бугарског сељаштва које се борило за повратак на старословенски родовски поредак који је разарала феудализација бугарског друштва, за И. Клиничарова, *Поп Богомил и неговото време*, Софија 1927, политичка идеологија обесправљеног сељаштва у борби против владајуће класе и официјелне цркве, а за Н. Златарског, *Историјата на балгарската држава прјез среднитје вјекове*, I, 2, Софија 1927, 527—542, социјално-политички покрет у средњовековној Бугарској уперен против корумпираних и византизираних владајућих слојева.

Овим уопштеним и једностраним тумачењима, која се не могу поткрепити неким историјски веродостојним изворима, супроставили су се неки истраживачи, као, примера ради, Д. Цухлев, *Историја на балгарската црква*, Софија, 1910, I, 657—756, али са још мање уверљивим аргументима, негирајући при томе у потпуности политичку улогу богомилске јереси у средњовековној Бугарској.

Када је 1921. године *Беседа* Козме Презвитера преведена на савремени бугарски језик, покренуте су нове расправе и полемике о времену њеног настанка и о карактеру јереси која је у њој описана. Шта све није покушавано да се разноврсни и не увек усаглашени подаци у *Беседи* Козме Презвитера повежу у једну целину и да се на тој равни реконструишу историјска збивања која су претходила и условила појаву јереси у држави бугарског цара

Петра. Н. Благовое је, *Беседата на презвитер Козма против богомилите*, Годишњак на Софијскаја универзитет Јур. фак. XVIII, 1923, 3—80, примера ради, заступао мишљење да је *Беседа* написана у доба цара Петра и да није била уперена против јеретика, јер њих није ни било, већ против растуће опозиције, М. Г. Попруженко, *Козма Презвитер болгарски писатељ X века*, Балгарски старини XII, 1936, за време цара Бориса II, између смрти и канонизације цара Петра, Ј. Трифонов, *Беседата на Козма презвитер и нејнцијат автор*, Списаније на Балгарската академија на науките 29, 1923, 1—71, тек 1026. године, убрзо после смрти цара Василија II, В. С. Киселков, *Презвитер Козма и негативе творенија*, Софија 1943, за време византијске окупације Бугарске између 1042. и 1044. године, а Е. Георгиев, *Презвитер Козма на Бориловија сабор в 1211 год.*, Известија на дружеството на филолозите-слависти в Балгарија I, 1942, 16—45, после сабора у Трнову. Ова су мишљења са мањим или већим разликама у појединостима бранили или оспоравали Ц. Минков, *Презвитер Козма. Беседа против богомилите*, Софија 1934, М. Генов, *Презвитер Козма и неговата Беседа против богомилството*, Балгарска историческа библиотека, год. II, 1929, том. III и Д. Иванов, *Беседите на Презвитер Козма*, Духова култура, год. XVI, 1935, бр. 59.

Историчаре су између два рата посебно привлачили неки специфични проблеми из богомилске проблематике. Н. Филипов, *Произход и сашцност на богомилството*, Балгарска историческа библиотека год. II, књ. 3, 1929, 33—66, и Н. П. Кондаков, *О манихејствоје и богомилах*, *Seminarium Kondakovium I*, 1927, 289—301, расправљали су о филијацији богомилства из старијих дуалистичких јереси, И. Снегаров, *Појава, сашцност и значеније на богомилството*, Балгарска историческа библиотека год. 1, књ. 3, 1929, 56—76, о пореклу и учењу богомилске јереси, В. Скарић, *Кудугери*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор VI, I, 1926, 107—110, о значењу термина „кудугер“, а П. Скок, *Богомили у свјетлости лингвистике*, Југословенски историјски часопис I, 3—4, 1935, 462—472, и Н. Радојчић, *О земљи и именима Богомила*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор VII, 1927, 147—159, о пореклу и значењу јеретичког апелатива „бабун“.

Појединачна истраживања богомилске јереси у времену између два рата сумирана су у две целовите студије, Ј. А. Илића, *Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Paulicianer, Bogomilen, und die bosn. christ. Kirche)*, Sr. Karlovci 1923, и V. Scharenkoffa, *A Study of Manicheism in Bulgaria*, New York 1927, које, писане на основу литературе и без критичке анализе извора, нису успеле да захвате богомилску проблематику у свој својој сложености и противречности. Много већи одјек у науци имала је изборна библиографија о богомилству коју је приредио Ј. Matasović, *Rerum bogomilicarum scriptores novi aevi antiquiores*,

Годишњак Филозофског факултета у Скопљу III, 3, 1937, 167—200.

Произвољно интерпретирање, комбиновање и усклађивање изворне грађе у радовима већине истраживача подстакло је М. Г. Попруженка да приреди нова издања *Синодика царја Борила*, Балгарски старини VIII, 1928 и *Козме Пресвитера болгарског писатеља X века*, Балгарски старини XII, 1936, која је допунио повећим и добро документованим студијама, покушавајући да разреши многа сложена питања у вези постанка и садржаја ова два важна споменика за историју богомилства код Јужних Словена.

Много већи одјек у бугарској и светској науци имала је сјајно написана, али у основи погрешно постављена студија Ј. Иванова, *Богомилски книги и легенди*, Софија 1925, која је у редакцији Д. Ангелова поново објављена у Софији 1970. године, а са предговором R. Nellia на француском језику, *Livres et légendes bogomiles (Aux sources du Catharisme)*, Paris 1976. Настављајући етноцентризам бугарске историографије, Ј. Иванов без иједног ваљаног аргумента доказује богомилско порекло не само дуалистичких апокрифа и фолклорних легенди, већ и апокрифне *Тајне књиге* и *Катарског трбника*, који су били у оптицају само међу јеретицима у Италији и Француској.

Застој у истраживању богомилства у току другог светског рата надокнађен је првих послератних година са неколико великих студија које се, без обзира на разлике у полазним основама и коначним решењима, својим настојањима и методолошким приступима деле на две групе. Првој групи припадају студије које су написали A. Vaillant-H. Ch. Puech, *Le traité contre les Bogomiles du pretre Cosmas*, Travaux publiés par l'Institut des études slaves XXI, Paris 1945, S. Runciman, *The Medieval Manichée. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947, D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948 и A. Borst, *Die Katharer*, Schriften der Mon. Germ. hist. XII, Stuttgart 1953. Оне су усмерене више на идејну страну богомилске јереси у Византији и Бугарској, чије се порекло не објашњава тадашњим друштвено-политичким приликама, већ једноставно вишесмерном филијацијом старијег дуалистичког наслеђа, које је у X и XI веку запљуснуло све земље од Јерменије до Јужне Француске. Они су успели да аналогним упоређивањем и компаративним суочавањем обиља изворних података смишљено уграђених у целину излагања разреши многе проблеме без обзира на неке разумљиве пропусте и не увек прихватљиве формулације, указујући на могуће разрешења ове вишедимензионалне стварности.

Другој групи припадају студије Н. Державина, *Богомили и богомилството*, Исторически преглед II, 1, 1945/46, 1—17, Д. Ангелова, *Богомилството в Балгарија*, Софија 1947 и Д. Ташков-

ског, *Богомилското движење*, Скопје 1949. Сви они полазе од материјалистичког схватања историје као теоријске позиције и методолошке основе, усмеравајући своја истраживања са идејне на идеолошко-политичку и социјалну страну богомилства и објашњавајући његову појаву класном борбом, која је у духу времена имала и могла да има само религиозно обележје. Тиме су они богомилску јерес практично свели на политичку идеологију „обесправљених и угњетених маса“, која је „пуних пет векова потресала окове феудалне тираније“, постајући тако „идеолошка основа“ низа јеретичких покрета на Западу, од катара и патарена до хусита и носилаца Реформације.

Очигледно је да се ова привидно марксистичка, а у основи „романтичарска схема“ заснива, с једне стране, на претпоставкама и домишљањима према некој унапред датој схеми страног историјској реалности и продубљеној друштвеној-економској анализи средњовековне епохе, а са друге, на произвољној интерпретацији сачуваних извора, што њихова истраживања већ у полазним основама чини промашеним.

Озбиљни приговори Ј. Šidaka, *Око питања »Crkve bosanske« i bogomilstva*, *Historijski zbornik* III, 1950. 316—348 и D. Obolenskog, *Bogomilism in the Byzantine Empire*, *Actes du VI. congrès international d'études byzantines*, 1950, 291—306, овом једностраном и упрошћеном свођењу богомилства на политичко-верску идеологију „потлачених маса“, чему противуречи и сачувана изворна грађа, имали су одређеног одјека и у бугарској историографији. Б. Примов је у својим прилозима *Кам вавроса за обществено-политическите вазгледи на богомилите*, *Исторически преглед* XI, 1955, 1, 32—48 и *Отношението на богомилите и на техните западни последователи кам труда, частната собственост и даржавата*, *Исторически преглед* XII, 1956, 1, 36—58, с правом указао да се са оно мало недовољно јасних и у основи противуречних података не може добити права слика о улози богомила у друштвеном животу и политичким борбама, које су вођене за време цара Петра или Борила, ако се сваки извор појединачно не процењује конкретно у контексту датих историјских околности.

Овим методолошким приступом било је могуће превазићи неке противуречности, које је наметнула сачувана изворна грађа, мада су многи проблеми и даље остали и поред свих покушаја Д. Ангелова, који је у трећем издању своје знатно проширене студије са марксистичких позиција изложио постанак, карактер и историју богомилске јереси у Бугарској у временском раздобљу од X до XIV века. Поред многих добрих решења утемељених на сачуваној изворној грађи, студија Д. Ангелова има и низ недостатака и произвољних закључака. Тако он, примера ради, организацију и хијерархијску схему јеретичке цркве бугарске приказује по аналогiji са јеретичким црквама у Босни и Италији, а

револуционарност бугарских богомила доказује вестима о побунама трачких павликијана.

Даљи напредак у истраживању богомилства не би био могућ да се није проширио и расположиви изворни материјал. Захваљујући марљивом едиторском раду Е. Martene-а — U. Durand-а, *The-saurus novus anecdotorum* V, Paris 1717, 1761—1776, I. Döllinger-а, који је у другом тому своје велике студије издао *Dokumente vornehmliche zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, München 1890, и С. Douais-у, *La somme des autorités des prédicateurs méridionaux au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1896, 114—143, ударени су темељи, а откривањем и публиковањем нове изворне грабе на латинском језику, које је наставио А. Dondaine у својим прилозима, *Un traité néomanichéen du XIII<sup>e</sup> siècle, le «liber de duobus principiis» suivie d'un fragment de rituel cathare*, Roma 1939, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman*, Studi e test 125, 1946, 324—355, *La hiérarchie cathare en Italia*, Archivum fratrum predicatorum XIX, 1949, 306—312 и XX, 1950, 308—324, *Duran de Huesca et la polemique anticathare*, Archivum fratrum predicatorum XXIX, 1959, 228—278 и *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, Archives d'histoire doctrinaire et littéraire du moyen age XXVII, 1952, 67—134, створени су сви услови да се боље истраже и сагледају међусобне везе балканских и западних јеретика. Добро документоване закључке А. Дондена о утицају малоазијских и балканских богомила на западне дуалисте, које су новим и уверљивим аргументима поткрепили Е. Вернер, *Богомилството и раносредновековните ереси в латинскија Запад*, Исторически преглед XIII, 6, 1957, 16—31, А. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, А. Solovjev, *La messa cathare*, Cahiers d'études cathares 12, 1952, 199—207 и Н. Ch. Puech, *Catharisme médiéval et bogomilisme*, Academia nazionale dei Lincei, Atti dei convegno 12, 1927, 56—84, покушавали су безразложно да оспоре Ilarino da Milano, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, Studi Gregoriani 2, 1947, 43—89, R. Morghen, *Le origini dell'eresia medioevale in Occidente*, Ricerche di storia religiosa I, 1954, 84—107 и Н. Grundmann, *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, Archiv für Kulturgeschichte 37, 1955, 129—182.

Неоспорне и у изворној граби добро документоване вести о везама малоазијских и балканских богомила са својим истомишљеницима у Италији и Француској су у послератној бугарској историографији произвољно сужене и омеђене на Бугарску, тако да су неки добро посведочени докази и о везама бугарских богомила са западним катарима у својим коначним, романтичарским закључцима изгубили на уверљивости, да би у целини били научно прихватљиви. То нарочито важи за прилог Б. Примова, *Балгарското богомилство и европската реформација*, Исторически преглед XXV, 1, 29—51 и студију, *Бургите. Книга за попи Богомила и неговите последователи*, Софија 1970, која је 1975.



године објављена на француском, *Les Bougres, Histoire du pope Bogomil et des ses adeptes*, Paris 1975. У оба ова рада Б. Примов безразложно мишљења старије протестанске историјографије о западним дуалистима као претходницима Реформације проширује на бугарске богомиле, мада се добро зна да је европска Реформација и друкчијег порекла и друкчије природе него што су то биле „реформаторске идеје“ богомила и других јеретичких покрета у крилу хришћанске цркве.

О Бугарској као једином центру из којег се богомилство даље ширило у суседне словенске земље, Византију, Италију и Француску писали су: Б. Примов, *Балгарија като центар на антицарковна и еретичка деиност в средновековна Европа*, Исторически преглед XV, 1959, 2, 36—73, *Балгарското народностно име в Западна Европа вав вразка с богомилите*, Известија на Института за балгарска литература VI, 1956, 359—403, *Medieval Bulgaria and the Dualistic Heresies in Western Europe*, Recueil des Etudes historiques, à l'occasion du XI Congrès international des sciences historiques à Stockholm 1960, Sofija 1960, 89—103, *La Bulgarie et l'Europe occidentale au début du XIII<sup>e</sup> siècle*, Etudes historiques II, 1965, 101—116, *Богомилството в Балгарија и славјанских странах и его значение в средновековна Европа*, Etudes historiques IV, 1968, 109—139, *Spread and Influence of Bogomilism in Europa*, Зборник радова са симпозијума у Скопљу (у штампи), Д. Ангелов, *Богомилството в историјата на славјанските народи и влијанијето му в Западна Европа*, Славјанска филологија V, 2, 1963, 167—178, *Le mouvement bogomile dans les pays slaves balkaniques et dans Byzance*, Atti del convegno internazionale sul tema l'orientamento cristiano nella storia della civiltà, Roma 1964, 618—641, *Le mouvement bogomile dans les pays balkaniques et son influence en Europe occidentale*, Actes du colloque Sinaja 1962, 173—181, *L'influence du bogomilisme sur les Cathares d'Italie et de France*, Etudes historiques IV, 1968, 175—190, G. C. Petkova, *Apparition et diffusion du bogomilisme et les rapports des Bulgares avec l'Europe occidentale au moyen age*, Etudes historiques VII, 1975, 69—87 и Т. Томов, *Распространеније и вљаније на богомилството в Западна Европа*, Зборник М. Арнаудова, Софија 1970, 145—162.

Ове радове и поред неких тачних решења карактеришу бројни пропусти и омашке. Бугарски историчари, примера ради, прећуткују да *Синодик цара Борила* или *Житије Теодосија Трновског* говоре о ширењу богомилске јереси из Византије у Бугарску, а не обрнуто, дајући при томе превелики значај неким мање значајним вестима из западних извора, који говоре о бугарским јеретичцима, али заједно са јеретичцима из осталих области Балкана и Мале Азије. Стога су ови радови уродили мршавим резултатима, јер су селективним избором извора остали необрађени много значајнији подаци који потврђују постојање веза између

богомила и из других области Балкана и Мале Азије са дуалистима у Италији и Француској.

Научна полемика о везама балканских богомила са јеретцима у Западној Европи подстакла је трагање и издавање нове изворне грађе на латинском језику. Б. Примов је у неколико својих прилога, *Балгари, гарци и латинци в Пловдув през 1204—1205 г. Рољата на богомилите*, *Известија на Балгарското историческо дружество XXII—XXIII*, 1948—1949, 145—158, *Жофроа де Вилардуен, Четвртија крстоносен поход и Балгарија*, Софија 1949, *Сведенија из анонимен извор на влијанијето на балгарското богомилство в Западна Европа*, *Известија на Института за историја* 14—15, 1964, 229—313, *Една англииска книга за богомилството*, *Известија на институтата за балгарска историја* 7, 1957, 405—418 и *Рајнер Сакони като извор за вразките между катарци, навликијани и богомили*, *Иследованије в чест на Марин С. Дринов*, Софија 1960, 535—568, значајно унапредило наше познавање латинске изворне грађе која садржи драгоцене податке о балканским богомилима. Значајније су истраживању латинске изворне грађе допринели још Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare: le »liber contra Manicheois de Durand de Huesca*, Louvain 1964, *Livre des duex principes*, Paris 1973, и J. Duvernoy, *La regestre d'inquisition de Jacques Fournier*, Toulouse 1965—1966.

Продубљеније проучавање богомилске јереси на читавом простору Балкана и Мале Азије омогућено је тек последњих година, захваљујући пре свега новој изворној грађи и критичкој анализи познатих извора, чија се историографска веродостојност непотребно прецењује или безразложно у целини оспорава због стереотипно формулисаних анатема и похвала, које се редовно у неизмењеном облику понављају у скоро свим изворима, независно од њихове провенијенције или књижевне форме. Нова изворна грађа на грчком језику, коју су публиковали J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, Travaux et mémoires 2, 1965, 1—316 и *Une source grecque du synodikon de Boril, la lettre inédite du patriarche Cosmas*, Travaux et mémoires 4, 1970, 361—374, R. Browing, *Unpublished correspondence between Michael Italicus, Archbishop of Philippolis and Theodore Prodromos*, Byzantinobulgarica I, 1969, 279—297, А. П. Каждан, *Новие материали о богомилах в Византии XII в*, Byzantinobulgarica II, 1966, 275—277 и И. Дујчев, *Едно пренебрегнуто византијско известие за богомилите*, *Известија на Института за балгарска литература* VI, 1958, 247—250, као и критичке анализе грчких извора у радовима А. Соловјев, *Фундајити, патарени и кудугери у византијским изворима*, *Зборник радова Византилошког института* књ. I, 1952, 121—145, Б. Панова, *Теофилакт Охридски като извор за средновековната историја на македонскиот народ*, Скопје 1971, 27—45 и D. Angelova, *Nouvelles données sur le bogomilisme dans le Synodikon de l'orthodoxie*, Byzantinobulgarica III, 1969, 5—23, омогућиле су да се стекне много

потпунија слика о територијалној распрострањености богомилске јереси у малоазијским и балканским областима Византијског царства.

Даља и вишесмерна проучавања богомилске јереси у свим њеним појавним облицима уверљиво показују неодрживим етноцентричка схватања бугарске историографије, делимично прихваћена и у светској науци, да је богомилство својим пореклом и теолошко-политичком идеологијом специфична и најзначајнија појава у националној историји бугарског народа. Успутна и још непотпуна истраживања J. Gouillarda, *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII<sup>e</sup> siècle*, Travaux et mémoires I, 1965, 299-324, M. Loosa, *La question de l'origine du bogomilisme (Bulgarie ou Byzance)*, Actes d. prem. cong. international des études balkaniques et sud-est Europe III, 1969, 269—271, Д. Драгојловића, *Словенски Милинзи и јеретичка „ecclesia Melenguiæ”*, Прилози IX, 1, 1978, 107—115, *Исихазам и богомилство, Balcanica XI*, 1980 19—29 и *Почеци богомилства на Балкану*, Зборник радова о богомилству (у штампи), показују да је богомилство било раширено на читавом простору Балкана и Мале Азије, да је пре поникло у Малој Азији него Бугарској, у којој се појављује само повремено, на махове, прекидано више пута дугим периодима затишја, и да се континуирано од X до XV века одржало само у области омеђеној Охридом, Ларисом, Солуном и Могленом, а не на бугарском етничком простору.

Изворна грађа за историју богомилства најмање је обогачена споменницима на словенском језику. В. Мошин, *Ћирилски рукописи југославенске академије*, Загреб 1955, 54—55, описао је Законик Јована Злокруховића, Д. Медаковић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978, 281, један одломак о богомилима српске редакције, а Д. Драгојловић, *Манихејска формула проклињања у словенском преводу*, Balcanica VI, 1975, 51—61, издао је једну листу анатема из *Светосавске крмчије*. Истовремено су и нека стара незадовољавајућа издања замењена новим критичким едицијама. В. Мошин, *Сербскаја редакција синодика в недељу православија*, Виз. Временик 16, 1959, 317—394 и 17, 1960, 278—363, приредио је ново издање српских синодика са иноструктивном уводном студијом о рукописима и времену њихова настанка, а Ј. Бегунов, после низа студија о Козми Превитеру, и велику монографију, *Козма Превитер в славјанских литературах*, Софија 1973, која, поред опширног историјског увода, садржи критичко издање Беседе и свих њених компилација у руској, српској и бугарској књижевности.

Научна дискусија о историографској веродостојности неких изворних споменика на словенском језику вођена последњих деценија сумирана је у прилозима В. С. Киселкова, *Бориловијат синодик като исторически извор*, Исторически преглед XIX, 6, 1963, 66—73, А. Соловјева, *Сведочанства православних извора о*

богомилству на Балкану, Годишњак Друштва историчара БИХ V, 1953, 1—103 и Д. Драгојловића, *Историографска вредност на житието на Иларион Могленски за историјата на богомилството во Македонија*, Гласник XVIII, 3, 1974, 139—148.

Послератна историографија је обогата и првом тематском збирком извора о богомилству у Бугарској, коју су приредили Д. Ангелов, Б. Примов и Е. Батаклиев, *Богомилството в Балгарија, Византија и Западна Европа в извори*, Софија 1967, а оцену историографске веродостојности свих сачуваних извора о богомилству на грчком, словенском и латинском језику хронолошки поређаних по књижевним врстама садржи студија Д. Драгојловића и В. Антић, *Богомилството во средновековната изворна граѓа*, Скопје 1978.

Пажња историчара је у последње време све више усмерена на истраживање неких секундарних питања богомилске проблематике. Тако је, примера ради, Ј. Бегунов у уводном делу своје изванредне студије, *Козма Пресвитер в славјанских литературах*, Софија 1973, 1—296, и поред низа крупних омашки, уверљиво доказао промашеним не само хипотезу I. Dujčeva, *Zur Datierung der Homilie des Kosmas*, *Die Welt der Slaven* VIII, 1963, 1, 1—24, о Козми као савременику Јована Рилског, већ и мишљења В. С. Киселкова, *Векаг на Презвитер Козма*, Език и литература IV, 1949, књ. 3, 179—192 и Е. Георгиева, *Литература на изострении борби в средновековна Балгарија*, Софија 1966, 244—294, да је Козма своју Беседу писао средином XI, односно тек почетком XII века.

Интересанта полемика је последњих година вођена и о попу Богомилу, чије је већ раније оспоравано историјско постојање покушао да новим доказима поткрепи В. С. Киселков, *Саишцествувал ли е поп Богомил*, *Исторически преглед* XIV, 2, 1958, 57—67, а што су са пуно убедљивих разлога оповргли Б. Примов, *Поп Богомил и богомилско движење*, *Исторически преглед* XIV, 6, 1958, 96—112, Е. Werner, *Bogomil-eine literarische Fiktion*, *Forschungen und Fortschritte* 33, 1959, 24—28 и Ј. Šidak, *Problem pora Bogomila u savremenoj nauci*, *Slovo* 9—10, 1960, 193—197, сматрајући да је податак Козме Презвитера јемство за његово историјско постојање.

Паралелизам својеврсног дуализма умерене и екстремне дуалистичке оријентације детаљно образложен у радовима Д. Ангелова, *Философските вазгледи на богомилите*, *Известија на Института за балгарска историја* 3—4, 1953, 113—273, Б. Примова, *Богомилскијат дуализам, производ, саишцност и општествено-политическое значение*, *Известија на Института за историја* VIII, 1960, 73—153, М. Brandta, *Utjecaji patristike u ranom bogomilstvu i islamu*, *Rad JAZU* 330, 1962, 57—84, М. Loosa, *Cartains aspects du bogomilisme byzantin des 11<sup>e</sup> et 12<sup>e</sup> siècles*, *Byzantinoslavica* XXVIII, 1, 1967, 39—53 и Д. Драгојловића, *Дуализам среднове-*

ковних јеретика, *Balcanica X*, 1979, 75—92, чини промашеним хипотезу Н. Söderberga, *La religion des Cathares. Etudes sur le gnosticizme de la basse antiquité*, Uppsala 1949, о једносмерној филијацији богомилства из гностицизма, односно манихејства, што је у више наврата безуспешно доказивао И. Дујчев у својим прилозима *Aux origines des courants dualistes à Byzance et chez les Slaves méridionaux*, *Revue des études sud-est Europe VII*, 1969, 51—62 и *Quelques observations à propos des courants dualistes chez les Bulgares et à Byzance aux XIII<sup>e</sup>—XIV<sup>e</sup> siècle*, *Studi Veneziani 12*, 1970, 107—125.

Овај проблем је у целости обухваћен и детаљно на основу сачуване изворне грађе разрађен у студији Д. Драгојловића, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији I. Богомилски радоначелници*, Балканолошки институт, посебна издања књ. 2, Београд 1974, који генезу богомилства објашњава двојном филијацијом масалијанско-павликијанских веровања, до које је дошло и могло доћи само у Малој Азији, која је кроз читав средњи век остала непревазиђена својеврсним јеретичким шаренилом.

У непосредној вези са генезом богомилства су још две групе радова. У прву спадају студије М. Minissi, *La tradizione apokryfa e la origini del bogomilismo*, *Ricerche slavistiche III*, 1954, 97—113, која исходише богомилске теолошке мисли налази у апокрифној књижевности, мада је већ раније Е. Turdeanu, *Apokryphes bogomiles et apokryphes pseudo-bogomiles*, *Revue de l'histoire des religions*, CXXXVIII, 1, 1950, 22—52 и 2, 1950, 176—218, компаративном анализом старохришћанских и јужнословенских апокрифа уверљиво доказао да је повезивање апокрифног књижевног наслеђа са генезом богомилства нетачно и научно исфорсирано.

Другој групи припадају радови А. Frolowa, *Le noms de monnaies*, *Byzantinoslavica X*, 1949, 249—250, Е. Wernera *Paterinnoi-Paterini. Ein Beitrag zur Kirchen und Sektengeschichte des 11. Jahrhunderts*, *Vom Mittelalter zur Neuzeit*, Berlin 1957, 404—419 и М. Miletić, *I »krstjani« di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra*, *Orientalia Christiana analecta 149*, 1957, који доказују монашко или оријентално порекло јеретичких апелатива, као и прилози R. Mansellia, *Una designazione dell'eresia catara: »Ariana heresis«*, *Bulletino del Istituto storico italiano per il Medio Evo 68*, 1959, 233—246 и Д. Драгојловића, *Средњовековне дуалистичке јериси и аријанство*, *Balcanica VII*, 1976, 91—102 и *Кудугери код балканских народа*, *Balcanica VIII*, 1977, 129—135, који документовано објашњавају различите фазе у лексичкој адаптацији и синонимској идентификацији богомилства са неким старијим јересима.

Историографија о средњовековним дуалистичким јересима је последњих десет година обогаћена са неколико већих студија неуједначене научне вредности и са неподударним коначним

решењима. У једнима се парцијално обрађује историја јереси у Босни, Италији или Француској, са краћим или дужим екскурсима посвећеним богомилству, као што су студије F. Šanjeka, *Bosansko-humski (hercegovački) krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*, Zagreb 1975, J. Sidaka, *Studije o »crkvi bosanskoj« i bogomilstvu*, Zagreb 1975 и J. Duvernoy, *Le catharisme: la religion des cathares*, Toulouse 1976, а у другима се, као што је, примера ради, монографија M. Loosa, *Dualist Heresy in the Middle Age*, Praha 1974, целовито излаже историја јереси на читавом простору од Мале Азије до Јужне Француске. За нашу проблематику изузетну вредност има добро компонована и још боље аргументована студија M. Лоса, који на основу јасних и стогих принципа излаже историју свих средњовековних дуалистичких јереси у њиховој међусобној повезаности, избегавајући при томе непроверена мишљења и олаке закључке, карактеристичне за радове многих историчара богомилске јереси.

Огроман труд уложен са разних страна решио је многе проблеме, мада нека питања и даље остају отворена више због извесних принципских предубеђења него фрагментованости и противуречности сачуване изворне грађе, без обзира што је она многе значајне појединости забележила бледо, непотпуно и често искривљено.

## II

### СРЕДЊОВЕКОВНА ИЗВОРНА ГРАБА О БОГОМИЛСТВУ

Изворни подаци о богомилској јереси, писани на грчком, словенском и латинском језику, налазе се скоро у свим књижевним врстама од писама и посланица угледних црквених великодостојника, преко световних и теолошких расправа, законских споменика и хагиографија, натписа и записа, записника са судским процеса и аката црквених синода, извештаја мисионара и инквизитора, па све до путописа и апокрифа.

Настала у различитим срединама, из разних побуда и са дивергентним циљевима, сачувана изворна граба је неуједначене и историографске и фактографске вредности. Док је један њен део садржајан и поуздан, други представља збрку свакојаких, често несложивих вести, лишених стварних и конкретних чињеница, које и логички и садржајно једне другима противурече.

Постоје бројне и често непремостиве тешкоће у оцени њене историографске веродостојности. Велики део извора је легендарног и хагиографског карактера, писан типизираним језиком уобичајеног црквеног и верског формализма, па отуда неусаглашен у многим појединостима са целином излагања. Многи изворни подаци садрже неадекватну и архаичну терминологију, допуњену стереотипним формулама проклињања и похвала и разноврсним полемичким материјалом већ раније коришћеним против старијих или богомилству савремених јереси, па је такво садржајно шаренило пружало алтернативне могућности у њиховој интерпретацији, што показују неусаглашена и не ретко противуречна

мишљења историчара у данас већ непрегледној научној литератури о богомилству.

Другу врсту тешкоћа представља став средњовековних полемичара и хроничара према самој јереси. Док је једни прибрављају манихејству, масалијанству или павликијанству, видећи у њој обнову или продужетак ових старих јереси, други о њој говоре као „новој“ и неколико векова после њене појаве. Једни пишу о богомилима као савременицима, а други само преносе непроверена и често нетачна мишљења антијеретички оријентисане средине. Једни је, даље, само догматски класификују према већ познатим и у цркви омиљеним схемама, а други се упуштају и у историју јереси, територијално је и хронолошки омеђавајући, или некритички проширујући на велике просторе и у давно прохујала времена.

Трећу врсту тешкоћа представља некритички или хиперкритички приступ историчара у коришћењу сачуване изворне грађе, неуочавање суштинских разлика у њеној историографској веродостојности и селективан избор сачуваних изворних споменика према неким унапред датим одговорима.

Такав карактер сачуване изворне грађе о богомилској јереси чини неопходним да се сви споменици појединачно критички оцене и процене у међусобном компаративном суочавању, али и у суочавању са осталим историјским споменицима, који могу посредно да потврде или оспоре садржај појединих извора. Такав приступ сачуваној изворној грађи захтева противуречна и сложена природа и саме јереси у свим њеним појавним облицима.

### *Грчка изворна грађа*

Прве се информације о једној новој и од павликијанства различитој јереси, која је седамдесетих година IX века као лавина захватила источне области Мале Азије, налази у *Историји павликијанства* Петра Сикула. Говорећи о ширењу „новог безверја“ међу монасима и монахињама, које је почетком IX века утемељио Сергије Тихик, Петар Сикул детаљно описује како многи јеретичима прилазе и монашки завет примају, остављајући своје жене и богатство. Мислећи да су синови небеског царства и да живе у побожности, они се удаљују од монашког живота и у јерес падају, ослобађајући се од демона помоћу епода.<sup>1</sup>

Први званични документ грчке цркве донет против овог „новог безверја“ представља недавно из Ватиканског архива публикована листа од двадесет и три анатеме тематски компоноване у две међусобно повезане целине. У првој се осуђује јеретичко учење о теоптији, преображењу, деификацији и трипартитицији света, а у другој, јеретички оријентисани монаси и свештеници

<sup>1</sup> Pierre de Sicile, *Histoire des pauliciens*, Trav. e. mem. 4, 1970, 50—58.



који, одбацујући цркве и црквене обреде, „тенденциозно интерпретирају еванђеља и апостол“ и „изопаचाвају црквену традицију прихваћену од апостола, отаца цркве и црквених синода“.<sup>2</sup>

Широк репертоар анатемисаних учења, која представљају прозелитску мешавину масалијанског и павликијанског идејног наслеђа, али у интерпретацији „нових апостола“, несумњиво потврђује хипотезу Ж. Гујара да је листа настала првих година X века, вероватно за време патријарха Николе Мистика (901—907), и да је као званични документ грчке цркве унета у провинцијски синодик православља за борбу против нове јереси.<sup>3</sup>

Верски прозелитизам разних хетеродоксних учења из X века још потпуније илуструје једна друга листа анатема која је сачувана у два редакцијама, широј и краћој. У широј се редакцији после увода о „безбожним масалијанима, богомилима или ентузијастима“, који себе називају „христијанима“ и „Христовим грађанима“, налазе две одвојене групе анатема. У првој се осуђују најпознатији херезиарски маслијанске, манихејске и павликијанске јереси на на челу са Петром, оснивачем масалијанске, фундајитске или богомилске јереси, и његовим духовним учеником Тихиком, а у другој, дуализам, мистицизам и разна анти-црквена учења „погомилске јереси“ коју поред „монаха и монахиња“ следе и обични људи.<sup>4</sup>

Краћа редакција листе анатема је сачувана самостално, са подужим и накнадно интерполираним насловом, *Побијање и изобличавање безбожне јереси масалијана, који се зову фундајити, богомили, еухити, ентузијасте, енкратити и маркионисти*, а несамостално, као интегрални део атинске редакције синодика православља.<sup>5</sup> У листи се осуђује дуализам нових јеретика који одбацују крштење и евхаристију, брак и једење меса, називајући цркве „скровиштима демона“, иконе, „идолима“, крст, „вешалима“, а молитве и црквене службе, „празним брбљањима“.<sup>6</sup>

У обема редакцијама се верно репродукује већ довољно издиференцирани дуалистички верски синкретизам десетог века, који представља значајну карикату између претходне листе анатема са почетка X века и *Изобличавајуће посланице* Евтимија из Периблепта, која је написана средином XI века. Садржај листе анатема и њена оцена суштине и карактера нове јереси пре говори да се многолетства неименованим царевима одnose на Константина VII Порфирогенита (913—959) и Романа I Лака-

<sup>2</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 311—313.

<sup>3</sup> Ibid., 304—310; D. Angelov, *Nouvelles données*, 10—13.

<sup>4</sup> L. Thalloczy, *Beiträge*, 362—371.

<sup>5</sup> Evers. PG. 131, 40—48; J. Gouillard, *Synodikon*, 63—69; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 172—175.

<sup>6</sup> Evres. PG. 131, 44A—45D.

пина (920—944) него, како многи мисле, на Алексија I и Јована II Комнена.<sup>7</sup>

О појави „нове јереси“ у бугарској држави најраније говори *Посланица* цариградског патријарха Теофилакта упућена бугарском цару Петру (927—969).<sup>8</sup> После краћег увода о „новојављеној јереси“ као „мешавини манихејства и павликијанства“, цариградски патријарх пише о „првацима и учитељима лажних догми“, о заведенима у заблуде због простоте и незнања и о јеретичким свештеницима, завршавајући своје излагање једном листом анатема која је садржавала већ раније осуђено учење павликијанске, а не „новојављене јереси“.<sup>9</sup>

Из првих година XI века потиче једна нова листа анатема која је сачувана самостално у једном евхологију преписаном 1027. године и као интегрални део провинцијског синодика православаља заједно са осудом „доктрине безбожног монаха Нила“.<sup>10</sup> У листи се анатемисхе учење „нове јереси“, како је то записано у једном препису, о тројици и стварању, инкарнацији и сакраментима, црквеном култу и обредима. Новину у листи представља новатијанско учење о крсту као инструменту тираније и о божијем сину, анђелу, који се зове Амин.<sup>11</sup>

Из времена патријарха Алексија Студита (1025—1043) потиче једна краћа белешка о суђењу монаху Елеутхерију из Пафлагоније, о којем нешто детаљније пише кизички митрополит Димитрије у време цара Константина VIII (1025—1028) или Романа III (1028—1043) у својој канонској расправици, *О масалијанима који су богомили*.<sup>12</sup> Значај ове расправице је већ поодлавно уочен, без обзира што је у њој дат један сумаран и у нејасне формулације заоденут приказ „масалијанске или богомилске јереси“.

Исцрпнији приказ богомилске јереси у Малој Азији садржи тек *Изобличавајућа посланица против јеретика фундајјита или богомила* монаха Евтимија из Периблепта, која је сачувана у два редакцијама, краћој и дужој.<sup>13</sup> Ширу је редакцију Евтимије написао у манастиру Периблепту убрзо после смрти цара Романа III и наменио „другој браћи и робацима“ у Акмонији да

<sup>7</sup> V. Grumel, *Regestes*, I, 3, 73, ослањањем на Миња, cf. PG. 131, 47B. Cf. Драгојловић-В. Антић, *Богомилството*. 151.

<sup>8</sup> К. М. Петровски, *Писмо патријарха Константинополскога Теофилакта царју Болгарии Петру*, С. Петербург 1914, 361—368. Ново издање I. Dujčev, *Mélanges Eugène Tisserant* II, Studi e testi 232, 1964, 63—91.

<sup>9</sup> Д. Драгојловић, *Манихејска формула проклињања у словенском преводу*, Балс. VI, 1975, 53. Са резервом је прихватио и Д. Obolensky, *The Bogomils*, 111—118. Cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 133; M. Loos, *Dualist Heresy*, 47.

<sup>10</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 61—63; А. Дмитриевски, *Описание* II, 1025—1026.

<sup>11</sup> О. Амину cf. G. Gregoire, *Un nom mystique du Christ dans une inscription de Pisidie*, Byz. 2, 1925, 452—453.

<sup>12</sup> Rhallis—Potlis, *Synt.* IV, 408; Српскословенски превод је објавио V. Jagić, *Opisi i izvodi*, 100—101.

<sup>13</sup> Краћа редакција је у PG. 131, 48C—57C, а дужа G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 3—86.

би им скренуо пажњу на „безбожне фундајайте“ које је тешко разликовати од правих хришћана. Посланица је садржајно компонована од историјских обавештења и полемичког апарата, али недоследно и без неког јасног плана.

Евтимиије из Периблепта детаљно пише о творцима јереси, Петру Ликопетру и Сергију Тихику, о њеним тадашњим најпознатијим учитељима, Јовану Чирилу и Рахеасу, о јеретичким жариштима у Опсикијској, Тракесијској и Кивиреотској теми, о духовном крштењу помоћу епода и другим јеретичким обредима, као и о дуализму и антицрквеном учењу јеретика.<sup>14</sup>

Краћа редакција више полемички интонирана сачувана је под насловом *Изобличавајућа књига против нечастиве и безбожне јереси оних јеретика који се зову фундајати*. Она почиње са описом јеретика фундајита или богомила, који носе монашко одело и сами себе називају христјанима, а завршава се краћим приказом јеретичке космогоније и о ђаволу збаченом са неба и творцу света, видљивог неба, земље, раја и првих људи.<sup>15</sup>

Значај Евтимиијеве посланице за историју богомилске јереси није потребно истицати, без обзира на извесне њене недостатке, као што су сувишни и непотребни полемички апарат, чести екскурси на споредне теме, понављање истог, често противуречног наративног садржаја и недоследности у излагању.

Из средине XI века потиче и позната расправа, *Дијалог о дејству демона*, Михаила Псела, познатог византијског филозофа, историчара и политичара, која садржи исцрпну информацију о неком монаху Марку из Месопотамије најпознатијем учитељу еухита са Галипољског полуострва, које многи историчари идентификују са богомилима.<sup>16</sup> Ослањајући се на радове неплатоничара Порфирија и Прокла, Епифанија Кипарског и Климента Александријског, Псел исцрпно излаже демонолошка и космолошка учења еухита, која се једним делом поклапају и са учењем богомила. Да ли је ова подударност случајна, или је Псел имао на уму праве, аутентичне богомиле, који се у сачуваној изворној грађи, византијској и словенској, често идентификују са еухитима или масалијанама, тешко је са сигурношћу одговорити.<sup>17</sup>

Из друге половине XI века потиче неколико значајних извора који омогућују да се у најгрубљим цртама реконструише учење и убицирају тадашња главна жаришта богомилске јереси. У *Житији Лазара Гелсијског* (+1054) говори се о јеретцима у залеђу малоазијског града Патаре, а у преамбули једне хомилије

<sup>14</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 172—173.

<sup>15</sup> Euth. PG. 131, 48—57.

<sup>16</sup> Текст је објављен у PG. 122—820—881C. За студију о тексту ст. Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 175.

<sup>17</sup> М. Loos, *Dualist Heresy*, 84 и Д. Ангелов, *Богомилството*, 51, сматрају га поузданим, док D. Obolensky, *The Bogomils*, 184, сматра да је само једна група евентуално богомилска.

цариградског патријарха Јована VIII Ксифилина (1064—1075), о хватању, строгом кажњавању и спаљивању непознатог јеретичког херезијарха у Цариграду.<sup>18</sup>

Међу најзначајније изворе из друге половине XI века несумњиво спада *Посланица* цариградског патријарха Козме Јерусалимског (1075—1081), упућена митрополиту Ларисе и митрополијама у њеном суседству, да се енергичније приступи сузбијању „мрака манихејског“, који је већ раније, у време бугарског цара Петра, пропагирао поп Богомил.<sup>19</sup> *Посланица* је сачувана самостално и као интегрални део *Синодика цара Борила*, обухватајући читаво једно поглавље текста, које говори о јеретичком одбацивању Мојсија, Илије и пророка, воденог крштења и божанских молитава, тајне причешћа, крста и икона.

У посланици се проклињу све јереси, њихови обичаји и њихове мистерије, сви правоверни, који са јеретичима једу, пију или се друже и сви чланови клера који у цркву јеретике примају пре него анатемису своје учење.

У синодској осуди Јована Итала, који је најпре осуђен за време императора Михаила VII Дуке 1076. или 1077. године, а затим поново за време цара Алексија I Комнена 1082. године, налазе се две анатеме против богомила: једна против попа Богомила који је прихватио и за време бугарског цара Петра по градовима и селима ширио „јерес манихејску“, а друга, против богомила у Панорму и против катепана.<sup>20</sup>

Већ појава попа Богомила у званичним документима грчке цркве као да говори да је реч о неком у Византији осуђеном свештенику који је средином X века побегао у Бугарску, где је неометано за време цара Петра ширио нову јерес. Друга анатема против богомила у Панорму односи се на јеретике у Палерму на Сицилији, али се о њима ништа подробније не зна.<sup>21</sup>

У много хваљену, а још више оспоравану грађу за историју богомилства, убраја се богата и разноврсна преписка охридског архиепископа Теофилакта који је живео за време цара Алексија I Комнена. На више места у својим писмима упућеним разним личностима Теофилакт алудира или директно спомиње „јеретике“, „безбожнике“ и „бунтовнике“, али без додатних информација ови и овакви подаци мало користе истраживачима.<sup>22</sup>

Нешто конкретније о јеретичима Теофилакт пише само у два своја писма. У првом, упућеном Нићифору Вријенију, Тео-

<sup>18</sup> Текст је објављен у PG. 120, 1289A—1292A. За Лазара Гелсијског cf. AA, nov. III, Bruxelles, 1910, 508—588; G. Moravcsik, ByzTurc. I, 1958, 568.

<sup>19</sup> J. Gouillard, *Une source*, 361—374; M. Loos, *Dualist Heresy*, 237, бел. 15.

<sup>20</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 59, 61.

<sup>21</sup> Ibid., 229; D. Angelov, *Nouvelles données*, 20—21.

<sup>22</sup> Theophil. PG. 126, 413, 436, 484, 485. Cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 148; Б. Панов, *Теофилакт Охридски како извор за средновековната историја на македонскиот народ*, Скопје 1971, 27—45.

филакт говори о неком парикју Лазару, пре павликијану него богомилу, а у другом, упућеном севасту Јовану, о једном распусном попу који је „одбацио свето рухо и постао прождрљивац уместо испосника и развратник уместо моралисте, живећи са женом и дичећи се без срама својим развратом“.<sup>23</sup>

Много већу историографску вредност има *Житије св. Климента Охридског* које је Теофилакт написао између 1084. и 1108. године. У њему Теофилакт слави св. Климента да је као светац после своје смрти 916. године започео да прогони „злу јерес“ из своје епископије, која се нагло свуда ширила.<sup>24</sup>

Крајем XI века о фундајатитима у Малој Азији пишу састављач *Историјске палеје*, која представља у облику хронике редиговану Библију, и Теодор из Андида у Памфилији у својим *Литургијским коментарима*.<sup>25</sup>

Ове уопштене и неодређене податке о јеретцима значајно допуњује Георгије Кедрин, византијски монах и компилатор Скиличине *Историје* са краја XI века. У три одвојене белешке Георгије Кедрин пише о јереси и њеним почецима, убицирајући их у Памфилију, и о њеним жариштима на западу империје крајем XI века.<sup>26</sup>

Најдрагоценију, историографски најверодостојнију и садржајно најпотпунију информацију о откривању и физичком уништавању следбеника богомилске јереси у доба Алексија I Комнена (1081—1118) оставила је учена византијска принцеза, Ана Комнена, у свом добро познатом делу *Алексијади*.<sup>27</sup>

На неколико одвојених места Ана Комнена говори о богомилима, али нагласак даје на разобличавању и кажњавању цариградског монаха Василија, корифеја и врховног учитеља богомилске јереси у престоници, и његових бројних присталица. Њен начин излагања сав потчињен жељи да створи што упечатљивију слику о улози свога оца у прогонима јеретика ни мало не умањује веродостојност њених података. Она пише прегледно и прецизно, са ослоном на властита запажања и непосредне информације које су јој као царевој кћери биле доступне. Њено излагање је лишено свега сувишног, без понављања старих и превазиђених оптужби заоденутих у рухо нејасних теолошких формулација. Оспоравајући успут нека учења богомилске јереси, она не ком-

<sup>23</sup> Theophil. PG. 126, 444—452; Д. Ангелов, *Богомилството*, 372, 374; Ив. Клиничаров, *Поп Богомил и неговато време*, Софија 1947, 154—155; D. Obolensky, *The Bogomils*, 200, 5; Н. Златарски, *Историја*, II, 303—304; Р. Катичић, *Византијски извори* III, 291, бел. 186, 274. Cf. Theopil. PG. 126, 516.

<sup>24</sup> Н. Тунички, *Греческоје пространоје житије св. Климента*, Сергиев Пасад 1918, 138, 17—19; *Историја македонског народа* I, Београд 1970, 105.

<sup>25</sup> A. Vasiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina*, Mosquae 1893, 191; M. Loos, *Dualist Heresy*, 73, бел. 8. За Теодора Андидског cf. PG. 140, 461B.

<sup>26</sup> Cedr. Hist. com. I, 514, 516, 374.

<sup>27</sup> Cf. Ф. Рачки, *Богомили и патарени*, 365—368; D. Obolensky, *The Bogomils*, 199—205; M. Loos, *Dualist Heresy*, 81—82.

пилира старије изворе испуњене сувишном полемиком и непотребним понављањима, већ се ослања само на Евтимија Зигабена, официјелног полемичара и теоретичара на двору свога оца Алексија.

Жесток обрачун са богомилима у Цариграду за време цара Алексија I Комнена крунисан је великом антијеретичком расправом Евтимија Зигабена, једног од најученијих теолога на цариградском двору тога времена. По налогу самог Алексија I и потпомогнут од неколико сарадника, Евтимије Зигабен је између 1111. и 1115. године написао велику полемичку расправу у 28 поглавља, под насловом *Паноплија догматика*, посвећујући свако поглавље некој од великих јереси из историје хришћанске цркве.<sup>28</sup>

Одељак о богомилима обухвата претпоследње, двадесет седмо поглавље *Паноплије*. Компоновано је од увода и 52 мање тематски заокружене целине, у којима се побијају поједина учења богомилске јереси, са полемички смишљеним коментарима и замршеним и непотребним понављањем истог материјала и исте аргументације. Таквом композицијом Зигабен је остварио антологијски карактер расправе, а целовитошћу излагања дао јој и занимљив садржај.<sup>29</sup>

Колика је вредност Зигабенових обавештења тешко је рећи. Поред информација добијених непосредно у току истраге против Василија и његових присталица у Цариграду, Зигабен се користио и другим антијеретичким расправама, синодским документима и разним апокрифним саставима. Он се директно позива само на анонимног коментатора Матејевог еванђеља које се у неким сачуваним изворима приписује и павликијанима.<sup>30</sup> Његова класификација јеретичког учења је потпуна и прегледна, али због књишког карактера не увек сигурна. Сваки његов извештај, свака информација садржи минијатурну, учену и садржајно заокружену теолошку расправицу, чија се садржина и историографска веродостојност ипак морају увек изнова разматрати и процењивати у сучавању са осталом сачуваном изворном грађом.

Под именом Евтимија Зигабена је сачувана још једна подужа расправа, *О богомилској јереси*, која у највећој мери садржи препис поглавља *Против богомила* из *Паноплије*, али са друкчијим распоредом грађе и са новим и интересантим допунама, доградама и исправкама првобитног текста.<sup>31</sup>

Обично се сматра да расправа *О богомилској јереси* представља ново и редиговано издање поглавља о богомилима из преопширне и садржајно слојевите *Паноплије*, који су у то време представљали једину стварну опасност за грчку цркву. Приметно је да је редактор овог издања значајно ревидирао првобитни текст

<sup>28</sup> H. G. Beck, *Kirche*, 614.

<sup>29</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1289D—1332D.

<sup>30</sup> Ibid., PG. 130, 1231B.

<sup>31</sup> G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 89—111.

*Панополије*. Он, примера ради, приписује богомилима нешто строже дуалистичко учење него што је у поглављу *Против богомила* у *Панополији*, а значајне су и термилошке разлике које се не могу олако занемарити. Додатне информације, уткане у делимично ревидиран текст *Панополије* несумњиво говоре да је расправа *О богомилској јереси* дело неког анонимног, али у јеретичку проблематику добро упућеног компилатора, који је живео средином XII века.<sup>32</sup>

Једно краће обавештење преузето из *Алексијаде* Ане Комнене о богомилу Василију, лекару у монашкој одећи, који је за време императора Алексија I Комнена скоро читав свет заразио јеретичком кугом, налази се у *Хроници* Јована Зонаре, која се завршава са 1118-ом годином.<sup>33</sup>

Посебну групу извора из овог времена чине историјски веродостојне наредбе световних и државних власти о прогонима богомила као и судски записници и протоколи са суђења, који су делом изгубљени, а делом у целини или фрагментарно сачувани. Ана Комнена и Јован Зонара спомињу изгубљену пресуду изречену монаху Василију и његовим слобденицима, писац *Житија Илариона Могленског*, једну наредбу Манојла I Комнена о прогону богомила, а Теодор Балсамон, једну, такође, изгубљену одлуку Синода Цариградске патријаршије о спаљивању јеретика.<sup>34</sup>

Из средине XII века сачувана су три таква протокола. Први садржи записник са суђења мртвом монаху Константину Хризомали и његовим слобденицима 1140. године. Из судског записника се види да је међу цариградским монасима колала једна расправа Константина Хризомале која је садржавала „безумно учење ентузијаста и богомила“. Синодском пресудом је Хризомалино учење анатемисано, а двојица његових слобденика, игуман Георгије Памфил и монах Петар су строго кажњени.<sup>35</sup>

Један други записник из 1143. године говори о суђењу двојици малоазијских епископа, Клименту из Сасина или Сосандра и Леонтију из Балбиса оптуженим да следе учење „масалијанске или богомилске јереси“.<sup>36</sup>

Исте године је Синод Цариградске патријаршије накнадно издао и канонску посланицу у вези са суђењем Клименту и Лео-

<sup>32</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 178—179.

<sup>33</sup> J. Zon. *Annal.* XVIII, 23; III, 743—744.

<sup>34</sup> *Ann. Comn. Alex.* XV, II, 360; J. Zon. XVIII, 23, III, 747; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 184, 271; V. Grumel, *Regestes*, I, 3, бр. 988. Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 81—82, 84, 89, 230; PG. 104, 1148D. За *Житије Илариона Могленског*, cf. Б. Даничић, *Рукопис Владислава Граматика*, 81.

<sup>35</sup> D. Mansi, *Sacr. cons.* XXI, 552—560; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 76—82; V. Grumel, *Regestes*, I, 3, бр. 1107. Cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 404; D. Obolensky, *The Bogomils*, 219—220; Puech-Vaillant, *Le traité*, 137, 275; J. Gouillard, *Constantin Chrysomallos sous la masque de Syméon le Nouveau Théologien*, *Trav. e. mem.* 5, 1973, 313—327; M. Loos, *Dualist Heresy*, 102.

<sup>36</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 85—87; Д. Ангелов, *Богомилството*, 406; M. Loos, *Dualist Heresy*, 98.

нтију, скрећући пажњу да ће свако бити осуђен ко би се усудио да проповеда њихово учење.<sup>37</sup>

Из времена патријарха Михаила Оксита је сачуван и протокол са суђења монаху Нифону 1144. године. Мада садржајно сиромашан, протокол на једном месту изричито наглашава да је монах Нифон због богомилске јереси осуђен на притвор у манастир Периблепт.<sup>38</sup>

О суђењу монаху Нифону у вези са абдикацијом патријарха Козме Атика пише и Јован Кинам, историчар Јована II и Манојла I Комнена. Пишући о суђењу монаху Нифону, Кинам пише да га је патријарх Козма Атик ослободио и да је зато и сам као јеретик осуђен и са патријаршког трона уклоњен.<sup>39</sup>

На јеретички оријентисане монахе, против којих су средином XII века у више наврата вођени судски процеси, алудира и ефески митрополит Георгије Торник у писму написаном између 1153. и 1155. године.<sup>40</sup>

Једно значајно и аутентично сведочанство о јеретцима у Пловдиву налази се у писму византијског песника Теодора Продрома, упућеном пловдивском митрополиту Михаилу Италику између 1147. и 1166. године, у којем песник даје подршку митрополиту у његовом свакодневном послу на преобраћању јеретика у крило цркве.<sup>41</sup>

У полемици са јеретцима је учествовао и савременик Манојла I Комнена, Никола из Метоне на Пелопонезу. У својој расправи, *О евхаристији*, Никола отворено и јасно оспорава богомилско негирање евхаристије, сматрајући је једном од основних тајни хришћанске цркве.<sup>42</sup>

Михаило Глика, византијски хроничар и савременик Манојла I Комнена, показује као и већина византијских историчара мало интересовања за богомилство. Само на једном месту у својој опширној *Хроници* Глика пише, ослањањем на *Алексијаду* Ане Комнене, о цариградским богомилима и суђењу лекару Василију.<sup>43</sup>

У *Похвалном слову Никити, митрополиту Хонском*, које је пре његовог избора за митрополита 1182. године написао Михаило Хонијат, посебно се истичу његове заслуге у борби са „проклетим еухитима“, које А. Каждан са доста уверљивих разлога идентификује са богомилима.<sup>44</sup>

<sup>37</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 87—88.

<sup>38</sup> *Ibid.*, V, 89; Grumel, *Regestes*, I, 3, 1015, 1013.

<sup>39</sup> *Cin.* II, 63—66, ed. Bonn. Cf. Nic. Chon. De Man. Comn. II, 107.

<sup>40</sup> J. Darouzés, *Georges et Démétrios Tornikès, Lettres et discours*, Paris 1970, 211—215.

<sup>41</sup> R. Browing, *Unpublished correspondence between Michael Italicus Arch. of Philippopolis and Theodore Prodromos*, *ByzBulg.* 1, 1962, 287.

<sup>42</sup> PG. 135, 509—514; G. Beck, *Kirche*, 625.

<sup>43</sup> M. Glyc. *Ann.* VI, 621, ed. Bonn.

<sup>44</sup> А. П. Каждан, *Новие материалы о богомилах в Византии XII в.*, *Вуз.* *Bul.* II, 1966, 275—277.



На богомиле алудира и Еустатије Солунски у *Похвалном слову*, написаном у спомен патријарха Михаила III (1170—1178), хвалећи патријархову борбу са јеретичима и његово пожртвовање да поврати своје стадо заведено од Сатане.<sup>45</sup>

Крајем XII века је Никита Хонијат (1138—1214) за борбу против јеретика у Цариграду у своју велику теолошку расправу, *Ризница православља*, преписао читаво поглавље о богомилима из *Панополије* Евтимија Зигабена.<sup>46</sup>

Неколико аутентичних података о богомилима налази се у *Коментарима Номиканона* у XIV наслова и у *Канонским коментарима* Теодора Балсамона. У десетом наслову првог дела Балсамон говори о спаљивању богомила за време патријарха Михаила Оксита, а у десетом, о „богомилским областима“.<sup>47</sup> У коментарима на педесет прво апостолско правило говори се о јеретичком одбацавању брака, вина и меса, у коментарима на деведесет пети канон сабора у Трулу, о јеретичком учењу о три принципа, а у коментарима 14-ог канона анкирског и 19-ог канона гангрског сабора, о богомилском посту.<sup>48</sup>

У релативно богатој преписци Димитрија Хоматијана, охридског архиепископа и канонисте из прве половине XIII века, налази се мало података о богомилима. У једном писму Хоматијан говори о масалијанским проповедницима и њиховом учењу против „законитог брака“, а у другом, упућеном драчком митрополиту, о богомилском посту.<sup>49</sup>

Међу најдрагоценије изворе о богомилској јереси у првој половини XIII века спадају *Посланица Цариграђанима против богомила* и три хомилије, *За узвишење часног крста*, *За животворни крст* и *За обнављање светих и часних икона*.<sup>50</sup> Посланицу Цариграђанима је патријарх написао једноставно, јасно и прегледно. Он вешто и са пуно полемичког жара полемише са јеретичима, чији је утицај у Цариграду за време латинске владавине постао скоро доминантан, дивећи се не само упорности већ и вештини јеретика у придобијању и завођењу правоверних хришћана.

У својим хомилијама патријарх само узгред оптужује богомиле у Nikeји да су већи „непријатељи крста“ него Агарени или Јевреји и да не указују дужну пошту иконама, позивајући правоверне да „избегавају лудости богомила који се лажно служе именом Христовим“.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Ibid., 276—277.

<sup>46</sup> PG. 139, 11000; Д. Ангелов, *Богомилството*, 53.

<sup>47</sup> PG. 104, 1148D, 1112A.

<sup>48</sup> PG. 137, 141C, 1161D, 1265C.

<sup>49</sup> Pitra, Anal. sacr. VII, 672; Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*,

143.

<sup>50</sup> G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 115—125; Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 233.

<sup>51</sup> Germ. PG. 140, 628CD, 652CD, 664AB.

Са ослобођењем Цариграда од Латина 1261. године вести се о јеретцима нагло проређују. Један успутан и усамљен податак у расправи Георгија Мосхабера, хартофилакса цариградског патријарха, мало користи да се добије нека представа о тадашњим верским приликама у престоници византијске империје.<sup>52</sup>

Појачано интересовање за јеретцима у грчкој цркви поново је приметно тек првих година XIV века. То потврђује судски записник о ослобођењу попа Гаријана, којем је суђено 1316. године, затим записник са суђења неком монаху из манастира Филокала 1325. године, као и судски протокол са расправе вођене око наслеђа између двојице браће из 1330. године, у којем се спомињу и „безбожници из Пүковика“.<sup>53</sup>

Од канонских и правних споменика из овог доба податке о богомилима, црпљене углавном из старије полемичке књижевности, садрже расправе солунског судије Константина Харменопула *О мишљењима јеретика који су се појавили у појединим временима* и *Синтагма* солунског монаха Матије Властара, која је објављена за време императора Андроника III Палеолога.<sup>54</sup> У посебном поглављу *Синтагме*, *О јеретцима и како их треба поново примати*, налазе се две одвојене белешке о богомилима: *О валентијанима званим богомилима, масалијанима или еухитима* и *О богомилима*. Обе белешке представљају компилацију из *Панонијске Евтимија Зигабена* са неким мањим допунама и исправкама.<sup>55</sup>

Богомили се спомињу и у неким документима из времена исихастичких спорова. Поред сачуваних синодских одлука из 1341. и 1344. године, о богомилима говори и једна одлука светогорског протата, којом је 1344. године са Свете Горе прогнано неколико монаха оптужених за „масалијанску или богомилску јерес.“<sup>56</sup>

О прогонима јеретички оријентисаних монаха са Свете Горе пише и Нићифор Григора у својој *Историји Ромеја*.<sup>57</sup> За нас су посебно интересантни подаци о суђењу монаху Нифону Скорпију и о предсмртној исповести Нифоновог слуге Вардарија, коју су Калистови противници искористили да и самог патријарха оптуже да је потајни следбеник масалијанске или богомилске јереси.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> И. Дујчев, *Едно пренебрегнато византиско известие за богомитите* Из. Инс. за Бал. Лит. 6, 1958, 247—250. Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 329.

<sup>53</sup> Miklošich—Müller, *Acta*, I, 59—61; За анализу текста cf. А. Соловјев, *Фундајаци*, 127. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 258; M. Loos, *Dualist Heresy* 329; Cf. Miklošich—Müller, *Acta*, I, 140—143; M. Loos, *Dualist Heresy*, 334, бел. 5; Д. Ангелов, *Богомилството*, 496.

<sup>54</sup> Const. Har. PG. 150, 28CD—29A.

<sup>55</sup> Math. Blast. PG. 144, 1041AC, 1041D—1044C.

<sup>56</sup> Miklošich—Müller, *Acta* I, 212, 240; Д. Ангелов, *Богомилството*, 498.

<sup>57</sup> Nic. Greg. Hist. XIV, 7, II, 714.

<sup>58</sup> Miklošich—Müller, *Acta* I, 296—300; Nic. Greg. Hist. XIV, II 533—544.

О јеретички оријентисаној монахињи Порини из Солуна пише Григорије Акиндин у свом писму из 1345. године упућеном митрополиту Монемвасије, а у *Манифесту антипаламиста* из 1347. године као јеретик се оптужује и сам Григорије Палама.<sup>59</sup> На светогорске богомиле алудира и Григорије Палама у својим хомилијама, а цариградски патријарх Филотеј у *Житију Григорија Паламе*, бранећи га да није јеретик, пише да је Палама већ 1317. године у неком манастиру на планини Папикиону, на граници између Тракије и Македоније, водио полемику с „маркионистима или масалијанима“ и у полемици однео победу над њима.<sup>60</sup>

О богомилима као својим савременицима пише и солунски митрополит Симеон у својој великој расправи *Дијалог против свих јереси*. Богомилима је Симеон посветио два одвојена поглавља своје расправе. Први је, *Против Симона Мага и Манеса и сличних, као и против безбожних богомила или кудугера*, а други, *Против иконобораца, нечастивих богомила*.<sup>61</sup>

Симеон је оба поглавља о богомилима написао на основу властитих истраживања, мада има податка и књишког карактера, као што је, примера ради, Симеонова класификација богомилске јереси у оквиру осталих средњовековних јеретичких покрета. Али, у целини, његова су обавештења без обзира на неке мањкавости веродостојна и у потпуности уверљива.

О масалијанској или богомилској јереси има неколико података и у млабој изворној грађи. У једној посланици која се приписује цариградском патријарху Методију (843—847) сачувао је почетак који гласи: „Богомили оца као неког старца (замишљају)“.<sup>61</sup> О богомилима говори и Наумово *Аколутије*, као и један натпис: „прогоњен од богомила“, који је сачуван на добро познатој Наумовој икони из охридске цркве св. Богородице.<sup>62</sup>

Међу најконтраверзније изворе несумњиво спада *Житије св. Јована Владимира*, које је према непознатом словенском оригиналу приредио митрополит Козма, а 1690. године издао Јован Папа. У њему се као борци против „масалијанске или богомилске јереси“ славе не само кнез Владимир већ и бугарски цар Симеон, св. Климент и „свети седмобројници“.<sup>63</sup> Тешкоћу у оцени његове историографске вредности представљају исправке Пајсија Хиландарца који пише, позивајући се на неки изгубљени словенски

<sup>59</sup> Cf. PG. 150, 882B; V. Laurent, *La liste épiscopale du Synodikon de Monemvasie*, EO 32, 1933, 150; Cf. J. Meyendorff, *Introduction*, 55.

<sup>60</sup> PG, 155, 65—74, 89—98. За студију о тексту cf. А. Соловјев, *Фундајит*; 130—135.

<sup>61</sup> V. Grumel, *Regestes*, I, 2, бр. 443.

<sup>62</sup> J. Иванов, *Богомилски книги*, 34, бр. 1; Д. Ангелов, *Богомилството*, 148.

<sup>63</sup> Д. Драгојловић, *Дукљански кнез Владимир и албански новатијани* Ист. зап. књ. 32, 1975, 1, 97—99.

оригинал, да су кнез Владимир, цар Симеон и св. Климент водили борбу са новатијанима, једним огранком катара којих је било у Албанији, а не са богомилима или масалијанима.<sup>64</sup>

### Словенска изворна грађа

Најстарији податак о новој јереси на словенском језику је сачуван, изгледа, у *Шестодневу* Јована Егзарха, познатог бугарског писца из времена цара Симеона. Полемишући са „манихејима“ и „Словенским паганима“, Јован Егзарх спомиње и неке јеретике који, као и богомили, уче да је „Баво старији син божији“.<sup>65</sup>

После Јована Егзарха неименоване јеретике спомиње и Јован Рилски у позиву упућеном монасима да „чувају свету веру од сваког злословија“, а затим писац *Службе св. Јовану Рилском* која је, како се мисли, написана за време бугарског цара Петра поводом преноса свечевих моштију у Софију.<sup>66</sup> Говорећи о свечевом нераспадљивом телу које „крепи чисту веру“, анонимни писац службе додаје да оно „обара мудровање јеретика“, свакако истих о којима нешто касније пише и Козма Презвитер, „који не верују у васкрсење мртвих“.

Из времена цара Петра потиче једна листа анатема која је донета на неком сабору у Преславу, о којем се у византијској и словенској изворној грађи ништа не говори. У свом аутентичном облику она је најпре инкорпорирана у изгубљени *Преславски синодик*, а сачувана је у више одвојених преписа, у *Заповестима кијевског митрополита Георгија Грка*, у *Устјушкој* и *Јоасафској крчмији* и у руским преписима *Беседе* Козме Презвитера.<sup>67</sup>

Листа анатема се у Козминој Беседи налази у уводном делу поглавља *О вери*. Она се састоји од седамнаест анатема које одуарају и редом, а делимично и садржајем од оптужби изнетих у претходном делу *Беседе*. Ова чињеница као да доказује да је Козма Презвитер листу анатема унео у *Беседу* у интегралном облику, или из старословенске крчмије, или из изгубљеног *Преславског синодика*, јер се друкчије извесна садржајна неподударност између листе анатема и *Беседе* у целини не може објаснити.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Пајсиј Хилендарски, *Славјано-балгарска историја*, Софија 1972, 95—96.

<sup>65</sup> Ј. Иванов, *Богомилски књиги*, 20; М. Loos, *Le prétendu témoignage d' un traité de Jean Exarque intitulé »Sestodnev« et relatif aux Bogomiles*, *ByzSlav*. XIII, 1, 1952, 59—88, мисли да је у питању грешка.

<sup>66</sup> Ј. Иванов, *Св. Иван Рилски и неговијат манастир*, Софија 1917, 16, 136—142.

<sup>67</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 51, бел. 137; Ј. Бегунов, *Козма Презвитер* 373—374, 395—396, 398—399.

<sup>68</sup> Козма, 373, ed. Бегунов.

Листа анатема са Преславског сабора је у целини инкорпорирана у такозване *Заповести светих отаца* или *Заповести митрополита Георгија*, познатог кијевског митрополита из друге половине XI века.<sup>69</sup> Према истраживањима Ј. Бегунова, Георгије је листу анатема преузео из старословенске крмчије, коју је са собом донео из Цариграда, а не из *Беседе* Козме Презвитера или неког номоканона, који је чинио текстуалну основу *Заповести светих отаца*.<sup>70</sup>

Листа анатема са Преславског сабора сачувана је и у *Устјушкој крмчији* из XIII—XIV века, чије основно језгро представља старословенска крмчија, и у *Јоасафској крмчији* из XVI века, као и у неким канонско-теолошким зборницима руске редакције. У свим руским преписима листа анатема је сачувана под својим аутентичним насловом, *Поученије о вери*.<sup>71</sup>

Полазећи од помена неког „чрнца Теодора“ на почетку *Поученија о вери* из *Устјушке крмчије*, Ј. Бегунов поставља хипотезу да *Поученије* представља једну компилацију из XI века написану на основу Козмине расправе против „богомила Теодора“, који се као Богомилов ученик спомиње у *Синодику цара Борила* на другом месту; после Михаила, а пре Добрија.<sup>72</sup>

Усамљени податак о богомилу Теодору из *Синодика цара Борила* Ј. Бегунов је допунио подацима из млађих руских синодика о Теодору Сицилијском, који се у грчким синодницима спомиње у време иконокластичких спорова, што Ј. Бегунов није знао, сматрајући га истом личношћу са „чрнцем Теодором“ из *Устјушке крмчије* и Теодором из *Синодика цара Борила*.<sup>73</sup> Тако је идентификујући три различите личности из разних епоха, Ј. Бегунов морао доћи и до погрешног закључка. Ова, и друге промашене хипотезе, све више доказују да је листа анатема донета за време цара Петра на неком сабору у Преславу и да је као званични документ бугарске цркве унета у старословенску крмчију, а са преписивањем старословенске крмчије на руску редакцију листа анатема је као њен интегрални део преписана под својим аутентичним насловом.<sup>74</sup>

Са краја X века потиче један ћирилски натпис фрагментарно сачуван на каменом блоку уграђеном у темеље једне средњовековне цркве у граду Ескусу крај Дунава. У сачуваном

<sup>69</sup> Козма, 398—399, ed. Бегунов.

<sup>70</sup> Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 33.

<sup>71</sup> Текст се налази у *Устјушкој крмчији* f. 139—143; у *Јоасафској*, f. 101в—105в, у *Толстојевом зборнику* из XIV века, f. 369—372. Текст у издању Бегунова стр. 393—398, а сама листа анатема, стр. 395—396.

<sup>72</sup> *Синодик царја Борила*, ап. 82, ed. Попруженко.

<sup>73</sup> Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 122. Теодор Сицилијски се спомиње у *Вологодском* и *Ростовском синодику*. Cf. К. Николски, *Амафематствование*, С. Петербург 1879, 178, као и у оросу VII васељенског сабора од 787. године. Cf. Србскаја редакција синодика, 338, ed. Мошин.

<sup>74</sup> Маргинална глоса из непознатог времена гласи: „искати коего сбора“. Cf. Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 31.

делу натписа неки монах Ананије позива вернике да „проклињу јеретике“ уз анатемисање оних који то не би урадили.<sup>75</sup>

Прву целовиту расправу против богомилске јереси је на словенском језику написао Козма Презвитер, чији је значај већ одавно уочен због веродостојног приказа јереси у свим њеним вишеструким манифестацијама, верским и политичким. Она је позната у два редакцијама, краћој и дужој. Краћа је сачувана само у препису попа Драгоља с краја XIII века, а дужих, руских преписа, који су настали од XV до XIX века, има преко двадесет. Најстарији је Соловецки препис из 1491/2. године и има наслов *Недостојнаго Козми Презвитера Беседа на новојавившујуја ерес богомилу*.<sup>76</sup>

Садржајно је Козмина расправа компонована од четрнаест слова, а тематски од два или три дела.<sup>77</sup> После краћег историјског увода о јересима и попу Богумилу који је први у годинама правоверног цара Петра почео да проповеда јерес у земљи бугарској, Козма у више одвојених минијатурних целина побија учене јеретика што одбацују крст и причешће, литургију и црквене чинове, Мојсија и пророчке књиге, Деву Марију и иконе, крштење водом и Христова чуда. У овом делу *Беседе* Козма пише и о јеретичком алегоричком тумачењу еванђељских текстова, о идејним разликама међу јеретичима и о њиховој пропаганди против цара и бољара, феудалних обавеза и намета.

У другом делу расправе Козма пише о епископима и поповима, о браку и вери, о бездушним богаташима и недостацима црквеног клера, оптужујући га да је одговоран за грехе народа и за његово уништење. Једно посебно поглавље садржи листу од седамнаест анатема које су делом несагласне, а делом друкчије стилизоване него претходни део расправе.

У садржајном погледу *Беседа* је оригинално дело Козме Презвитера проткано и допуњено бројним цитатима, претежно из Новог Завета и из дела црквених отаца. Козма се на више места позива на Василија Великог и Јована Златоустог, које је користио из разних зборника као што су били *Златоструји*, *Цветници*, *Маргарити* и *Измарагди*.<sup>78</sup> У његовој се расправи налазе и фрагменти из Јефрема Сирина, Јована Дамаскина и Атанасија Синаита. Неки истраживачи су безуспешно покушавали да докажу зависност и изванредан паралелизам између Козмине *Беседе* и позна-

<sup>75</sup> И. Гошев, *Старобалгарски глаголически и кирилски надписи*, Софија 1961, 8. Сф. Д. Ангелов, *Богомилството*, 164.

<sup>76</sup> Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 19—21.

<sup>77</sup> М. Г. Попруженко, *Козма Пресвитер*, LVIII, сматра да је из два дела; Н. Благоев, *Беседата*, 79—80, три дела; Puech—Vaillant, *Le traité*, 14—15, три дела; Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 268, једна целина.

<sup>78</sup> Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 51, 55; Д. Ангелов, *Богомилството*, 144; Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 60—61.

тих полемичких расправа које су против павликијана писали Георгије Монах, патријарх Фотије и Петар Сикул.<sup>79</sup>

Било је више покушаја да се филолошки необразложеним мишљењима, хипотетичним историјским околностима, књижевно-историјским појединостима или другим варљивим и недовољно убедљивим разлозима одреди време и место настанка Козмине *Беседе*. Недореченост и вишеслојевитост њеног садржаја одређивале су неопређена и несигурна датирања, са разликама у распону од три столећа, од првих година X па све до почетка XIII века.<sup>80</sup>

Н. Благоев и В. Глушац, примера ради, своје датирање Козмине *Беседе* у време цара Петра повезују са политичким приликама и јачањем опозиције према цару Петру који је дошао на власт уместо свог старијег брата Михаила.<sup>81</sup> Даља истраживања су, међутим, доказала да Козма Презвитер о времену цара Петра говори као о прошлом и да због тога *Беседа* није могла ни бити написана пре 969. године. Неки истраживачи, као М. Г. Попруженко, сматрају да је *Беседа* написана после Петрове смрти 969. године, али пре његове канонизације 972. године.<sup>82</sup>

Једно ново решење предлаже А. Вајан, сматрајући да је *Беседа* написана убрзо после пада Првог бугарског царства 972. или 973. године.<sup>83</sup> Своју аргументацију А. Вајан заснива на речима Козме Презвитера упућеним бугарском свештенству: „Подржавајте Јована презвитера новог, бившег пастира и егзарха у земљи бугарској“, идентификујући Јована новог презвитера из Козмине расправе са Јованом Егзархом који је за време бугарског цара Петра требао да буде представник цариградског патријарха у Бугарској. А када је после пропасти бугарске државе са укидањем патријаршије укинута и функција егзарха Јован Егзарх је постао само „бивши пастир и егзарх у земљи бугарској“.<sup>84</sup>

На истој аргументацији своја мишљења заснивају Ј. Трифонов и В. Киселков, идентификујући Јована новог презвитера из Козмине расправе, или са Јованом презвитером, прводиоцем и савремеником охридског архиепископа Јована Дебарског, или са самим Јованом Дебарским.<sup>85</sup>

У новије време Е. Георгиев тврди да је *Беседу* написао тек у XIII веку неки Козма Презвитер који се спомиње као учесник сабора у Трнову који је одржан 1211. године.<sup>86</sup>

<sup>79</sup> Н. Благоев, *Беседата*, 14—25; В. Глушац, *Истина о богомилима*, Београд 1945, 228—244. Сф. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 234—236.

<sup>80</sup> Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 195—199.

<sup>81</sup> Н. Благоев, *Беседата*, 4—6, 53—57; В. Глушац, *Истина о богомилима*, 228—244; *Idem*, *Проблем богомилства*, 122—123.

<sup>82</sup> М. Г. Попруженко, *Козма пресвитер*, LX—LXIX.

<sup>83</sup> Puech—Vaillant, *Le traité*, 24.

<sup>84</sup> Тако сматра и А. Соловјев, *Сведочанства*, 7.

<sup>85</sup> Ј. Трифонов, *Беседата*, 56, 70; В. С. Киселков, *Векот на Презвитер Козма*, EL IV, 1949, 3, 179—192.

<sup>86</sup> Е. Георгиев, *Литература*, 249.

У научној се литератури датирање Козмине *Беседе* темељи на више аргумената, али извесну историографску вредност имају само два. Козмине речи о времену цара Петра као прошлом, говоре да је *Беседа* написана после Петрове смрти, а Козмино позивање на Јована новог презвитера, бившег пастира и егзарха бугарске земље, несумњиво говори да је она написана тек после 972. године, када је са укидањем бугарске патријаршије укинута и функција егзарха.<sup>87</sup> Међутим, изгледају безразложним све претпоставке да је Јован нови презвитер из Козмине *Беседе* познати бугарски писац Јован Егзарх, охридски архиепископ Јован Дебарски или Јован презвитер, савременик Јована Дебарског. Реч је очигледно о неком мање познатом Јовану презвитеру који је пре укидања бугарске патријаршије био представник цариградског патријарха у Бугарској и због неких нема непознатих заслуга проглашен „новим“, да би се разликовао од много познатијег Јована Егзарха који је живео за време бугарског цара Симеона.

За датирање *Беседе* је значајан и податак Козме Презвитера о свежим ратним пустошењима која су задесила земљу и која се могу односити, или на време после пада Првог бугарског царства 972. године, или Самуиловог, 1018. године.<sup>88</sup> Међутим, његова вредност зависи од тачне констатације где је *Беседа* написана. Мишљења су научника о томе подељена. Једни сматрају, ослањањем на филолошку и језичку анализу *Беседе*, да је она написана у Преславу или североисточној Бугарској, а други у Охриду, односно западној Македонији или Албанији.<sup>89</sup>

Филолошка анализа Козмине *Беседе* је лишена најважније, палеографске компоненте, будући да су сви преписи овог дела сачувани само у млађим, текстуално и композиционо не у свему подударним руским и српским преписима. Овако стање рукописног наслеђа пружа неслућене могућности за најразличитија домишљања, што се одразило и у научним истраживањима, мада се из филолошке анализе може извући само један научно фундиран закључак, а то је, да је *Беседа* у току векова доживљавала више прерада, више редакција и да се са данас расположивим научним методама аутентични текст *Беседе* не може реконструисати.<sup>90</sup>

Још мање помаже језичка анализа *Беседе*. Шире руске редакције садрже бугаризме и понеки македонизам, док се у најстаријој, Драгољевој обради, налазе само македонизми. Језичка ситуација даје могућности за обе тврдње, мада се прихватање

<sup>87</sup> Козма, 299, 391, ed. Бегунов.

<sup>88</sup> Козма, 355, ed. Бегунов.

<sup>89</sup> Различита мишљења је приказао Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 249—253.

<sup>90</sup> Ј. Трифонов, *Беседата*, 44; Puech—Vaillant, *Le traité*, 37; Cf. и R. Bernard, *Sur la localisation du Traité contre les bogomiles de Cosmas*, Acta cong. hist. slavicae salis burgensis in mem. SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati, Wiesbaden 1968, 179—182.



једног или другог мишљења не може темељити на научним разлозима већ више на принципским или неким другим опредељењима.<sup>91</sup>

Књижевно-историјска анализа још убедљивије доказује да је аутентични текст *Беседе* доживео више редакција и да садржи више слојева, чија се старина и порекло тешко могу утврдити. Већ је поодавно примећено да се један део цитата из старозаветних и новозаветних текстова не поклапа са такозваном Симеоновом редакцијом библијских књига и да су нека цитирана дела у *Беседи* садржајно слична, или се језички не поклапају са преводима ових дела насталих у доба цара Симеона.<sup>92</sup> Ако се овоме дода да се Козма у полемици са јеретцима не користи преписком између цара Петра и патријарха Теофилакта, *Тачним излагањем православне вере* Јована Дамскина преведеним у Преславу, или *Шестодневном* Јована Егзарха, једним од највећих дела не само бугарске него уопште средњовековне књижевности Јужних Словена, распрострањено мишљење о Козмином припадништву преславској књижевној школи постаје проблематично, мада се ни оно не може баш олако одбацити.<sup>93</sup>

Козмина *Беседа* је потпуно усамљена у својој књижевној врсти. Све касније антибогомилске полемичке расправе на словенском језику представљају краће или дуже, целовите или парцијалне, мање или више успеле компилације у којима се текстуални садржај *Беседе* друкчије компонује, скраћује и у нове мисаоне и садржајне целине компонује.

Скоро двовековну празнину у богомилима у јужнословенској изворној грађи прекида *Житије св. Симеона од Стефана Првовенчаног*, које у једном поглављу говори о сабору сазваном због „богомрске јереси“ и о Немањином енергичном прогону и суровом кажњавању јеретика у српској држави.<sup>94</sup>

Полемика о неком непрецизностима у излагању и о неадекватној и архаичној терминологији временом је прерасла у хиперкритику која је олаким и произвољним интерпретацијама и једностраним синтетичким конструкцијама у потпуности одбацивала извештај Стефана Првовенчаног о постојању богомила у Србији и Немањиној борби са њима. Своју хипотезу, примера ради, В. Глушац темељи на ћутању св. Саве, Доментијана и Теодосија о Немањином прогону јеретика, сматрајући да је Стефан у же-

<sup>91</sup> Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 251—252.

<sup>92</sup> Е. Георгиев, *Литература*, 293.

<sup>93</sup> За Преслав је Д. Ангелов, *Богомилството*, 40; и Puech-Vaillant, *Le traité*, 37—40. М. Лос, *Прашањето за еретичкото движење под царувањето на Самоил*, Зборник, Скопје 1971, 213—219, за северноисточну Бугарску, а Ј. Трифонов, *Беседата*, 44—56 и П. Примов, *Поп Богомил и богомилското движење*, Ист. пр. 14, 6, 1958, 111.

<sup>94</sup> Текст житија је издао Р. Ј. Šafarik, *Pamatki drevniho juhoslovankeho pismenosti*, v Praze 1853; Српски превод, *Стара српска књижевност I*, 73—115; а текст је изанализирао А. Соловјев, *Сведочанства*, 15—24. Cf. M. Loos, *Dualsit Heresy*, 225—226.

љи да створи култ своје оцу јерес измислио да би Немањи у светачке заслуге приписао тобожњи прогона јеретика из Србије, а Ј. Шидак, на Стефановом опису јеретика да служе Сатани и да следе „аријанску херезу“ које у то доба није више било ни у једној европској земљи.<sup>95</sup>

Оба ова мишљења, ма колико изгледала логична, заснивају се на погрешним претпоставкама, јер В. Глушац није довољно познавао домаћу изворну грађу, а Ј. Шидак компаративни изворни материјал. О Немањиним прогону јеретика говори св. Сава у *Служби св. Симеону*, Доментијан и Теодосије у својим *Житијама св. Саве*, а Теодосије и у *Служби св. Симеону*, славећи Немању да је „прогонио вукове јеретичке“ и „искоренио трње јеретичко.“<sup>96</sup>

Да се у Теодосијевој *Служби св. Симеона* ради о богомилима, а не о неким другим јеретичима, показују и његове речи да безимени јеретици „руше храмове“, да „оспоравају стварно „оваплоћење сина“ и да одбацују јединство „сина са оцем и Духом светим“.<sup>97</sup>

И у старијим летописима и родословима се говори да је Немања „истребио јерес из свог отачества“ и да је „истребио све јереси из државе своје, земље српске“.<sup>98</sup> Још у XV веку Пајсије Јањевац у *Служби св. Симеону* слави Немању што је „јереси од граница својих одагнао, оне што се не клањају св. Тројици“.<sup>99</sup>

Осуда рашких јеретика за служење Сатани показује, како се то види из посланице Евтимија из Периблепта, да су они били строги дуалисти, а оптужбе за аријанство богомила налази се пре *Житија св. Симеона у Паноплији* Евтимија Зигабена, а касније у једној посланици новогордског епископа ГенADIЈА. Стога извештај Стефана Првовенчаног о „триклетим јеретичима“, Аријевим слобденица, није ништа ни јединствено ни усамљено у средњовековној изворној грађи.<sup>100</sup>

Богомили се спомињу и у једном литургијском тексту посвећеном Илариону Могленском, који је написан убрзо после Иларионове смрти. Анонимни састављач литургијског пролога слави Илариона из Моглена да се поред осталих заслуга за хришћанску веру истакао и као „борац против богомила“.<sup>101</sup>

<sup>95</sup> В. Глушац, *Проблем богомилства*, 128—129; J. Sidak, *Studije*, 318, нешто је изменио своје мишљење.

<sup>96</sup> С. Милојевић, *Правила св. Симеону српском*, ГСУД, 33, 1871, 149—163; Б. Сп. Радојчић, *Теодосијеви стихови о Симеону Немањи*, ЛМС, 4, 1962, 342—349; *Србљак* I, 141, 147, 169, 209.

<sup>97</sup> *Србљак* I, 146.

<sup>98</sup> Љ. Стојановић, *Светогорски акти: Биографије и похвале, Летописи и родослови, Типици, Служба св. Сави, Поменици, Апокрифи и друго, Записи, Споменик III*, Београд 1890, 94—97. Cf. СУД 53, 1883, 2.

<sup>99</sup> *Србљак*, III, 328.

<sup>100</sup> Euth. 30, 23—24, ed. Ficker. Cf. Д. Драгојловић, *Средњовековне дуалистичке јереси и аријанство*, *Balc. VII*, 1976, 91—100.

<sup>101</sup> J. Иванов, *Богомилски книги*, 35.

Нешто се више података о Иларионовој борби са богомилима налази у његовом житију, чију су историографску веродостојност у попуности оспоравали Н. Благов, В. Глушац и Ј. Шидак, доказујући да је житије написао трновски патријарх Евтимије скоро двеста година после Иларионове смрти и да је поглавље о јеретицима у целини преузео из *Паноплије* Евтимија Зигабена, па да стога нема историографски већ само филолошки значај.<sup>102</sup>

Истраживања А. Соловјева су несумњиво доказала да је *Житије Илариона Могленског* сачувано у два редакцијама, старијој и млађој. Старију је после Иларионове смрти написао неки од његових ученика, можда игуман Петар, а млађу је у XIV веку према првобитном оригиналу написао трновски патријарх Евтимије, допуњујући поглавља о павликијанима и монофизитима подацима из *Паноплије* Евтимија Зигабена. Међутим, поглавље о богомилима је у обе обраде оригинално у односу на *Паноплију* и аутентично по свом садржају.<sup>103</sup>

Мора се, дакле, правити разлика између делова о павликијанима и јерменским монофизитима у млађем житију, која представљају само делимично парафразе из *Паноплије* Евтимија Зигабена и веродостојних чињеница о богомилима која се налазе и у старијој редакцији. Неки хагиографски елементи уткани у наративни садржај житија не мењају њихову фактографску вредност, нити умањују њихову историографску веродостојност.

У аутентичност и историографску веродостојност старије редакције посумњавао је и М. Лос, сматрајући да је старија редакција, коју А. Соловјев налази у Врхобрезничком препису, извод из млађе, а не обрнуто, како је мислио А. Соловјев.<sup>104</sup> Лосове сумње се, међутим, не заснивају на филолошкој и књижевно-историјској анализи обеју редакција, већ на једноставној чињеници да је Врхобрезнички препис, а он није једини, много млађи од сачуваних ширих обрада.<sup>105</sup> Филолошком анализом обеју редакција може се утврдити да је језик Врхобрезничког преписа архаичнији, композиција друкчија и стил излагања неподударан са стилем Евтимија Трновског. Старост Врхобрезничког преписа се не може одређивати временом његовог настанка, кад се зна да су у времену од XVI до XVIII века преписани многи стари рукописи који су од времена и употребе били скоро у стању распадања.

<sup>102</sup> Н. Благоев, *Беседата*, 24. О хипотезама В. Глушца и Ј. Шидака cf. Д. Драгојловић, *Историографска вредност на Житието на Иларион Могленски за историјата на богомилството во Македонија*, Гласник XVIII, 3, 1974, 141—144.

<sup>103</sup> За анализу житија cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 12—15 и Д. Драгојловић — В. Антић, *Богомилството*, 127, бел. 9.

<sup>104</sup> М. Loos, *Dualist Heresy*, 101; J. Sidak, *Studije*, 318.

<sup>105</sup> Cf. Рукопис САНУ, бр. 112, f. 241v—245v; Д. Драгојловић — В. Антић, op. cit. 116—117.

Од расправе Козме Презвитера па све до времена бугарског цара Борила постоји потпуна празнина о богомилима у бугарској изворној грађи. Када је на иницијативу цара Борила 1211. године сазван сабор против богомила, поред осталог је прокламован и синодик православља који је сачуван у двама млађим преписима, Палаузовом, бугарске редакције са краја XIV века и Дриновљевом, српске редакције из XVI века.<sup>106</sup>

Палаузов препис је без почетка и састоји се из два неједнака дела. Први део садржи и две листе анатема са једном подужом летописном белешком у којој се описује сабор против „триклете и богомрске богомилске јереси“ и кажњавање њених присталица. Летописна се белешка завршава вечном памети већ мртвом цару Борилу.<sup>107</sup>

Богомили и богомилско учење се у овом делу Палаузовог преписа анатемишу у две одвојене листе анатема, са значајним разликама у њиховом реду и садржају. Прва листа садржи анатеме против „лопа Богомила“ и његових „бивших и садашњих ученика“, који се директно не спомињу, а затим анатеме против рааличитих јеретичких учења.<sup>108</sup> Потпуна подударност ове листе анатема са *Посленицом* цариградског патријарха Козма несумњиво говори да овај део Палаузовог преписа представља превод византијске провинцијске редакције синодика православља.<sup>109</sup>

Друга листа садржи појединачне анатеме против више јеретичких херезиарха, чија су сва имена грчка, и опште, против разних јеретичких учења која делом припадају јеретичима строжије дуалистичке оријентације. Нека од њих излазе из оквира богомилског идејног комплекса, као што су анатеме против врачања и чаролија, против неких тајних култова, против оних који оспоравају права бугарске цркве и властеле и против оних који вређају цара. Неподударност између ових двеју листа анатема као да говори да је редактор Бориловог синодика имао при руци две различите редакције синодика православља, које је спојио у једну целину.<sup>110</sup>

Други део Палаузовог преписа почиње са анатемама триклетога Богомила и Михаила његовог ученика и Теодора, Добрија, Стефана, Василија и Петра, а наставља са паметима бугарским архијерејима и епископима, Ивану Асену и васељенском патријарху Герману, II као и неколицини бугарских владара и чланова владарских породица.

<sup>106</sup> *Синодик царја Борила*, стр. 3. ed. М. Г. Попруженко.

<sup>107</sup> Летописна белешка у *Синодику царја Борила*, 78—82. ed. Попруженко представља прву допуну синодика.

<sup>108</sup> *Синодик цара Борила*, Палауз, ап. 38—53, 77—99, ed. Попруженко.

<sup>109</sup> J. Gouillard, *Une source*, 361—374; D. Angelov, *Nouvelles données*, 9—21; M. Loos, *Dualist Heresy*, 228.

<sup>110</sup> Cf. V. Сл. Киселков, *Борилевијат Синодик като исторически извор*, Ист. пр. XIX, 6, 1963, 72 sq; Драгојловић—Антић, *Богомилството*, 89, 103, бел. 28—29.

Дриновљев препис је српске редакције. Он садржи у првом делу увод и поглавље против иконобораца, Јована Итала и монаха Нила, попа Богомила и богомила, Михаила ретора и Константина Бугарског. После једне лакуне Дриновљев препис наставља са листом анатема као и у Палаузовом препису и вечним паметима византијским и бугарским владарима. На крају се у једној летописној белешки говори да се за време цара Борила јавила „триклета и богомрска богомилска јерес“, чији је „тада“ начелник био поп Богомил са својим ученицима, а затим следи опис сабора и кажњавања јеретика.<sup>111</sup>

Борилев синодик, а нарочито оригиналне допуне његових редактора, представљају јединствен споменик идејних борби које су вођене не само на теолошком већ и на филозофском и политичком плану у средњовековној бугарској држави. У томе је посебан значај Бориловог синодика и као књижевног и као историографског споменика средњовековне бугарске и јужнословенске књижевности.

Анатеме против попа Богомила, самостално или у комбинацији са другим јеретичима из старијих епоха византијске историје налазе се и у синодницима православља руске редакције. Тако се, примера ради, у *Вологодском* и *Ростовском синодику* заједно анатемису поп Богомил и Теодор Сицилијски, којег неки истраживачи погрешно идентификују са Богомиловом учеником Теодором који се спомиње у *Синодику цара Борила*.<sup>112</sup>

Када је почетком XIII века за потребе српске цркве преведена или прерађена нова канонска збирка у чијој је основи био Фотијев номоканон са Аристиновим и Зонариним тумачењима, уобичајено названа *Светосавском крмчијом*, она је допуњена са неколико маргиналних глоса које говоре о богомилима или бабунима. Најпре је у наслов једне краће расправе Димитрија Кизичког, *О масалијанима или богомилима*, додато и „бабуни“ а затим је крај допуњен једном маргиналном белешком: „Масалијани учитељи богомила који се зову бабуни“.<sup>113</sup>

У *Светосавској крмчији* се налазе још три редакторске глосе у облику записа. Уз расправницу *О масалијанима* Епифанија Кипарског редактор је додао две глосе — једну изнад текста: „Масалијани учитељи богомили званих бабуна“, а другу испод текста: „ова глава је сва (о) бабунској јереси, тако држе и бабуни“; а уз расправницу *О маркионистима* Тимотија Презвитера једну глосу: „Ова глава је сва (о) бабунској јереси, тако и ти говоре“.<sup>114</sup>

У *Светосавској крмчији* је сачувана и једна листа анатема под насловом, *Како треба да писанијем проклињу своју јерес они*

<sup>111</sup> Синодик царја Борила, Дрин. ап. 93, ed. Попруженко.

<sup>112</sup> К. Николски, *Амафемствованија*, 178.

<sup>113</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 108.

<sup>114</sup> Д. Драгојловић, *Маргиналне глосе*, 6—7.

који од манихеја прилазе светој божијој саборној и апостолској цркви. Листа анатема је преведена са грчког језика и садржајно се поклапа са листом анатема коју је против павликијана саставио цариградски патријарх Методије. Она је, као и листа анатема у *Посланици* цариградског патријарха Теофилакта служила, како се то и из самог наслова види, при прекрштавању јеретика у Бугарској и Србији.<sup>115</sup>

У изворној грађи се борба са јеретичима у Србији повезује са св. Савом и сабором у Жичи који је одржан 1221. године. О томе најраније говори *Житије св. Саве* које је написао Савин ученик, монах Доментијан. У једном повећем поглављу житија, *О обнављању просвећеним кир Савом свете и истините вере и о проклињању безбожних јеретика*, Доментијан описује сабор у Жичи и Савино излагање о истинама православне вере у којем је оспорио дуализам неименованих јеретика, њихово одрицање „Христовог реалног оваплоћења“, „једносусности са оцем“ и „нетакнутости девојаштва свете и пречисте Богородице Марије“ као и јеретичко одбацивање „часног крста“, „светих часних сауда“, „божанских цркава“, „светих тајни“, „слика свечасних божијих угодника“, „заповести правовереног отачког предања“, „седам васељенских сабора“ и „крштења“ као средства за „одрицање од Сатане“, тог „другог“ и злог бога.<sup>116</sup>

Доментијаново је излагање богато, слојевито и поврх свега јасно. Он је обухватио све аспекте богомилског учења: дуализам, одбацивање црквених култова, верских обреда и отачког предања. Он не спомиње „конкретне јеретике“, али јасно и конкретно излаже њихово учење, поводећи се за својим узором и извором, *Беседом* Козме Презвитера, али у облику једне реторске компилације афирмативних дефиниција.<sup>117</sup>

Са многе више детаља у појединостима сабор у Жучи и Савину улогу на њему описује други Савин животописац, монах Доментијан. Преносећи Савину поуку *О правој вери*, Теодосије излаже Савину полемику против „латинске“ и „богомрске јереси“, његову вештину у преобраћају јеретика и његов енергичан став према њеним упорним следбеницима које је „са многим бешћашћем прогнао из све своје земље“.<sup>118</sup>

Историографску веродостојност *Житија св. Саве* од Теодосија су многи оспоравали, а многи с правом бранили, без обзира што он о сабору у Жичи пише из једне временски удаљене дистанце и са ослањањем на Доментијана.<sup>119</sup> Неки нови подаци и

<sup>115</sup> Д. Драгојловић, *Манихејска формула проклињања у словенском преводу*, ВЛС, VI, 1975, 51—60.

<sup>116</sup> За анализу текста cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 37—44. Потпуно супротнo гледиште заступа Ј. Sidak, *Studiје*, 319—320.

<sup>117</sup> Места у житију према преводу у *Старој српској књижевности* књ. I, 222—223 одговара Козма, 308, 327 и 311, ed. Бегунов, а места *Стара српска књижевност* I, 223, одговара Козма, 305, 306 ed. Бегунов.

<sup>118</sup> За анализу текста cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 40—41;

формулације очевидно показују да је Теодосије имао при руци и неке додатне и за нас изгубљене информације о „богомрској“ богомилској јереси.

О Савиној борби са јеретцима Теодосије пише и у *Служби св. Сави, у Заједничком канону св. Симеону и св. Сави и у Заједничком канону св. Симеону и св. Сави на осам гласова*, приписујући му у заслуге да је ослободио „земљу људи својих некад мраком јереси покривену“ и да је са својим оцем „разбио главе многоликих јереси“.<sup>120</sup>

У више преписа у типцима, номоканонима и законским споменицима српске редакције сачувана је и једна канонска посланица против богомила из прве половине XIII века, под насловом, *Заповести светог оца нашег Јована Златоустог*.<sup>121</sup> Посланицу је написао и свештенству или протопоповима неке епархије упутио надлежни епископ да се чувају „Баволских слугу, богомила“ и њихове верске пропаганде. За откривене богомиле посланица је предвиђала анатемисање и предавање државним властима на батињање, шишање или продају у ропство.

Многи истраживачи сматрају да је она дело „човека наше народности“, а А. Соловјев претпоставља, мада је то мало вероватно, да ју је написао сам св. Сава.<sup>122</sup>

На сабору у Жичи је обнародован и синодик православља који је са каснијим допунама сачуван у три преписа, Плеваљском, Дечанском и Загребачком, који, према мишљењу А. Соловјева, представљају разне редакције истог архетипа свечано проглашеног у Жичи 1221. године.

Плеваљски препис потиче из времена цара Душана или Уроша и, поред одлуке Цариградског сабора из 843. године, садржи и одлуке васељенских сабора из 451, 553, 681, 789 и 920 године. Загребачки препис је са краја XIV века и садржи само синодик православља из 843. године са оригиналним српским допунама против јеретика бабуна. Од последњег, Дечанског преписа из XVI века, познате су само анатеме против павликијана, богомила и бабуна у издању С. Ристића.<sup>123</sup>

Плеваљски препис садржи две редакције. Једна је из времена архиепископа Арсенија и краљева Радослава и Владислава, а друга из времена архиепископа Јакова и краља Милутина.<sup>124</sup> У

<sup>119</sup> Cf. J. Šidak, *Studije*, 319—320; А. Соловјев, *Сведочанства*, 40—41; М. Loos, *Dualist Heresy*, 231.

<sup>120</sup> Србљак, I 222, 226, 298, 320, 324, Cf. Б. Сп. Радојчић, *О старом српском књижевнику Теодосију*, ИЧ, 1952/3, 4, 28—39; Idem., *Два Теодосија Хилендарца*, Глас САНУ 218, 1956, 21—26.

<sup>121</sup> Објавио га је прво V. Jagić, *Stina kanonska grada*, Starine VI, 1874, 149—150, а затим један препис и А. Соловјев, *Сведочанства*, 34—35.

<sup>122</sup> V. Jagić, *Opisi i izvodi*, 113; Р. Грујић, *Црквени елементи крсне славе*, Глас, Ск. н. друш. VIII, 1930, 37; А. Соловјев, *Сведочанства*, 35—36.

<sup>123</sup> В. Мошин, *Сербскаја редакција синодика в недељу православља*, Виз. Врем. XVII, 1960, 279—340, 340—347, 347—348.

Арсенијевој редакцији су сачуване и додатне анатеме против „злих јеретика, проклетих бабуна, лажних крстјана који се ругају правој вери“ и против оних који „верују у бабунску веру“, који „примају учење бабуна“, који „примају бабуне у своју земљу и штите их“ и који „не проклињу јеретике бабуне“. Исте се анатеме налазе и у оросима Плеваљског преписа заједно са многолетствима српским краљевима Радославу и Владиславу, архиепископу Арсенију и будимљанском епископу Калинику.<sup>125</sup>

На Арсенијеве заслуге у допуњавању синодика анатемама против јеретика бабуна алудира и Данило Пећки у *Служби св. архиепископу Арсенију*, славећи га да је био „прогонитељ јереси“ и да је „одбијао насртаје јеретика“.<sup>126</sup>

Арсенијева редакција синодика је поново за време архиепископа Јакова допуњена појединачним анатемама против јеретика. Допуњујући Арсенијеву редакцију, архиепископ Јаков је најпре унео појединачне анатеме против Растудија и других јеретика, а затим додао многолетства краљу Урошу (Милутину), краљу Стефану (Драгутину), краљици Јелени и њиховој деци и архиепископу Јакову као представнику цркве.<sup>127</sup>

Дечански је препис сачуван само фрагментарно, по исписима Серафима Ристића. Појединачне анатеме против „босанских и хумских“ јеретика су потпуније него у Плеваљском рукопису, а од општих анатема су преузете само две стилизоване у једну целину. Новину у Дечанском препису представљају анатеме против павликијана, иконобораца и богомила иза којих следе анатеме против босанских и хумских јеретика, чије основно језгро представља листа у редакцији архиепископа Јакова.<sup>128</sup>

Спомен „хумских“ јеретика у овом препису као да говори да је ова редакција настала у доба архиепископа Никодима, којег Марко Пећки у *Служби светом архиепископу Никодиму* слави да је био „истребитељ јереси“, да је „трње јеретичко спаљивао“, да је био „прогонитељ јереси“ и да је „изобличавао хуљење јеретика о св. Тројици“.<sup>129</sup>

Загребачки препис је са краја XIV века и садржи само синодик православља из 843. године са оригиналним српским допунама. Његову основу представља Јаковљева редакција која је у некој провинцијској епархији допуњавана именима босанских и хумских јеретика, чију су делатност надлежне црквене власти добро знале и сузбијале.<sup>130</sup>

<sup>124</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 55, 58.

<sup>125</sup> Сербскаја редакција, 302, 312—313, 319—320, 328—330, 337—340.

<sup>126</sup> *Србљак*, II, 24, 28, 34.

<sup>127</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 56—57, сматра да су ове анатеме унете већ у *Жичком синодику*.

<sup>128</sup> *Сербскаја редакција*, 348.; А. Соловјев, *op. cit.* 61, сматра да потичу из времена краља Радослава, што је мало вероватно.

<sup>129</sup> *Србљак*, II, 202.

<sup>130</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 94.



Због хронолошки конкретних и садржајно разноврсних, историографски веродостојних и територијално прецизних података, српски синодици представљају прворазредну изворну грађу без које би познавање јереси у Србији и суседним земљама било крајње сиромашно и непотпуно.

У другој половини XIII века је на српску редакцију преписана и *Беседа* Козме Презвитера са неколико значајних и веома интересантних допуна којих нема у ширим, руским редакцијама, а са грчког је преведено *Житије св. Василија Новог*, у којем се богомили спомињу на два места. У четрдесет седмом поглављу се осуђују учења разних јеретика, па и богомила, а у сто четвртом, спомињу се у огњено море бачени „богомили“, што уче да је Исус имао само „небеску плот“.<sup>131</sup>

У *Житију краља Драгутина*, које је написао архиепископ Данило II, слави се Драгутин да је у крајевима добијеним од угарског краља многе босанске јеретике у православну веру превео.<sup>132</sup>

У млађим рукописима и штампаним крмчијама руске редакције, које представљају изданак *Новогордско-софијске крмчије* из 1280. године, сачувана је у више преписа једна полемичка расправа *О Богомилу попу* у широј и старијој и *О Богомилу* у краћој и млађој редакцији.<sup>133</sup> У рукописним крмчијама шира редакција долази увек после *Панариона* Епифанија Кипарског, а у млађим, после *Тумачења божанске литургије*.<sup>134</sup>

Ову расправицу, која нема историографску већ само књижевно-историјску вредност, Ј. Бегунов приписује монаху Доротеју, сматрајући да ју је он написао ослањањем на *Беседу* Козме Презвитера и у руске крмчије унео на оном истом месту где се у *Светосавској крмчији* налазе маргиналне белешке о „богомилима који се зову бабунима“.<sup>135</sup>

О бабунима у Србији говори и један значајан запис из 1329. године, који је сачуван у облику летописне белешке на последњим листовима једног сада већ изгубљеног и на пергаменту писаног еванђеља из манастира св. Петра на Светој Гори.<sup>136</sup> Еванђеље је преписао монах Никола по налогу архиепископа Данила, у дане краља Уроша III који је као светла звезда утврдио своје отачество, присајединио својој држави многе градове и народе, прогонио дивље вукове, непријатеље своје и послао свога сина

<sup>131</sup> Д. Богдановић, *Српска прерада Козмине Беседе у зборнику попа Драгоља*, Валс. VII, 1976, 70—74; С. Новаковић, *Живот св. Василија Новог*, Београд 1895, 86, 111.

<sup>132</sup> За анализу текста cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 77—81.

<sup>133</sup> М. Соколов, *Материали и заметки I, I—V*; Б. С. Ангелов, *Сушествовал ли е поп Богомил*, ЛМ II, 1958, 6, 125; Б. Примов, *Поп Богомил и богомилското движение*, Ис. пр. XIV, 6, 1958, 98.

<sup>134</sup> Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 51, 55.

<sup>135</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 144; Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 53—55

Стефана (Душана) на „безбожне и погане бабуне“. Монах Никола додаје да је „ово свето и божанско еванђеље написао у (манастиру) Светих апостола у Пећи“ по налогу архиепископа Данила, који је постао архијереј не по људској већ по вољи бога и Светог духа. И, на крају, поново додаје „да се сврши и дописа ово свето и божанско еванђеље у епископији српског Дабра за време епископа Николе који се много потрудио да поправи пали храм св. Николе, спомињући још једном, после мање лакуне, „безбожне и бледиве и проклете бабуне“ у непосредној вези, како се чини, са обновом палог храма.<sup>137</sup>

У запису се јасно разликују три летописне белешке међусобно одвојене податком о писању еванђеља. У првој се у облику похвале описују дела краља Уроша III, у другој, архиепископа Данила, а у трећој, дабарског епископа Николе. Душанов поход против бабуна писац ставља међу последња дела краља Уроша III, а обнављање палог манастира на почетку архијерејске службе епископа Николе.

У првој половини XIV века је за борбу против јеретика у Македонији преведена на српскословенски језик једна анатема, која је у млађим преписима сачувана у две редакције. Прва припада једном молитвенику који је 1526. године преписан у Кратову, а друга, такозваном *Законику Јована Злокруховића* из 1602. године.<sup>138</sup> У првој се проклињу сви они који се „друже, једу или пију са Јерменима, павликијанима, патаренима и богомилима“, а у другој су, поред ових јеретика, додати и „јаковити“.<sup>139</sup>

О богомилима у Србији расправља и *Законик цара Душана*. У два одвојена члана Законика регулише се њихов правни положај. У једном се члану предвиђа жигосање по образу и прогонство „јеретика који живе међу хришћанима“, а у другом, за властелина казни од сто перпера, а са себра, казна од дванаест перпера и батињање штаповима ако би рекао „бабунску реч“.<sup>140</sup>

Из времена исихастичких спорова у Византији потиче једна листа анатема на словенском језику, чији је садржај тако оштећен да се не може прочитати. Била је вероватно намењена за светогорске монахе словенског порекла.<sup>141</sup>

Најважнији извор за проучавање богомилске јереси у Византији и Бугарској средином XIV века представља *Житије Теодосија Трновског*, које је написао цариградски патријарх Калист.

<sup>136</sup> Љ. Стојановић, *Стари српски записи* I, 65; За анализу текста cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 81—88 и J. Sidak, *Studije*, 59—62.

<sup>137</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 109—110.

<sup>138</sup> И. Руварац, *Нешто о Босни, дабарском и дабро-босанским епископима и о српским манастирима у Босни*, Год. Н. Чупића II, 252; А. Соловјев, *Сведочанства*, 98.

<sup>139</sup> Архив ЈАЗУ рук. бр. III а 38, f. 167v.

<sup>140</sup> *Законик цара Стефана Душана. Струшки и атонски рукопис*, Београд, 1975, 166, 184; А. Соловјев, *Сведочанства*, 88—91; M. Loos, *Dualist Heresy*, 63, 76; Д. Драгојловић *Богомилство* I, 83.

<sup>141</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 499, бел. 32.

Оно описује прогоне јеретика са Свете Горе, њихове центре у Солуну, бекство јеретика у Бугарску, њихово учење и осуду на сабору у Трнову, поново оживљавање јереси и нови црквени сабор, као и ширење других јереси против којих се посебно борио монах, а затим и трновски патријарх Теодосије.<sup>142</sup>

*Житије Теодосија Трновског* се може у свему мерити са *Беседом* Козме Презвитера, а по неким појединостима и прецизностима у излагању оно је и надмашује.

Међу значајније изворе за историју богомилске јереси спада и *Житије св. патријарха Јефрема* које је 1401. или 1402. године написао епископ Марко.<sup>143</sup> Кратак податак о Јефремовој борби са „масалијанцем Влахом“ епископ Марко је допунио у *Служби светом патријарху Јефрему*, присисујући му да је био „противник јеретика“, да је „многе јеретике у непорочну веру вратио“ и да је „цркву своју и чеда своја од сваке јереси сачувао“.<sup>144</sup>

Више за историју идејних борби него за историју богомилске јереси у Бугарској представља *Похвално слово Евтимија Трновског* које је написао Григорије Цамблак почетком XV века.<sup>145</sup>

Један податак о „богомилским јеретичима“ у Сребрници, вероватно накнадно додат, налази се у изгубљеном Григоровићевом препису *Житија деспота Стефана Лазаревића* од Константина Филозофа.<sup>146</sup> На богомиле алудира и неки монах Јефрем у *Молбеном канону* за деспота Стефана Лазаревића, славећи га да је „од јереси неподобних цркву своју очистио“, као и писац једне молитве у којој позива Богородицу да „сруши шатанија безаконих јеретика, затварајући им кривоглагољива и нечастива уста, што те не исповедају као истинску матер божију“.<sup>147</sup>

Последњи спомен богомила и бабуна налази се у *Сказанију о писменима Константина Филозофа* који спомиње некакве „богомилске обичаје“ код Срба, који збуњују странце, а затим додаје да се у народу чувају „нека бабунска zde“ коју А. Соловјев повезује са „бабунским речима“ из Законака цара Душана.<sup>148</sup>

Посебну врсту извора за историју богомилске јереси представљају индекси забрањених књига руске редакције. Текстурално је најопширнији и садржајно најбогатији *Погодинов номоканон* из XIV века, који је са мањим изменама сачуван у бројним номоканонима и крмчијама руске редакције. У листи забрањених

<sup>142</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилство*, 122—125.

<sup>143</sup> Б. Трифуновић, *Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка*, Анал, Фил. фак. VIII, 1967, 67—74.

<sup>144</sup> Б. Сп. Радојичић, *Један богомил код Срба из осме деценије XIV века*, Република, бр. 309, од 23. VI 1953; *Србљак*, II, 250, 268, 272, 274.

<sup>145</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилство*, 131—133.

<sup>146</sup> В. Григорович, *О Србији в јеја отношениах к сосједним државаам*, Казан 1859, 52.

<sup>147</sup> *Србљак* II, 288; К. Невоструев, *Двије старинске српске молитве у преводу П. Срећковића*, ГСУД 20, 148.

<sup>148</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 97.

књига се налази и неколико апокрифа који се приписују „Јеремији попу“ или „Јеремији попу бугарском“.<sup>149</sup>

Једну посебну прераду *Погодиновог номоканона* представља *Кипријанов индекс* из XV века, који је у науци познат као *Зосимов индекс*. Новина је у њему што је „поп Јеремија“ из старијих индекаса забрањених књига проглашен „сином и учеником попа Богомила“.<sup>150</sup>

Из XVI века потиче једна нова редакција позната под насловом *Правила халкидонског сабора*. Листа почиње са саборском одлуком о „неисправним књигама које су писали јеретици од свога ума, а не од Светог духа“, а завршава се податком да су „творци јеретичких књига у бугарској земљи“ били „поп Јеремија, поп Богомил, Сидор Фрјазин и Јаков Ценцал“, људи из разних епоха и разних области словенско-византијског света.<sup>151</sup>

Посебну врсту изворне грађе представљају преводи полемичких расправа са грчког језика. Крајем XIII века је на словенски језик преведено поглавље *О богомилима* из познате полемичке расправе Константина Харменопула *О мишљењима јеретика који су се појављивали у појединим временима*. Најстарији препис превода сачуван је у једном номоканону из 1295. године.<sup>152</sup>

Почетком XV века је неки Герасим из Бугарске превео поглавље *О богомилима* из *Паноплије* Евтимија и Зигабена. Један препис Герасимовог превода у српској редакцији припадао је библиотеци манастира Бистрице у Румунији, али је у међувремену изгубљен.<sup>153</sup>

Један текст *Паноплије* српске редакције је за време деспота Стефана Лазаревића преписао Владислав Граматик. Две мање расправе о богомилима, *О валентијанима који су богомили, масалијани или еухити* и *О богомилима*, налазе се у *Синтагми Матије Властара*, која је преведена у доба цара Душана.<sup>154</sup>

Последња, хронолошки најмлађа белешка о масалијанској или богомилској јереси налази се на једном бакрорезу Христифора Жефаровића, који представља св. Јована Владимира, и на двојезичном, грчко-словенском натпису на једној икони св. Јована Владимира из 1868. године.<sup>155</sup> Оба су белешке садржајно идентичне са текстом *Житија св. Јована Владимира*, које гово-

<sup>149</sup> J. Иванов, *Богомилски книги*, 52—53; E. Георгиев, *Литература*, 238.

<sup>150</sup> E. Георгиев, op. cit., 242; D. Obolensky, *The Bogomils*, 271—274; J. Sidak, *Problem pora Bogomila u savremenoj nauci*, Slovo 9—10, 1960, 197.

<sup>151</sup> E. Георгиев, *Литература*, 172.

<sup>152</sup> B. Качановский, *Нјекoliko споменика за србску и бугарску повиест Starine XII*, 1880, 238.

<sup>153</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 53. Cf. и Ист. прег. XVI, 1960, 2, 99—100; A. Соловјев, *Сведочанства* 96.

<sup>154</sup> С. Новаковић, *Матије Властара Синтагмат*, Београд 1907, 68—70.

<sup>155</sup> Д. Давидов, *Српска графика XVIII века*, Нови Сад 1978, 259, слика 34, 35; A. Шопов, *Един документ за балгарската историја*, Сбор. за нар. умот. наук. и књ. II, 1980, 115—116.

ри о његовим заслугама на искорењивању „јереси масалијанске или богомилске“ и на утврђивању православља међу Бугарима, Србима, Далматима и Илирима.

### Латинска изворна грађа

Прве индиректне вести о дуалистички оријентисаним јеретицима на Балкану налазе се у *Хроници* Адемара де Шабанеса и одлукама орлеанског сабора из 1022. године, а директне, у једној расправи Герхарда из Чанада (1037—1546), који указује на Грчку као домовину и тадашњих јеретика на Западу.<sup>156</sup>

Неки историчари сматрају да се и податак у *Барским аналима* о „македонцима и павликијанима“ прибеглим у Италију после сламања устанка, који је предводио Петар Дељан, односи и на богомиле, мада се они директно не спомињу.<sup>157</sup>

Једно аутентичније сведочанство о јеретицима у Македонији оставио је анонимни писац *Историје првог крсташког рата*, који спомиње да је један одред Нормана под вођством Боемунда Тарентског на путу између Битоља и Прилепа напао и спалио једно јеретичко насеље.<sup>158</sup>

Аутентичнији и веродостојнији подаци о балканским јеретицима налазе се у латинској изворној грађи тек од средине XII века. О јеретицима у „Грчкој и неким другим земљама“, на које се угледају и јеретици из области Рајне, пише Евервин из Штајнфелда у својој посланици упућеној Бернарду из Клервоа.<sup>159</sup> У исто време о јеретицима у Византији пише и Хуго Етериен, саветник за питања западне теологије на двору императора Манојла I Комнена. У својој расправи *Против патарена*, коју је написао за време подужег боравка у Цариграду, Етериен полемише са богомилима, доказујући да између њих и западних дуалиста постоји идејно и духовно јединство.<sup>160</sup>

Најзначајније сведочанство о организацији јеретичких цркава на Истоку у другој половини XII века садрже акта јеретичког сабора одржаног 1167. године у Сен Феликс де Караман близу Тулуза у Француској. Одлуке сабора, којим је председавао

<sup>156</sup> Ademari hist. liber III, MGH, SS IV, 138; За синод у Орлеану cf. Bouket, Recueil X, 536, а за расправу Герхарда из Чанада cf. R. Pražak, *Studia balcanica Bohemoslavica*, 1970, 76—82; M. Loos, *Dualist Heresy*, 119—120.

<sup>157</sup> Annales barenses, 54115; Д. Ангелов, *Богомилството*, 336; Е. Вернер, *Богомилството и раносредновековните ереси*, 28.

<sup>158</sup> *Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, Oxford 1924, 8; Cf. Б. Примов, *Балгарското народностно име*, 381; D. Obolensky, *The Bogomils*, 163, бел. 2; M. Loos, *Dualist Heresy*, 101, бел. 22. Слично пишу Петар Тудебот, опат Гвиберт и Вилхелм Тирски, cf. PL. 155, 767; 156, 715; 201, 262—3.

<sup>159</sup> Everw. col. 679; Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 118.

<sup>160</sup> A. Dondaine, *Huges Ethérien*, 67—113; M. Loos, *Dualist Heresy*, 147; Ch. Thouzellier, *Heresie et hérétique*, 13, 17.

папа Никета из Цариграда, присталица и поборник строжије дуалистичке оријентације, познате су по notiцији, чија је историографска веродостојност дуго оспоравана док нису, захваљујући истраживањима А. Дондена, многе сумње у њену аутентичност отклоњене и одбачене.<sup>161</sup>

Редактор notiције у оштрим цртама пише, ослањањем на исказе папе Никете, да у Малој Азији има седам, а на Балкану пет јеретичких цркава, *Romanae, Drogumethiae, Melenguiae, Bulgariae et Dalmatiae*, које су територијално подељене и у међусобном миру. Редактор notiције не говори детаљније о њиховим међама нити о њиховој дуалистичкој оријентацији.<sup>162</sup>

Једна се кратка информација о јеретичкој цркви „Другутији“ налази у расправи некадашњег јеретичког „доктора“ и „магистра“ Бонакурсуса из Милана, која је сачувана у два наслова: *Живот јеретика које је открио Бонакурсус, некад јеретик а затим католик и Разоткривање катарске јереси*. Полемишући са Маркизијем из Сојана, Бонакурсус га узгред оптужује да „свој ред има из Другутије“ или да „своје заблуде има из „Другацие“<sup>163</sup>

Неколико се драгоцених података о пловдивским „попеликанима“ (павликијанима), које Б. Примов безразложно идентификује са богомилима, налази у познатом историјском трактату *Освајање Цариграда*, који је почетком XIII века написао Жофроа Вилардуен. Описујући побуну у Пловдиву, Жофроа спомиње и на периферији града настајене „попеликане“ који су помогли бугарском цару Калојану да после одласка Латина сруши отпор грчког становништва које је одбијало да град преда Бугарима.<sup>164</sup>

О ставу бугарског цара Калојана према јеретичима говори и писмо папе Иноћентија III (1198—1216), упућено крсташима после пораза код Једрена 1205. године. Позивајући их да наставе борбе са Калојаном, он говори и о савезу бугарског цара са јеретичима, „са Турцима и осталим непријатељима крста Христовог“.<sup>165</sup>

Међу старије и садржајно значајније изворе за проучавање историје катарске јереси у Италији и њених веза са јеретичима на Балкану спада позната расправа Анонима из Ломбардије, О

<sup>161</sup> A. Dondaine, *Les actes*, 324—355; A. Borst, *Cathares*, 12; M. Loos, *Dualist Heresy*, 127—132.

<sup>162</sup> A. Dondaine, *op. cit.* 326.

<sup>163</sup> A. Borst, *Cathares*, 14; Д. Драгојловић, *Еретичка црква*, 159; Parino da Milano, *Manifestatio*, 281—282; Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 161—162.

<sup>164</sup> Geoffroy de Villenardouin, *La conquete de Const.*, Paris 1939, 210, 160, 162, 174; Б. Примов, *Жофроа де Вилардуен, Четвртја крстоносен поход и Балгарија*, Софија 1949, 92, *Idem*, *Балгари, грци и латинци в Пловди през 1204—1205 г.* Из Бал. Ист. др. XXII—XXIII, 1948, 145—158; M. Loos, *Dualist Heresy*, 237, бел. 9.

<sup>165</sup> Teiner, *Veter. mon. hist. Hung.* I, 41, 160; D. Angelov, *Bogomilstvoto*, 444, 457—459.

катарској јереси, која је, према истраживањима А. Дондена, написана пре 1214. године.<sup>166</sup>

Расправа је садржајно једна целина тематски подељена на два дела. У првом делу Аноним описује појаву јереси у Ломбардији, коју је предводио неки „епископ Марко“ присталица „реда цркве Бугарске“. Али када је из Цариграда у Ломбардију дошао папа Никета, Марко је са својим присталицама прихватио ред „цркве Другонтије“. Доласком у Италију неког Петрикија избија расцеп међу катарима, који се деле на три групе: на присталице „реда цркве Другонтије“, које је предводио Маркизије из Сојана, на присталице „реда цркве Бугарске“, које је предводио неки Гарат и на присталице „реда цркве Склавиније“, које је предводио Калојан.<sup>167</sup>

У другом делу расправе Аноним из Ломбардије детаљно излаже учења ових јеретичких цркава са пуно неких интересантних појединости које недостају у другим сачуваним изворима на грчком и латинском језику.<sup>168</sup>

Неколико значајних података о јеретцима на Истоку налази се и у расправи *Књига против манихеја* Дурана де Хуске из Арагона у Каталонији, који је, према сведочанству Гијома де Пилоранса, за време једне полемике вођене између катара и валденза 1207. године у Помиеу напустио јеретике и вратио се у крило католичке цркве.<sup>169</sup>

*Књига против манихеја*, написана између 1200. и 1227. године, сачувана је у два преписа, париском и прашком. Њен је основни извор *Антијеретичка књига*, коју је, како се мисли, написао један од Валдових ученика који је одбио да следи учење Валда из Лиона.<sup>170</sup> У својој расправи Дуран де Хуска излаже учење јеретика у Француској, али се дотиче и њихових истомишљеника на Истоку, разликујући међу њима три групе јеретика, грчке, дроговитске и бугарске, који се међу собом разликују и учењем и црквеном организацијом. Иста је мисао и у париском препису, али мало друкчије стилизована: „јеретици (на Истоку) су подељени на три дела . . . неки од њих припадају грчким, други бугарским, а трећи дроговитским манихејима.“<sup>171</sup> Основна обавештења су у оба преписа иста, али различите стилизације као да говоре да је *Књига против манихеја* бар једном прерађена и садржајно престилизована.

<sup>166</sup> A. Dondaine, *La Hiérarchie*, I, 280—312, 299; Д. Ангелов, *Богомилство* то 58, узима 1210.

<sup>167</sup> A. Dondaine, *op. cit.* 306.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 308—309, 309—311.

<sup>169</sup> A. Dondaine, *Durand de Huesca*, 228—276, 234; *Idem, Aux origines du valdéisme*, AFP 16, 1946, 203—213; Ch. Thouzellier, *Une Somme*, 244.

<sup>170</sup> A. Dondaine, *Duran de Huesca*, 228; Ch. Thouzellier, *Une Somme*, 175; Д. Ангелов, *Богомилството*, 465, је за 1228—29. годину, а М. Loos, *Dualist Hesy*, 186, је за 1222. годину.

<sup>171</sup> Ch. Thouzellier, *Une Somme*, 138—139, 211; A. Dondaine, *Durand de Huesca*, 247.

Међу значајније изворе за историју богомилске јереси на латинском језику спада и писмо Конрада, кардинала из Порта (1219—1227) и папиног легата за време крсташког похода против албигенза у Француској првих година XIII века. Писмо је било упућено 2. јула 1223. године француским епископима и другим црквеним прелатима да учествују на сабору у Сенсу, са обавештењем о постојању „антипапе“ као врховног старешине свих јеретика.<sup>172</sup>

Конрадово писмо није сачувано у аутентичном облику, већ у препису руенског надбискупа Теобалда и у две редакције, дужој и краћој. Дужа редакција је сачувана у преписци опата Гервасија, а краћа, у *Хроници* или *Историјској антологији* Рожера де Вандовера и у идентичним преписима Рожерових млађих савременика, Матије Париског и Радулфа де Гогешала.<sup>173</sup>

У краћој се редакцији спомиње да је јеретички папа Бартоломеј са седиштем „на границама Бугарске, Далмације, Хрватске близу Угарске“, а његов заменик „јеретички епископ Бартоломеј“ пореклом из Каркасона, док се у дужој име јеретичког антипапе са седиштем „на границама Брунарум, Далмације и Хрватске, близу Угарске не спомиње, већ само његов заменик, јеретички епископ Бартоломеј, који је заступао „антипапу“ и постављао јеретичке епископе на Западу.<sup>174</sup>

Из овог у основи кратког и садржајног извештаја извође ни су најразличитији закључци, мада се јасно у обе редакције наглашава да је седиште јеретичког папе негде на Истоку, а његовог заменика у Француској.<sup>175</sup>

О верским приликама у Византији и Бугарској тридесетих година XIII века има неколико драгоцених података у преписци папе Григорија IX (1227—1241) са угарским краљем Белом IV (1235—1270). Позивајући угарског краља да учествује у одбрани Латинског царства у Цариграду против Бугара и Византинаца, папа га у једном писму обавештава да је „сва Грчка искварена јеретичима“, а у друга два, да бугарски цар Асен II „у своју земљу прима и брани јеретике, којима је читава земља испуњена и заражена“, и да стога треба да предузме крсташки поход „против богохулног народа, јеретика и шизматика Асенове земље и против самог Асена“.<sup>176</sup>

Целовиту теолошку мисао јеретика из Другутије и Бугарске садрже два поглавља *Мале расправице против јеретичких заблуда* непознатог писца, која је написана између 1230. и 1250.

<sup>172</sup> A. Solovjev, *Autour des bogomiles*, 91—96; Ch. Thouzellier, *Un traité cathare*, 35.

<sup>173</sup> Две је редакције издао Mansi, XXII, 1203—1206, 1201—1202, Cf. J. Šidak, *Studije*, 211—224.

<sup>174</sup> Cf. Mansi, XXII, 1201, 1202; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 439.

<sup>175</sup> J. Šidak, *Studije*, 213.

<sup>176</sup> A. Teiner, *Vetera mon. his. Hung.* I, 160, 166—167, 164—167; Д. Ангелов *Богомилството*, 458—459. Teiner, op. cit. I, 162; M. Loos, *Dualist Heresy*, 239.



године. У првом, под насловом *Heretici de Drugutia*, излаже се учење јеретика строжије, а у другом, под насловом, *Divisio Bulgarorum*, јеретика умерене дуалистичке оријентације.<sup>177</sup>

Једну успутну белешку о „катарима из Бугарске“ који уче да је Марија била права жена и да је син божији од ње узео право тело које је пре вазнесења оставио, записао је Монета Кремонски у својој опширној расправи *Против катара и валденза* написаној 1241. године.<sup>178</sup>

Две краће белешке о јеретичима из Бугарске налазе се у једној фрагментарно издатој расправи из XIII века, познатој у науци као *Codex scotorum*.<sup>179</sup>

Неколико интересантних белешки о богомилима је оставио и Стефан Бурбонски у својој познатој расправи *О седам дарова духа светог*, која је у неким преписима сачувана под насловом *Расправа о различитим темама које су за похвалу*. На више места Стефан Бурбонски пише о патаренима који се зову „Бугарима“, зато што им је „скровиште специјално у Бугарској“<sup>180</sup>

Нешто више података о јеретичким црквама на Истоку и њиховој организацији налази се у познатој расправи Рајнерија Саконија, *Приручник о катарима и леонистима*, коју је написао средином XIII века.<sup>181</sup> Говорећи о двострукој и вишеструкој подели јеретика, Саконије пише и о јеретичким црквама, сматрајући најстаријим „цркву Бугарску“ и „цркву Дугмүтију“. Од осталих цркава са Истока Саконије спомиње „цркву Склавоније“, „цркву Латина у Цариграду“, „цркву Грка у истом месту“, „цркву Филаделфије у Романији“, „цркву Бугарске“ и „цркву Дугмүтије“.<sup>182</sup>

У Саконијевој расправи крцатој разним обавештењима налази се податак и о јеретичком епископу Назарију који је према властитој изјави око 1190. године боравио у Бугарској и тамо јерес примио од „епископа и старијег сина бугарске цркве“.<sup>183</sup>

У вези са епископом Назаријем је и један запис на Каркасонском препису апокрифне *Тајне књиге*, који му приписује да је „ову тајну (књигу) пуну заблуда донео из Бугарске.“<sup>184</sup> Каркасонски препис *Тајне књиге* је направљен према оригиналу који потиче из XII века, а припадао је јужнофранцуским јеретичима. Запис о епископу Назарију је нешто млађи, највероватније из

<sup>177</sup> *Brevis Summula*, 114–143, ed. C. Douais; Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 241.

<sup>178</sup> Monet. *Crem Adversus catharos et Waldenses*, ed. Th. A. Ricchini, Roma 1753, 248.

<sup>179</sup> Део текста је издао I Döllinger, *Beträge*, II, 612–613.

<sup>180</sup> Ethien de Bourb. 275, 281–300, ed. L. de la Marche.

<sup>181</sup> Издао га A. Dondaine, *Liber*, 64–78, а потом D. Kniewald, *Svjedočanstva*, 192–238.

<sup>182</sup> A. Dondaine, *Liber*, 70; D. Kniewald, op. cit. 212–214.

<sup>183</sup> Б. Примов, *Рашиер Сакони като извор за врзките между катари, павликијани и богомили*, Ислед. в чест М. С. Дринова, Софија 1960, 535–568.

<sup>184</sup> Cf. J. Иванов, *Богомилски книги*, 87.

средине XIII века, јер за њега зна и Анселмо Александријски. У својој *Расправи о јеретицима* Анселмо пише за Назарија да је „имао неки спис који тајним зову“, а затим додаје да је „ова тајна (књига) јеретика из Конкореча донета из Бугарске и пуна заблуда“.<sup>185</sup>

О јеретичкој „тајној књизи“ која садржи „неке тричарије“ пише и Дуран де Хуска, али је приписује пророку Исаији.<sup>186</sup> Средином XIII века Јаков Капела и Монета Кремонски, такође, пишу да јеретици „имају неку књижицу Исаијину, у којој се налази шта је написао Исаија када се ослободио тела и попео на седмо небо. Тамо је видео и чуо тајне речи које ова књига садржи.“<sup>187</sup> И у инквизиционим протоколима се спомиње само Исаијина књижица коју су употрељавали и јеретици „у Бугарској“.<sup>188</sup>

Очигледно је да се у латинској изворној грађи под „тајном књигом“ подразумевају два апокрифа, *Исаијино виђење*, познато код јеретика и у Француској и у Италији, и *Питања Јована евангелиста*, које је, изгледа, било у оптицају само међу јеретицима у Француској пре него што се у изворној грађи и спомиње епископ Назарије. Стога и запис на каркасонском препису апокрифне *Тајне књиге* треба довести у везу са посмртним спаљивањем Назаријевих моштију 1254. године за време папе Иноћентија IV.<sup>189</sup>

Највише се историјских података о богомилској јереси налази у *Расправи о јеретицима*, коју је између 1260. и 1270. године написао Анселмо Александријски, који почетке јереси убицира у „областима Другонтије, Бугарске и Филадельфије“. Јерес су у престоницу византијске империје донели из Бугарске цариградски трговци, одакле је она даље проширена у Француску и Босну. Појаву јереси у Италији Анселмо повезује са доласком папе Никете, чији је наследник Марко намеравао да иде преко мора и да буде хиротонисан „од епископа бугарског“, изазивајући тиме расцеп међу катарима који су се поделили на „старе“ и „нове“.<sup>190</sup>

У богатој изворној грађи са инквизиционих процеса у Италији и Француској остало је веома мало података који се директно односе на богомиле. Неколико успутних бележака налази се само у *Инквизиционим протоколима* Жака Фурнијеа који је био првобитно епископ у Памиеу, а затим римски папа под именом Бенедикт XII. Из сачуваних истражних протокола се види да је учење јеретика у његовој дијацези било блиско или идентич-

<sup>185</sup> Trac. de heres. cath. 319, 311.

<sup>186</sup> Ch. Thouzellier, *Une Somme*, 256—257, бел. 12.

<sup>187</sup> Monet. Crem. 218A, ed. Ricchini и J. de Capellis, *Disputationes*, ed. Dazzoure, XCIII.

<sup>188</sup> J. Duvernoy, *La Registre d'inquisition de Jacques Fournier (1318—1323)* Toulouse 1965, II, 51, 53, III, 20.

<sup>189</sup> A. Dondaine, *La hiérarchie*, 291; Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилство*, 218—219.

<sup>190</sup> A. Dondaine, *La hiérarchie II*, 308—324.

но са учењем богомила, а у вези са суђењем неким јеретичима 1321. године спомиње се *Исаијино виђење* да је било у употреби и „код јеретика у Бугарској“.<sup>191</sup>

Последњи значајни извор на латинском језику представљају *Анали* познијег компилатора Луке Вадингга, који описују активност фрањеваца у северозападној Бугарској, коју је 1365. године освојио угарски краљ Лудовик Анжујски. Писац *Анала* пише да су фрањевци за кратко време прекрстили на католичку веру многе „шизматике“ и „јеретике“, разликујући међу њима „манихеје“ и „катаре“.<sup>192</sup>

У путопису једног анонимног француског доминиканца из 1308. године, који је пропутовао већи део Балканског полуострва, каже се за Србе да су „шизматичи и најгори јеретичи, заражени од јеретика који беже у ове области од лица инквизитора“.<sup>193</sup>

У бројним хроникама и историјским расправама писаним на латинском и старофранцуском језику спомињу се „бугарска јерес“ или „Бугарин“ као синоним за албигензе и катаре. Тако се, примера ради, у *Хроници* Роберта де Оксере на два места спомиње „бугарска јерес“, а у *Хроници* Роберта каноника, на три места „бугарска јерес“ или „јеретичи Бугари“.<sup>194</sup>

У стихованој хроници на старофранцуском језику, *Песми о крсташком походу против албигенза*, коју је написао Гијом де Тудела албигензи се у области Д'Ока зову „они из Бугарске“, а у *Хроници* Албериха, монаха манастира Три извора, „јеретичима Бугарима“ или „манихејима који се сада зову Бугарима“.<sup>195</sup>

О „датаренима који се зову Бугари“ пише Матија Париски у *Великој хроници* и *Малој историји* или *Историји Енглеске*, а о „катарима који се зову Бугарима“, Филип Мускета у својој *Историји франачких краљева*.<sup>196</sup>

Етноним „Бугарин“ као синоним за катаре налази се још у *Свессионским* и *Лебијенским анализама*, као и у *Историји Франака* која говори о „уништавању јеретика Бугара у области града Албе“.<sup>197</sup>

<sup>191</sup> J. Duvernoy, *Le Registre*, II, 51, 53, III, 20, Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 284.

<sup>192</sup> L. Waddingues Hibernus, *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisko institorum*, Romae 1733, 195—197. Cf. Д. Ангелов, *Богомилството* 511.

<sup>193</sup> Анонимј дескрипцио Europae Orientalis, ed. Gorka, Crasoviae 1916, 28; Б. Боровић, *Један нови извор за српску историју из почетка XIV века*, ПКЈИФ 4, 1924, 68; J. Sidak, *Studije*, 29—30.

<sup>194</sup> Ch. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme*, 151; MGH. SS XXVI, 260, 270, 271; Cf. Д. Ангелов, Г. Батаклиев, Г. Примов, *Богомилството*, 161—166.

<sup>195</sup> Д. Ангелов, Г. Батаклиев и Б. Примов, *Богомилството*, 164—166.

<sup>196</sup> Cf. MGH SS XXIII, 133, 146, 409; Б. Примов, *Балгарското народносно име*, 365; MGH. SS XXVI, 805.

<sup>197</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 209.

### III

## ИМЕ И ГЕНЕЗА БОГОМИЛСКЕ ЈЕРЕСИ

У вишевековној историји „многолике и многоимене“ богомилске јереси било је више неуједначених фаза у њеном развоју и њеној идентификацији и класификацији. У средњовековној изворној грађи из различитих епоха и различите историографске веродостојности њени се почеци, с једне стране, стварном или фиктивном идентификацијом са старијим дуалистичким јересима, хронолошки померају у раније епохе, у доба Валенса, Маркиона, Петра Фила или Сергија Тихика, а са друге, њено се порекло посматра издвојено и повезује са делатношћу познатих јеретичких херезиарха, попа Богомила, Јована Чурила или монаха Василија.

Идејна неуједначеност и територијална раздробљеност „новојављене јереси“ на широком језички и етнички подвојеном простору словенско-византијског света било је значајно, мада не и пресудно за њену и идејну и термилошку „многоликост и многоименост“. Повећи инвентар њених имена показује не само шаренило и различите фазе у лексичкој адаптацији бројних јеретичких апелатива словенског, грчког и оријенталног порекла, већ и различите перспективе у којима средњовековни извори виде јеретике.<sup>1</sup>

Термилошко шаренило различитих имена и њихова хронолошки омеђена територијална распрострањеност несумњиво представља незаобилазну основу и за проучавање порекла новојављене јереси, које, и поред огромног труда уложеног са разних

<sup>1</sup> А. Borst, *Cathares*, 208—213; Д. Драгојловић, *Богомилство I*, 6.

страна, још измиче истраживањима. Данас се већ мора на темељу нове изворне грађе, византијске и словенске, умногоме да ревидира опште прихваћено и у науци недовољно потврђено мишљење да је богомилство поникло у бугарској држави за време цара Петра, захваљујући не само малоазијским павликијанима, које су у више наврата Византинци насељавали у Тракију, већ и развоју феудализма, који је у Бугарској, пре него у Византији довео до потпуног цепања друштвене структуре на феудалну мањину и зависно сељаштво без којег није било, како многи мисле, ни услова за појаву и ширење новог јеретичког покрета.

### Име новојављене јереси

Од саме појаве новојављене јереси црква је покушала да неким прикладним именом идентификује и по већ познатим принципима класификује „богомрску“, „триклету“ или „злу јерес“, чије је следбенике у прво време једноставно називала „високоумним“, „богомрским“ или „злим јеретицима“ а касније, „безбожницима“, „бестидницима“, „прелесницима“, „клетвопреступницима“, „скрнавитељима“, „злочинцима“, „грабежљивим вуцима“, „лажним монасима и свештеницима“, „бесловесним скотовима“, „непокореним псима“, „лажним пророцима“, „Антихристовим претечама“, „противницима цркве и закона“ и „непријатељима Христа и Небеског царства“<sup>2</sup>

С друге стране су јеретици сами себе, ослањањем на поједина места у новозаветним текстовима, називали „небеским житељима“, „Христовим грађанима“, „небеским анђелима“, „теотокима“, „параклитима“, „пољским љиљанима“, „нишчима духом“, „земаљском сољу“, „светлошћу света“, „добрим људима“, „добрим христијанима“ или само „христијанима“, именом које је међу јеретицима у разним епохама и областима Балкана и Мале Азије имало различита значења.<sup>3</sup> У расправи Козме Презвитера „христијанима се зову сви јеретици, а у листама анатема из X века и у *Изобличавајућој посланици* Евтимија из Периблепта, само јеретици са „лажном монашком одећом“, одиносно „лажни монаси“ који су „примили лажну монашку схиму“.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Козма, 308, 403, 302, 315, 326, 342, ed. Бегунов; Синодик царја Борила, Дрин. ан. 93, ed. Попруженко; Житије Теодосија Трновског, 22, ed. Златарски; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1321C; Evers. PG. 131, 41B; Germ. 121, 31, 124, 4-19, ed. Ficker. Cf. Б. Примов, *Бургите*, 125.

<sup>3</sup> Козма, 337, ed. Бегунов; Germ. Con. bog. PG. 140, 637; Evers. PG. 131, 41B; Euth. 4, 11, 31, 24-25; Euth. Zig. Narratio, 100, 11-14, Pan. dog. PG. 130, 1325A, 1317B; Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 89D; Cf. С. Ђирковић, *Историја Босне*, 56-57; Д. Драгојловић, *Богомилство* I, 71; М. Loos, *Dualist Heresy*, 33, 36, 71, 89, 173, 238, 269; М. Miletić, *I Kristijani di Bosni*, 55.

<sup>4</sup> Evers. PG. 131, 41B, 45C; Euth. PG. 131, 48C. М. Loos, *Dualist Heresy*, 260.

Богомилство се у сачуваној изворној грађи из разних епоха и различите историографске вредности директно или индиректно, стварано или синонимски, идентификује са скоро свим старијим дуалистичким јересима, од гностицизма па преко манихејства и масалијанства све до богомилству савременог павликијанства. За нас је интересантан не само хронолошки развој ове појаве већ и њени не увек видљиви узроци. У старијој изворној грађи се, не без разлога, богомилство индиректно идентификује са манихејством, с једне стране, у схватању новојављене јереси као мешавине манихејства и павликијанства, а са друге, убрајањем Манеса и Манесових ученика међу „начелнике ове старе а (сада) новојављене јереси“.<sup>5</sup> Индиректно са генезом богомилске јереси повезују Манеса листе анатема из времена цара Константина VII Порфирогенита и Евтимије из Перилепта који га средином XI века назива „великим апостолом, учитељем и мучеником безбожних фундајита или богомила“, мада у уводном делу своје посланице говори о једној сасвим друкчијој генези богомилства.<sup>6</sup>

Синонимска, а делом и стварна идентификација богомилства са манихејством налази се само у млађој изворној грађи, у *Посланици* цариградског патријарха Козме, у синодској осуди Јована Итала из 1082. године и у *Синодику цара Борила*. из 1211. године.<sup>7</sup>

Идентификовање богомилства са манихејством преовлађује касније, изузимајући Симеона Солунског, само у латинској изворној грађи.<sup>8</sup> Дуран де Хуска из Арагона богомиле зове „манихејима“, Стефан Бурбонски, „манихејима“ или „Бугарима“, а Анселмо Александријски, „Манесовим следбеницима“.<sup>9</sup>

Доследно и стриктно разликовање богомилства од павликијанства од Евтимија Зигабена и Ане Коммене, преко синодика православља српске редакције и неких канонских правила српске православне цркве, па све до Матије Властара и хроничара Л. Вадинга, прати у средњовековној изворној грађи индиректно идентификовање ових двеју јереси, с једне стране, схватањем богомилства као „мешавине манихејства и павликијанства“, а са друге, уврштавањем павликијанских „началника и учитеља“ међу херезиархе новојављене јереси.<sup>10</sup> Цариградски патријарх Теофилакт их убраја скоро све, од Павла и Јована до Сергија Тихика, редактори листе анатема из времена императора Константина VII и

<sup>5</sup> Theophil, 363, 365—366, ed. Петровски.

<sup>6</sup> L. Thalloczy, *Beiträge*, 363; Euth. 60, 27-28, 3, 5, 4, 20 ed. Ficker.

<sup>7</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 59; Idem, *Une source*, 370; Синодик царја Борила, Пап. an. 39; D. Angelov, *Nouvelles données*, 14—15.

<sup>8</sup> Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 65D.

<sup>9</sup> A. A. Dondaine, *Duran de Huesca*, 247; Etien. de Bourb. 281, ed. A. Lecly de la Marche; Tract. de her. 308.

<sup>10</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство*, I, 16—20.

*Атинског синодика*, само Сергија (Тихика), а Евтимије из Периблепта, Павла Самосатског и (Сергија) Тихика.<sup>11</sup>

Богомилство се посредно индентификује са павликијанством и у латинској изворној граби, како је то већ дефинисано у одлукама Трећег латеранског концила из 1179. године.<sup>12</sup>

Најдоследније се у изворној граби, византијској и словенској, богомилство идентификује са масалијанством. Ова пракса започета у старијој изворној граби, у листама анатема из X века и расправама Димитрија Кизичког и Евтимија из Периблепта, настављена је и касније у пресудама Синода Цариградске патријаршије, *Хомилијама* Псеудо-Ксифилина, *Канонским коментарима* Теодора Балсамона, *Синопису светих канона*, *Посланици* никејског патријарха Германа II, српским рукописним крмчијама, *Рјазанској* и *Курициној крмчији* руске редакције, *Синтагми* Матије Властара, *Житију Теодосија Трновског*, писмима Григорија Акиндина, *Историју Ромеја* Нићифора Григоре, *Служби* и *Житију св. Јована Владимира* и у записима на неким иконама Христифора Жефаровића и његових млађих кописта.<sup>13</sup>

Синонимска идентификација ових двеју јереси је у листама анатема из X века и *Атинском синодику* православља допуњена увршћавањем масалијанских учитеља и проповедника међу херезиархе новојављене јереси, у *Посланици* патријарха Козме и *Синодику цара Борила* схватањем богомилства као „мешавине павликијанства и манихејства“, у *Алексијади* Ане Комнене као „мешавине павликијанства и масалијанства“, а у расправама Евтимија Зигабена, Никите Хонијата, Константина Харменопула и Матије Властара богомилство је само „део масалијанске јереси.“<sup>14</sup>

Интересантно је да епископ Марко у *Житију св. патријарха Јефрема* богомиле назива само масалијанима без синонимске употребе неког другог апелатива, док „еухити“ у расправи Михаила Псела, „проклети еухити“ у *Похвалном слову* Никите Хонског и „масалијани“ у *Посланици* новогорског епископа Генедија и у *Сказанију о новојављеној јереси* Јосифа Волоског допуштају најразличитије научне интерпретације.<sup>15</sup>

У наслову краће листе анатема из времена Константина VII Порфирогенита, која се сматра за накнадну интерполацију, бо-

<sup>11</sup> Theopil. 366, ed. Петровски; Evers. PG. 131, 41CD; Euth. 42, 6-8, ed. Ficker; J. Gouillard, *Synodikon*, 65.

<sup>12</sup> Ch. Touzellier, *Hérésie et Hérétiques*, 205—206; Mansi, XXII, 231.

<sup>13</sup> Evers. PG. 131, 40B; Euth. 3, 5, 4, 20; Rhallis-Potlis, *Synt.* IV, 408, V, 80, The od. Bal. PG. 138, 844B; Math. Blast. PG. 133, 1044; Nic. Greg. PG. 148, 547, 951, 953; Д. Драгојловић, *Маргиналне глосе*, 6—7; Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 55.

<sup>14</sup> Evers PG. 131, 41D, 44A; L. Thalloczy, *Beiträge*, 363; J. Gouillard, *Synodikon*, 65; Синодик царја Борила, Дрин. an. 44, Палауз. an. 38; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1289D; Math. Blast. PG. 144, 1041D; Const. Har. PG. 150, 28C Chon. Thes. ort. PG. 139, 1329—1332; Ann. Comn. PG. 131, 1168.<sup>13</sup>

<sup>15</sup> M. Psel. PG. 122, 821AB; 824A; А. П. Каждан, *Новие материали о богомиллах в Византии XII в.*, *ВузВул.* II, 1966, 275—277; Д. Драгојловић — В. Антић, *Богомилството*, 125; Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 84—85.

гомили се идентификују са енкратитима, ентузијастима и маркионистима.<sup>16</sup> Идентификовање богомила са енкратитима је усамљено у сачуваној изворној грађи, док се синонимска замена термина „богомил“ са јеретичким апелативом „маркионист“ налази и у другим изворима, у *Светосавској крмчији*, *Житију Григорија Паламе* и полемичкој расправи Дурана де Хуске.<sup>17</sup>

Богомили се веома често идентификују са ентузијастима; индиректно у Ватиканској листи антема, а директно у листама антема из X века, синодској осуди Константина Хризомале из 1140. године, *Канонским коментарима* Теодора Балсамона, неким синодским одлукама из времена исихастичких спорова и у полемичкој расправи Симеона Солунског.<sup>18</sup>

Теодор Балсамон, Константин Харменопул и Матија Властар идентификују богомиле са валентинијанима, Григорије Цамблак, са несторијанцима, Симеон Солунски, са „иконоборцима“, а Евтимије Зигабен, Стефан Првовенчани и новогордски епископ Генације, са аријанцима.<sup>19</sup>

Од средине XII века се у латинској изворној грађи богомили синонимски идентификују са катарима у одлукама Трећег латеранског концила и у расправама Бонакурсуса из Милана, Анонима из Ломбардије, Стефана Бурбонског и Анселма Александријског.<sup>20</sup> Грчко и богомилско порекло овог термина директно потврђује Евтимије из Периблепта, указујући да „безбожни фундајити или богомили“ указују посебно поштовање „катарима или атинганима“, а индиректно, Екберт Шеноа и Алан, који, као раније Герард из Чанада и Евервин из Штајнфелда, указују или алудирају на Грчку као постојбину јереси.<sup>21</sup>

Новина је у латинској изворној грађи и замена старијих јеретичких апелатива етнимским називима. Тако почетком XIII века Дуран де Хуска византијске богомиле назива „грчким манихејима“, Анселмо Александријски при крају XIII века, „је-

<sup>16</sup> Evers. PG. 131, 40B; M. Loos, *Certain aspects*, 41.

<sup>17</sup> Cf. PG. 151, 263A—565D; D. Obolensky, *The Bogomils*, 259; M. Loos, *Dualist Heresy*, 330; Ch. Thouzellier, *Une Somme*, 115, 256; Д. Драгојловић, *Маргиналне глосе*, 7.

<sup>18</sup> Evers. PG. 131, 40B, Rhallis-Potlis, *Synt.* II, 532, V, 78, 80; VI, 65, 105; Sym. Thes. PG. 155, 68A; J. Gouillard, *L'hérésie*, 319.

<sup>19</sup> Theod. Bals. PG. 138, 844; Rhallis-Potlis, *Synt.* II, 532; Const. Har. PG. 150, 28C; Math. Blast. PG. 144, 1040A; Sym. Thes. PG. 155, 89A; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1320B; J. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 84; А. Соловјев, *Сведочанства*, 20; Д. Драгојловић, *Средњовековне дуалистичке јереси и аријанство*, Balc. VII, 1976, 91—102.

<sup>20</sup> A. Borst, *Cathares*, 204; Ilarino da Milano, *La manifestatio*, 329; Mansi, XXI, 232; J. Döllinger, *Beiträge*, II, 293; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 169; De heres. cath. 306; Etien. Bourb. 300, ed. M. Lecoy de la Marche;

<sup>21</sup> Euth. 42, 18—21, ed. Ficker; Ecb. Schön. 13, 31; Alex. PL. 205, 36—438; Tract. de her. 308; Everw. Stein. PL. 182, col. 679D; S. Gerardus episcopus chanadiensi, *Scrip. et acta*, ed. J. G. Bettyany, 1790, 99; Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 61, 103, 118; Ch. Thouzellier, *Une somme*, 138—139; A. Dondaine, *Durand de Huesca* 247.



ретицима Грцима“, а Бонакурсус из Милана, Аноним из Ломбардије, Дуран де Хуска, писац *Мале расправице*, Рајнерије Сакони и Анселмо Александријски, следбенике „ecclesiae Droguemethiae“ или „Droguvitiae“ називају „јеретицима Дроговитима“ или „дрогувитским манихејима“.<sup>22</sup>

Вреди споменути да се у неким правним споменицима као и у расправи Салва Бурча, слебденици „ecclesiae Droguemethiae“ називају „албанезима“, именом које Ш. Шмит, С. Рансиман и А. Донден доводе у везу са јеретицима досељеним из Албаније у Италију, Иларино да Милано, са именом града Albano S. Alessandro или Albano Vercelles, а К. Тузелије, са именом катарског епископа Albana.<sup>23</sup>

Синонимска замена јеретичких апелатива катар, патарен или албигенез са „Бугарин“ или „бугарска јерес“ појављује се у латинској изворној грађи тек почетком XIII века. Тако, примера ради, Дуран де Хуска их зове „бугарским манихејима“, Стефан Бурбонски, Матија Париски, писац *Историје Франака* и писац *Историје франачких краљева*, „Бугарима“, Роберт де Оксера, „бугарским јеретицима“, Гијом де Тудела, „онима из Бугарске“, а каноник Роберт, „јеретицима из Бугарске“.<sup>24</sup>

Међу јеретичке етнонимске термине спада и апелатив „frangigen“, којим су, како сведочи Анселмо Александријски, у Цариграду називани крсташи, следбеници богомилске јереси, а у Француској, јеретици албигенези.<sup>25</sup>

Синонимско идентификовање богомилства са старијим хришћанским јересима је у сачуваној изворној грађи ограничено и временски и просторно. Оно је делом случајно и произвољно, као, примера ради, идентификовање малоазијских јеретика у X веку са енкратитима, маркионистима или ентузијастима, јеретика у Србији крајем XII века са аријанцима, или бугарских јеретика почетком XV века са несторијанцима, а делом разумљиво и на први поглед и оправдано. Тако је, примера ради, у наглашеном космичком дуализму нове јереси црква видела реафирмацију већ заборављеног и из Византије потиснутог манихејства, а у екстремном мистицизму и антрополошком дуализму њених следбеника, експанзију источног масалијанства.

Није стога случајно што се у изворној грађи богомилство чешће повезује са обе ове старе јереси него са богомилству савре-

<sup>22</sup> Parino da Milano, *La manifestatio*, 329; De heres. 306—307; Brev. summa, 129; Tract. de her. 308; R. Saccon. 70, ed. A. Dondaine; Cf. A. Dondaine, *Durand de Huesca*, 247

<sup>23</sup> S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 115; Ch. Thouzellier, *Livre*, 36, bel. 10; S. Schmidt, *Histoire*, I, 16; Parino da Milano, *Il liber supra stella*, Aevum 16, 1942, 310, 19, 1945, 313, 334; A. Dondaine, *La hiérarchie*, I, 282.

<sup>24</sup> Etien. de Bourb. 275, 281, 310, ed. M. Lecoy de la Marche; De Cang. Glos. I, 772; Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 208—9; A. Dondaine, *Durand de Huesca*, 247; Б. Примов, *Балгарското народностно име в Западна Европа във врска с богомилите*, ИИБЛ, VI, 1956, 364—365.

<sup>25</sup> Tract. de her. 308;

меним павликијанством без којег би сигурно новојављена јерес била историјски анахронизам. Али док је прибрајање богомилске јереси манихејству у сачуваној изворној грађи хронолошки ограничено на X и XI век, а територијално само на оне области византијске империје где је манихејство већ раније играло неку значајну улогу, идентификовање новојављене јереси са масалијанством је задржано мање више кроз читав средњи век подједнако и у грчкој и у словенској изворној грађи. Та је појава посебно интересантна, јер показује да је мистичка пракса нове јереси, тако привлачна и за православно монаштво, више забрињавала официјалну цркву него јеретички дуализам, што веома лепо илуструје синодска осуда Константина Хризомале и његових следбеника у Цариграду.

Друга развојна линија у историји богомилске јереси је обележена инвентаром нових, аутентичних имена који се у изворној грађи појављују већ половином X века. Она се не појављују само у бројним лексички сложеним и фонетски алтернативним облицима пореклом из грчког, словенског или оријенталних језика, већ и у једном необичном територијално и хронолошки омеђеном шаренилу.

Најстарије је аутентично име новојављене јереси апелатив фундајајит, са алтернативним облицима фундајагит, фундајит фундаит, који је сачуван у наслову краће листе анатема из времена цара Константина VII Порфирогенита, у *Палеји* и у расправама Евтимија из Периблепта и Теодора из Андида.<sup>26</sup>

У науци је познато више хипотеза о лексичком пореклу и правом значењу овог јеретичког апелатива. Према мишљењу П. Ламбеџија, које у новије време прихватају Ј. Иванов, С. Рансиман, Д. Ангелов и А. Соловјев, апелатив фундајајит потиче од латинске речи *funđa* (торба) и одговара грчком термину *sakofor*.<sup>27</sup> На темељу ове у основи погрешне идентификације се у радовима неких историчара и име данашњих Торбеша у Македонији доводи у везу са овим јеретичким апелативом.<sup>28</sup>

Покушај Г. Рујара да јеретички апелатив фундајајит изведе из имена града *Funde* остао је усамљен, а хипотезу М. Жижиа о његовом пореклу од имена Манесовог ученика *Фунде*, који се спомиње у полемичкој расправи Евтимија из Периблепта, као могућу прихватају Ш. Пиеш и М. Лос.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Evers. PG. 131, 40B, Euth. 3, 4, 21, 26, 29, 11; Th. and. PG. 140, 461B; Vasiliiev, *Anecdota I*, 191.

<sup>27</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 177, bel. 5; 177—178; Д. Ангелов, *Богомилството*, 384—385; А. Соловјев, *Фундајајити*, 126; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 168;

<sup>28</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 385; Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 36; D. Tashkovsky, *Bogomilism in Macedonia*, Скопје 1975, 109—110.

<sup>29</sup> Puech-Vaillant, *Le traité*, 281, bel. 3; M. Loos, *Dualist Heresy*, 73, be. 8. Cf. Euth. 42, 10, ed. Ficker.

Територијална распрострањеност јеретичког апелатива фундајајит у средишним областима Мале Азије чини мало вероватном хипотезу о његовом пореклу из латинске лексике, поготову кад се зна да су се *sakofogoi* (торбаши) најдуже задржали управо у Малој Азији.

Хипотезу о пореклу јеретичког апелатива фундајајит, фундајит или фундаит из оријенталне лексике заступа С. Алић, сматрајући да он по свом значењу одговара грчком термину ентузијаст.<sup>30</sup> У сачуваној изворној грађи нема података о везама Арабљана са богомилима, као раније са павликијанима, али сличност дервишких ритуала са неким богомилским обредима као да потврђује да су неке везе постојале, поготову ако се докаже филошка и лексичка подударност арапског термина *fidai*, *fidaiti* са јеретичким апелативом *fundait*, *fudait*.

Међу најраспрострањенијим именима новојављене јереси несумњиво спада апелатив „богомил“ и његов млађи дериват „богумил“. У најстаријој изворној грађи на грчком језику овај се апелатив појављује у облику „*bougomelos*“, „*rogomelos*“ и „*bogomelos*“, а почетком XI века у једној расправици Димитрија Кизичког у облику „*bogomilos*“.<sup>31</sup> У првој половини XI века апелатив „*bogomilos*“ се у грчкој изворној грађи употребљава само као синоним за масалијане у околини Кизика и у старој Лидији, која ће средином XI века бити једна од важнијих центара богомилске јереси у Малој Азији, а средином XI века, као синоним за фундајајите у Кивиреотској теми на крајњем југу Мале Азије и у западним (балканским) областима византијске империје.<sup>32</sup>

Нова фаза у употреби јеретичког апелатива „богомилос“ почиње половином XI века. У једном новом значењу употребљавају га цариградски патријарх Козма и редактор синодске осуде Јована Итала из 1082. године, да би преко *Паноплије* Евтимија Зигабена и *Алексијаде* Ане Комнене постао опште прихваћено име за новојављену јерес у Византији.<sup>33</sup>

У јужнословенској се изворној грађи апелатив богомил појављује веома касно и, што је најинтересантније, само византијским посредништвом. У изворној грађи бугарске редакције налази се тек почетком XIII века, у *Синодику цара Борила*, који је преведен са византијског провинцијског синодика, а затим у словенском преводу Калистовог *Житија св. Теодосија Трновског*.<sup>34</sup> У домаћој, аутентичној изворној грађи бугарске редакције апелатив богомил је углавном непознат.

<sup>30</sup> S. Alić, *Der Neumanichaeismus und verwandte hetherodoxe Bewegungen in Vorderasien*, Balc. IV, 1973, 105—116.

<sup>31</sup> L. Thalloczy, *Beiträge*, 362, 370; Rhallis-Potlis, *Synt.* IV, 408; V. Jagić, *Opisi i izvodi*, 100—101;

<sup>32</sup> Euth. 3, 4, 4, 19, 42, 21, 62, 10-13, ed. Ficker.

<sup>33</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 60; *Синодик царја Борила*, Пал. an. 45, Дрин. an. 52; D. Angelov, *Nouvelles données*, 19—20.

<sup>34</sup> *Синодик царја Борила*, Дрин. an. 52, Палауз. an. 45.

Нешто чешће се апелатив богомил појављује у изворној гра-би српске редакције, али и у њој, изузимајући маргиналне глосе *Светосавске крмчије*, једну пастирску посланицу из прве половине XIII века и Дечански препис синодика православља, преовлађују извори грчког порекла, као што су *Житије Илариона Могленског*, *Житије св. Василија Новог*, кратка расправица Константина Харменопула *О јересима*, *Синтагма Матије Властара*, *Кратовски молитвеник* и *Законик Јована Злокруховића*.<sup>35</sup>

Најраније је у науци, нашој и светској, апелатив богомил извођен од имена попа Богумила, чије се историјско постојање произвољно и безразложно оспорава.<sup>36</sup> Остављајући по страни податак Козме Презвитера о попу Богумилу, чије је име очигледно адаптирано од старијег облика Богомил или, што је вероватније, каснија интерполација руских редактора *Беседе*, попа Богумила као проповедника „манихејске јереси“ у држави бугарског цара Петра спомињу и два нешто млађа византијска извора. Први је, синодска осуда Јована Итала из 1082. године, а други, *Посланица патријарха Козме*, (1075—1081), која је, са осудом попа Богумила, преко византијских провинцијских синодика у интегралном облику инкорпорирана и у *Синодик цара Борила*.<sup>37</sup>

Већина истраживача сматра, полазећи од податка Козме Презвитера о попу Богумилу, а у истини богу не милу“, да је име попа Богумила словенски превод грчког ононима Теофинос, што филолошки очигледно није тачно, и да је јеретички апелатив „богомил“ сложеница словенских речи „бог“ и „мио“.<sup>38</sup>

Лексичка и фонетска блискост два слична термина, богомил и богумил, несумњиво је олакшала адаптација аутентичног облика „богомил“ у „богумил“ да би се једном недовољно јасном значењу насталом на грчком језичком простору дао разумљив садржај. Јер да апелатив богомил није настао по имену попа Богумила, већ обрнуто, потврђују Евтимије Зигабен, Никита Хонијат и Константин Харменопул, који га сматрају сложеницом словенских речи „бог“ и „помилуј“.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> С. Новаковић, *Синтагмат*, 69, српски преводилац је додао да јеретици сами себе зову богомилима. Cf. Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилство*, 99; Д. Драгојловић, *Маргиналне глосе*, 6—7; Архив ЈАЗУ бр. IIIа 38, f. 129—167; С. Новаковић, *Живот св. Василија Новог*, Београд 1895, 86, 111; А. Соловјев, *Сведочанства*, 34; Г. Качановски, *Нјеголико споменика за србску и бугарску повиест*, *Starine XII*, 1880, 238; Србскаја редакција синодика, 348 ed. Мошин.

<sup>36</sup> Ј. Šidak, *Problem popa Bogumila u suvremenoj nauci*, *Slovo* 9—10, 1960, 193—197; В. С. Киселков, *Саштествовал ли е поп Богумил*, *Ист. пр.* XIV, 1958, 2, 57—67.

<sup>37</sup> J. Gouillard, *Une source*, 370; *Idem*, *Synodikon*, 59; D; Angelov, *Nouvelles données*, 14—15.

<sup>38</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство I*, 79—80; Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 455.

<sup>39</sup> Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 117, бел. 5. Cf. Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1289C; Chon. PG. 139, 1100; Const. Har. PG. 150, 28C.

Неподударност између Козме Презвитера и Евтимија Зигабена у интерпретацији термина „богомил“ подстакла је нове научне дискусије и полемике. А. Вајан примера ради, сматра да он представља сложеницу словенских речи „бог“ и „милити“, а Г. Вилд, да изражава идеју „пријатељства према богу“.<sup>40</sup>

У свим је овим истраживањима остало по страни једно интересантно сведочанство Евтимија из Периблепта који међу првима употребљава апелатив богомила као синоним за јеретике фундајайте у византијском малоазијском и балканском провинцијама. У уводном делу своје посланице Евтимије из Периблепта пише да се „ови јеретици зову богомили, што на сиријском значи масалијани, а на грчком еухити.“<sup>41</sup> У XIV веку то исто тврди и Матија Властар, наводећи да име „богомил или масалијан на грчком језику значи еухит“.<sup>42</sup> У оба се извора апелатив богомил објашњава филолошком адаптацијом термина „богомол(ан) у богомил, како је то забележено и у једној анатеми Дечанског синодика православља српске редакције, у којој се проклињу „икноборци, павликијани и богомилци, то јест не богомолци“.<sup>43</sup>

Ако се узму у обзир подаци Димитрија Кизичког и Евтимија из Периблепта, који порекло апелатива богомил вежу за Малу Азију, за област Опсикиске и Кивиреотске теме, које су биле насељене словенским колонистима, може се закључити да је апелатив богомил настао у малоазијским областима насељеним Словенима и да је касније, кад је на јужнословенском језичком простору прихваћен грчким посредништвом, адаптиран и прилагођен новом значењу.

Да се у Бугарској и Македонији крајем X и почетком XI века још није знало за јеретички апелатив богомил, убедљиво тврди Козма Презвитер који пише да јеретици сами себе називају „христијанима“, а не богомилима, па додаје, да они то нису јер се „не крштавају“ и само се „праве лажним хришћанима“.<sup>44</sup>

У изворима српске и руске редакције, у *Светосавској крмчији* и њеним руским преписима, у синодницима православља српске редакције, у запису Никољског еванђеља из 1329. године и у *Законику цара Душана*, слобденици новојављене јереси се зову „бабунима“.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Puech-Vaillant, *Le traité*, 282—283; G. Wild, *Bogu mili als Ausdruck des Selbstverständnisses der mittelalterlichen Sektenkirche*, Kirche im Osten 1963, 16—33.

<sup>41</sup> Euth. 4, 19—22, ed. Ficker.

<sup>42</sup> Math. Blast. PG. 144, 1041A.

<sup>43</sup> Српскаја редакција синодика, 348, ed. Мошин.

<sup>44</sup> Козма, 337, 407, ed. Бегунов, Име богомил се употребљава у свим званичним споменицима цркве.

<sup>45</sup> Д. Драгојловић, *Маргиналне глосе*, 6—7; Ј. Бегунов, *Козма Персвитер*, 55; Љ. Стојановић, I, 55, стр. 25—26; А. Соловјев, *Сведочанства*, 81—88; *Законик цара Стефана Душана. Струшки и Атонски рукопис*, Београд 1975, 257.

Било је више покушаја да се објасни порекло и значај овог јеретичког апелатива. П. Шафарик и П. Скок га изводе из западнословенске речи »bobon«, »bobona«, Б. Даничић, В. Јагић и С. Новаковић, од словенске речи „баба“, под којом М. Будимир подразумева не бабу, старицу, већ општесловенско божанство Бабу.<sup>46</sup> У новије време В. Ђоровић, Д. Оболенски, Д. Ангелов, А. Соловјев и М. Лос прихватају хипотезу Ф. Миклошића и Е. Голубинског, који овај јеретички апелатив изводе од оронима или хидронима Бабуна.<sup>47</sup>

Вишеслојевито значење овог апелатива навело је Н. Радојчића да његово порекло и значење тражи у грчкој лексици. Полазећи од претпоставке да је термин „бабун“ у свом изворном значењу имао неки погрдни смисао, Н. Радојчић је закључио да је он настао редукцијом грчке речи »borboros« од које потиче и име гностичке секте борборијана.<sup>48</sup>

На једном сличном методолошком приступу темељи се и хипотеза Н. Милетић. Полазећи од једне у основи погрешне претпоставке да апелатив „бабун“ значи „отац“ или „монах“, она га изводи од арапске речи »abuna«, превиђајући при томе да су Јужним Словенима биле познатије одговарајуће грчке речи »abbas« »babas« и »raras«, словенски „бабо“, које су фонетски ближе апелативу „бабун“, а имају исто значење као и арапска реч »abuna«.<sup>49</sup>

Већ је раније наглашено да се у грчкој и словенској изворној грађи богомили редовно идентификују са масалијанима, који су се на локалним говорима у источним областима Мале Азије звали »abini« или »(b)abini«.<sup>50</sup> Овај термин је, као синоним за малоазијске богомиле, записао и Евтимије из Периблепта у двоструком облику, »babini« и »batini«. Говорећи о јеретичким проповедницима Јовану Чурилу и Рахеасу, Евтимије из Периблепта их назива безбожним babinima, да би у наставку овај термин исправио у »batini«.<sup>51</sup> Дублет babinim-batini, којем одговара и турски јеретички дублет »babijani« — »batijani«, чини мало вероватним и мишљење Е. Вернера који сматра да је термин »batin« дошао редукцијом од облика »pataren«.<sup>52</sup>

Јеретички апелатив „бабун“ је посредством сиријских јеретика, које је цар Јован Цимискије населио у Тракију и Македонију, пренет на Балканско полуострво где је под утицајем словен-

<sup>46</sup> Д. Драгојловић-В. Антић, *Богомилство*, 81—82.

<sup>47</sup> С. Ђоровић, *Хисторија Босне*, 180, D. Obolensky, *The Bogomils*, 164—165, Д. Ангелов, *Богомилство*, 56; M. Loos, *Dualist Heresy*, 232.

<sup>48</sup> Н. Радојчић, *О земљи и имену богомила*, ПКЈИФ 7, 1927, 147—159; Cf. Euth. 52, 19, 31, 7, 12; Euth. Zig. Narratio, 89, 1, ed. Ficker.

<sup>49</sup> M. Miletić, *I krstjani di Bosnia*, 101. Cf. Euth. 66, 16, M. Psell. PG. 122, 838B употребљава вокатив »babai«.

<sup>50</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство I*, 73.

<sup>51</sup> Euth. 84, 4, 37, 3-9, ed. Ficker.

<sup>52</sup> E. Werner, *Paterinoin-Patarini*, 404—419; S. Alić, *Der Neumanichaeism*

ског језика адаптиран у „бабун“. Можда је адаптација термина „бабин“ у „бабун“ настала у Македонији, у области планине Бабуне која је према остацима неких топонима јеретичког порекла била значајан центар и новојављене јереси.<sup>53</sup>

Од средине XII века се у Византији следбеници новојављене јереси зову и патаренима, термином који је од Трећег латеранског концила 1179. године постао један од најраспрострањенијих синонима за катарску јерес у Италији и Француској. Први га је као синоним за богомиле у близини Цариграда употребио Хуго Етериен, саветник цара Манојла I Комнена, а затим у облику »ratherenus« и византијски хроничар Глика.<sup>54</sup> Касније се овај апелатив налази само у службеним актима Цариградске патријаршије, као што су, примера ради, једна анатама, вероватно из времена Манојла I Комнена, против оних „који се друже, једу или пију са Јерменима, павликијанима, патаренима и богомилима“, која је сачувана у *Кратовском молитвенику* и *Законику Јована Злокруховића* српске редакције и синодска осуда попа Гаригана из 1316. године.<sup>55</sup>

Апелатив патарен се као синоним за богомиле појављује у латинској изворној грађи тек од средине XIII века, у расправама Стефана Бурбонског, Матије Париског, Рајнерија Саконија и Л. Вадинга Хиберна, а као синоним за катаре много раније, пролазећи при томе кроз једну дужу фазу лексичког адаптирања и семантичког прилагођавања.<sup>56</sup> Најраније га је, како се мисли, у облику »patalia« записао 1085. године Ландулф Старији из Милана, означавајући њиме лаички покрет против симонија и свештеничког конкубината, који је у Милану предводио клерик Ариалд.<sup>57</sup> Код Арнулфа и Бонизона, бискупа из Сутра, облик *patalia* је адаптиран у »*pataria*«, а борци против симонија се иронично називају *patarinima* или *paterinima*.<sup>58</sup>

Али већ Huges de Flavigny и писац *Флорентијских анала* патаренима или патеринима називају савремене јеретике које је под именом »*patrini*« Трећи латерански концил 1179. године идентификовао са катарима и павликијанима.<sup>59</sup> У истом значењу тер-

<sup>53</sup> M. Loos, *Dualist Heresy*, 232—233.

<sup>54</sup> A. Dondaine, *Huges Ethérien*, 112—113; Glys. PG. 152, 1130D.

<sup>55</sup> Miklošich-Müller, *Acta*, I, 59—61; M. Loos, *Dualist Heresy*, 330; A. Соловјев, *Сведочанства*, 98; Idem, *Фундајити*, 126—130; Arhiv JAZU IIIa 38, fol. 129, 167.

<sup>56</sup> Etien. de Bourb. 300, ed. M. Lecoy de la Marche; Ex Math. Par. Chr. maj. MGH XXVIII, 133, 146; Д. Ангелов, *Богомилство*, 212, бел. 23.

<sup>57</sup> Land. Den. Hist. med. III, 9, ed. A. Cutolo, Bologna 1942, 91. Cf. C. Violante, *I movimenti patarini e la riforma ecclesiastica*, Ann. dell' Un. cath. del Cno. ann. occa. 1955—56/1956—7, Milano 1957, 209—223.

<sup>58</sup> Arnul. Gest. arch. Med. III, 13, MGH, SS. VIII, 20, за 1058. год. Cf. PL. 150, 825G: Patarenos id est pannosus vocabant.

<sup>59</sup> Hug. de Flav. Chron. II, MGH SS VIII, 461—462; Annal. Flor. MGH, SS. XIX, 224 за год. 1173; Mansi, XXII, 232. Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 147; A. Borst, *Cathares*, 211, узима 1179. годину као појаву имена патарен.

мин патарен употребљавају Sigebert de Gambleau, Walter Map и Girald Cambrenus, да би од времена папе Иноћентија III у облику patarenus постао име и за јеретике у Босни.<sup>60</sup>

О пореклу апелатива патарен постоји више изворних тумачења. Ландулф Старији га изводи од имена миланских патарија, Арнулф из Милана од грчке речи pathos, редактор једне законске компилације, од латинске речи patior, Pier de Vaux de Carnay, од молитве »Pater noster«, а Гирал Камбренис, Стефан Бурбонски и писац расправе *De sacramentis*, лексичком заменом cathari у pathari, patari.<sup>61</sup> За Hugesa de Flavignya апелатив патарен је „измишљено име“, за Bonizona de Сутриа синоним за »rapponus«, које у Матејевом еванђељу означава „одрпанца“.<sup>62</sup> У XV веку хуманиста Папије и Лукарије изводе га од имена Патернија, а Валтерус, од имена Paterinus Romanus.<sup>63</sup>

Савремена научна тумачења термина патарен се у највећој мери ослањају на сачувану изворну грађу. Муратори, Риђини, Ш. Шмит, Ф. Рачки, А. Соловјев, и К. Тузелије сматрају га адаптацијом имена миланских патарија, Гиро и И. Дујчев, редукцијом молитве Pater noster или Pater imon, J. Goetz и А. Борст, заменом cathari у pathari у вези са миланским патаријама, Б. Петрановић и Ђ. Трухелка, заменом pater у patar, аналогно frater-fratar, а В. Глушац, претпостављајући да су патаренима католици називали православне што уче да Дух свети излази само од оца (ex patre).<sup>64</sup>

Грчко порекло термина патарен заступа А. Донден, сматрајући да је он првобитно означавао становнике, а затим и јеретике малоазијског града Патаре у Ликији.<sup>65</sup> Његово су мишљење прихватили М. Будимир, Д. Ангелов, Е. Вернер, и А. Фругони.<sup>66</sup> Од грчког облика »paterica«, који је означавао штап монаха реда св. Василија, полази Н. Милетић, а после ње и А. Донден. Грчко порекло термина патарен заступа и Б. Баслер, погрешно сматрајући да једна одредба из XIII века против разних јереси, укључујући и патарене, у коментарима млетачког издања *Јустинијано-*

<sup>60</sup> Rob. Autis. Chron. MGH, SS. XXVI, 245; Sig. Cont. Aquic. MGH. SS. VI, 421; Wal. Map. De nug. I, 30, MGH. SS. XXVII, 66; Gir. Canb. Gem. eccl. I, 11, MGH. SS. XXVII, 412; Innoc. III, epist. 1, 94; PL. 254, 87, 215, 153.

<sup>61</sup> Ch. Thouzellier, *Hérésie et hérétiques*, 212—213.

<sup>62</sup> Hug. de Flav. Chron. II, MGH. SS. VIII, 461; Boniz. PL. 150, 825G.

<sup>63</sup> J. Матасовић, *Три хуманиста о патаренима*, Год. фил. фак. у Скопљу I, 1930.

<sup>64</sup> F. Rački, *Bogomili i patareni*, 346; Th. A. Ricchini, предговор Монетина дела *Adversus catharos et valdensis libri quinque Roma 1743, XVIII*; Ch. Thouzellier, *Hérésie et hérétiques*, 220; J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au moyen age I*, Paris, 143; D. Mandić, *Crkva bosanska*, 222.; А. Соловјев, *Фундајаци*, 128; А. Borst, *Cathares*, 211—212; В. Глушац, *Истина о богомилима. Историјска расправа*, Београд 1945, J. Sidak, *Studije*, 28.

<sup>65</sup> A. Dondaine, *Hugues Ethérien*, 111—112. Касније је изменио своје мишљење, Cf. A. Dondaine, *Durand de Huesca*, 276—277.



вог законика из 1598. године, потиче из времена цара Јустинија-на I (527—567).<sup>67</sup>

На основу сачуване изворне грађе може се извући једино закључак да је грчка реч патарен, употребљавана као синоним за богомиле у Византији од средине XII века, прихваћена и на Западу, изједначивши се лексички и семантички са термином *paterinus*, *patrinus*, који је у прво време означавао покрет клерика Арибалда у Милану, а у другој половини XII века уопштено јеретике, да би под утицајем папе Иноћентија III постао опште прихваћен синоним за катаре.

Терминолошко шаренило „многоимене и многолике“ богомилске јереси су у XV веку обогатили византијски историчари и полемичари термином „кудугер“ или „кутугер“, чије је порекло и право значење, и поред напора бројних истраживача, остало још недовољно разјашњено.

Први га је као синоним за богомиле у солунском залеђу употребио солунски митрополит Симеон у својој расправи, *Дијалогу против свих јереси*, написаној после 1410. године. У посебном поглављу, *Против Симона Мага и Манеса и сличних, као и против безбожних богомила или кутугера*, Симеон Солунски пише да „данас“ у близини Солуна постоји само „нечастива гомила богомила који се зову и кудугери, нови иконоборци и лажни хришћани“.<sup>68</sup>

У истом значењу, али као синоним за босанске патарене, апелатив кудугер се налази у једној посланици Генадија Схоларија, првог васељенског патријарха после турског освајања Цариграда, а затим у *Историји Византије* Лаоника Халкокондила, који у једној успутној белешци спомиње да се „кудугерима зову сви становници земље Сандаљеве“.<sup>69</sup>

Било је више покушаја да се објасни порекло и изворно значење овог апелатива. В. Скарић га, примера ради, сматра синонимом речи »*stauropates*«, у значењу „хулитељ крста“, П. Скок и М. Будимир, сложеницом грчких речи »*koutos*« и »*geros*« у значењу „дрљави старац“, А. Фролов, сложеницом речи »*kouthai*« или »*kutcos*« и »*geros*«, у значењу „убог“ или „сиромашан старац“, а Н. Милетић, сложеницом латинске речи »*cutis*« и »*geros*«, у значењу торбаш, а М. Лос, редукованим обликом речи »*kalogeros*«.<sup>70</sup>

<sup>66</sup> М. Будимир, *Триклети бабуни и бабице патаренске*, Год. X, 1959, 73—86; Д. Ангелов, *Богомилството* 387, бел. 60; Е. Wernier, *Patarini-Patarieni*, 404—419; М. Miletić, *I krstjani di Bosnia*, 128.

<sup>67</sup> Б. Баслер, *Поријекло назива „патарен“*, Преглед 1974, бр. 11, 1205.

<sup>68</sup> Sym. Thes. PG. 155, 65CD. Cf. А. Соловјев, *Фундајацији*, 130—135.

<sup>69</sup> Д. Драгојловић, *Кудугери код балканских народа*, Valc. VIII, 1977, 130.

<sup>70</sup> В. Скарић, *Кудугери*, ПКЈИФ 6, 1, 1926, 107—110; Р. Скок, *Bogomili u svjetlosti lingvistike*, ЈЛС. I. 3—4, 1935, 467; М. Будимир, *Са балканских источника*, Београд 1969, 161; А. Frolow, *Le noms de tonpais*, BS1 X, 1949, 249—250; М. Miletić, *I krstjani di Bosnia*, 82—90; Ј. Иванов, *Богомилски књижи*, 36; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 168.

Хипотезу Н. Милетић је прихватио најпре Д. Мандић; сматрајући македонски етноним Торбеш словенским преводом апелатива кутугер, а затим и Ј. Шидак, који у својим последњим радовима узима као „вјероватно мишљење Н. Милетић да су имена кудугер и бабун означавала првобитно редовнике.<sup>71</sup>

У новије време хипотезу Е. Голубинског о пореклу апелатива кутугер од имена сиријских трусида или друзида брани А. Соловјев, док В. Глушац сматра да се податак Лаоника Халкокондила о кутугерима не односи на Сандаља Хранића, већ на хана Сандилха и хунске Кутригуре, мада о њима и њиховом продору на Балканско полуострво у VI веку Халкокондил ништа не говори у свом опширном историјском делу.<sup>72</sup>

Сва су ова истраживања, бар начелно, показала да се порекло и право семантичко значење термина кудугер не може објаснити ако се не узму у обзир, макар у најсумарнијем облику, сви разлози, филолошки и историјски. Очигледно је да се његово порекло не може изводити из новогрчке или вулгарнолатинске лексике, а значење сводити на синонимску функцију термина монах. Томе противурече и филолошки и историјски разлози. У фонетском погледу термин кудугер је стилизован у овом облику тек у XV веку од најстраијег облика »hristianu kategoros,« који је први пут употребљен као синоним за павликијане у источним областима Византије. У доба иконокластичких спорова у Византији прихваћен је и у Цариграду, јер се у одлукама Седмог васељенског сабора употребљава као синоним за иконокласте.<sup>73</sup> Средином XIII века је старији облик kategoros преко млађег katugeros стилизован у kutugeros. У томе га је облику употребио око 1250. године Михаило, велики ретор патријаршије у Никеји.<sup>74</sup> Од XV века га у облику kuduger као синоним за богомиле, „нове иконокласте“, употребљава најпре Симеон Солунски, а затим Генације Схоларије и Лаоник Халкокондил.

Фонетске измене је пратило и лексичко прилагођавање. У најстаријем облику он је употребљаван као синоним за павликијане и иконокласте. Захваљујући српскословенском преводу одлука Седмог васељенског сабора, које су сачуване као интегрални део Плеваљског рукописа синодика православља, видимо да је српски преводилац овај термин превео са „клеветник хришћанства“ или „хулитељ хришћанства“.<sup>75</sup> Средином XIII века овај термин у облику kutugeros постаје синоним за католике и поглавара католичке цркве. Михаило Ретор у својој полемици са католичким фратрима у Цариграду, оспоравајући папски примат,

<sup>71</sup> Д. Мандић, *Богомилска црква*, 43, бел. 78; Ј. Sidak, *Studije*, 330.

<sup>72</sup> А. Соловјев, *Фундајити*, 133—134; В. Глушац, *Проблем богомилства*, 134.

<sup>73</sup> Mansi, XIII, 397; Cf. N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy*, Columbia 1967, 103.

<sup>74</sup> Du Cange, *Gloss. App.* col. 113.

<sup>75</sup> Сербскаја редакција синодика, 336, ed. Мошин.

изједначаје римског папу са „стауропатима који се у народу зову кутугери“.<sup>76</sup> Михаило Ретор је овај термин не само филолошки адаптирао, већ му је основно значење проширио, дајући му поред уобичајеног „хулитељ хришћанства“ и ново значење, „хулитељ крста“. Од XV века овај термин поново употребљава Симеон Солунски као синоним за богомиле, „нове иконоборце“, што индиректно потврђује да је овај апелатив за новојављену јерес нашао међу јеретичким ононимима у званичним црквеним документима из времена иконокластичких спорова, желећи да што потпуније и адекватније изрази основна учења њему савремених богомила.

То све показује да је термин кудугер, као и остали јеретички апелативи, у својој вишевековној историји у лексичком и семантичком прилагођавању прешао дуг развојни пут, остајући увек синоним за јеретике у различитим и вишесмисленим значењима.

### Генеза богомилске јереси

Досадашња истраживања порекла богомилске јереси обележена су значајним неслагањима, с једне стране, због карактера сачуване изворне грађе, у којој се у целини и у сваком извору појединачно налази већи или мањи број података који логички и хронолошки једни другима противурече, а са друге, због различитих методолошких приступа овој историјској појави условљеној посебним приликама једне далеке прошлости.

У нашој и светској науци доминирају две основне хипотезе о пореклу богомилске јереси. По једној, богомилство је изолована и аутохтона историјска појава код Јужних Словена, а по другој, завршни процес у праволинијској филијацији старијег јеретичког дуалистичког наслеђа. Прву је хипотезу научно образложио Н. Нодило, полазећи од претпоставке да је вера старих Словена била дуалистичка и да је своју егзистенцију у новој постојбини наставила „под окриљем богомилства,“ те нехристијанске наказе“ која се „за рана усјече у нашем народу, можда мало последице сеобе из Карпата.“<sup>77</sup>

Његово су мишљење делимично прихватили и неки други историчари, сматрајући да је старословенски дуализам био „основа“ на којој су се временом под утицајем хришћанства наталожила учења старијих дуалистичких јереси у једну нову и специфичну јеретичку творевину.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> А. Соловјев, *Фундајажити*, 134. Cf. Germ. PG. 140, 628, пише „непријатељи крста који се вулгарно зову богомили“.

<sup>77</sup> N. Nodilo, *Stara vjera Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama priča i govora narodnoga*, Split 1974, 110.

<sup>78</sup> F. Rački, *Bogomili i patareni*, 597; M. Šufflay, *Zaratušta u Crvenoj Hrvatskoj*, Croat. sac. I, 1937, 112.

У науци, нашој и светској, све више преовлађује мишљење да богомилство представља завршни процес у праволинијској, једносмерној или вишесмерној филијацији четири старије дуалистичке јереси гностицизам, манихејство, масалијанство и павликијанство. Детерминацију богомилства једносмерном филијацијом гностицизма заступају R. Esnault и Н. Söderberg, а вишесмерну, са гностицизмом као идејном основом, В. Енгелхарт, Н. Филипов и М. Matter.<sup>79</sup> Накнаду инкорпорацију гностичких елемената у богомилској теологији прихвата и С. Рансиман, приписујући у томе посредничку улогу апокрифној књижевности, у којој М. Миниси налази идејно исходиште богомилске јереси.<sup>80</sup>

Праволинијску и непосредну филијацију богомилства из манихејства заступају В. Шаренков и Ж. Гиро, а посредну, захваљујући досељеним Словенима, Печенезима или манихејским проповедницима пребеглим у Бугарску после прогона манихејства из Ујгурске империје, В. Г. Василевски и И. Дүјчев.<sup>81</sup>

Хипотезу о праволинијској филијацији богомилства из масалијанства заступали су само старији истраживачи, као Ј. Волф, Л. Гизелер, М. Шнитцер и И. Делингер.<sup>82</sup> Једно оригинално решење предлаже С. Рансиман, сматрајући да су драговићки богомили директно произишли из павликијанских општина у Тракији, а да је „црква бугарска“ једна „иновација једанаестог века“, која је настала „контаминацијом богомилства са византијским масалијанством“.<sup>83</sup>

Праволинијску филијацију богомилства из павликијанства заступају А. Донден, В. Боровић, С. Рансиман, А. Соловјев, П. Лемерл и М. Брандт. Своја мишљења сви они заступају на непосредној, историјски посведоченој вези између ових двеју јереси у Бугарској, насталој захваљујући колонизаторској политици Византинаца који су за време Константина V Копронима и Лава IV населили византијске пограничне области у Тракији јерменским павликијанима.<sup>84</sup>

У науци преовлађује мишљење о двојној павликијанско-масалијанској детерминацији богомилске јереси, које су научно најпотпуније образложили Д. Оболенски и Д. Ангелов.<sup>85</sup> Окосницу

<sup>79</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство* I, 6; R. Esnault, *Traces erezicali nel medio evo franceses*, Rel. 14, 1938, 18—53; Н. Söderberg, *La religion des cathares*, 68 et passim.

<sup>80</sup> S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 76—79; М. Minissi, *La tradizione apocriфа de la origini del bogomilismo*, Rich. slavistiche III, 1954, 97—113.

<sup>81</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство* I, 10—16; J. Guiraud, *Le consolamentum cathare*, Rev. d. quest. hist. 5, 31, 1904, 74—112.

<sup>82</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство* I, 20.

<sup>83</sup> S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 74.

<sup>84</sup> D. Dondaine, *Un traité*, 52; В. Боровић, *Хисторија Босне*, 176. S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 74, 81—82; М. Brandt, *Utjecaji patristike*, 66. P. Lemerle, *Du manichéisme au bogomilisme: l'histoire de la religion des pauliciens d'Asie Mineure*, RHR 67, 1965, 120—123.

<sup>85</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 110; Д. Ангелов, *Богомилството*, 140.

ове хипотезе чини мишљење да је до прожимања павликијанских и масалијанских учења, на којима се темељи богомилска теолошка мисао, дошло, с једне стране, колонизаторском политиком византијских императора, који су у неколико наврата пограничне области према Бугарској насељавали малоазијским павликијанима и масалијанима, а са друге, због једног јако израженог антицрквеног и антифеудалног расположења које је већ од раније постојало у Бугарској.

Своје мишљење да је до прожимања павликијанства и масалијанства дошло у Бугарској Д. Оболенски заснива на подацима Теофана и Нићифора о насељавању Тракије колонистима из Мале Азије.<sup>86</sup> Према подацима Теофана и патријарха Нићифора, Константин V Копроним је у два наврата населио Тракију, 745. године сиријским монофизитима и 757. године, Сирцима и Јерменима, а император Лав IV, 778. године сиријским јаковитима.<sup>87</sup> Интересантно је да Теофан и патријарх Нићифор не говоре да су у Тракији насељени Јермени и Сиријци били павликијани. Тај се закључак изводи из Теофанове *Хронике*, у којој се у вези са пресељавањем Јермена и Сиријаца додаје да се „од ових павликијанска јерес проширила“, али не каже у Тракији, како се то најчешће интерпретира, већ у осталим областима империје, како се једино може закључити из целине излагања.<sup>88</sup> Павликијанску оријентацију Јермена насељених у Тракији у VIII веку не потврђује сачувана изворна грађа. У њој се они декларишу, или као монофизити, или као православци, а од времена насељавања павликијани у Тракију 970. године, за време императора Јована Цимискија, они се стриктно у свим документима разликују од павликијана.<sup>89</sup>

Најчешће се насељавање Тракије у VIII веку јерменским павликијанима и потоњи просперитет павликијанских колонија у Тракији и Бугарској доказује, одмах да кажемо безуспешно, са два изворна податка. Први је извештај Петра Сикула о тобожној намери малоазијских павликијана да 869. године пошаљу своје изасланике у Бугарску ради успостављања веза са својим истомишљеницима, мада Петар Сикул говори само о њиховој намери да преко својих изасланика „одвоје Бугарску од праве вере“, а други, писмо епископа Стилијана упућено папи Стефану V, које говори о бекству у Бугарску „манихеја Сантабарина“, оца Теодора

<sup>86</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 94.

<sup>87</sup> *Teoph. I*, 650—651, 662, 698—699, ed. Bonn; *Niciph.*, 74, ed. Bonn.

<sup>88</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 94, позива се на интерпретације Н. Златарског.

<sup>89</sup> F. Tafel, *De Thessalonica eiusque agro*, Berlin 1839, XV—XIX; Cf. код Теоф. Охридског, PG. 126, 344—349; *Византијски извори III*, 1966, 69; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 63; *Ann. Conn. Alex.* XIV, 8, II, 259, 257, разликује Јермане од павликијана. Cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 98;

Сантабарина, добро познатог јеретика и противника патријарха Фотија.<sup>90</sup>

Очигледно је да се са овим подацима не може доказати ни постојање, ни евентуални просперитет павликијанских колонија у Тракији и Бугарској у другој половини IX века, а још мање *Одговором папе Николе на питања Бугара*, који уопштено говори о верској пропаганди „Грка, Јермена, Јевреја и других“ у тадашњој Бугарској.<sup>91</sup>

Павликијане је у Тракију, према подацима Г. Кедрина и Ане Комнене, тек 970. године населио Јован Цимискије у вези са својим борбама против руског продора у Бугарску, а то значи много касније него што се богомилска јерес појавила у Бугарској.<sup>92</sup>

Сви досадашњи покушаји да се на веродостојним изворним подацима докаже постојање павликијанских и масалијанских колонија у Тракији или Бугарској пре појаве богомилства, без којих би оно било историјски анахронизам, остали су без успеха. Такву могућност оспорава и *Посланица* цариградског патријарха Теофилакта, која изричито потврђује да се тек за време цара Петра први пут у Бугарској појавила једна јерес, чије порекло патријарх веже, ослањањем на старију антипавликијанску полемичку литературу, за осниваче павликијанства, Павла и Јована, и њихове бројне ученике са Сергијем Тихиком као последњим.

Морају се стога узети у обзир и друге бројне могућности које пружа сачувана изворна грађа. Хронолошки је на словенском језику најстарији податак Козме Презвитера да се „у годинама правоверног цара Петра појавио поп Богомил, у истини богу не мил, који је први почео да проповеда јерес у земљи бугарској“.<sup>93</sup> О попу Богомилу, као „сејачу манихејске јереси“ у држави цара Петра, говори се и у *Посланици* патријарха Козме, синодској осуди Јована Итала и *Синодику цара Борила*, али се ни у овим изворима не тврди да је поп Богомил идејни творац, већ само први сејач „манихејске јереси“ у држави бугарског цара Петра.<sup>94</sup>

Да поп Богомил није био идејни творац нове јереси потврђују и други изворни подаци, који говоре о ширењу „зле јереси“ у Македонији и Бугарској пре појаве попа Богомила, а поготову цариградски патријарх Теофилакт, који у свом попису херезијарха „нове јереси“ не спомиње њеног тобожњег оснивача, мада је у

<sup>90</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 80; Puech-Vaillant, *Le traité*, 317; M. Brandt, *Utjecaji patristike*, 66, говори о путовању изасланика у Тракију.

<sup>91</sup> Resp. PL. 119, 1015, resp. 106.

<sup>92</sup> Ann. Comn. Alex. XIV, 8, II, 298; Glyc. 623, ed. Bonn; Cedr. II, 665, ed. Bonn; Cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 317.

<sup>93</sup> Козма, 299, ed. Бегунов.

<sup>94</sup> Синодик царја Борила, Палуз. an. 39, Дрин. an. 46; ed. Попруженко; J. Gouillard, *Synodikon*, 59.

преписци са царем Петром, како то и сам наглашава, био добро обавештен о њеним „началницима и учитељима“.<sup>95</sup>

Анатемисање попа Богомила у званичним документима грчке цркве као да говори да је реч о неком у Византији осуђеном свештенику који је побегао у Бугарску, где је несметано ширио јерес, а секундарни дериват његовог имена Богумил, уместо Богомил, у расправи Козме Презвитера, као да говори да је реч о каснијој интерполацији руских редактора *Беседе*.

О пореклу богомилске јереси говори се и у двама одвојеним листама анатема у *Синодику цара Борила*. У првој се, после дефиниције богомилства као „мешавине манихејства и масалијанства“, анатемишу „начелници ове јереси“, а затим поименично само „поп Богомил који је за време Петра цара бугарског ширио (ову) манихејску јерес у бугарској земљи“, а у другој се, пре анатема појединих јеретичких учења, налази један попис њених началника и учитеља без попа Богомила, већином из Мале Азије, као што су Авдин Афригије, вероватније Авдин из Фригије, и Петар Кападокијски који се назива и „дед средачки“.<sup>96</sup>

Трећа верзија је сачувана у Дечанском препису синодика православља српске редакције, који порекло богомилске јереси убицира „у Македонији бугарској, у Филипопољу“.<sup>97</sup> А. Соловјев овом податку придаје „прворазредни значај“, мада је очигледно да редактор Дечанског синодика појаву богомилства повезује са пловдивским павликијанима које је тек Јован Цимискије населио у Тракији 970. године, много касније него се појавило богомилство у Бугарској.<sup>98</sup>

И у изворној грађи на грчком језику сачувано је више верзија о пореклу богомилства. У листама анатема из времена Константина VII Порфирогенита и у *Атинском синодику православља* богомилство се идентификује са масалијанством, а њени идејни творци су Петар Ликопетар и Петров духовни ученик Сергије Тихик, који се у првој половини IX века одвојио од павликијана екстремне дуалистичке оријентације, приближавајући се тако другим дуалистички умереним јересима. У листама се индиректно алудира на Малу Азију као домовину богомилске јереси.<sup>99</sup>

Много је конкретнији Евтимије из Периблепта који за идејне творце јереси сматра Петра Ликопетра и Сергија Тихика, а њену постојбину убицира у средишне и западне области Мале Азије, у Кивиреотску, Тракесијску и Опсикијску тему.<sup>100</sup> Извесну

<sup>95</sup> Д. Драгојловић-В. Антић, *Богомилството*, 52—53; 160; M. Loos, *Dualist Heresy*, 77; Theophil. 362; 362, ed. Птеровски.

<sup>96</sup> Синодик царја Борила, Палауз. ап. 38—39, Дрин. ап. 45—46, Палауз. ап. 77—78, ed. Попруженко.

<sup>97</sup> Србскаја редакција синодика, 348, ed. Мошин.

<sup>98</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 61.

<sup>99</sup> Evers. PG. 131, 41CD; L. Thalloczy, *Beiträge*, 362—363; J. Gouillard, *Synodikon*, 65.

<sup>100</sup> Euth. 24, 67, 56, 20—57, 6, 62, 10713, ed. Ficker.

подударност са Евтимијем из Периблепта показују и други извори. Димитрије Кизички порекло јереси веже за Пафлагонију, Георгије Кедрин за Памфилију, а *Житије св. Лазара Гелсијског* (+ 1057) за планинску област Ликије, у близини града Патаре, за који многи истраживачи вежу и порекло јеретичког апелатива патарен.<sup>101</sup>

Ана Комнена, Евтимије Зигабен и Михаило Глика за идејног творца богомилске јереси, „која се појавила не много пре нашег времена“, сматрају цариградског монаха Василија који је највећи део свога живота проповедао у Тракији, а затим је по наређењу Алексија I Комнена 1111. године ухваћен у Цариграду и спаљен.<sup>102</sup> Иста се мисао репродукује у расправама Матије Властара и Константина Харменопула, мада они, ослањањем на Теодора Балсамона, преносе и једну другу верзију, да је богомилство непосредни изданак масалијанске јереси и да је поникло у Малој Азији.<sup>103</sup>

У старијој изворној грађи на латинском језику, у расправама Герарда из Чанада и Евервина из Штајнфелда, Грчка се директно наводи као домовина катарске јереси, а индиректно, у расправама Екберта Шеноа и Алана.<sup>104</sup> Међутим, почетком XIII века у латинској изворној грађи постаје све доминантније мишљење о полигенетском карактеру богомилске јереси. Дуран де Хуска спомиње три независна јеретичка изданка, грчки дроговитски и бугарски, Рајнерије Сакони, две најстарије и посебне јеретичке цркве, »ecclesiam Bulgariae« и »ecclesiam Drugonthiae«, а Анселмо Александријски, три јеретичке одвојене области, Филаделфију, Другонтију и Бугарску.<sup>105</sup>

Тешко је све ове податке, чија се историографска веродостојност не може лако оспоравати, усагласити са хипотезом о Бугарској или Македонији као постојбини богомилске јереси. У то је с правом у новије време посумњао М. Лос, постављајући хипотезу о малоазијском пореклу богомилства.<sup>106</sup> Детаљном анализом посланице Евтимија из Периблепта, М. Лос долази до закључка да је богомилство најраспрострањеније у Фригији, у области где су од раније били атингани, један огранак катара, које хроничар

<sup>101</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* IV, 408; Cedr. I, 516, ed. Bonn. За Лазара Гелсијског cf. G. Moravcsik, *ByzTur.* I, 1858, 568 и E. Werner, *Patarinoin-Patarini*, 404—419.

<sup>102</sup> Euth. *Zig. Pan. dog.* PG. 130, 1289D; M. Glyc. PG. 138, 620B; Ann. Comn. Alex. PG. 131, 1169B.

<sup>103</sup> Math. Blast. PG. 144, 1041A; Const. Harm. PG. 150, 28C; Theod. Bals. PG. 138, 824B.

<sup>104</sup> Everw. PL. 182, 679; За Герарда cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 119, бел. 2; Ecbert. Schön. PL. 195, 18. За Алана, cf. F. Rački, *Bogomili i patarini*, 342.

<sup>105</sup> A. Donaine, *Duran de Huesca*, 247; Ch. Thouzellier, *Une somme*, 138—139, 211; D. Kniewald, *Vjerodostojnost*, 214; Tract. de her. 308.

<sup>106</sup> M. Loos, *La question de l'origine du bogomilisme Bulgarie où Byzance*, Act. d. prem. cong. inter. les etud. balkaniques et sud-est europ III, Sofia 1969, 265—270; Idem, *Dualist Heresy*, 61.



Теофан идентификује са павликијанима из суседне Писидије. Своју хипотезу М. Лос подкрепљује и подацима notiције јеретичког сабора из 1167. године, у којој се, поред грчке, дрогуметске, меленгијске, бугарске и далматинске цркве, спомињу и седам јеретичких цркава из Мале Азије.<sup>107</sup>

Из сачуване изворне грађе може се као сигурно закључити да је богомилство у свом идејном уобличавању и организационом формирању прешло више развојних фаза. Прву, почетну, детаљно описује Петар Сикул, који је за време свога боравка у Тефрици упознао нову јерес. Говорећи о Сергију Тихику и његовим „ученицима и апостолима“ који су „обилазећи градове и села империје“, успели да „заведу велики део цркве“, Петар Сикул пише да њима у великом броју прилазе „монаси и монахиње“ који су своју чедност посветили Христу, затим „свештеници и левити“, али и обични људи, који напуштају брак, богатство и своје родитеље, прихватајући монашки завет чедности и сиромаштва. „Мислећи да живе у побожности“ и да „љубе монашки завет“, они падају у јерес, јер се „помоћу епода ослобађају демона“.<sup>108</sup>

Петар Сикул веома пластично описује рабање једне нове јереси, која је представљала синтезу масалијанских веровања и реформисаног павликијанства Сергија Тихика. Ова нова јерес постаје видљива у цркви тек после војничког слома павликијанства, када је као лавина почела да се шири по византијским малоазијским провинцијама. Њен еклектички карактер верно илуструје Ватиканска листа анатема из времена патријарха Николе I Мистика (901—907), у којој се анатемишу јеретички оријентисани свештеници и монаси „или „они који жуде за монашким заветом“, што следе масалијанско учење о ентузијазму, мистичком визионарству и апатији и што тенденциозним тумачењем еванђељских и апостолских речи одбацују апостолску традицију и црквене синоде, пророке и апостоле, иконе и причест, крштење и миропомазање, сматрајући „крштење превазиђеним“ или „водом и уљем који немају никакву вредност“.<sup>109</sup> Јер, како то описује и Петар Сикул, јеретици су одбацивали црквено крштење, чистећи се од демона „еподама“ које су, према подацима Евтимија из Периблепта, представљале окосницу богомилског духовног крштења, па их зато и назива „сатанским еподама“.<sup>110</sup>

Теолошка мисао нове јереси је, како је описују Петар Сикул и Ватиканска листа анатема, састављена с једне стране, од масалијанских веровања, али са једном продубљенијом мистиком и узвишенијим, еванђељским моралом, а са друге од павликијанских антицрквених учења. Њено су језгро, бар у почетку, сачињавали „лажни монаси и монахиње“, али и они који „одбацују

<sup>107</sup> M. Loos, *La question*, 270.

<sup>108</sup> Pierre de Sicile, ed. Trav. et. mem. 4, 1970, 54, 56—58.

<sup>109</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 311—313; D. Angelov, *Nouvelles données*, 10—13.

<sup>110</sup> Euth. 24, 7-8, ed. Ficker; PG. 131, 56C.

(праву) монашку схиму и уводе другу“, или се „претварају да су монаси“, „облачећи се као монаси и монашки завет примајући“, да би лакше заводили правOVERне.<sup>111</sup>

Следећу фазу у развоју нове јереси, која се као лавина ширила по свим областима Византије, репрезентују листе анатема из времена Константина VII Порфирогенита, које повезују Ватиканску листу анатема са почетка X века са *Изобличавајућом посланицом* Евтимија из Периблепта из прве половине XI века. Анатема у овим листама нису уперене само против монаха и монахиња, већ и њихових присталица који следе масалијанско-павликијанска верска и антицрквена учења са изразито наглашеном демонолошком мистиком, преплетеном са учењем о ентузијазму, мистичком визионарству, апатији и деификацији.<sup>112</sup> Јеретици се у листама називају масалијанима или богомилима, а генеза јереси објашњава синтезом масалијанства Петра Ликопетра и реформисаног павликијанства Сергија Тихика, које и Евтимије из Периблепта један век касније назива „апостолима фундајита или богомила“.<sup>113</sup>

Криза византијског друштва, верска, политичка и економска, свакако је погодовала ширењу јереси не само у Малој Азији већ и на Балкану, условљавајући тиме и њено све веће идејно раслојавање. Са Симеоновим освајањем Тракије, Македоније и Северне Грчке нова се јерес проширила и у Бугарску. У неким се изворима из каснијег времена говори о доласку из Византије у Бугарску проповедника „масалијанске или богомилске јереси“ са којима се боре ученици Гирила и Методија. У једном канону на грчком језику славе се „свети седмобројници“, што су у Бугарској „прогонили страшне вукове масалијанске“, у *Житију и Служби св. Јована Владимира*, св. Климент и цар Симеон, што су уништавали „масалијанску или богомилску јерес“ у Бугарској и околини крајевима а у Наумовом *Аколутију*, св. Наум, што је био прогањан „од богомила“.<sup>114</sup>

Нова је јерес, ширећи се у бугарској држави, у прво време, како сведочи цариградски патријарх Теофилкат, била ограничена на борбу против цркве, са покушајем стварања властите црквене организације.<sup>115</sup> За владавине цара Петра оштрица јеретичке пропаганде је већ уперена против богатства и луксуза владајућих слојева, да би у доба Козме Презвитера прерасла у критику читавог тадашњег друштва поретка.

<sup>111</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 311, an. 5; Euth. 7, 10<sup>16</sup>, 8, 22<sup>23</sup>, 25<sup>26</sup>, 26, 2, 27, 16<sup>19</sup>, 63, 23<sup>25</sup>, 66, 16<sup>21</sup>, ed. Ficker; PG. 131, 48C.

<sup>112</sup> Evers. PG. 131, 45D; L. Thalloczy, *Beiträge*, 364, 367, 368, 369—370.

<sup>113</sup> Име се појављује у наслову листе анатема, али неки мисле да је то интерполација. Cf. M. Loos, *Certaine aspects*, 41. Cf. L. Thalloczy, *Beiträge*, 362, 370.

<sup>114</sup> Д. Драгојловић-В. Антић, *Богомилството*, 161, 185.

<sup>115</sup> Theophil. 363, ed. Петровски, спомиње њихове свештенике.

## IV

### ИСТОРИЈА БОГОМИЛСКЕ ЈЕРЕСИ

Богомилство је у својој вишевековној историји на широком простору Балкана и Мале Азије прешло кроз више неуједначених, а делом и одвојених фаза успона и опадања, ширења и нестајања, манифестујући се у идејно бројним и територијално издвојеним издацима, који су у растављеним токовима егзистирали једни поред других и паралелно са другим јересима са којима су се повремено прожимали у најразличитијим синкретистичким творевинама.

Поникавши на развоју балканског и анадолског простора, на линији где се та два света непосредно додирују и укрштају, богомилство је од почетка, бар привидно, било подељено, територијално на два огранка, малоазијски и балкански, а идејно, на две дуалистичке оријентације, умерену и екстремну, преко којих је прихваћена и у учењу новојављене јереси настављена вишевековна дуалистичка традиција Истока. Али због синонимске идентификација новојављене јереси са неким старијим, још неусахлим, или богомилству савременим јересима, прихваћена су у научној литератури два методолошки различита приступа, која су се манифестовала, с једне стране, у проширењу новојављене јереси на старије епохе и велике просторе балканско-анадолског света, а са друге, у сужавању богомилства на периферну и спорадичну појаву, ограничену претежно на средњовековну Бугарску.

Сачувана изворна грађа демантује обе претпоставке без обзира што сложен и у основи синкретистички карактер богомилске теологије не допушта да се лако и са сигурношћу хронолошки омеђи процес њеног идејног уобличавања и доктринарног

разграничавања од старијих дуалистичких јереси, а фрагментарност изворне грађе, и њен потоњи континуитет који је у појединим областима Балкана и Мале Азије прекидан више пута дужиим периодима затишја.

Тешкоће у решавању ових питања долазе, као и обично, с једне стране, због немоћи средњовековних писаца да уоче и опишу сложене мене једног, често неприметног процеса, а са друге, због једностраног, парцијалног и тенденциозног тумачење изворних докумената у историјској науци, која ову појаву условљену посебним приликама једне далеке прошлости увлаче у друге расправе и преносе на други терен.

*Богомилство у Византији и јужнословенским земљама до пада Самуиловог царства 1081. године*

После окончања иконокластичких спорова 843. године и војничког слома павликијанства 872. године, Византија је улазила у све већу политичку и економску кризу. Борбе са Арабљанима на Истоку и Бугарима на Балкану, нагли пораст световних и црквених поседа и сукоба у самој цркви несумњиво су погодовали експанзији нове јереси у Византији, која је масалијански оријентисани аскетизам и мистицизам, од раније близак православног монаштву, срећно допунила антицрквеним учењем војнички и идејно сломљеног павликијанства.<sup>1</sup>

Ширећи се, бар у почетку, превасходно међу монасима и нижим свештенством, нова јерес је за кратко време већ почела да представља извесну опозицију разједињеној и немоћној грчкој цркви. Али када се после дугих и немиких распри грчка црква поново ујединила за време патријарха Николе Мистика (901—907), ситуација се нагло изменила. Да би зауставила експанзију нове јереси, грчка црква је на патријархов предлог донела једну листу анатема која потпуно верно репродукује верски прозелитизам павликијанских и масалијанских учења.<sup>2</sup> Анатеме садрже осуду оних који „прљају монашко и свештеничко одело“, или „теже за монашким схимом“, а презиру брак и црквене тајне, отачко предање и верске обреде, тенденциозно интерпретирајући речи еванђеља и апостола и лажно указујући поштовање крсту и иконама.<sup>3</sup>

Садржајна подударност листе анатема са учењем масалијански оријентисаних православних монаха, које Петар Сикул оптугује да следе реформисано павликијанство Сергија Тихика,

<sup>1</sup> Већ Петар Сикул говори да се нова јерес, а не павликијанска, нагло свуда шири Cf. Pierre de Sicile, *Histoire des pauliciens*, Trav. et mem. 4, 1970, 57.

<sup>2</sup> Листу је издао J. Gouillard, *Synodikon*, 311—313. О њеној вези са богомилством cf. D. Angelov, *Nouvelles données*, 10—13.

<sup>3</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 311—313.

бар начелно потврђује да је листа донета против „нових апостола“, чија је делатност у то време била још ограничена на византијске провинције у Малој Азији.

Покушај патријарха Николе Мистика да заустави експанзију нове јереси завршио се изгледа потпуним неуспехом. Али када је, после краћег прекида, поново 912. године изабран за цариградског патријарха, он је уз подршку државних власти покушао да сузбије нову јерес, која се већ проширила „по многим градовима, крајевима и епархијама“ византијске империје.<sup>4</sup> На његову је иницијативу за време цара Константина VII Порфирогенита и Романа I Лакапена донета једна нова, потпунија и прецизнија листа анатема против нових апостола, који сами себе називају „христијанима“ и „Христовим грађанима“ да би под тим „лажним именом заводили простодушне хришћане безбожном и са учењем цркве несагласивом науком.“<sup>5</sup>

Листа анатема не проклиње само монахе и монахиње, већ и световне људе који следе учење Петра Ликопетра и његовог духовног ученика (Сергија) Тихика, који одбацују црквене тајне и обреде, брак и једење меса, свете књиге и молитве. У листи се анатемисе и јеретички дуализам двеју симетричних тријада и учење јеретика о демонима и деификацији, екстатизму и ентузијазму, теоптији и апатији, која су од раније представљала нераздвајни део монашке мистике на читавом православном Истоку.<sup>6</sup>

Новина је у овој листи анатема упутство правоверном и лојалном свештенству да откривене и у заблудама упорне јеретике пријављују државним властима ради физичког кажњавања или прогонства, како су то предвиђали световни закони у Византији.<sup>7</sup>

Штуре и уопштене вести у листи анатема о ширењу јереси „по свим градовима, областима и епархијама“ византијске империје не допуштају да се ближе убицирају њена тадашња жаришта у Малој Азији и на Балканском полуострву. Податак Георгија Кедрина да се јерес из Памфилије и суседних провинција проширила на „Запад“, под којим византијски историчари и хроничари подразумевају балкански део империје, заслужује посебну пажњу, али се његова историографска веродостојност не може проверити у сачуваној изворној грађи.<sup>8</sup>

После Симеонових освајања већег дела Тракије, Македоније и Северне Грчке, јерес се шири и у Бугарској, која је од примања хришћанства 865. године за време Бориса Михаила (852—889)

<sup>4</sup> Evers. PG. 131, 41AB.

<sup>5</sup> Evers. PG. 131, 41B. О ширењу нове јереси међу имућним слојевима византијског друштва пише Петар Сикул. Cf. Pierr de Sicile, *Histoire des pauliciens*, Trav. et mem. 1970, 58.

<sup>6</sup> L. Thalloczy, *Beiträge*, 370, 362—363, 367—368, 369—370.

<sup>7</sup> Ibid., 370; D. Dragojlović, *Dispositions legales concernant les neomaneheens dans les nomocanons byzantins et slaves*, Balc. III, 140—145.

<sup>8</sup> Cedr. I, 516, ed. Bonn.

пролазила кроз многа и тешка искушења, праћена политичким борбама и верским сукобима. После сламања опозиције бугарских великаша, који су устали у одбрану старе вере, Борис Михаило се на велико разочарење Цариграда приближава Риму, незадовољан покушајима Византије да бугарску цркву потчини цариградској патријаршији. Грци су се томе енергично успротивили, кивни посебно на Рим и папине легате у Бугарској, које су оптуживали да у Бугарској шире „манихејску лудост“.<sup>9</sup> Несрећене црквене прилике, праћене верским сукобима, користили су, како сведоче *Одговори* папе Николе I, Грци, Јермени и Јевреји за своју верску пропаганду у Бугарској, у којој уточиште налазе и јеретици прогањани у Византији. Неокесаријски епископ Стилијан пише о бекству у Бугарску „манихеја Сантабарина“, Петар Сикул, о намерама малоазијских павликијана да у Бугарску пошаљу своје мисионаре, а један извор на словенском језику говори о доласку у Бугарску павликијана прогнаних из Кападокије.<sup>10</sup>

Ситуација је нагло измењена доласком на престо цара Симеона (893—927). Бугарска црква добија значајне повластице и постаје главна брана ширењу једне нове, „масалијанске или богомилске јереси“. Највеће се заслуге у сачуваној изворној грађи за борбу са новим јеретцима приписују цару Симеону и светим седмобројницима, а поименично св. Клименту и св. Науму. У једном канону на грчком језику славе се „свети седмобројници“ као борци „против страшних вукова масалијанских“, у *Аколутију*, св. Наум за борбу против „богомилске јереси“, а у *Служби и Житију св. Јована Владимира*, цар Симеон, св. Климент и „свети седмобројници“ за борбу против „масалијанске или богомилске јереси“.<sup>11</sup>

Да у овим, иако позним изворима, има и неких веродостојних вести, потврђују *Житије св. Климента и Шестоднев* Јована Егзарха, који појаву „зле јереси“ хронолошки датирају у време после Симеонових освајања Тракије, Македоније и Северне Грчке. Писац житија пише да се „зла јерес“ у епископији св. Климента појавила убрзо после свечеве смрти 916. године, а Јован Егзарх у свом *Шестодневу*, који је написан између 917. и 927. године, полемише са неким јеретцима који, као богомили у Византији, „називају Бавола старијим сином (божијим).“<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Phot. Encycl. PG. 102, 724—736; Theoph. Vit. s. Clem. Bulg. auch. PG. 126, 1209.

<sup>10</sup> Resp. PL. 119, од. 106. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 78—81; Pierre de Sicile, op. cit. 9; Ј. Иванов, *Богомилски књиги*, 19.

<sup>11</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство* I, 55—56; D. Obolensky, *The Bogomils*, 93.

<sup>12</sup> Н. Туницкиј, *Греческоје пространоје житије св. Климента*, Сергијев Пасад 1918, 138, 17—19. Cf. *Историја македонског народа*, Београд 1970, I, 105. за Шестоднев Јована Егзарха cf. M. Loos, *Le prétendu témoignage d'un traité de Jean Exarque intitulé »Sestodnev« et relatif aux Bogomiles*, ByzSlav. XIII, 1, 1952, 59—61, сматра да се овде ради о рукописној грешки, мада у тексту се јасно прави разлика између манихеја и неких других јеретика.

Епоха мира, која је настала доласком на престо Симеоновог сина Петра (927—969), убрзала је пораст световних и црквених поседа, а са оснивањем нових манастира и јачање монаштва које под утицајем нове јереси све више постаје носилац народног незадовољства, појачавајући још више политички, културни и верски антагонизам у тадашњој бугарској држави. Суочен са озбиљном претњом, која је угрожавала опстанак младе бугарске цркве, цар Петар се обраћа за савет цариградском патријарху Теофилакту, чијом је сестричином био ожењен.

Из цареве преписке са патријархом види се да се у Бугарској шири јерес, коју патријарх дефинише као „мешавину манихејства и павликијанства“ и да су њени „прваци и учитељи“ аскете, односно монаси, и отпали свештеници. Патријарх посебно наглашава да јерес следе и обични људи „због незнања и простоте“, а податак о постојању јеретичких „свештеника“ као да говори о покушају „нових апостола“ да у бугарској држави организују и своју властиту црквену организацију.<sup>13</sup>

Посебно је интересантно да патријарх Теофилакт у свом попису херезиарха и учитеља „нове а уистину старе јереси“ не спомиње попа Богомила, мада је био, како то сам наглашава, од цара Петра детаљно обавештен о њеним „првацима и учитељима лажних догми“. Из патријарховог ћутања може се закључити да је његова преписка са царем Петром започела пре појаве попа Богомила и да поп Богомил није творац нове јереси, како то нешто касније тврди Козма Презвитер, већ само један од њених познатијих херезиарха и учитеља из последњих година Петрове владавине. Јер је сигурно да патријарх не би пропустио да анатемисе идејног творца и главног херезиарха „новојављене јереси“ у тадашњој Бугарској.

Патријархова оцена „богомилске“ и „зле јереси“ као „мешавине манихејства и павликијанства“ стоји некако у потпуној супротности не само са *Беседом* Козме Презвитера, који изричито одбацује њен манихејски или павликијански карактер, већ и са једном листом анатема донетом вероватно на неком сабору бугарске цркве за време цара Петра.<sup>14</sup> То потврђује, с једне стране, самостална егзистенција овог званичног црквеног документа у *Заповестима Георгија Грка, у Устјушкој и Јаосафској крмчији* руске редакције, а са друге, и њен садржај који је делом неслагласан или друкчије стилизован, а делом и противуречан целини Козмине *Беседе*.<sup>15</sup> У њој се анатемисе учење јеретика о Христу

И Д. Ангелов, *Богомилство*, 143, сматра да се не ради о богомилику, јер противуречи податку Козме Презвитера да је поп Богомил творац јереси.

<sup>13</sup> Theophil. 363—364, ed. Петровски.

<sup>14</sup> О разликама између Козме и патријарха Теофилакта, cf. M. Loos, *La question de l'origine du bogomilisme Bulgarie ou Byzance*, Act. III, 267. О листи анатема cf. Козма, 373—374, ed. Бегунов.

<sup>15</sup> Нема, примера ради, осуде крштења. Cf. Козма, 395—396 и 398—399, ed. Бегунов.

и св. Тројици, Деве Марији и црквеној традицији, црквеним одредима и молитвама, браку и богаташима који носе брачна одела, једењу меса и пијењу вина. Са те стране она показује велику коинциденцију, а делом и потпуну зависност од Ватиканске листе анатема и листе анатема из времена Константина VII Порфирогенита у оцени суштине и карактера нове јереси.<sup>16</sup>

После пропасти Првог бугарског царства 972. године долази убрзо у Македонији до великог устанка и стварања нове словенске царевине на челу са Самуилом, чије је седиште најпре било у Преспи, а затим у Охриду, који постаје и црквено седиште обновљене бугарске патријаршије. Тешко је из оскудне изворне грађе добити представу о организацији црквеног живота у новом царству, али је сигурно да је Самуило преокупиран дугим и тешким борбама са Византијом, у чему су га посебно помагали од раније антивизантијски расположени јерменски монофизити, био приморан и на толерантан став према новој јереси, која у то доба још није представљала неку значајнију претњу унутрашњој стабилности државе.<sup>17</sup>

Због толерантног става цара Самуила према јерменским монофизитизма, чије је народности и сам био, настала је касније у православној средини, заменом ових јеретика са богомилима, традиција о богомилској оријентацији цара Самуила и његове породице.<sup>18</sup> Остала веродостојна изворна грађа то оспорава, мада је могуће да су поједини чланови владарске куће били и јеретици. Јер политичке, верске и економске прилике у Самуиловој држави пре су фаворизовале него ометале даљу експанзију нове јереси, која је надживела Самуилово царство и касније одиграла значајну улогу у верском и духовном животу Јужних Словена.

### *Богомилство у доба цара Василија II и његових наследника*

Реокупацијом највећег дела Балканског полуострва после пада Првог бугарског царства 972. године, а затим и Самуиловог 1018. године почиње у Византији епоха много веће сарадње црквених и државних власти у борби против „новојављене јереси“, која у то доба свој највећи полет доживљава међу словенским живљем у некадашњој држави бугарског цара Петра и македонског Самуила. Томе су значајно погодивале политичке, верске и економске прилике изазване губитком државне самосталности после

<sup>16</sup> На те паралеле је већ скренуо D. Agsekov, *Nouvelles données*, 12—13.

<sup>17</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 348, 351—352, сматра да су у то време главни херезијарски богомилске јереси били Михаило из Синодика цара Борила и Јеремија из руских индекса забрањених књига. Толерантан став цара Самуила према богомила Д. Ангелов, *op. cit.* 344—345, објашњава чињеницима да су неки чланови царске породице били јеретици.

<sup>18</sup> Сф. Д. Драгојловић, *Дукљански кнез Владимир и албански новатијани*, Ист. зап. књ. XXXII, 1975, I, 93—104.



тешких ратних пустошења, укидањем патријаршије и убрзаним развојем феудализма који је, према подацима Козме Презвитера, за кратко време довео до скоро потпуне поделе друштвене структуре на богату и безобзирну феудалну мањину и зависно селаштво.<sup>19</sup> Козма Презвитер посебно наглашава незавидан положај селаштва, које оптерећено „работама“ и другим обавезама на поседима феудалних господара није имало времена ни богу да се моли. Његову тешку ситуацију су још више погоршавала велика страдања и ратна пустошења за која Козма одговорност пребацује и на црквени клер, оптужујући га за лењост и пороке. Многи су у општој беди, наставља Козма, потражили спас у манастирима, али разочарани монашким животом напуштали су манастире и прилазили јеретицима, чије је углед у народу постајао све већи.<sup>20</sup>

Козма Презвитер описује јерес као неорганизовану и спонтану опозицију, непријатељски расположену и према цркви и према држави. Њени су проповедници и апостоли, наставља Козма, споља „кротки и смирени људи са лицима бледим од непрекидног поста, а изнутра „вуци у јагњећој кожи“ који све чине да „разоре веру хришћанску“ и „законе свете божије цркве“.<sup>21</sup> Оштрица њихове пропаганде је уперена против цркве и црквене хијерархије, црквених обреда и култова, Деве Марије и хришћанских светаца, литургије и причешћа, Мојсијевог закона и пророчких књига, чудеса и моштију светаца.<sup>22</sup>

Интересантни су подаци Козме Презвитера и о идејној анархији међу јеретицима, о њиховом надметању да „једни друге надмудре“, о алегоричком тумачењу еванђеља од којих се не одвајају, али која „погрешно тумаче изопачавајући сваку реч“, о Ђаволу творцу и господару видљивог света, о уздржавању од брака, мяса и вина, о презирању сваког луксуза и богатства и о њиховој непрекидној молитви и исцрпљујућем посту.<sup>23</sup>

Устајући против цркве, јеретици су устајали и против постојећег реда у свету са царевима и бољарима, властелом и кнезовима, на које се црква ослањала и чију је безрезервну подршку имала, Козма Презвитер оштро осуђује и нове апостоле што уче своје да се „не потчињавају властима“, да „мрзе царе“, да „прекоревају бољаре“, да „сматрају мрским оне који раде за цара и своје господаре“, али и правоверне хришћане, што сматрају да „јеретици страдају за правду у ланцима и тамницама“. Он се не слаже са хапшењима и убијањима јеретика, које предузимају државне власти, али бројним цитатима из еванђељских текстова

<sup>19</sup> О развоју феудализма у Бугарској cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 86—105.

<sup>20</sup> Козма, 352—353, 355, ed. Бегунов.

<sup>21</sup> Козма, 300, 309, 326, ed. Бегунов.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 301, 303, 312, 326, 336, 313, 315, 341, 322, ed. Бегунов.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 305, 306, 311, 327, 331, 330, ed. Бегунов.

доказује да су од бога не само „цареви и бољари“ већ и свака „власт“ и да „добро чини ко се властима повинује“.<sup>24</sup>

Козма Презвитер није сагласан да јеретике треба прогонити, или државним властима пријављивати, већ се само од њих клонити. Он изричито позива парохијске свештенике да откривене јеретике „поуче и на пут спасења упуте, а ако не послушају да их прокуну и убудуће избегавају“. Покојнике треба у цркву примати, али пазити да ли се искрено кају „јер су врло лукави и крију своје мисли у дну срца.“<sup>25</sup>

Пропаганда апостола нове јереси против цара и бољара, „работа“ и феудалних обавеза није била ограничена само на Бугарску и Македонију. У једној новели, коју је издао цар Константин VIII (1025—1028) заједно са Синодом и цариградским патријархом Алексијем Студитом, осуђују се неки јеретици да се у теми Навпакт у Северној Грчкој спремају да „дигну устанак против цара и да подстичу поданике против управитеља.“<sup>26</sup>

Црквене и државне власти у Византији је посебно бринуло ширење јереси у Малој Азији. На иницијативу патријарха Алексија Студита објављена је пре 1027. године једна листа од пет анатема против јеретика дуалиста, чија су жаришта у то доба била у Пафлагонији, у области града Кизика и на Галипољском полуострву.<sup>27</sup> Јерес је у Пафлагонији ширио монах Елеутхерија са својим ученицима, а на Галипољском полуострву, монах Марко из Месопотамије.<sup>28</sup> Убрзо после 1034. године појављује се и први јеретички мисионари из Мале Азије у Цариграду. Открио их је у цариградском манастиру Периблепту монах Евтимије, родом из Акмоније у Лаодикеји, који је још као младић јерес упознао за време императора Василија II. Похапшени јеретици су под претњом смртне казне открили да следе учење „безбожних фундајита или богомила“, чија су тада највећа жаришта била у малоазијским темама Тракесијанској, Кивиреотској и Опсикијској.<sup>29</sup>

Евтимије из Периблепта описује апостоле „безбожне јереси фундајита или богомила“ као праве фанатике који су „без предаха претрчали читаву државу Ромеја“, проповедајући „по свим градовима и селима“ и показујући у „свом ђаволском послу такву ревност као да су апостоли Христа а не ђавола“. Они лако подносе „умор, страх и погибао, а презиру и саму смрт“. Свуда слободно иду, „претварајући се да се са нама слажу“. Зидāju храмове да „им се ругају“, а у „олтарима обscene радње чине, не устручавајући се ни од коитуса“. Децу крштавају због страха

<sup>24</sup> Ibid., 342, 327, 345, 391, ed. Бегунов.

<sup>25</sup> Ibid., 349—350, ed. Бегунов.

<sup>26</sup> Cf. Г. Г. Литаврин, *Болгарија и Византија*, 377.

<sup>27</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 61—63; Д. Ангелов, *Богомилството*, 364.

<sup>28</sup> Димитрије Кизички, cf. Rhallis-Potlis, *Synt.* IV, 408, сматра га богомилом, а Константин Харменопул, cf. PG. 150, 25, масалијаном.

<sup>29</sup> Euth. 23, 15, 67, 9<sup>11</sup>, 62, 10<sup>13</sup>, ed. Ficker. Cf. А. Соловјев, *Фундајити*, 122—123.

од народа, али их код куће чисте од црквеног крштења прљавом водом и урином.<sup>30</sup>

Евтимije у првом реду оптужује јеретике да одбацују цркве и иконе, крст и причешће, крштење и миропомазање, црквене химне и молитве. Посебно су оштро нападали брак и богатство; једно као идолатрију, а друго као сметњу за спасење, позивајући се при томе на еванђеља и Павлове посланице које су напамет знали.<sup>31</sup>

Евтимije не показује ни мало симпатије према „безбожним јеретцима“. Он се обраћа православним хришћанима не само да „мрзе и анатемису ове безбожнике“, већ и оне хришћане „који се са јеретцима друже, једу или пију“. „Ако анатемисање не помаже“, наставља Евтимije, „треба их у ланце и тамнице бацити и физички кажњавати, јер је боље десно око које саблажњава ископати, него са два ока у геени огњеној бити.“<sup>32</sup>

Евтимije излаже и историју богомилске јереси. Њен је родоначелник Петар Ликопетар и његов духовни ученик Сергије (Тихик).<sup>33</sup> Садашњи „папа“ ових безбожника, наставља Евтимije, у Тракесијској теми је Јован Чурило, који уз помоћ неког Рахe-аса проповеда у околини града Смирне.<sup>34</sup> Своје апостоле, којих има у свим крајевима, јеретици бирају посебним обредом, када се после дугог поста и непрекидне молитве одрекну својих жена и сваке имовине. Они су претежно монаси и отпали свештеници, али има и оних који су „још у свештеничком звању“. Један такав „лажни свештеник“ проповеда у селу Гозусу.<sup>35</sup>

Јеретици нису више усамљени појединци. Сам Јован Чурило је успео да „од хришћанске вере отргне читаве градове и области у Тракесијској теми и да их зарази јеретичким учењем“. Село Хилои капноу у којем је некад проповедао скоро је у целости јеретичко.<sup>36</sup>

Политичке и верске прилике у византијским балканским провинцијама у другој половини XI века биле су још повољније за несметано ширење јереси. Повремени упади Кумана, Печенега и Уза, устаници Петра Дељана 1040. и Борба Војтеха 1072. године, устаници павликијан 1078. године, које је око Софије предводио Леко, а у Месембрији Добромир, ометали су црквене и државне власти за предузимање енергичнијих мера против богомилске јереси.<sup>37</sup> Као главна жаришта се у то време спомињу ми-

<sup>30</sup> Euth. 26, 18-19, 27, 3-5, 28, 3-8, 63, 23-28, 64, 10, ed. Ficker, PG. 131, 52

<sup>31</sup> Euth. 74, 9-10, 74, 23, 76, 5-21, 28, 9-13, 73, 1-5, 18, 11-15, ed. Ficker.

<sup>32</sup> Ibid., 35, 2-6, 82, 2-6, 35, 8-13, ed. Ficker.

<sup>33</sup> Ibid., 56, 20-25 —57, 1, ed. Ficker.

<sup>34</sup> Ibid., 66, 16, 67, 8, 68, 5, ed. Ficker.

<sup>35</sup> Ibid., 6, 5, 22, 17, 26, 13, 30, 1, 37, 11, 59, 11, 69, 67, 64, 7; PG. 131, 56C—D.

<sup>36</sup> Ibid., 67, 12, —68, 4, 67, 9, ed. Ficker.

<sup>37</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 378—382 све устанке словенског становништва повезује са богомилима, мада за то нема никакве потврде у изворној грађи. С друге стране Д. Obolensky, *Bogomilism in the Byzantine Empire*, Act. du VI<sup>e</sup> cong. int. d'étud. byz. I, Paris 1950, 290.

трополија Атине и Ларисе са суседним митрополијама и град Палермо на Сицилији.<sup>38</sup> За анатемисање „масалијанске или богомилске јереси“ у атинској митрополији унета је 1062. године у провинцијски синодик православља краћа редакција листе анатема, донета раније за време цара Константина VII Порфирогенита. Њоме се користе и цариградски патријарх Јован Ксифилин (1066—1075), алудирајући на нека спаљивања јеретика у самој престоници империје.<sup>39</sup>

Најзначајније је жариште јереси у другој половини XI века била околина града Ларисе. Из посланице цариградског патријарха Козме (1075—1081) упућене митрополиту Ларисе и суседних митрополија види се да јеретици одбацују Мојсија и пророке, Јована Крститеља и водено крштење, крст и иконе, божанске песме и молитве. У посланици се анатемисе и поп Богомил који је за време бугарског цара Петра ширио „манихејску јерес“ по градовима и селима, затим обичаји и мистерије јеретика, као и сви правоверни хришћани који се са јеретичима друже или их у цркве примају пре него прокуну „своје зло учење“.<sup>40</sup>

Попа Богомила анатемисе и синодска осуда Јована Италија из 1082. године заједно са анатемом против „богомила у Панорму (Палерму) и против катепана“, која је вероватно донета раније, пре него су Нормани 1071. године под вођством Роберта Гвискарда освојили византијске поседе у јужној Италији.<sup>41</sup>

### Богомилство у доба Комнена

Почетак владавине Алексија I Комнена (1081—1118) карактерише слом византијске власти у Малој Азији, губитак византијских поседа у Италији и осетно слабење византијске моћи на Балкану. Највећу су претњу у почетку Алексијеве владавине представљали Нормани који су после заузимања Драча 1081. године дубоко продрели на територију Византије. Алексије је позвао у помоћ павликијане, који су под вођством Ксантоса и Кулена у последњем моменту одбили да учествују у борбама, омогућивши Норманима да продру све до Ларисе. У одсудном боју је Алексије 1083. године савладао Нормане, а затим се, захваљујући војној премоћи, осветио и павликијанима, поделивши њихову земљу својим војницима.<sup>42</sup>

Алексијеве окрутне мере су наишле на отпор павликијана који су у околини Пловдива дигли устанак. У почетку су имали успеха, али их је 1091. године Алексије коначно савладао. По

<sup>38</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 60; Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*.

<sup>39</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 63—69; Cf. и PG. 120, 128A—1292A; Д. Драгојловић-В. Антић, *Богомилството*, 176.

<sup>40</sup> J. Gouillard, *Une source*, 361—374.

<sup>41</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 61; D. Angelov, *Nouvelles données*, 20.

уласку у Пловдив он је у граду, како пише Ана Комнена, на своје велико изненађење, нашао само Јермене, сиријске монофизите, павликијане и „такозване богомиле“ о којима се тада „свуда говорило.“ Сви су се ови јеретици, наставља Ана Комнена, разликовали у догмама, али су, што је посебно интересно, „били сложни у побунама“.<sup>43</sup>

Поред Пловдива богомили се у то доба спомињу у Памфилији и Охридској архиепископији.<sup>44</sup> Поједина насеља, градска и сеоска, била су већ у потпуности насељена јеретичима. Један такав јеретички каструм у Македонији, између Битоља и Прилепа, разорили су крсташи под вођством Боемунда Тирског.<sup>45</sup> Али је, изгледа, најтежа ситуација била у самом Цариграду, где су јерес прихватили и многи из најугледнијих престоничких породица.<sup>46</sup> Цареву намеру да бар у престоници сломи јерес привремено су одложиле борбе са Србима, пролазак крсташа кроз Цариград и обновљени ратови са Норманима. Али када је 1107. године код Валоне одбио Нормане и обновио некадашњу моћ Византије, Алексије је коначно решио да сломи богомилску јерес коју је сматрао за највећу „заверу против православне цркве“. Најпре је на царев захтев 1110. године ухваћен и осуђен „ентузијаст Блахеринт“, а затим је ухапшено неколико познатијих богомила из Цариграда, који су признали да је „началник, главар и врховни учитељ богомилске јереси“, која је већ раширена по читавој империји, неки монах Василије са својих дванаест ученика, који на све стране проповедају „зло учење“ спремни на „смрт и ломаче“.<sup>47</sup>

Алексију је успело да уз помоћ једног од ухапшених, по имену Дивлација, пронађе монаха Василија и на двор доведе. Представљајући се као пријатељ богомилске јереси, цар је лако наговарао монаха Василија да открије учење и организацију нове јереси. Запрепашћен „нечастивом и огња достојном науком“, цар је наредио патријарху Николи III Граматику да сазове „сабор отаца“ који је осудио „богомилску јерес“ и монаха Василија, „њеног начелника и врховног учитеља“. Истовремено је и цар издао наредбу о осуди свих богомила, византијских држављана и странаца, на смрт спаљивањем на ломачи. Ана Комнена пише да је царева наредба имала извесног успеха, јер су се многи јавно

<sup>42</sup> D. Dragojlović, *The History of Paulicianism on the Balkan Peninsula*, Balc. V. 1974, 238—239.

<sup>43</sup> Ann. Com. Alex. XIV, 8, II, 257, 259; M. Loos, *Dualist Heresy*, 79; Г. Г. Литаврин, *Болгариа и Византија*, 417.

<sup>44</sup> За Охридску архиепископију cf. Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 142—143. Cf. PG. 120, 1289A.

<sup>45</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 163, бел. 2 мисли да је реч о павликијани а Д. Ангелов, *Богомилството*, 374, о богомилима.

<sup>46</sup> Ann. Comn. Alex. XV, 9, II, 358.

<sup>47</sup> Ann. Comn. Alex. X, 1, II, 57; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1289D; Cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 391; M. Loos, *Dualist Heresy*, 80.

јереси одрекли, а било је и оних који нису крили да су богомили и да су спремни и смрт да поднесу.<sup>48</sup>

Да би спровео своју наредбу, цар је наредио да се на хиподруму подигну две ломаче, са крстом на једној, да би поштедео невине. Доводени пред ломаче, неки су се покајали, а неки су у последњем моменту враћени у тамнице и тамо касније поубијани. Јавно је спаљен само монах Василије уз присуство својих бројних потајних слобденика и симпатизера.<sup>49</sup>

Алексије је успео да окрутним мерама привремено обезглави богомилство у Цариграду, али не и у византијским провинцијама, где је оно задобијало нове присталице и следбенике. Алексијев наследник Јован II Комнен (1118—1143) није поклањао већу пажњу јеретичком питању све док на патријаршијски престо није ступио енергични патријарх Лав Стипес (1131—1143) на чију је иницијативу 1140. године Синод Цариградске патријаршије осудио већ мртвог монаха Константина Хризомалу и неколико његових слобденика, Георгија Памфила, игумана манастира св. Николе, и два монаха из манастира св. Атеногена и Херекомена.<sup>50</sup>

За време новог патријарха Михаила Оксита (1143—1146) осуђени су 1143. године због „богомилског безбожништва“ најпре два епископа из Мале Азије, Климент из Сосандра и Леонтија из Балбиса, а затим у јесен исте године и монах Нифон из Цариграда.<sup>51</sup>

Михаила Оксита је на патријаршиском трону наследио Козма Атик (1146—1147), који је био потајни симпатизер богомилске јереси. Његов покушај да ослободи осуђеног монаха Нифона, наишао је на јединствен отпор црквеног клера који је на сабору 1147. године потврдио ранију осуду монаха Нифона и приморао патријарха Козму да напусти патријаршијски трон.<sup>52</sup>

Напоре црквеног клера да зауставе експанзију богомилске јереси подржао је после извесног колебања и цар Манојло I Комнен (1143—1180) који је издао једну наредбу о прогону богомила на читавој територији империје са циљем „да цело хришћанско стадо очисти од богомилске јереси“. Писац *Житија Илариона Могленског* износи да су за владавине Манојла I Комнена многи богомили „изгинули или заточени“, а неки су и на ломачама спаљени.<sup>53</sup> И Теодор Балсамон, познати коментатор канонског права, пише о убијању јеретика у то доба, сматрајући да их треба

<sup>48</sup> Ann. Comn. Alex. XV, 8, II, 295, Zonar. III, 744, ed. Bonn

<sup>49</sup> Ibid., XV, 8, II, 295 sq. Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 81.

<sup>50</sup> M. Loos, *Certains aspects*, 41; J. Gouillard, *Constantin Chrysomallos sous la masque de Syméon le Nouveau Théologien*; Trav. et. mem. 5, 1973, 313, 317.

<sup>51</sup> V. Grumel, *Regestes*, I, 3, бр. 1011, 1012, 1014.

<sup>52</sup> Ibid., I, бр. 1013, 1015, Cin. 63—65, ed. Bonn; Nic. Chon. II, 107, ed. Bonn.

<sup>53</sup> *Житије Илариона Могленског*, 82, ed. Б. Даничић; Cf. Grumel, *Regestes*, I, 3, n. 1020.

прогонити и физички кажњавати, али не убијати, или на ломачама спаљивати.<sup>54</sup>

Црква је са богомилима у то доба више водила борбу на идејном плану. Михаило Хонијат, примера ради, полемише са јеретицима у Фригији, Никола из Метоне, са јеретицима на Пелопонезу, Георгије Торник, са јеретицима у Ефесу, Михаило Продром, са јеретицима у Пловдиву, а Иларион Могленски, са јеретицима у Моглену.<sup>55</sup> Хуго Етериен, Манојлов саветник за питања западне теологије, пише о јеретицима у области Хелеспонта, а Никита Хонијат прерађује *Паноплију* Евтимија Зигабена за борбу са јеретицима у престоници.<sup>56</sup>

Пред жестоких и организованим прогонима Цариград је нешто пре 1167. године напустио и код својих се истомишљеника у Италији склонио папа Никита, старешина јеретичке цркве у самој престоници. На његову иницијативу и под његовим предсједништвом одржан је у француском градићу Сен Феликс де Караман 1167. године и први јеретички сабор, на којем је папа Никета формално представљао седам малоазијских и пет балканских јеретичких цркава, ромејску, дрогуметску, меленгвијску, бугарску и далматинску.<sup>57</sup>

#### *Богомилство у Византији и јужнословенским земљама од битке код Пантина 1172. до ослобођења Цариграда 1261. године*

Унутрашњу слабост Византије у другој половини XII века прво су искористили Срби стварањем самосталне државе у Рашкој, а затим и Бугари, који су под вођством браће Петра и Асена 1186. године обновили Друго бугарско царство. Верске и црквене прилике у јужнословенским областима биле су врло сложене. Србија је у црквеном погледу била подељена између Цариградске патријаршије и католичких приморских надбискупија, Македонија је највећим делом улазила у састав Охридске архиепископије, која је била под доминацијом грчког клера, док је Бугарска, са обновом државе, стекла и црквену самосталност.

Предисторија богомилске јереси у Србији је непозната. Њену појаву у српским областима *Служба и Житије св. Јована Владимира* везују за епоху дукљанског кнеза Владимира, а *Житије св. Симеона*, за доба Стефана Немање.<sup>58</sup> Сигурно је да су несрећене црквене прилике у српским областима од раније погодовале ширењу јереси из Северне Македоније која је од друге половине

<sup>54</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* I, 191; Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 98.

<sup>55</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилство*, 185, 179, 143.

<sup>56</sup> A. Dondaine, *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, Arch. d'hist. doct. et lit. du Moyen Age 19, 1952, 67—133; За Никиту Хонијата cf. PG. 139, 1100.

<sup>57</sup> A. Dondaine, *Les actes*, 326.

<sup>58</sup> Д. Драгојловић, *Дукљански кнез Владимир и албански новатијани*, Ист. зап. књ. XXXII, 1975, 1, 97—98; А. Соловјев, *Сведочанства*, 15—24.

XII века била најважнији центар екстремно оријентисаних дуалиста.<sup>59</sup> Податак *Житија св. Симеона* да су јеретици у Србији имали своју организацију са „началником и учитељем“ и богату јеретичку литературу, несумњиво потврђује да је јерес у српским областима имала дужу предисторију, а оптужбе против јеретика за аријанско схватање св. Тројице и за служење Сатани, „нападнику славе божије“, говори и о њиховој екстремној дуалистичкој оријентацији, идентичној са јеретичима у суседној Македонији.<sup>60</sup>

Обавештен о постојању јереси у својој држави, Немања је, према подацима Стефана Првовенчаног, сазвао сабор, на којем је, поред епископа Јевтимија, игумана и калуђера, присуствовала велика и мала властела. После уводног говора у којем је Немања, по угледу на византијске царе, истакао своју улогу у одбрани православља и подуже расправе која је следила, сабор је осудио „мрску и триклету јерес већ укорењену у држави“, а њене следбенике, као „законопреступнике“, на најстрожије казне. Једни су спаљени на ломачама, а други различитим казнама: прогонством из државе и конфискацијом имовине. Учитељ и началник богомрске јереси је са језиком одсеченим у самом гркљану прогнан, а његове нечастиве књиге спаљене.<sup>61</sup>

Хапшење и физичко уништавање јеретика у Бугарској после пропасти Првог бугарског царства ослабило је, али не и потпуно уништило јерес у Бугарској. Њеном поновном оживљавању помогло је, с једне стране, укидање бугарске патријаршије и слабење утицаја цркве, а са друге, прогони јеретика у Цариграду за време Алексија I и Манојла I Комнена, који се склањају у суседне провинције, Бугарску, Тракију и Македонију, где су били сигурнији. То се може индиректно доказати подацима *Синодика цара Борила*, који садржи две листе јеретичких учитеља и херезиарха. У једној се налази „бивши и садашњи ученици попа Богомила“ и „његови истомишљеници“, Михаило, Теодор, Добри, Стефан, Василије и Петар, а у другој, Александар Ковач, Авдин, Фотин, Афригије, Мојсије Богомил, Петар Кападокијски који је „дједац средачки“, Лука и Мандалеј Родоболски.<sup>62</sup> Прву групу локалних херезиарха редактор синодика датира у време између попа Богомила и сабора у Трнову, а другу, у време од смрти монаха Василија 1111. године до сабора у Трнову. 1211. године.

<sup>59</sup> Д. Драгојловић, *Еретичката црква Дроговетија*, 166.

<sup>60</sup> Drevis summula, 122; Д. Драгојловић, *Средњовековне дуалистичке јереси и аријанство*, Ваз. VII, 1976, 94—97.

<sup>61</sup> *Стара српска књижевност* I, 83—85.

<sup>62</sup> Синодик царја Борила, Палауз. 77, 78, 111, ed. Попруженко. Ст. Д. Ангелов, *Богомилството*, 154, 366, ставља произвољно Михаила у време између 970—1010, а Теодора, Стефана и Добрија између 1010 и 1170, Василија, op. cit. стр. 449, идентификује са монахом Василијем, мада се он разликује у Синодику од овог Василија, cf. Палауз. an. 53.



Из ових се листа анатема могу извући два веродостојна закључка. Први је, да је богомилска јерес за време византијске владавине одржала изванредан континуитет у Бугарској, а други, да је после прогона за време царева Алексија I и Манојла I Комненина јерес значајно ојачала, захваљујући богомилима који су пред налетом ратоборне цариградске цркве бежали из престонице у оближње провинције, где су били много сигурнији.<sup>63</sup> То као да потврђује и notiција јеретичког сабора из 1167. године, у којој се после више од сто педесет година поново у изворној грађи спомињу бугарски богомили и јеретичка црква бугарска.<sup>64</sup>

У другој половини XII века долази и до непосредних веза балканских богомила са катарима у Италији. То потврђује Аноним из Ломбардије који пише да је Марко, први катарски епископ у Ломбардији, у почетку следио учење бугарске цркве, а да је од доласка папе Никете, нешто пре 1167. године, прихватио учење јеретика из Другонтине, о којима крајем XII века пише и Бонакурсус из Милана.<sup>65</sup> Супарништво следбеника ових двеју јеретичких цркава у Италији довело је после доласка неког Петракија из Бугарске до расцепа катара у Ломбардији на две струје. Једну је предводио Јован Бел, који је рукоположен у Другонтији, а другу, Гарат, који је ради рукоположења за епископа путовао у Бугарску.<sup>66</sup>

Латински извори говоре да су учење јеретичке цркве Другонтине следили још Маркизије из Сојана и Амиза, који су између 1190. и 1200. године били на челу екстремних дуалиста у Италији, а учење цркве бугарске, Јован Јудеј и Назарије, који су између 1167. и 1190. године путовали или намеравали да путују у Бугарску.<sup>67</sup>

Непосредне везе између катара у Италији и јеретика у Бугарској и Другонтини нагло су прекинуте после 1200. године. Почетком XIII века следбеници цркве Другонтине се у Италији зову „албанезима“, неки мисле под утицајем новог таласа екстремних дуалиста који су пребегли из Албаније, док се умерени дуалисти окрећу својим много ближим истомишљеницима у Босни.<sup>68</sup>

Обнова бугарске државе 1186. године после устанка браће Петра и Асена и избор Василија за архиепископа самосталне бугарске цркве, из чијих је руку у цркви св. Димитрија у Трнову Асен примио царску круну није непосредно угрожавало богомилску јерес у Бугарској. Сачувани извори чак говоре и о извесној

<sup>63</sup> С. Киселков, *Бориловијат синодик като исторически извор*, Ист. пр. 19 6, 1963, 72, доказује да они нису Бугари.

<sup>64</sup> A. Dondaine, *Les actes*, 326.

<sup>65</sup> De. her. cath. 306.

<sup>66</sup> A. Dondaine, *La Hiérarchie I*, 283—291.

<sup>67</sup> De. her. cath. 308, 311.

<sup>68</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 192; Б. Примов, *Балгарското народностно име*, 359 и даље, сматра да је та веза остала и касније, мада то латински извори не потврђују. Cf. Trac. her. 308.

сарадњи Бугара са јеретицима павликијанима.<sup>69</sup> Једно драгоценост сведочанство о тој сарадњи оставио је Жоффра Вилардуен, описујући побуну у Пловдиву и обрачун пловдивских павликијана са Византинцима, који су после повлачења Латина одбили да град предају бугарском цару Калојану.<sup>70</sup>

Ова је сарадња настављена и касније, како сведочи папа Иноћентије III, који у једној посланици, упућеној крсташима после пораза код Једрена 1205. године, позива крсташе да наставе борбу не само са Бугарима већ и са „Турцима и другим непријатељима крста Христовог“.<sup>71</sup>

Смрт цара Калојана 1207. године брзо је показала унутрашњу слабост бугарске државе. Борба око престола, осамостаљење обасних господара, јачање православне цркве и пораст црквених поседа уз рапидно осиромашење и онако сиромашног сељаштва погодиле су даљем јачању богомилске јереси, која је на неки начин постала такмац и претња обнављеној бугарској цркви. Нови цар Борил је брзо увидео опасност од „триклете и богомрске богомилске јереси, поникле као неко зло трње“, чији апостоли „као свирепи вуци безпоштедно грабе стадо Христово за које је он пролио своју пречисту крв“.<sup>72</sup> По његовој наредби су „по свим областима“ Бугарске похватани „сејачи безчастија“ и доведени у цркву у Трнову, где су на сабору уз присуство цара, архијереја, свештеника, монаха, бољара и мноштва народа осуђени на „различите казне и заточења“. Сабор је осудио учење „богомрске богомилске јереси“, њене херезиархе и следбенике који присуствују „ноћним скуповима“ или се „друже, једу и пију са јеретицима и од њих као истомишљеника дарове примају“. Осуда је обухватала и „све убице и разбојнике“, затим оне који покушавају да приграбе имања цркава и манастира, или вребају „цара помазаника господњег“, као и оне који празнују паганске култове и баве се врачањем и гатањем.<sup>73</sup>

Окрутне мере цара Борила против богомила, с једне стране, и јачање паганског сујеверја, са друге, биле су погубне не само за даље ширење јереси већ и за сам њен опстанак. Борилов наследник, цар Иван Асен II (1218—1241) наставио је са још већим верским заносом да помаже православну цркву и учвршћује фе-

<sup>69</sup> Н. Златарски, *Историја III*, Софија, 1940, 292, одбацује улогу богомила, као и D. Obolensky, *The Bogomils*, 231, док Д. Ангелов, *Богомилството*, 439, бел. 2 сматра то могућим.

<sup>70</sup> О улози павликијана у Пловдиву cf. Б. Примов, *Балгари, Грци и латинци в Пловдив през 1204—1205 г.*, Изв. Бал. ист. 12—13, 1948, 145—158, Idem, *Жоффра де Вилардуен*, 92. Cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 211, бел. 6 и 7, и 442—443.

<sup>71</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 231, сматра да су у питању павликијани, мада Козма, 326, ed. Бегунов и Germ. PG. 140, 621, зове богомиле непријатељи крста Христовог.

<sup>72</sup> Синодик царја Борила, Дрин, ап. 93. ed. Попруженко.

<sup>73</sup> Детаљније о сабору cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 235—240 и Д. Ангелов, *Богомилството*, 447—454.

удални поредак у Бугарској, која је после 1230. године постала и најмоћнија сила на Балкану.<sup>74</sup>

После скоро три деценије у Бугарској се поново спомињу јеретици тек када је Асен II склопио савез са никејским царем Јованом IV Ватацом и уз сагласност никејског патријарха Германа II прогласио патријаршију, кидајући тиме унију са римском црквом. Томе се енергично успротивио папа Григорије IX који се у својој преписци са угарским краљем Белом IV дотиче и црквених прилика у тадашњој Бугарској и Грчкој. У једном писму папа пише да је „скоро сва Грчка искварена јеретичима“, а у другом, оптужује Асена да је напустио црквено јединство и да у своју земљу прима и брани јеретике којима је земља пуна.<sup>75</sup>

О постојању јеретика у Бугарској у то доба сведочи углавном изворна грађа на латинском језику. Дуран де Хуска и Стефан Бурбонски пишу да је Бугарска „прибежиште“ и „специјално скровиште јереси“, а етноним „Бугарин“ постаје у то доба општи синоним за јеретике у Француској.<sup>76</sup> О јеретичима у Бугарској пишу и Рајнерије Сакони и Анселмо Александријски, убрајајући бугарску цркву међу најстарије јеретичке цркве на Истоку.<sup>77</sup>

Поред Дурана де Хуске, Рајнерија Саконија и Анселма Александријског, који пишу о јеретичким црквама Грка и Латина у Цариграду, неколико драгоцених података о богомилима у Цариграду и Nikeји, новом седишту грчке цркве, оставио је никејски патријарх Герман II (1222—1240). У једној посланици упућеној грађанима Цариграда патријарх упоређује богомилску јерес са „многлавом хидром“ која свуда „гмиже прождирући тело цркве“. Поред јавних јеретика, чију делатност нико не омета, патријарх спомиње и прикривене који „само речју проклињу богомилску јерес“ док је „у срцу воле и чувају“, јавно се показујући да су православни, а потајно следе „мрачне мистерије богомила“.<sup>78</sup>

Патријарх Герман II пише и о јеретичким проповедницима у Nikeји, који иду од куће до куће, дању и ноћу, и под плаштом побожности одвраћају хришћане од праве вере. Он се са јеретичима и састаје и у полемике упушта, чудећи се њиховој „упорности и вештини у завођењу безазлених душа“.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Cf. H. Zlatarski, *Историја III*, 323—418.

<sup>75</sup> M. Loos, *Dualist Heresy*, 239, сумња да је у то доба било јеретика у Бугарској. Д. Ангелов, *Богомилството*, 460, ослањањем на радове Н. Державина, тврди да су богомили у Асеновој Бугарској имали потпуну слободу пропаганде.

<sup>76</sup> Cf. Б. Примов, *Балгарското народностно име*, 359—408; Д. Ангелов, *Богомилството*, 462; Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 198, 208—209.

<sup>77</sup> Trac. de her. 308.

<sup>78</sup> Germ. 124—125, ed. Ficker.

<sup>79</sup> M. Loos, *Dualist Heresy*, 233—234.

О богомилима у другом грчком црквеном седишту, у Охридској архиепископији, пише охридски архиепископ Димитрије Хоматијан (1216—1235), који даје и неколико драгоцених података о Дрогувитима као великом и моћном словенском племену настајањеном око Вардара, о чијој јеретичкој црквеној организацији у XIII веку пише Аноним из Ломбардије, Дуран де Хуска, писац *Мале расправице*, Рајнерије Сакони и Анселмо Александријски.<sup>80</sup> Једни јој приписују екстремно дуалистичко учење, а други је уврштају међу најстарије јеретичке цркве на Истоку.

Погоршавање политичких и верских прилика у Србији после Немањине смрти свакако су потпомогле поновну реafirмацију богомилске јереси за владавине Стефана Првовенчаног. Али када су, захваљујући св. Сави, срећене политичке прилике и изборена самосталност српске цркве, сазван је 1221. године сабор у Жичи, на којем је уз присуство црквених великодостојника и световне властеле, поред Стефановог крунисања за краља, поново потврђена ранија осуда богомилске јереси. Део јеретичке властеле је, према подацима Савиних биографа, у току сабора напустио јерес, неки су касније придобијани дипломатском вештином св. Саве, а најупорнији су са „много безчасће из земље прогнани“.<sup>81</sup>

Борба са јеретичима појединцима је настављена и касније после сабора у Жичи. Према подацима једне пастирске поуке, настале у доба св. Саве, откривене јеретике је црква анатемисала и државним властима пријављивала, које су их „батинале, шишале или на царини продавале.“<sup>82</sup> Велику сметњу успешној борби са јеретичима у Србији представљала је суседна Босна у коју су јеретици из Србије бежали и подршку налазили. То као да потврђују накнадно, у синодик православља српске редакције унете анатеме, највероватније за време Савиног наследника Арсенија, против „триклетих бабуна“ и оних „који бабуне у своју земљу примају и штите“.<sup>83</sup>

Интересантно је да се у српској изворној грађи из тога времена јеретици зову „бабунима“ или „богомилима“, а да их маргиналне глосе српских рукописних крмчија идентификују са масалијанима и маркионистима, као што је већ од раније била пракса у грчкој цркви.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Димитрије Хоматијан само на једном месту директно спомиње богомиле. Cf. Pitra, *Anal. sacra*. VII, 672. О цркви дроговетији cf. Д. Драгојловић, *Еретичка црква Дроговетија*, 157—159.

<sup>81</sup> За детаљнију анализу Доментијановог извештаја cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 34—44 и М. Loos, *Dualist Heresy*, 231—232.

<sup>82</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 35; М. Loos, *Dualist Heresy*, 232.

<sup>83</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 92—93. То заступа и М. Loos, *Dualist Heresy*, 232.

<sup>84</sup> Д. Драгојловић, *Маргиналне глосе*, 6—7.

### Богомиство у доба исихастичких спорова

Ослобођењем Цариграда 1261. године Византија је постала политички и војнички снажнија, али у верском и црквеном погледу и даље подељена и изложена новим искушењима. Богомилство, које је у ранијим епохама представљало највећу претњу грчкој цркви, не ишчезава, али престаје, бар у Цариграду, да игра неку важнију улогу. Немоћна да га у потпуности сломи, црква је своје напоре усмерила да јерес ограничи и изолује на поједина њена већ традиционална упоришта у Тракији и Македонији, најстрожије забрањујући правоверним хришћанима сваки контакт са јеретцима. Због непоштовања црквених наредби суђено је 1316. године под председништвом хераклијског митрополита и егзарха Тракије и Македоније неком попу Гаријану, којег је, посредством управника града Хариупоља на Мраморном мору, оптужио неки Памфил Халкеопул да је боравио „код патарена“ у селу Поковику и да је прихватио „криву веру богомилску“.<sup>85</sup>

Јеретици из Поковика се спомињу и у записнику Цариградске патријаршије из 1330. године у вези са суђењем браћи Јовану Ласкарису и Георгију Педијату због међусобног оружаног сукоба око наслеђа, у којем су учествовали и „безбожници из Поковика“.<sup>86</sup>

Један други документ Цариградске патријаршије из 1325. године говори о суђењу неком монаху из солунског манастира Филокала што се због болести негде у близини Солуна задржао код богомила.<sup>87</sup>

Много је више у првој половини XIV века грчку цркву забрињавао монашки огранак „богомилске или масалијанске јереси“, који је у почетку био ограничен на Малу Азију. Од средине XII века он се већ проширује међу монахе по манастирима у Цариграду, Солуну и на Светој Гори. Његово нагло јачање приметно је крајем XIII и почетком XIV века, када се пред турском најездом велико мноштво јеретички оријентисаних монаха из Мале Азије преселило на Свету Гору, која је већ од раније била највећи монашки центар православног света. Учење малоазијских монаха о екстази и ентузијазму, молитвеној аскези и теоптији, божанским енергијама и омфалопсихози није у потпуности било страно светогорским монасима, али због сумњиве ортодоксности наилазило је и на отпор и на одобравање нових ватрених слебденика.

Византијско свештенство и део монаштва је без колебања заузео негативан став према новој мистичкој пракси познатој под

<sup>85</sup> Miklošich-Müller, *Acta* 59—61; За коментар текста cf. А. Соловјев, *Фундајација*, 126—130.

<sup>86</sup> D. Angelov, *Zur Geschichte des Bogomilismus in Thrakien in der I. Hälfte des 14. Jahrhunderts*, BZ 51, 1958, 374—378.

<sup>87</sup> Math. Blast. PG. 144, 1041. У српском преводу и издању С. Новаковића, 68—69. Cf. Д. Драгојловић, *Богомилство I*, 48.

именом „исихазам“. На иницијативу цара Андроника III Палеолога (1328—1341) и уз подрушку патријарха Јована Калекаса, одлучног противника исихазма, најпре је солунски монах Матија Влас-тар 1335. године објавио своју *Синтагму*, у којој је, у посебном поглављу, *О јеретицима и како их треба поново примити*, поред учења аутентичних богомила, унео и једну повећу белешку *О валентијанима званим богомилима, масалијанима или еухитима*, која је у основи била уперена против учења и мистичке праксе исихаста, а затим је две године касније калабријски монах Варлаам објавио један трактат *Против масалијана*, оптужујући исихасте у целини да следе учење „масалијанске или богомилске јереси“.<sup>88</sup>

На Варлаамове оптужбе против исихаста, упућене патријарху Јовану Калекасу, сазван је почетком 1341. године сабор који је Варлаамове оптужбе одбацио, захваљујући вештини малоазијца Григорија Паламе, који је вешто избегао расправу о аскетској пракси исихаста, пребацујући дискусију на питање о суштини божанске светлости. Паламина победа је била привремена, јер нови црквени сабор осуђује Григорија Паламу и исихасте као јеретике.<sup>89</sup> На иницијативу патријарха Јована Калекаса светогорски протат је 1344. године донео одлуку и о прогону са Свете Горе најпознатијих монаха исихаста, Јосифа, Григорија, Мојсија, Исака, Давида и Јова, оптужујући их да следе учење масалијанске или богомилске јереси.<sup>90</sup>

Истовремено су појачане оптужбе и против самог Григорија Паламе. У једном писму Григорија Акиндина из 1345. године, упућеном митрополиту Монемвасије, говори се о ширењу масалијанске или богомилске јереси на Светој Гори и Солуну и о везама Григорија Паламе и његовог пријатеља Исидора за време боравка у Солуну са неком монахињом Порином, ученицом монаха Григорија који је као јеретик гвожђем жигосан и са Свете Горе прогнан.<sup>91</sup>

И Нићифор Григора 1347. године оптужује Григорија Паламу да је био ученик Јосифа Критског и Григорија Ларишког, које је светогорски протат 1344. године као масалијане или богомиле са Свете Горе прогнао, а *Манифест антипаламиста* из исте године, оптужује Паламу да је презирао иконе и да се го скидао, као што су то, према подацима патријарха Калиста, чинили монаси Кирило Босота и Лазар у Бугарској после бекства са Свете Горе.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Cf. Miklošich-Müller, *Acta*, 202—212. Cf. Г. Острогорски. *Историја Византије*, 216.

<sup>89</sup> Nic. Greg. Hist. XIV, 7, II, 714, В. Cf. Д. Драгојловић, *Богомилство I*, 105; D.Obolensky, *The Bogomils*, 255; J. Meyendorff, *Introduction*, 55—56. У вези са овим прогоном је и једна листа анатема на словенском језику. Cf. Вучур. slav. 317, fol. 15v — 16. Cf. J. Gouillard, *Synodikon*, 237.

<sup>91</sup> J. Meyendorff, *Introduction*, 55. Текст је сачуван у Marc. gr. 155, fol. 72—72v.

<sup>92</sup> Nic. Greg. His., t. II, 718—719. Cf. J. Meyendorff, *Introduction*, 56.

Кантакузеново освајање Цариграда 1347. године довело је до политичког преокрета, а тиме и до промене црквене политике. Смењен је антиисихастички расположен патријарх Јован Калекас, а нови сабор је, поред осуде Варлаама и Акиндина, осудио и јеретички оријентисане исихасте.<sup>93</sup> Григорије Палама је после дужег колебања и сам био приморан да се јавно одрекне неких својих присталица који су следили учење масалијанске или богоилске јереси.<sup>94</sup> А кад је победа исихаста била коначно осигурана и Григорије Палама проглашен за свеца, његов биограф, цариградски патријарх Филотеј је покушао да обезвреди раније оптужбе, приписујући Палами да је већ 1317. године, пре почетка исихастичких спорова, водио борбу са „масалијанима или маркионистима у једном од бројних манастира на планини Папикиону.“<sup>95</sup>

Из саборских одлука и полемичких расправа насталих пре и у току исихастичких спорова јасно се виде две оријентације међу исихастима. Једна је мистичку праксу масалијана и богомила успела да усагласи са основним догмама православне цркве, избегавајући јеретички дуализам, док је друга, прихватајући јеретичко учење о ентузијазму и екстази, теоптији и молитвеној аскези, божанским енергијама и омфалопсихози, одбацивала цркву и њено учење као сувишно и непотребно. Утицај овог огранка је почетком XIV века био ограничен на Свету Гору, а у мањој мери на Цариград и Солун. Григорије Акиндин спомиње у Солуну монахињу Порину, а цариградски патријарх Калист монахињу Ирину, поред монаха које је као јеретике светогорски протат прогнао 1344. године.<sup>96</sup>

Борба између умерених и јеретички оријентисаних исихаста настављена је и касније после сабора у Влахернском дворцу 1351. године. Сукоб је избио при поновном избору Калиста за патријарха (1355—1362), када је неки Вардарије на самртничкој постељи признао да је јеретик и да је учење масалијанске или богомилске јереси прихватио од свог господара, монаха Нифона, који је у патријарху Калисту имао свог заштитника. Патријарх је успео да ове оптужбе побије, енергично осуђујући све међу монасима прикривене следбенике масалијанске или богомилске јереси.<sup>97</sup>

Непријатељство српске цркве према богомилима, који се зову бабунци, проширено је после сламања јереси у Србији и на дуалисте у суседној Босни, који се у српским синодцима називају „елим јеретицима, триклетим бабунцима и лажним хришћанима“.<sup>98</sup> Међутим, до директног сукоба српске цркве са босанским јеретицима дошло је тек у време краља Драгутина који је 1284.

<sup>93</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 81.

<sup>94</sup> Cf. PG. 151, 448AD.

<sup>95</sup> Ibid., PG. 151, 562 AC, Cf. Д. Драгојловић, *Богомилство I*, 105—106.

<sup>96</sup> Д. Драгојловић, *Исихазам и богомилство*, Valc. XI, 1980, 19—28.

<sup>97</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство I*, 106.

<sup>98</sup> Србскаја редакција синодика, 301, 312, 319, ed. Мошин. Cf. С. Ђирковић, *Историја средњовековне босанске државе*, Београд 1964 109.

године, поред Мачве са Београдом, од угарског краља Ладислава III добио и јеретицима насељене босанске области Усору и Соли.<sup>99</sup> Архиепископ Данило у *Житију краља Драгутина* посебно истиче Драгутинову ревност у обраћању јеретика у босанским областима, што потврђује и краљева преписка са папом Николом IV, као и папина упустава фрањевцима да у земљи краља Драгутина започну инквизицију „против јеретика, њихових присталица, помагача, бранилаца и заштитника.“<sup>100</sup>

После освајања краља Милутина (1282—1321) у састав српске државе су ушле и неке области насељене богомилима. То као да потврђују измене и допуне у *Беседи* Козме Презвитера, која је за време краља Милутина преписана на српску редакцију, а затим и допуне синодика православаља српске редакције анатемама против богомила и павликијана.<sup>101</sup>

Јеретичко питање је у српској држави постало поново заострено у доба цара Душана који је већ као млади краљ учествовао у походу против „безбожних и триклетих бабуна.“<sup>102</sup> То се може закључити и из *Душановог закона* који је проглашен 21. маја 1349. године. У једном члану законика предвиђено је жигосање по образу и прогонство безимених јеретика „који живе међу хришћанима“, а у другом, новчане казне и батинање оних који би рекли „бабунску реч“. Истовремено су и црквене власти, по угледу на праксу у грчкој и бугарској цркви, предвиделе анатемисање свих верника који би се „дружили, јели или пили са јаковитима, Јерменима, павликијанима, патаренима или богомилима“, дакле са свим јеретицима којих је у то доба било у српској држави.<sup>104</sup>

После прекида више од једног столећа богомилство је поново оживело у Бугарској, захваљујући прогонима јеретика са Свете Горе 1344. године, када су два јеретика монаха, Лазар и Кирило Босота приспели у Трново и започели да шире „ново и са црквом несагласиво учење“, придобијајући бројне следбенике, па и чланове црквеног клера.<sup>105</sup> Ширење „нечастиве јереси“ наишло је на заједнички отпор црквених и државних власти. На иницијативу цара Ивана Александра (1331—1371) сазван је 1350. године сабор који је јеретике прогласио „преступницима закона“ и „рушитељима вере“, осуђујући њихово учење у целини.

<sup>99</sup> С. Бирковић, *op. cit.* 75.

<sup>100</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 77—81; Cf. Smičiklas, *Codex VI*, 359, VII, 24.

<sup>101</sup> Д. Богдановић, *Српска прерада Козмине Беседе у зборнику попа Драгоља*, Ватс. VII, 1976, 61—78; Србскаја редакција синодика, 348, ed. Мошин.

<sup>102</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 109—110. Cf. С Бирковић, *Историја средњовековне босанске државе*, 109.

<sup>103</sup> *Законик цара Стефана Душана Струшки и атонски рукопис*, Београд 1975, чг. 10, стр. 167 и чл. 86, стр. 185.

<sup>104</sup> Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 99.

<sup>105</sup> *Житије Теодосија Трновског*, 20. ed. Златарски.



Главни проповедници јереси, Кирил Босота и поп Стефан су по царевој наредби „железом по лицу жигосани“ и „из Бугарске прогнани“, док се Лазар покајао и „превару схватио“.<sup>106</sup>

После прогонства Кирила Босоте и попа Стефана на чело јеретичког покрета у Бугарског дошао је неки монах Теодосије који је, обилазећи градове и села, проповедао „зло учење богомилске или масалијанске јереси“ и придобијао нове следбенике које је „у образ иночки облачио“.<sup>107</sup> На новом сабору који је 1360. године сазван по налогу цара Ивана Александра и трновског патријарха Теодосија, поново је осуђена „богомрска богомилска или масалијанска јерес“, њене „старешине“ и „служитељи“ су прогнани из Бугарске да би „земља убудуће била чиста од такве нечастиве плеве“.<sup>108</sup>

Прогнани богомили се делом склањају у Влашку, а делом у северозападну Бугарску, којом је управљао Иван Страцимир, син цара Ивана Александра. Када је угарски краљ Лудовик Анжујски освојио Страцимирову област и Страцимира одвео у ропство почели су око 1365. године фрањевци да прекрштавају локално становништво међу којима се поред „шизматика“ спомињу и „датарени и манихеји“.<sup>109</sup>

#### *Последње вести о богомилству у Византији и јужнословенским земљама*

Прогоне појединих јеретика, који су се само делимично ослањали на богомилску духовну баштину, наставио је после Теодосија Трновског нови патријарх Евтимије (1375—1393). Григорије Цамблук посебно истиче патријархову борбу са двојицом таквих јеретика, Пироном и лажним монахом Теодосијем, оптужујући их да следе учење Несторија, Варлаама и Акиндина и да разбијају јединство цркве, придобијајући за своје зло учење и „велможе и властоначалнике“.<sup>110</sup>

У допунама *Синодика цара Борила*, које су унете за време патријарха Евтимија, анатемишу се Фидул и његов ученик Пиропул што хуле на архијереје, свештенике и монахе и што одбацују храмове, крст и иконе.<sup>111</sup>

После смрти цара Душана вести се о јеретичима у српској држави нагло проређују. *Житије патријарха Јерфрема* (1375—

<sup>106</sup> Ibid., 22, ed. Златарски.

<sup>107</sup> О Сабору cf. В. Киселков, *Житието на св. Теодосии Тарновски като исторически паметник*, Софија 1926, негира одржавање сабора као и E. Werner, *Adamitische Praktiken in spätmittelalterlichen Bulgaren*, ByzSlav. XX, 1, 1959, 20—27; Д. Ангелов, *Богомилството*, 500—501.

<sup>108</sup> *Житије Теодосија Трновског*, 23—26, ed. Златарски. Cf. Д. Ангелов, 508.

<sup>109</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 510—511.

<sup>110</sup> В. С. Киселков, *Патријарх Евтимиш*, 34—36.

<sup>111</sup> *Синодик царја Борила*, Палауз. ап. 177, ed. Попруженко.

1378) спомиње неког масалијана Влаха, којег је Јефрем као пустињак у околини Пећи „поразео“, а једна молитва из времена деспота Стефана Лазаревића (1389—1427) упућена Богородици да „сруши насртаје безаконих јеретика“ индиректно говори о мисионарској делатности усамљених јеретика и у тадашњој Србији.<sup>112</sup>

Богомили се последњи пут у Србији спомињу за време деспота Стефана Лазаревића. Деспотов биограф, Константин Филозоф, побуну у Сребреници, коју је 1411. године угарски краљ Жигмунд уступио Стефану, доводи у једном, сада већ изгубљеном рукопису, у везу са „богомилском јереси“, а у свом *Казивању о писменима* Константин Филозоф спомиње и неке „богомилске обичаје“ код Срба, који су збуњивали странце.<sup>113</sup>

О богомилима у залеђу Солуна, под којим неки историчари сматрају читаву Македонију, почетком XV века пише солунски митрополит Симеон. Обраћајући се неком клирику, Симеон пише да у близини Солуна има велико мноштво „нечастиве гомиле“ безбожних богомила или кудугера који потајно упућују молитве Антихристу, називајући га на „варварском језику“ Топакон (топархом) земље, а то значи „становником или вишим архонтом греха и мрака.“<sup>114</sup>

Симеон Солунски детаљно износи њихово учење и претварање да поштују Христа о чијој појави и оваплоћењу имају „различита мишљења“. Симеон их сматра посебно опасним зато што многе правоверне пред смрт одвраћају од праве вере, па зато саветује вернике да их у свакој прилици избегавају и да се „гнушају њиховог претварања“.<sup>115</sup>

Потоња судбина богомилске јереси је непозната. Већина историчари сматрају да су они исламизирани, али су остали без резултата сви покушаји да се докаже богомилско порекло Помака, Торбеша или Ахријана у централној и западној Македонији.<sup>116</sup> На ово питање се без детаљнијег истраживања турске архивске грађе сигурно не може тачно одговорити.

<sup>112</sup> Б. Сп. Радојичић, *Један богумил код Срба из осме деценије XIV века*, Реп. бр. 399, од 23. VI 1953. Cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 96—97.

<sup>113</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 91—97.

<sup>114</sup> Sym. Thes. Dialc. haer. PG. 155, 65D и 73BC.

<sup>115</sup> Ibid., 155, 89AC.

<sup>116</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 265—266; D. Tashkovski, *Bogomilism in Macedonia*, 126.

## V

### БОГОМИЛСТВО И УЧЕЊЕ ОРТОДОКСНЕ ЦРКВЕ

Богомилство је својим доследно непријатељским ставом према цркви, њеном учењу и њеној организацији, у току више векова било највећа и најопаснија претња која је у неколико наврата доводила у питање постојање и саме цркве.<sup>1</sup> Апостоле и учитеље новојављене јереси Козма Презвитер и Евтимије из Периблепта упоређују са „злим вуцима“, који без предаха обилазе „све крајеве и области“, да би „разорили веру хришћанску“, „закон цркве“ и „њено право учење“, а цариградски патријарх Теофилакт и никејски Герман II, са „змијоликом“ и „многлавом хидром“ која свуда гмиже „прождирући тело цркве“.<sup>2</sup>

Непријатељство богомила према цркви и њеном учењу није било увек потпуно и доследно. Једни су, примера ради, одбацивали свештенство и монаштво, а други тврдили да „без монаштва нема спасења“.<sup>3</sup> Једни су крштење сматрали некорисним за душу, али не и за тело; презирали крст, али не и крст са натписом „Исус Христос син божији“; одбацивали свеце, али не и оне који се спомињу у генеологији Матејевог и Лукиног еванђеља.<sup>4</sup> Једни

<sup>1</sup> Euth. 63, 25-26, 64, 10-11, ed. Ficker; Козма, 309, 386, 403, 407, ed. Бегунов.

<sup>2</sup> Theophil. 362, ed. Петровски, Germ. 124, 17, 125, 10, ed. Ficker.

<sup>3</sup> Козма 313, 405, ed. Бегунов; Euth. Zig. Narratio, 99, 18, 109, 9, 107, 19 Pan. dog. PG. 130, 1329C; Rhallis-Potlis, *Synt.* V. 86; Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 182, који пише да евимије из Периблепта говори о монашком карактеру богомилства. Cf. *Sym. Thes. Dial. c. haer.* PG. 155, 68AB.

<sup>4</sup> Euth. 76, 5-6, ed. Ficker, PG. 131, 53B; Козма, 304, 319, 320, ed. Бегунов, Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1308CD; *Sym. Thes. Dial. c. haer.* PG. 155, 92A; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 86. Cf. и v. Grumel, *Les Regestes*, 3, br. 1012.

су Деву Марију сматрали обичном женом, а други, небеским анђелом кроз чије је уво Исус примио своју небеску плот.<sup>5</sup> Једни су одбацивали чуда, а други и еванђељске текстове емендирали да би Христова чуда доказали.<sup>6</sup> Једни су у потпуности презирали храмове као „раскрснице“ и „стецишта демона“, док су их други зидали и ликовно украшавали.<sup>7</sup>

Дивергентан став јеретика према цркви и црквеној традицији потиче; с једне стране, због разлика у дуалистичкој и анти-црквеној оријентацији појединих јеретичких група и изданака, а са друге, због противуречности новозаветних текстова који су пружали алтернативне могућности у алегоричкој интерпретацији њиховог садржаја. Тако, примера ради, Козма Презвитер наводи да неки јеретици Ђавола зову „отпалим анђелом“, а други, ослањањем на Лукино еванђеље (XVI, 8), „неправедним икономом“, посебно наглашавајући да они о свему „имају различита мишљења“ и да „сваки од њих тежи да надмудри другога“.<sup>8</sup> И Симеон Солунски почетком XV века пише да сви јеретици „презиру Христа“, али да „имају различита мишљења о његовој појави и инкарнацији“.<sup>9</sup>

### Критика цркве и отачког предања

Богомили су пре свега доследно и у потпуности одбацивали ортодоксну цркву, називајући је „синагогом Сатане“, „црквом злог бога“, „црквом господара овог света“, или, симболички, алегоричким тумачењем неких места у Матејевом еванђељу, „Иродом“, „Јерусалимом“ и „Назаретом“, а њене следбенике, правоверне хришћане, „безумницима“ и „слугама Ђавола“, идолопоклонницима“ и „слепим фарисејима“ којима је „забрањен улазак у царство небеско“, „фарисејима“ и „садукејима“ крштеним од Јована Крститеља, „змијским породом“ и „змијским семеном“, „дсима и свињама недостојним праве науке“, који „подижу своје куће на песку“ или „старим меховима“ који не примају „ново вино“ као симбол богомилског учења.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Козма, 320—321, ed. Бегунов, Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1301C, Her. cath. 311; Cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 208, A. Borst, *Cathares*, 140, ed. Payot; M. Loos, *Dualist Heresy*, 59, 143.

<sup>6</sup> Козма, 338, ed. Бегунов; Euth. Zig. Narratio, 102, 20-23, ed. Ficker, Pan. dog. PG. 130, 1321A.

<sup>7</sup> Euth. 27, 3-5, 28, 3-6, ed. Ficker.

<sup>8</sup> Козма, 327, ed. Бегунов.

<sup>9</sup> Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 65A.

<sup>10</sup> Euth. Zig. Narratio, 103, 18-19, 104, 24-30, 106, 11-18, 107, 27 —108, 1, 105, 22-26, 108, 27-32, ed. Ficker, Pan. dog. PG. 130, 1321C, 1324BC, 1325B, 1328 BC, 1329D, 1325A, 1329DD; Козма, 313, 323, 332, ed. Бегунов; J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 16; Cf. A. Borst, *Les cathares*, 181; M. Loos, *Dualist Heresy*, 248, C. Schmidt, *Histoire*, II, 107.

Богомили су ортодоксној цркви супротстављали своју властиту цркву, симболички названу „Витлејемом“ или „Капарнаумом“, која је представљала духовну заједницу „одабраних“ и „божијих наследника“, „утешитеља“ и „теотока“, „становника неба“ и „Христових грађана“, „сиромашних духом“ и „украшених врлинама“, „љиљана полских“ који су истинска „со земљи“ и „светлост свету“, или „мудрих људи“ који иду „уским, еванђељским а не широким, Мојсијевим путем“ и који „на *Оченашу* као на стени своје куће зидају“.<sup>11</sup>

Одбацујући ортодоксну цркву, богомили су одбацивали црквену традицију и отачко предање. У најстаријим изворима, Ватиканској листи анатема и *Беседи* Козме Презвитера, јеретици се проклињу да „фалсификују традицију апостола, отаца и црквених синода“, измишљајући нешто друго супротно вери, да „хуле на отачко предање“ и на „предање светих апостола и богоносних отаца“ и да „одбацују учење божијих људи“ и „законско предање свете цркве божије“.<sup>12</sup>

Посебно оштро полемише са богомилима Евтимије из Перилепта, оптужујући их да се „ругају свима уистину светим апостолима, учитељима и благочестивима мученицима које хришћани поштују и уважавају“, да „називају лажним апостолима, лажним пророцима и лажним свецима све свете васељенске учитеље православља, као Василија Великог, Григорија Богослова и Јована Златоустог“, да „Јована Хризостома називају прљавоустим“ и да тако „поступају и са осталим свецима“.<sup>13</sup>

Почетком XII века оптужбе ове врсте су не само бројније и разноврсније, већ и конкретније и прецизније. Евтимије Зигабен, примера ради, посебно напада богомиле да „лажним пророцима називају великога у догмама Василија, звезду теологије Григорија Богослова и Јована са златним језиком“, никејски патријарх Герман II, да „не поштују васељенске саборе наших отаца“ и да „не поштују (хришћанске) догме и (црквена) правила, већ их „хуле и изопачавају“, а Симеон Солунски, да „одбацују све праведнике и мученике, црквену хијерархију и свеце, једном речју све што је свето“.<sup>14</sup> Вредан је податак и Теодора Балсамона да „јеретици имају своје властите законе уместо црквених каноана“.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1321C, 1317B, 1321A, 1328B, 1325A, 1329A, Narratio, 108, 27-32 ed. Ficker; Козма, 331, ed. Бегунов; vers. PG. 131, 45C, Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 65D.

<sup>12</sup> J. Guillard, *Synodikon*, 313, an. 23, Козма, 301, 303, 312, 326, 347, 396, 399, ed. Бегунов.

<sup>13</sup> Euth. 42, 21-25, 43, 1-4, 76, 5, ed. Ficker, PG. 131, 53B; Cf. G. Ficker, *Eine Sammlung von Abschwörungsformeln*, Zeit. Kirchengeschichte 22, 1906, 454—455.

<sup>14</sup> Euth. Zig. Narratio, 108, 8-14, 124, 22, Pan. dog. PG. 130, 1328CD, Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 68B и 92A.

<sup>15</sup> Theod. Bals. PG. 138, 1270.

О јеретичком одбацивању „апостолског и отачког предања, „божијих закона“ и „одлука васељенских сабора“ говоре и млађи извори на словенском језику, *Синодик цара Борила* и оба житија св. Саве, која су написали Доментијан и Теодосије.<sup>16</sup>

Богомили су не увек доследно и без колебања одбацивали отачко предање из два главна разлога. Први је, што су црквене оце сматрали „лажним пророцима“ и „идолопоклоницима“, а други, што је теолошка мисао црквених отаца, конципирана у одлукама васељенских и помесних сабора, била у целости несагласна са учењем богомилске јереси. Споменимо, примера ради, да се у одлукама Првог васељенског сабора говори о васкрсењу мртвих, што су богомили оспоравали, а у одлукама Седмог, о поштовању икона, које су богомили не само одбацивали већ и дубоко презирали.<sup>17</sup>

### Одбацивање светих тајни

Антицрквени карактер богомилске јереси се најбоље види у доследном и потпуном одбацивању светих тајни. Тако су, примера ради, тајну крштења, миропомазања и евхаристије јеретици одбацивали, јер су воду за крштење сматрали „обичном водом“, свето миро, „уљем за лампе које лоше мирише“, а евхаристички хлеб и вино, „свакодневном храном и творевином зла“.<sup>18</sup>

С друге стране су византијски богомили алегоричким тумачењем новозаветних текстова „воденом крштењу“ супростављали „друго“ или „духовно крштење“, тајни миропомазања, „печат Ђаволски“, а „причесном хлебу и вину“, „четири еванђеља и праксапостол.“<sup>19</sup>

Већ се у најстаријим изворима богомили оптужују да тајну крштења сматрају „некорисном водом и уљем“, а „не живом водом, самим Исусом који доноси спасење“, или нечим „непотребним“, а не светом тајном.<sup>20</sup> И Козма Презвитер пише да јеретици „одбацују крштење“, да се „праве лажним хришћанима, иако немају свештенике да крштавају“ и да „крштење не сматрају тајном.“<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Синодик царја Борила, Палауз. ап. 88, ed. Попруженко; *Стара српска књ.* I, 220, II, 243.

<sup>17</sup> Д. Ангелов, *Богомилство*, 228—229.

<sup>18</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 13 и 14, Ever. PG. 131, 45BC, Euth. 73, 1, ed. Ficker; Козма, 309, ed. Бегунов.

<sup>19</sup> Козма 311, ed. Бегунов; Evers. PG. 131, 45AB; Euth. 66, 7-8, ed. Ficker.

<sup>20</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 13, Euth. 7, 23, 73, 1-3, Sym. Thes. Dial. PG. 155, 68A, 72A; Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 129—130, M. Loos, *Dualist Heresy*, 54, 71, 254

<sup>21</sup> Козма, 337, 336, ed. Бегунов.

<sup>22</sup> Evers. PG. 131, 45AC; L. Thalloczy, *Beiträge*, 366; Euth. 73, 1, ed. Ficker; J. Gouillard, *Synodikon*, 67.

Богомили су оспоравали тајну крштења, јер се врши водом која је зло и творевина зла. Редактор листе анатема из времена цара Константина VII Порфирогенита и редактор *Атинског синодика* проклињу јеретике што се „под утицајем сатанске енергије усубују да кажу да је свето крштење „обична вода“, а Евтимије из Периблепта, што тврде да „свето крштење нема ништа светог и благодатног, већ да је то проста вода и уље“.<sup>22</sup> Стога су јеретици црквено крштење звали „Јовановим, јер се чини водом, а своје Христовим, јер се, како мисле, чини Духом светим“.<sup>23</sup> Ову мисао допуњује и једна анатема у *Синодику цара Борила*, која их проклиње што „одбацују водено крштење, крштавајући се без воде, читајући само *Оченаш*“.<sup>24</sup>

Неке групе јеретика су временом прихватиле и водено крштење. Они су практиковали водено крштење одраслих, али не и деце због недостатка катихетске поуке. Други су опет сматрали водено крштење чак неопходним, али не у цркви због неморала свештеника који су га обављали.<sup>25</sup> Ови примери не доказују евентуалну еволуцију богомилства и његово приближавање ортодоксном хришћанству, већ само потврђују евидентну анархичност и противуречност међу разним струјама и изданцима новојављене јереси.

О јеретичком одбацивању тајне миропомазања сведочи најраније редактор Ватиканске листе анатема, проклињући „оне који сматрају свето миро уљем за лампе које непријатно мирише“, а затим и Евтимије из Периблепта, полемички са богомилима што уче „да вода и миро немају ништа светог“.<sup>26</sup>

Богомили су одбацивали и тајну исповести, али не и саму исповест, која је, према подацима Евтимија Зигабена, представљала нераздвојени део јеретичког духовног крштења.<sup>27</sup> О томе пише и Козма Презвитер, оптужујући јеретике да „сами себе исповедају, не само мушкарци, већ и жене достојне презира“.<sup>28</sup> Неки су ишли још даље у потпуности одбацујући тајну исповести, тврдећи да „бог не прима оне који се кају за своје грехе“.<sup>29</sup>

О богомилском доследом одбацивању тајне причести говоре скоро сви сачувани извори, од Ватиканске листе анатема са почетка X, па све до Симеона Солунског у XV веку. Окосницу свих оптужби у листама анатема, синодичима православља и бројним полемичким расправама чини учење јеретика да је тајна причес-

<sup>23</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1312B, Narratio, 110, 28-30, ed. Ficker; Math. Blast. Synt. PG. 144, 1044. Cf. и С. Новаковић, *Синтагмаг*, 69.

<sup>24</sup> Синодик царја Борила, Палауз. an. 94, Дрин. anat. 54, ed. Попруженко.

<sup>25</sup> Euth. PG. 131, 56B, Rhallis-Potlis, Synt. V, 86; cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 240.

<sup>26</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 14, Euth. 73, 1-3, ed. Ficker.

<sup>27</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1312B.

<sup>28</sup> Козма, 347, ed. Бегунов.

<sup>29</sup> Синодик царја Борила, Палауз. an. 91, ed. Попруженко.

ти „обичан хлеб, а не тело Господње“, да „није тело Христово већ обична храна“, да „није тело и крв Христова“, да „није установљено по божијој заповести већ од Јована Златоустог“, да је „обичан хлеб и вино, а не тело и крв Христова“ и да га „богохулни безбожници примају из страха и без поста“, али да „га испљувавају, јер хлеб и вино сматрају обичним“.<sup>30</sup> У синодској осуди монаха Нила се спомиње да јеретици свето причешће „не цене“, у *Синодику цара Борила*, да „не примају свето причешће“ и да „се ругају Христовом пречистом телу“, а у *Паноплији* Евтимија Зигабена да га „сматрају за обичан хлеб и вино“ и за „жртву демонима који у храмовима станују.“<sup>31</sup>

Христовим речима у Матејевом еванђељу (XXVI, 26—28), „једите, ово је тело моје и пијте, ово је крв моја“, на којима је ортодоксна црква заснивала тајну причести, јеретици су алегоричким тумачењем давали други, симболички садржај. Цариградски патријарх Теофилакт то само спомиње, оптужујући јеретике да „не верују у истинито тело и крв Христову, већ да чудесно тумаче еванђеља и Дела апостолска“, а Козма Презвитер детаљније објашњава, оптужујући јеретике да „четвороеванђеље сматрају телом, а праксапостол крвљу Христовом.“<sup>32</sup>

Било је и других алегоричких тумачења тајне причести. Евтимије Зигабен пише да су за „хлеб насушни“ сматрали „*Оченаш*“ а за „пиће“ „Нови завет“, док их никејски патријарх Герман II оптужује да под „телом Христовим“ сматрају „реч божију“.<sup>33</sup>

Одбацивање тајне брака или „законитог брака“ спада међу фундаментална учења богомилске јереси.<sup>34</sup> Већ редактор Ватиканске листе анатема осуђује јеретике да презиру „законити брак“ и да јавно проповедају међу својим следбеницима да „мужеве напусте жене и жене мужеве“.<sup>35</sup> О богомилском одбацивању брака пишу, даље, Козма Презвитер, редактор листе анатема из времена Константина VII Порфирогенита, Евтимије зи Периблепта, редактор *Атинског синодика* и Теодор Балсамон.<sup>36</sup> Неки

<sup>30</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 15; Козма, 313, 309, 373, 395, 399; L. Thalloczy, *Beiträge*, 366; Evers. PG. 131, 45C; J. Gouillard, *Synodikon*, 69; Euth. 5, 22-26, 74, 23, ed. Ficker; Germ. 121, 16-17, ed. Ficker; Anna Comn. Alex. XV, 8, II, 354, 10-12; Sym. Thes. Dial. PG. 155, 72C—73D, Euth. PG. 131, 58B, 47C. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 130—131; Puech-Vaillant, *Le traité*, 227; A. Borst, *Cathares*, 184—185; M. Loos, *Dualist Heresy*, 54, 71.

<sup>31</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 63; Синодик царја Борила, Палауз. an. 95, Дрин. an. 57, ed. Попруженко; Euth. Zig. Narratio, 96, 29 —97, 21, ed. Ficker; Math. Blast. Synt. PG. 144, 1041; Const. Harm. PG. 150, 28.

<sup>32</sup> Theoph. 365, ed. Петровски; Козма, 311, 404, ed. Бегунов.

<sup>33</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1313B, Narratio, 97, 5-10, ed. Ficker, Germ. 121, 31, ed. Ficker.

<sup>34</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 127—129; Д. Ангелов, *Богомилството*, 296—303; A. Borst, *Cathares*, 185.

<sup>35</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 4; Euth. 69, 13-14, 15, 26, ed. Ficker.

<sup>36</sup> Evers. PG. 131, 44B; J. Gouillard, *Synodikon*, 67; Theod. Bals. PG. 138, 1270



су, према подацима Евтимија из Периблепта, тврдили да без напуштања властитих жена нема савршенства, а тиме ни спасења.<sup>37</sup>

Према подацима цариградског патријарха Теофилакта и редактора Бориловог синодика, богомили су одбацивали „законити брак“, сматрајући да је „множење и настављање људског рода закон демонов“ и да „жена остаје бременита помоћу Сатане, од чије се власти новорођенче не ослобођава крштењем, већ само постом и молитвом“.<sup>38</sup>

Драгоцен је и податак Евтимија Зигабена да су богомили одбојан став према „законитом браку“ заснивали на речима Матејевог еванђеља (XXII, 30) да „се у дане васкрсења неће ни женити ни удавати“ и да су због тога презирали закон Мојсијев јер допушта „убиства, пљачке и женидбу“.<sup>39</sup>

Одбацујући ортодоксну цркву и њену организацију, богомили су у целини одбацивали свештенство и црквену хијерархију.<sup>40</sup> Већ се у расправи Козме Презвитера налазе бројна сведочанства да јеретици „хуле на јереје и на све црквене чинове“, да „правоверне свештенике називају слепим фарисејима и да на њих лају као пси на коњаника“, да „презиру попове што живе по плоти, а не по духу“, да их не „сматрају светим јер не живе како је наређено“ и да им пребацују због „лијанства, пљачкања, тајних мисли“ и „луксузног одела“.<sup>41</sup>

Богомили су у почетку превасходно нападали ниже свештенство, попове и јереје, а касније и више, епископе и архијереје.<sup>42</sup> У Драгољевој обради Козмине *Беседе* налази се једна интерполација да јеретици „хуле на светитеље“, очигледно архијереје, а у расправама Евтимија Зигабена и Симеона Солунског изричито се наводи да јеретици презиру „праведнике, мученике и архијереје“ и да их сматрају „идолопоклоницима“.<sup>43</sup>

Богомили су презирали и у потпуности одбацивали православно монаштво, налазећи за то потврду у алегоричком тумачењу новозаветних текстова.<sup>44</sup> Небеске птице у Матејевом еванђељу (VI, 26) симболишу монаха који непокретни живот проводе, а пољски љиљани, јеретике, праве монахе, са душама чистим и укушеним врлинама.<sup>45</sup>

<sup>37</sup> Euth. 66, 7-8, ed. Ficker, PG. 131, 56C.

<sup>38</sup> Theoph. 364—365, ed. Петровски; Синодик царја Борила, Дрин. ап. 53, ed. Попруженко.

<sup>39</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1325D, Narratio, 106, 25 —107, 2, 104, 12, ed. Ficker.

нападали више свештенство, мада Козма то не спомиње.

<sup>40</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 234.

<sup>41</sup> Козма, 313, 315, ed. Бегунов.

<sup>42</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 231, мисли да су богомили превасходно

<sup>43</sup> Euth. Zig. Narratio, 99, 18, ed. Ficker; Sym. Thesal. Dial. PG. 155, 68AB. Cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 27.

<sup>44</sup> Козма, 361, ed. Бегунов.

<sup>45</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 63; *Житије Илариона Могленског*, 71, ed. Ficker.

Из целине изворне грађе јасно се види да су богомили одбацивали ортодоксно свештенство, с једне стране, као „зло“ и „покварено“, а са друге, као „сувишно“ и „непотребно“. Евтимије из Периблепта изричито тврди да су јеретици православно свештенство сматрали „излишним“ и да су своје обреде обављали „не само без свештеника“, већ и „против воље свештеника и епископа“.<sup>46</sup>

### Одбацивање црквених обреда и култова

Све што је ортодоксна црква сматрала „светим“ и предметом посебног поштовања богомили су извржавали руглу и презиру. Иконе су, примера ради, називали „идолима“ и „кумирима“, крстове, „рогуљама“ и „инструментом тираније“, цркве, „раскрсницама“, „стаништима демона“ и „творевинама људске вештине направљеним за ђавола и у служби ђаволу“.<sup>47</sup>

Одбојан став према црквеним обредима и култовима богомили су темељили на алегоричком или буквалном тумачењу новозаветних текстова. Одбацивање литургије и осталих црквених молитава богомили су доказивали речима Матејевог (VI, 9—13) и Лукиног еванђеља (XI, 2—5), тврдећи да је „Спаситељ установио само молитву *Оченаш*“, а да је „све остало празно брбљање установљено од прљавоустог Јована“.<sup>48</sup> Или су, примера ради, свој презир према храмовима оправдали алегоричким тумачењем Матејевог еванђеља (VI, 6), „схватајући под „клијетом“, местом одређеном за молитву, „властиту кућу“, а не храм божији.“<sup>49</sup>

О јеретичком презирању храмова као светих места говоре бројни извори. Козма Презвитер пише да јеретици храмове називају „раскрсницама“, али да у њих „из страха од људи улазе“, а редактор листе анатема из времена цара Константина VII Порфирогенита анатемише их што храмове сматрају „творевинама људских руку“ и стаништима демона“ „подигнутим по вољи ђавола и њему посвећеним“.<sup>50</sup> И Евтимије из Периблепта пише да „безбожни јеретици цркве подижу да их исмевају и руже, не уздржавајући се од прљавих радњи, па и самог коитуса у олтару“.<sup>51</sup>

Ове се оптужбе друкчије стилизоване понављају и у каснијој изворној грађи. У расправама Евтимија Зигабена, Константина Харменопула и Матије Властара оштрица полемике је уперена

<sup>46</sup> Euth. 76, 20-21, ed. Ficker; Theod. Bals. PG. 138, 1270, Козма, 337, 407, ed. Бегунов.

<sup>47</sup> Козма, 304, 341, ed. Бегунов; Evers. PG. 131, 45A; Germ. 120, 5, ed. Ficker.

<sup>48</sup> Euth. Zig. Narratio, 100, 21-27, ed. Ficker.

<sup>49</sup> Euth. Zig. Narratio, 107, 14-18, ed. Ficker.

<sup>50</sup> Козма, 341, 322, ed. Бегунов; Evers. PG. 131, 45A; L. Thalloczy, *Beiträge*, 366; J. Gouillard, *Synodikon*, 67. Cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 234—238; M. Loos, *Dualist Heresy*, 229—232.

<sup>51</sup> Euth. PG. 131, 56A.

против учења јеретика да „у црквама станују демони који су подељени према положају и моћи“ и да је „Сатана за себе после зарања славног храма у Јерусалиму, изабрао св. Софију у Цариграду“, а у *Синодику цара Борила*, против учења јеретика да су цркве „обичне зграде и дела људских руку недостојне свевишњег Оца који има седиште на небу“.<sup>52</sup>

Најчешће се у изворној грађи богомили оптужују да су „непријатељи крста Христова“.<sup>53</sup> На више места Козма Презвитер пише да јеретици презиру крст јер су „на њему Јевреји разапели сина божијег“, да се „са страхом не клањају часном и животворном крсту“ и да „крстове секу и од њих своја оруђа праве“, али да због „страха од народа у цркве улазе и крстове целивају“.<sup>54</sup>

О јеретичком хуљењу „часног и животворног крста, како се и неверни Јевреји не усубују“, пишу Евтимије из Периблепта, никејски патријарх Герман II и цариградски патријарх Калист.<sup>55</sup> Ове уопштене оптужбе допуњује Евтимије из Периблепта једним драгоценим податком да „ови безбожници презиру часни крст“ и да „свети и животворни крст не сматрају светим“, а затим и писац једне пастирске поуке, оптужујући јеретика да „часни крст сматрају за дрво“.<sup>56</sup>

И Евтимије Зигабен пише да богомили не само да „презиру часни крст“, већ га сматрају „делом“ или „изумом ђавола на којем је Спаситељ убијен“.<sup>57</sup> Свој презир према крсту јеретици су изказивали погрдно га називајући „рогуљама“, „инструментом тираније“, „божијим врагом“, „знаком апокалиптичке звери“ или „василиском“. С друге стране су му неки јеретици, како сведочи синодска осуда Климента и Леонтија из 1143. године, указивали поштовање ако је на њему био натпис „Исус Христос син божији“.<sup>58</sup>

Богомили су одбацили и поштовање икона, али не и иконографски начин приказивања својих верских учења. Уопштене оптужбе да се јеретици „ругају светим иконама“ у Ватиканској листи анатема и анатемама из времена цара Константина VII Порфирогенита, у *Атинском синодику* и *Синодику цара Борила*

<sup>52</sup> Euth. Zig. Narratio, 96, 19-25, ed. Ficker, Pan. dog. PG. 130, 1313C; Math. Blast. Synt. PG. 144, 1044A; Const. Harm. PG. 150, 28; Синодик царја Борила, Палауз. ап. 98, ed. Попруженко; Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 68AB.

<sup>53</sup> Козма, 326, ed. Бегунов, Cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 234; D. Obolensky, *The Bogvornils*, 130, 179; A. Borst, *Cathares*, 186; Д. Ангелов, *Богомилството*, 248-249.

<sup>54</sup> Козма, 304, 306, 322, 373, 374, 397, 399, 403, 423, ed. Бегунов.

<sup>55</sup> Euth 7, 2, ed. Ficker; Germ. PG. 140, 632; 636; Житије Теодосија Трновског, 20, ed. Златарски.

<sup>56</sup> Euth. 74, 10, 28, 5-7, 39, 3-4, ed. Ficker; V. Jagić, *Opisi i izvodi II*, Starine VI, 1874, 149; А. Соловјев, *Сведочанства*, 34.

<sup>57</sup> Euth. Zig. Narratio, 99, 23-29, ed. Ficker.

<sup>58</sup> Evers. PG. 131, 45A; L. Thalloczy, *Beiträge*, 366; J. Gouillard, *Synodikon*, 63, 69; Козма, 306, ed. Бегунов; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 86. Cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 249.

допуњују драгоценим подацима Козма Презвитер и Евтимије из Периблепта, да јеретици одбацују „поштовање икона“, нарочито „икона Господњих, Мајке божије и свих светих“, да их сматрају, ослањањем на речи апостола Павла (Дел. ап. XVII, 29), „кумирима“ или „златом и сребром створеном људском вештином“ и да држе подобне „Јелинима све оне који се иконама клањају“.<sup>59</sup>

О јеретичком „презирању светих икона“ као „идола од сребра и злата, направљених људском руком“ пише и Евтимије Зигабен у XII веку, наглашавајући посебно њихово дивљење према „непријатељима икона“, а нарочито према „Константину Копроному“.<sup>60</sup> Према подацима никејског патријарха Германа II, богомили су „свете иконе звали идолима“, или „идолима који представљају демоне“ и које заслужују потпуни презир.<sup>61</sup>

У изворној грађи је добро документован и непријатељски став богомила према литургији и црквеним молитвама. Ватиканска листа анатема проклиње јеретике што не поштују „мистични обред“, односно литургију, листа анатема из времена цара Константина VII Порфирогенита, што „одбацују молитве и свете химне“, *Атински синодик*, што сматрају „молитве и свете химне узалудним“, а синодска осуда монаха Нила, што „не прихватају са страхом свету литургију“.<sup>62</sup> И Козма Презвитер на више одвојених места полемише са јеретичима што „зло говоре о литургији и другим молитвама које врше добри хришћани“, што „хуле на свету литургију и молитве предане од Христа, апостола и светих отаца“ и што тврде да „Исус и апостоли нису установили литургију и тајну причести већ Јован Златоусти.“<sup>63</sup>

Интересантно је да о јеретичком одбацивању литургије ништа не говори Евтимије из Периблепта, мада на више миста полемише са „безбожним јеретичима“ што одбацују „трисагион“, „слава оцу и сину“ и „господи помилуј“ и што тврде да „Исус није оставио ни молитве, ни псалме, осим *Оченаша*“ и да су „све молитве само празна брбљања“.<sup>64</sup>

Неколико значајних података доноси и Евтимије Зигабен, оптужујући богомиле да „свету литургију сматрају жртвом демонима који у храмовима станују“, да је „једино *Оченаш* Господ

<sup>59</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 11; Козма, 304, 322, 323, 396, 399; Euth. 5, 15-18, 7, 23, ed. Ficker; PG. 131, 56A; Evers. PG. 131, 45A; L. Thalloczy, *Beiträge*, 366; Euth. Zig. Narratio, 97, 14, ed. Ficker, Pan. dog. PG. 130, 1308D; Germ. 124, 12, ed. Ficker; PG. 140, 664A Житије Теодосија Трновског, 20, ed. Златарски; Синодик царја Борила, Палауз. an. 48, Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 262—263; M. Loos, *Dualist Heresy*, 54.

<sup>60</sup> Euth. Zig. Narratio, 97, 14-21, 99, 20-29, ed. Ficker.

<sup>61</sup> Germ. 122, 27, ed. Ficker, PG. 140, 664.

<sup>62</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 63, 67, 311, an. 7; Evers. PG. 131, 44B; Theod. And. Comm. lit. PG. 140, 461B. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 130, 134, 239; A. Borst, *Cathares*, 186.

<sup>63</sup> Козма, 312—313, 376, 396, 399; ed. Бегунов.

<sup>64</sup> Euth. 33, 7-12, 88, 6-10, ed. Ficker.

предао у еванђељима“ и да су „све остале молитве празно брбљање“ осим молитве „Господи помилуј“ или, тачније, „Господе Исусе Христе, сине божији, помилуј ме“. <sup>65</sup> Сличне се оптужбе налазе и у *Синодику цара Борила* који на више одвојених места проклиња јеретике да „одбацују све божанске песме осим *Оченаша*“, да се „ругају светој и свештеној служби и целом светитељском устројењу“ и да „хуле на свету литургију и све црквене песме“. <sup>66</sup>

Вредно је пажње сведочанство Симеона Солунског да „ови безбожници одбацују све молитве и божанске химне осим *Оченаша*“, али да „у тајности практикују некакви молитве и песме, ружне и безбожне, које се не могу ни записати“. <sup>67</sup>

Богомили су у потпуности или делимично одбацивали Деву Марију и пророке, свеце и светачке мошти. О томе детаљно пише већ Козма Презвитер, оптужујући јеретике да не „поштују пречисту богоматер Господа нашег Исуса Христа“, да се „не моле светој богоматери Марији“, да оспоравају „светост пророцима“, да „не поштују свеце“, да се „не клањају моштима њиховим“, да се „ругају правовернима што се клањају моштима светаца од којих се и бесови боје“, нити се „усуђују да приближе мртвачким ковчезима где лежи непроцењиво скровиште“. <sup>68</sup>

И Евтимије из Периблепта пише да „ови зликовци не поштују матер Божију и свеце“, јер сматрају да „нико није свет осим господ Бог“, да „Јована Хризостома називају прљавоустим“ и да „тако поступају и са осталим свецима“. <sup>69</sup> С друге стране, Евтимије Зигабен пише да богомили „одбацују све свеце поклонике икона“, али да „поштују оне који се спомињу у генеологији Матејевог и Лукиног еванђеља“, затим „шеснаест пророка и апостоле“, као и „све мученике који су страдали због непоштовања икона“. <sup>70</sup> Евтимије Зигабен даље наставља да чудесну моћ моштију јеретици приписују Баволу који у човеку станује и после смрти у моштима остаје“, па „храмове направљене људском руком називају гробницама у којима се чувају мошти мртвих“. <sup>71</sup>

И у млађим се изворима богомили оптужују да „не поштују мошти светаца“, да „кости светаца не разликују од костију бесловенских животиња“, да „чудеса светачких моштију приписују

<sup>65</sup> Euth. Zig. Narratio, 96, 29 —97, 1, 100, 21-27, ed. Ficker, Pan. dog. PG. 130, 1313D—1316A, 1289C, Miklošich-Müller, Acta, 212, 240.

<sup>66</sup> Синодик царја Борила, Палауз. an. 48, 49, Дрин. an. 74, Палауз. an. 97, ed. Попруженко.

<sup>67</sup> Sym. Sol. Dial. c. haer. PG. 155, 69C, 68A.

<sup>68</sup> Козма, 320, 319, 374, 396, 399, 304, ed. Бегунов.

<sup>69</sup> Euth. 5, 17-18, 76, 5-6, ed. Ficker, PG. 131, 53B.

<sup>70</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1308CD, Narratio, 99, 12-14, 18-22, ed. Ficker.

<sup>71</sup> Euth. Zig. Narratio, 99, 30, —100, 5, 109, 19, ed. Ficker, Pan. dog. PG. 130, 1309C, 1329A.

Ђаволу“ и да „не поштују праведнике и мученике, црквену хијерархију и свеце“.<sup>72</sup>

Богомили су одбацивали како чудеса светачких моштију, тако и Христова чуда. „Не верују чудима Господњим“, пише Козма Презвитер, и „хуле на чудеса божија“, сматрајући да „чудеса нису по вољи божијој, већ да то Ђаво чини на прелест човека“.<sup>73</sup>

О јеретичком одбацивању црквених празника постоје само две белешке у сачуваној изворној грађи. Најпре их Козма Презвитер оптужује да „не поштују господње празнике и помен на свете мученике и свеце“, а затим Симеон Солунски, да „одбацује помен на свеце, пророке и апостоле“.<sup>74</sup>

Недоследост се и противуречност богомилске јереси према црквеном наслеђу у целини најбоље огледа у ставу према Јовану Крститељу. У једној се анатели *Синодика цара Борила* богомили оптужују да „се ругају Јовану Крститељу, говорећи да је од Сатане, а и онај који се крштава водом“, а у другој, да 24. јуна, на дан рођења Јована Крститеља, „творе влашванија“ и некакве „тајне“ сличне „јелинским службама“.<sup>75</sup>

Из целине сачуване изворне грађе може се закључити да су богомили, одбацујући цркву и њено учење, делимично прихватили и задржали литургију и крштење, миропомазање и исповест, неке обреде и хришћанске свеце, али у једном другом и обредном и доктринарном значењу. Ове противуречности у учењу, пре неких издвојених јеретичких група него јереси у целини, не доказују да се богомилство у свом развоју приближило ортодоксном хришћанству, већ само потврђују у изворној грађи добро документовану његову анархичност и идејно шаренило у појединим епохама и областима Балкана и Мале Азије.

<sup>72</sup> Синодик царја Борила, Палауз. an. 96; Sym. Thesal. Dial. c. haer. PG. 155, 92A, 68AB. Cf. И. Дујчев, *Едно пренебрегнуто византијско известие за богомилите*, Изв. Инст. за Балг. Лит. 6, 1958, 247—250.

<sup>73</sup> Козма, 338, 340, 304, ed. Бегунов.

<sup>74</sup> Козма, 340, ed. Бегунов; Sym. Thesal. Dial. c. haer. PG. 155, 68A.

<sup>75</sup> Синодик царја Борила, Палауз. an. 42, 47, Дрин. an. 49, 54, ed. Попруженко.

## VI

### БОГОМИЛСКА ТЕОЛОГИЈА И АРХЕОЛОГИЈА

Богомилство представља једну целовиту, сложену и идејно богату теолошку мисао, чију окосницу чини космички и антрополошки дуализам, умерени и екстремни, христолошки докетизам и еманационизам и есхатолошки мистицизам, са бројним алтернативним могућностима, које омеђава, с једне стране, наивни фолклорни митологизам, а са друге, дубока и развијена спекулативна мисао.

Територијална разбијеност на широком простору Балкана и Мале Азије и духовна раздробљеност на више струја и праваца, чини унапред осуђеним на неуспех сваки покушај да се богата и идејно разноврсна, али неповезана теолошка мисао јеретика синтетизује и заокружи у статичне шеме и оквире слично догматској мисли хијерархизованог и догматизованог хришћанства. Њену идејну анархичност потврђују и бројни подаци у сачуваној изворној грађи, у којима се јеретици оптужују да „тумачећи и изопачавајући речи еванђеља“ о „свему имају различита мишљења“ и да свако слободно и по својој вољи „апсурдно и неприкладно интерпретира речи еванђеља“.<sup>1</sup>

Двострука дуалистичка оријентација богомилске јереси била је богата алтернативним могућностима за даљи развој неспутане и бујне теолошке мисли у различитим смеровима, чије се идејно јединство и заједничка полазна основа могу доказати и поред привидних разлика у сачуваној изворној грађи. Зато и

<sup>1</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 19; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1321B; Козма, 327, 331, ed. Бегунов. Cf. Д. Драгојловић, *Дуализам средњовековних јеретика*, *Balkanica X*, 1979, 75—80.

прелаз од екстремног ка умереном дуализму, и обрнуто, није повлачио и измену читаве теолошке надградње, која је у многим основним поставкама била идентична.

### Богомилски дуализам

Окосницу богомилске теолошке мисли несумњиво представља дуализам, као један целовити систем идеја, о чијој се суштини и пореклу у науци већ дуго води интересантна, али углавном некорисна полемика. У једном упрошћеном облику проблем богомилског дуализма је почетком прошлог века формулисао Ш. Шмит, а на изворној грађи утемељио Ф. Рачки, полазећи од претпоставке да су „бугарски богомили првобитно били строги дуалисти, али да се од времена Козме Презвитера појављују и умерени, монотеистички оријентисани дуалисти, који у XII веку доводе до раскола између строгих и умерених и до стварања двеју јеретичких цркава, цркве драговићке са строгим и цркве бугарске са умереним дуалистичким учењем.<sup>2</sup>

До другог је закључка крајем прошлог века дошао И. Делингер у свом целовитом приказу историје средњовековних дуалистичких јереси, сматрајући да су бугарска црква и богомили у целини следили умерени дуализам, а црква драговићка, строги дуализам трачких павликијана.<sup>3</sup>

Доста дуго су ове две хипотезе представљале полазну основу свих даљих истраживања. Значајнији напредак је остварен тек последњих деценија овога века, захваљујући не само новој изворној грађи, већ и новим, продубљаваним интерпретацијама, без обзира што се о неким питањима и даље писало узгред и са много грешки у појединостима. Тако је, премера ради, С. Рансиман уместо једноставног решења, које се на темељу изворне грађе само наметало, изнео мишљење да је најстарију богомилску цркву, цркву драговићку, која је под утицајем суседних павликијана следила строгу дуалистичку оријентацију, усвовао поп Богомил, а да је цркву бугарску, која је следила умерену дуалистичку оријентацију, усвовао касније поп Јеремија.<sup>4</sup>

Мишљење И. Делингера су у новије време поново реafirмисали Д. Оболенски и Б. Примов, сматрајући да су богомили у целини следили умерено дуалистичко учење, а да је црква драговићка са својом екстремном дуалистичком оријентацијом била црквена организација павликијанских колониста у Тракији.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> С. Schmidt, *Histoire*, I, 9—10; F. Rački, *Bogomili i patareni*, 379, 499.

<sup>3</sup> I. Döllinger, *Beiträge*, I, 117, 157.

<sup>4</sup> S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 66, 84.

<sup>5</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 125, 161—172; Б. Примов, *Богомилскијат дуализам-произход, сашиност и обществено политическо значење*, Изв. Инст. за ист. VIII, 1960, 73—146.



Потпуно друкчије решење предлаже Д. Ангелов који је детаљнијом анализом расправе Козме Презвитера дошао до закључка да је богомилство у старијој фази било умерене, а не екстремне дуалистичке оријентације, и да су се тек касније, у XII веку, поред умерених појавили и јеретици екстремне дуалистичке оријентације.<sup>6</sup>

Ово, на први поглед привлачно мишљење, иако засновано на погрешним претпоставкама и на једном једином извору, добило је у својој уверљивости, захваљујући радовима А. Борста који је у свом реинтерпретативном приказу богомилске јереси дошао до истих закључака, налазећи аналогни развој и код катара у Италији и Јужној Француској.<sup>7</sup>

Идејна вишесмерност, с једне стране, и привидно полигенетски карактер богомилске јереси, са друге, добро документовани у сачуваној изворној грађи, у потпуности оповргавају не само ова мишљења, већ и претпоставку о двама узастопним развојним фазама богомилског дуализма.<sup>8</sup> Узето у целини, у богомилству преовлађује умерена дуалистичка оријентација која је са мањим разликама у појединостима документована у сачуваној изворној грађи, од Козме Презвитера, преко патријарха Козме и Евтимија Зигабена, до редактора Бориловог синодика и никејског патријарха Германа II.<sup>9</sup>

Богомилски умерени дуализам, који полази од непријателства свевишњег бога и отпалог Сатане, познат је у изворној грађи у двама верзијама.<sup>10</sup> По првој, Сатана је отпали анђео, а по другој, старији или млађи син божији.<sup>11</sup> Обе се ове верзије темеље на библијском миту о побуни Сатане, божијег сина и члана првобитне небеске тријаде, или првог небеског анђела, чијим је отпадништвом дошло до накнадне поделе првобитно јединственог света на домен добра и домен зла.<sup>12</sup>

Отпадништво Сатане је у обема верзијама приказано у двама узастопним етапама. Прва обухвата време од побуне Сатане против свевишњег бога и постојећег поретка, због чега је збачен са неба у хаос материјалног света од којег својом још неизгубљеном стваралачком моћју изграђује видљиви свет и човека, а дру-

<sup>6</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 160, 206; М. Brandt, *Utjecaji patristike u ranom bogomilstvu i islamu*, Rad JAZU 330, 1962, 64.

<sup>7</sup> А. Borst, *Cathares*, 131—133.

<sup>8</sup> О шизми код богомила cf. А. Schmaus, *Der Neumanichäismus auf dem Balkan, Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen I*, München 1971, 105—106.

<sup>9</sup> То је учење о отпадништву (apostasia) а не о паду (peson) Сатане. Cf. Euth. Zig. Narratio, 90, 30, 91, 19, ed. Ficker и Euth. PG. 131, 57A.

<sup>10</sup> Н. Söderberg, *La religion des Cathares*, 94, 106.

<sup>11</sup> Козма, 331, ed. Берунов; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1293D, Narratio, 91, 25—27, 95, 21—23, ed. Ficker; Germ. 117, 30, ed. Ficker; Синодик царја Борила, Палауз. an. 43, ed. Попруженко. Cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 190—194; М. Loos, *Satan als Erstgeborener Sohn Gottes*, Byz Bul. III, 1969, 23—35.

<sup>12</sup> Н. Söderberg, *La religion des Cathares*, 94—103; Puech-Vaillant, *Le traité*, 196—198; М. Brandt, *Utjecaji patristike*, 63.

га, од завођења Еве, због чега је деградиран у „црног и свима мрског Ђавола“.<sup>13</sup>

Богомилски екстремни дуализам, који је фрагментарно посведочен у сачуваној изворној грађи, темељи се на вечно симетричној подели космоса на епиуранију, која припада богу, и епигеију, која припада Сатани.<sup>14</sup> До њиховог супарништва долази касније, или посезањем бога у домен Сатане, или обрнуто, код се Сатана претворен у светлосног анђела пење на небо, одакле је после небеског боја збачен са украденом људском душом и небеским сунцем.<sup>15</sup>

Богомилски екстремни дуализам не представља, као код осталих дуалистичких јереси, само непријатељство бога и Сатане, већ непријатељство двеју вечних и моћју једнаких тријада, божанске и демонске. Прву чине „бог отац“, „бог син“ и „Дух свети“, а другу, „Ђаво отац“, „син погибли“ и „дух нечастиви“.<sup>16</sup> Овај облик екстремног дуализма директно спомињу редактор листе анатема из времена императора Константина VII Порфирогенита и Евтимије из Периблепта, а индиректно Козма Презвитер, оптужујући богомиле у Бугарској да поштују Ђавола као „оца“ и да очекују долазак „сина погибли“ и „духа нечастивог“.<sup>17</sup> Сама ова чињеница уверљиво говори да су богомили од почетка следили обе дуалистичке оријентације, умерену и екстремну, и да се хипотеза о некаквом каснијем расколу међу јеретицима заснива на обичним домишљањима и недоказивим претпоставкама.<sup>18</sup>

Дуализам божанске и демонске тријаде, који и катарима приписују Салво Бурчи и писац *Мале расправе*, није ништа друго него до крајњих консеквенци и у једној потпуној симетрији доведен еванђељски дуализам бога и Ђавола, односно дуализам божанске и њој супротне демонске тријаде.<sup>19</sup> Овај тип екстремног дуализма суштински се разликује, не само од манихејског дуализма бога светлости и бога мрака, већ и од маркионско-павликијанског дуализма два принципа оличена у добром и злом богу, богу овог и богу будућег света.<sup>20</sup>

<sup>13</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1296D—1297D.

<sup>14</sup> Euth. 38, 20-21, ed. Ficker. Cf. H. Soderberg, *La religion des Cathares* 119.

<sup>15</sup> Евтимије из Периблепта јасно пише да Ђаво нема ништа заједничко са богомом, cf. 39, 20-21, ed. Ficker и да термин „пали Ђаво“ у његовој расправи, cf. PG. 131, 57A није исто што и отпали у Евтимија Зигабена, cf. Narratio, 91, 29, ed. Ficker Овде се очигледно ради и опису пада Ђавола после небеског боја, како је то описано у *Brevis Summula*, 22, ed. C. Douais.

<sup>16</sup> Cf. A. Соловјев, *Фундајацији*, 125.

<sup>17</sup> Evers. PG. 131, 44A; L. Thalloszy, *Beiträge*, 364; Euth. 32, 48, ed. Ficker, PG. 131, 57A.

<sup>18</sup> Козма, 327, 326, 337, 375, ed. Бегунов.

<sup>19</sup> *Brevis Summula* 128, ed. C. Douais; за Салва Бурча, cf. A. Borst, *Cathares*, 132.

<sup>20</sup> И поред очигледне разлике између богомилског и манихејског дуализма црквени оци га најчешће интерпретирају у духу манихејског или

Екстремни дуализам два бога или два начела приписују следбеницима „ecclesiae Drugomethiae” Аноним из Ломбардије и писац *Мале расправице*, а богомилима у Бугарској, цариградски патријарх Калист и писац *Житија Теодосија Трновског*.<sup>21</sup> Његову суштину представља дуализам два бога без почетка и краја; једног доброг творца духовног, и једног злог, творца материјалног света.<sup>22</sup> Дуализам два начала, добра и зла, творца светлости и творца ноћи, творца човека и творца анђела у *Посланици* цариградског патријарха Теофилакта пре је производ књишког него чињеничког стања и у потпуној је супротности са осталом сачуваном и много веродостојнијом изворном грађом.<sup>23</sup>

Из целине сачуване изворне грађе јасно се види да су међу богомилима од почетка и паралелно егзистирале обе дуалистичке оријентације, умерена и екстремна, са више мешовитих и укрупњених изданака. Јер детронизација „господара мрака“ у „отпалог анђела“, са једне, и уздизање „отпалог анђела“ у „другог бога“ и „нападника славе божије“, са друге стране, несумњиво говори о узајамном прожимању и дубљем повезивању ових двеју дуалистичких оријентација.<sup>24</sup> Поред паралелизма двеју дуалистичких оријентација међу богомилима, које су егзистирале једна поред друге и независно једна од друге, или се узајамно прожимале и преплитале, приметна је у изворној грађи и једна тенденција црквених теоретичара и полемичара да богомилски дуализам интерпретирају у духу манихејског или павликијанског дуализма.<sup>25</sup>

### Богомилска теологија и христологија

Учење богомила о богу и тројци идејно је сложено, садржајно и противуречно. Те су разлике настале и још се више повећале, с једне стране, због вишесмерне дуалистичке оријентације богомилске јереси, а са друге, због разноврсног и садржајно противуречног теолошког наслеђа које је богомилство прихватило и у своју теолошку мисао уградило.<sup>26</sup>

павликијанског дуализма. Према подацима Евтимија из Периблепта он је господар овог света, cf. 8, 14, 34, 15, ed. Ficker, PG. 131, 53D, 56D и 57A или поета и демиијург видљивог света, cf. 39, 22-25 и 40, 5, ed. Ficker.

<sup>21</sup> De heresi cath. 309; Brevis Summula, 121; Житије Теодосија Трновског, 21, ed. Златарски.

<sup>22</sup> R. Nelli, *La philosophie du catharisme*, Paris 1975, 60—64; H. N. Söderberg, *La religion des Cathares*, 48 sq.

<sup>23</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство* I, 131.

<sup>24</sup> Архонта мрака Евтимије из Периблепта зове „палим ђаволом“ cf. PG. 131, 57A, као што и Евтимије Зигабен „отпалог Сатану“ назива „другим богом“, cf. PG. 130, 1296D.

<sup>25</sup> Очигледна је тенденција у изворној грађи да се „архонт“ или „господар света“ cf. Euth. PG. 131, 62C, 8, 13, 34, ed. Ficker замени у манихејског „господара мрака“, cf. Euth. PG. 131, 53D, 56D, 57A.

<sup>26</sup> A. Borst, *Cathares*, 131—135.

Заједничко је за све јеретике умерене дуалистичке оријентације учење о једном исконском божанству, „добром“, „невидљивом“ или „небеском оцу“, који је савршен, вечан и бестелесан.<sup>27</sup> Али, с друге стране, постоје значајне разлике у схватању саме тројице. За једне, њено су тројство представљали бог отац и два сина, Исус и Сатана, а за друге, бог отац, Исус Христос и Дух Свети, али на начин како је то учио Сабелије.<sup>28</sup>

Учење о тројици коју чине бог отац и два сина, две божије еманације, Исус и Сатана потиче из старохришћанског и јеретичког теолошког наслеђа.<sup>29</sup> Богомилима га приписују Јован Егзарх, Козма Презвитер, Михаило Псел, Евтимије Зигабен и никејски патријарх Герман II.<sup>30</sup> У расправи Козме Презвитера Сатана је млађи, а Исус старији син божији, док је у расправама Михаила Псела и Евтимија Зигабена, Сатана не само „први“, „прворођени“ или „старији“, већ и „моћнији“ од млађег божијег сина, Исуса.<sup>31</sup>

У изворној грађи преовлађује јеретичко учење о тројици, коју чине бог отац, бог син и Дух свети. Евтимије Зигабен, примера ради, пише да богомили „уче своје да верују у оца, сина и Духа светог, али је њихово схватање тројице пореклом од Сабелија.“<sup>32</sup> Оно је познато у двама верзијама. По једној, тројица егзистира у „превечном“ или „добром оцу“, који из љубави према човеку 5500-те године од библијског стварања света еманира из свога срца „реч“, која је „син“ и „бог“, а реч даље, Духа светог.<sup>33</sup> По другој верзији, превечни бог је истовремено еманирао из свога мозга у облику двеју трака „реч“ и „Дух свети“.<sup>34</sup> Бог отац је од вечности са једним лицем (monoproson), које се еманацијом сина и Духа светог трансформише у три лица (triproson), да би се после 33 године, враћањем Духа светог у сина и сина у безпочетног и превечног оца, три лица поново слила у једно.<sup>35</sup>

<sup>27</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1292D, Narratio, 91, 24<sup>35</sup>, ed. Ficker. Cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 173, 190; M. Brandt, *Utjecaji patristike*, 63.

<sup>28</sup> О тим разликама пише Козма, 331, ed. Бегунов и Евтимије Зигабен Pan dog. PG. 130, 1292D и Narratio, 95, 5-20, ed. Ficker.

<sup>29</sup> Lact. Div. PL. 4, 1, 294—296; Irin PG. 7, 561, PG. 2, 449. H. Söderberg, *La religion des Cathares*, 121.

<sup>30</sup> Козма, 331, ed. Бегунов; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1293D, Narratio, 95, 21-23, ed. Ficker, Germ 117, 28-31, ed. Ficker. Cf. M. Loos, *Satan als Erstgeborener Gottes*, 28

<sup>31</sup> Puech-Vaillant, *Le traité*, 190—194 идеју да је Сатана старији а Исус млађи син божији налазе у јеретичкој интерпретацији Еванђеља по Луци (XV, 11—32). О Христовом стицању права прворођеног cf. Euth. Zig. Narratio, 95, 20-25, ed. Ficker, Cf. и M. Loos, *Dualist Heresy*, 86.

<sup>32</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1292D.

<sup>33</sup> Ibid., 1301BC, Narratio, 95, 5-20, ed. Ficker.

<sup>34</sup> Ibid., 1292D.

<sup>35</sup> Ibid., Narratio, 95, 13-18, ed. Ficker; cf. A. Borst, *Cathares*, 134.

У неким се изворима спомиње и четврти бог, који је еманација Духа светог. У синодској осуди монаха Нила он је „анђео Амин“, а у *Синодику цара Борила*, Параклит или Утешитељ.<sup>36</sup>

Постаје значајне разлике у схватању божанске тројице и међу јеретцима екстремне дуалистичке оријентације. Једни је у потпуности одбацују, негирајући божанство и Исуса и Духа светог.<sup>37</sup> То као да спомиње и Козма Презвитер, оптужујући богомиле да „не верују у свету и неразлучиву Тројицу“, да „не љубе господа нашег Исуса Христа“ и да „Духа светог не сматрају за бога.“<sup>38</sup>

Неки су јеретици прихватили хришћанско учење о тројици, супростављајући јој другу, симетрично једнаку, „демонску тројицу“, коју су, по угледу на бога оца, бога сина и Духа светог, представљали „Баво отац, син погуби и дух неправде“.<sup>39</sup> Редактор листе анатема из времена Константина VII Порфирогенита оптужује богомиле да „поред свете и животворне Тројице“ признају и „неку другу тројицу“ која је „веће моћи“ од божанске Тројице, а Евтимије из Периблепта, да „ови безбожници“ у „свом безумљу“ називају „Бавола, господара мрака, који је са неба збачен, оцем“, бога сина, „сином погуби“, а Духа светог, „духом неправде“.<sup>40</sup> Интересантно је да се у расправи Козме Презвитера место „духа неправде“ спомиње „дух нечастиви“.<sup>41</sup>

Богомилска христологија је слична или идентична у учењу јеретика обеју дуалистичких оријентација. Божији син је еманација оца и мањи од оца, а Дух свети је мањи и од оца и од сина. Субординантни однос сина према оцу код богомила Евтимије Зигабен и Стефан Првовенчани, примера ради, објашњавају утицајем аријанске јереси, оптужујући јеретике да „раздељују недељиво божанство, као што је говорио безумни Арије, пресецајући једносуну Тројицу“.<sup>42</sup>

Неки су јеретици сматрали Исуса само анђелом или арханђелом божијим, оспоравајући му посредно божанске атрибуте.<sup>43</sup> Али без обзира на те разлике скоро су сви јеретици слично учили да је Исус, божији „син“, „анђео“ или „арханђео“, својом инкарнацијом од Деве Марије примио, или стварно тело, које је при

<sup>36</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 61; Синодик царја Борила, Палауз. ап. 84. Cf. S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 71, мисли да је св. Дух еманирао 12 апостола.

<sup>37</sup> О Исусу као анђелу или арханђелу cf. Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1301C. Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 87 и D. Oboensky, *Th Bogomils*, 210—211.

<sup>38</sup> Козма, 326, 373, ed. Бегунов.

<sup>39</sup> О демонској тројици код катара cf. A. Borst, *Cathares*, 132, а код богомила, cf. А. Соловјев, *Фундајација*, 125.

<sup>40</sup> Evers. PG. 131, 44A, L. Thalloczy, *Beiträge*, 364; Euth. PG. 131, 56D.

<sup>41</sup> Козма, 320, 326, 373, ed Бегунов.

<sup>42</sup> Ruth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1320B; *Стара српска књ. I*, 83. Cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 20.

<sup>43</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1301C.

узнесењу оставио, или „божанску плот“, коју је са неба донео.<sup>44</sup> У синодској осуди Монаха Нила јеретици се прокињу што уче да „Исус није примио (право) тело од Деве Марије“, а у *Житију Илариона Могленског*, да је „он своје тело донео са неба и привидно постао човек.“<sup>45</sup> Исте се оптужбе појављују и у двама анатемама *Синодика цара Борила*. У првој се јеретици проклињу што уче да је „Христос бог наш привидно рођен од свете и пречисте Деве, да је привидно распет и да је плот са којим се узнео у ваздуху оставио, а у другој, да је „син божији нетелесно тело од пречисте Богоматере добио.“<sup>46</sup>

Детаљније о Христовој инкарнацији пише тек Евтимије Зигабен. На више одвојених места он оспорава учење јеретика да се „Исус родио кроз десно уво Деве Марије“, да је „примио тело привидно човечије, а у истини божије“, да је „привидно распет“ и „привидно умро“ и да се, „посрамивши отпадника од славе божије, узнео на небо и слио са оцем у којем је од вечности“.<sup>47</sup>

Богомили су оспоравали и богоматерство Деве Марије, сматрајући је обичном женом или „анђелом небеским“, кроз чије је уво Исус примио „тело привидно човечије“ или „право тело“, које је „при узнесењу оставио“.<sup>48</sup> Не више места Козма Презвитер полемиче са јеретичима што „не поштују пречисту Богоматер господина нашег Исуса Христа“, што се „не моле са упокојенијем светој Богородици Марији“ и што „о њој такве гадости измишљају да се не могу у овој књизи записати“.<sup>49</sup> Да је непоштовање Деве Марије као Богородице спадало у фундаментална учења јеретика, показује и једна молитва из времена деспота Стефана Лазаревића, у којој се говори да јеретици „не исповедају Деву Марију као истинску матер Слова божијег“.<sup>50</sup>

### Богомилска космологија

На двострукој дуалистичкој оријентацији, екстремној и умереној, темеље се и две богомилске космологије, које су у средњовековној изворној грађи сачуване фрагментарно, у бројним претезном мешовитим и међусобно садржајно недовољно издиференцираним верзијама.

<sup>44</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 210–211.

<sup>45</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 63; *Житије Илариона Могленског*, 71, ed. Б. Даничић.

<sup>46</sup> Синодик царја Борила, Палауз. an. 39 и 84. Cf. S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 72.

<sup>47</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1304A, 1301CD, Narration, 96, 14–19, ed. Ficker. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 212 и S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 72.

<sup>48</sup> De heresi cath. 311; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1301CD. Cf. S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 183, bel. 48 и A. Borst, *Cathares*, 85.

<sup>49</sup> Козма, 320, 373, ed. Бегунов.

<sup>50</sup> Д. Драгојловић — В. Антић, *Богомилството*, 134.

Космолошко учење богомила екстремне дуалистичке оријентације је у детаљима описано само у латинској изворној граби, у расправи Анонима из Ломбардије и *Краткој расправици*, у поглављу, *Heretici de Druguncia*.<sup>51</sup> Заједничко је у оба ова извора да од вечности постаје два бога, добри и зли, и два створена света. Добри бог је и творац анђела и четири елемента, светлосна и непропадљива, од којих се састоји наднебески свет са својом земљом, небом, сунцем и звездама, а зли бог, злих духова и четири елемента, материјална и препадљива, од којих се саастоји видљиви свет. Само је човек заједничко дело бога и ђавола.<sup>52</sup>

Космолошко учење богомила екстремне дуалистичке оријентације је у византијској и словенској изворној граби изложено успутно, фрагментарно и, углавном, недоследно.<sup>53</sup> Тако, примера ради, Евтимије из Периблепта у краћој редакцији своје посланице само на једном месту спомиње да је „ђаво створио (*demiourgesai*) небо и земљу и све што је на њој, рај и човека, а да је украо двоје од бога створено, сунце и људску душу.<sup>54</sup> И у широј редакцији своје посланице Евтимије из Периблепта на два одвојена места пише да је „ђаво, а не бог, творац (*demiourgos*) неба, земље, мора и свега видљивог“, а да „само двоје на овом свету није створио ђаво, сунце и људску душу“.<sup>55</sup>

Из овог иако оскудног обавештења јасно се види да је бог творац духовног света, анђела и људских душа, и светлосних елемената од којих се састоји невидљива или „друга земља“ са својим небом и небеским телима, а ђаво материјалних стихија, воде, земље, ваздуха и ватре, од којих се састоји земља и видљиво небо.<sup>56</sup>

Космолошко учења богомила умерене дуалистичке оријентације полази од једног бога, творца духовног света и материјалних стихија, од којих отпали Сатана својом још неизгубљеном стваралачком моћи накнадно, за шест дана, према библијском опису у књизи *Постања*, изграђује видљиви свет и човека.<sup>57</sup>

У изворној граби, византијској и словенској, сачуване су две верзије космолошког мита богомила умерене дуалистичке оријентације. По првој, Сатана, као божији син и првобитни извршилац божије воље у свемиру, ствара невидљиви свет и материјалне стихије, а по другој, он само после пада од створених

<sup>51</sup> Brevis Summula, 116—117; A. Borst, *Cathares*, 128.

<sup>52</sup> Brevis Summula, 115—116, 121—122; De heresi cath. 310.

<sup>53</sup> M. Loos, *Dualist Heresy*, 70, 85; A. Соловјев, *Фундајату*, 125.

<sup>54</sup> Euth. PG. 131, 51BC.

<sup>55</sup> Euth. 34, 1-3, 35, 20-25, ed. Ficker.

<sup>56</sup> О краћи небеског сунца cf. Euth. 34, 1-3, 35, 25-27, ed. Ficker.

Cf. Euth. Zig. Pan. dog. PG, 130, 1296D. Cf. S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 71; Ch. Thouzellier, *Une Somme*, 244—254.

<sup>57</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1296D—1327A, Narratio, 92, 5-20, ed. Ficker, Према подацима Brevis Summula, 122, тако су учили и неки јеретици у Бугарској. Cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 172 и A. Borst, *Cathares*, 128.

стихија као „неправедни иконом“ изграђује видљиви свет.<sup>58</sup> Прву верзију узгред спомињу Козма Презвитер, цариградски патријарх Козма, писац *Житија Илариона Могленског* и редактор *Синодика цара Борила*, појединачно оптужујући јеретике да „ђавола називају творцем свега видљивог и невидљивог“, да „Сатану држе за творце не само видљивих већ и невидљивих ствари“ и да тврде да „бог није створио све ствари, видљиве и невидљиве, већ ђаво, његов противник“.<sup>59</sup>

Другу верзију на више одвојених места излаже Козма Презвитер, оптужујући јеретике што уче да „бог није творац неба и земље и свега видљивог“, да је „ђаво творац свих (видљивих) ствари“ и да је „по вољи ђавола све постало: небо, сунце, звезде, ваздух, земља и човек, све што је на земљи са душом и без душе“.<sup>60</sup> Иста је верзија сачувана у синодској осуди Монаха Нила и *Синодику цара Борила*, који оптужују јеретика што уче да „бог није створио небо и земљу, већ његов противник, творац света и људске природе“, да је „ђаво творац света,“ и да „син божији није створио небо и земљу“.<sup>61</sup>

Ову верзију комолошког мита, доминантну међу јеретима умерене дуалистичке оријентације у појединостима описује тек Евтимија Зигабен. „Дорби“ и „безпочетни бог“ најпре ствара духовни свет, а затим и материјалне стихије уз помоћ Сатане, који је због свог божанског изгледа (*theian morfen*) и моћи стварања други бог (*deuteros theos*). Омамљен својим положајем Сатана се буни против небеског оца, желећи да буде њему раван. Али због тога, збачен са неба, он најпре за себе и своје анђеле изграђује земљу, која је била пуста, а затим, по допуштењу и уз помоћ небеског оца, остала небеска тела и човека.<sup>62</sup>

Сатана не ствара ништа *ex nihilo*, пошто је и сам створен, већ само од материјалних стихија својом неизгубљеном стваралачком моћи изграђује видљиви свет и човека. Евтимије Зигабен га, примера ради, не назива творцем већ „неправедним иконом“ материјалног света, разликујућу у његовом паду две узастопне етапе. У првој, Сатана отпада са неба, али као „отпали анђеол“ не губи моћ стварања, а у другој, после завођења Еве, он се трансформише у ђавола, постајући „црн и мрзак свима“.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Тако су учили и неки црквени оци, као Лактанције, cf. *Div. inst. PL 4, 1, 295–296.*

<sup>59</sup> Козма, 306, 374, 396, 399, ed. Бегунов; *Житије Илариона Могленског*, 70, ed. Б. Даничић; *Синодик царја Борила*, Дринов. an. 50.

<sup>60</sup> Козма, 305, 306, 327, 331, 338, 339, 340, ed. Бегунов.

<sup>61</sup> Gouillard, *Synodikon*, 61; *Синодик царја Борила*, Палауз. an. 92 и 93, ed. Попруженко.

<sup>62</sup> Euth. *Zig. Narratio*, 91, 24, 92, 19, ed. Ficker; *Pan. dog. PG. 130, 1296D 1297A.* Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 502–503; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 71; Д. Ангелов, *Богомилството*, 172–173; M Loos, *Dualist Heresy*, 85.

<sup>63</sup> Euth. *Zig. Pan. dog. PG. 130, 1296D, 1297D.* Cf. M. Brandt, *Utjecaji i patristike*, 74.



Једна изразито апокрифна космологија је сачувана у апокрифној *Тајној књизи* и са мањим редакцијским изменама у расправама Рајнерија Саконија и Анселма Александријевског. И она полази од свевишњег оца и Сатане, првобилно „стројника“ свемогућег оца, који после пада уз помоћ два анђела, господара стихија, уређује земљу, а од њихових венаца прави себи престо и остала небеска тела.<sup>64</sup>

### Богомилска антропологија

Заједничко учење богомила умерене и екстремне дуалистичке оријентације о двострукој људској природи, духовној и телесној, и двоструком пореклу, небеском и земаљском, раздваја мишљење о различитој улози бога у стварању првог човека. Антрополошки мит богомила умерене дуалистичке оријентације темељи се на непосредној кооперацији бога и Ђавола у стварању првог човека, а богомила екстремне дуалистичке оријентације, на посредној, на учењу о „краби“ или „плењењу“ људске душе са неба, коју Баво и против воље божије утамничује у материјално тело.<sup>65</sup>

Антрополошки мит богомила екстремне дуалистичке оријентације је нешто детаљније описан само у посланици Евтимија из Периблепта. После стварања материјалног света и земље са земаљским рајем, Сатана је безуспешно 30 година покушао да у Адамово од земље направљено тело удахне душу коју је са неба украо. Успео је тек када је задобио потпуну власт над њом, лишвајући је посредством нечистих животиња првобитне светости.<sup>66</sup>

Узгредну опаску Евтимија из Периблепта о „краби“ или „плењењу“ људске душе веома срећно допуњује, а у нечему и детаљније у две верзије описује латинска изворна грађа. Обе латинске верзије говоре о првобитној хармонији симетрично подељеног космоса на небески и земаљски свет, епиуранију и епигеију.<sup>67</sup> До поремећаја космичке хармоније долази касније, у једном случају због посезања Сатане у божија права када се претворен у светлосног анђела пење на небо и краде људску душу, одакле је збачен после небеског боја описаног у Јовановој *Апокалипси*, а у другом, због посезања бога у права Сатане на земљи, када Сатана хвата или „плени“ и у материјално тело затвара небеског анђела, којег је небески отац послао да извиди дело Сата-

<sup>64</sup> Ј. Иванов, *Богомилски књиги*, 77—78.

<sup>65</sup> М. Loos, *Dualist Heresy*, 86—87. Неки извори дају алтернативне могућности у интерпретацији њиховог садржаја. Cf. Козма, 327, ed. Бегунов; J. Gouillard, *Synodikon*, 61, или Синодик царја Борила, Дринов, апат. 51, ed. Попруженко.

<sup>66</sup> Euth. PG. 131, 57C; 35, 26-36, 24, ed. Ficker.

<sup>67</sup> Euth. 38, 20-25, ed. Ficker.

не.<sup>68</sup> У обема је верзијама заједничко да је Сатана творац материјалног тела у које је против воље божије затворио небеску душу или божијег анђела, покрећући тако око човека и због власти над човеком сукобе космичких размера.

Штуре и уопштене вести у расправи Козме Презвитера, у синодској осуди монаха Нила и у *Синодику цара Борила* да је „Ђаво творац човека“, да „бог није створио Адама и Еву, већ Ђаво, његов противник“ и да је „Адама и Еву саздао Сатана“ пре говоре, и поред алтернативних могућности у научној интерпретацији ових података, да је реч о антрополошком миту богомила екстремне, а не умерене дуалистичке оријентације.<sup>69</sup>

Антрополошки мит богомила умерене дуалистичке оријентације о сарадњи бога и Ђавола у стварању првог човека детаљније описује Евтимиије Зигабен. Пошто је отпали Сатана уз сагласност свевишњег оца створио видљиви свет са земљом и небеским телима, он је према своме обличју саздао Адамово тело од земље помешане са водом. Немоћан да га оживи, он шаље посланике добром оцу са молбом да му пошаље свој дах (ρνοен). Добри бог испуњава молбу Сатане и у Адамово тело удахњује дах живота (ρνεиμα зое), који постаје животна душа (ψιηен зосан), постајући тако сарадник Сатане у стварању првог човека.<sup>70</sup>

Познате су још две верзије јеретичког антриполошког мита. Једна је сачувана у синодској осуди Константина Хризомале који је, дајући предност антрополошком дуализму, учио да у сваком човеку постаје две душе, једна која спречава, а друга која наводи на грех и зло.<sup>71</sup> Другу верзију описује апокрифна *Тајна књига* у којој се учење о драговољном отпадништву људске душе укршта и прожима са јеретичким митом о Сатани као творцу човека. Да би остварио своје „краљевство на земљи“, Сатана је најпре у тела Адама и Еве, направљена по свом обличју, затворио два отпала анђела, а затим је претворен у змију задовољно своју похоту са оба анђела „услед чега је обоје обузела необуздана похота, која ће трајати до краја века.“<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Једна верзија се налази у *Brevis Summula*, 122, а другу *Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1305*.

<sup>69</sup> Козма, 327, d. Бегунов; Синодик царја Борила, Дрин. an. 51, ed. Пруженко. Cf. J. Gouillard, *Synodikon*, 61.

<sup>70</sup> *Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1296A—1297A—D. Cf. Puech-Vaillant, Le traité*, 198—200; H. Söderberg, *Le religion des Cathares*, 103, сматра да је то гностичког порекла. Емилије Зигабен алудира на павликијане, cf. *Pan. dog. PG. 130, 1300C—Cf. M. Loos, Dualist Heresy*, 85. О облачењу у земаљско тело cf. *De heresi cath.* 310 и *Tract.* 313.

<sup>71</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.*, V, 80. Cf. A. Borst, *Cathares*, 130 и M. Loos, *Certain aspects du bogomilisme byzantin*, *ByzSlav.* XXVIII, 1967, 43.

<sup>72</sup> J. Иванов, *Богомилски книги*, 78—81.

## Богомилска есхатологија

Окосницу антрополошког мита богомила обеју дуалистичких оријентација представља учење да је људска душа небески анђеоло утамничен у материјалном телу и препуштен власти ђавола. На више места Козма Презвитер у својој *Беседи* оспорава учење јеретика да је „бог препустио човека ђаволу“ и да су правоверни хришћани, „слуге Мамона“, које „ђаво држи у својој власти“.<sup>73</sup> О препуштању људи „тиранији демона“ и њиховој обавези да „служе Сатани“ говоре Евтимије из Периблепта, Михаило Псел, Евтимије Зигабен, Константин Хризомала и Стефан Првовенчани.<sup>74</sup> Евтимије Зигабен пише да су богомили поштовање демона заснивали на речима Матејевог еванђеља (V, 25) „измири се брзо са супарником својим“, схватајући алегоричким тумачењем под „супарником“ самог ђавола.<sup>75</sup>

У изворној грађи се власт Сатане над човеком или „закон демонски“ објашњава на два начина. По једном, Сатана је небеску душу чисту од греха и утамничену у материјално тело научио телесном уживању, облежавши Еву претворен у змију, а по другом, Сатана се са рабањем човека у његову душу усељава и на грех и зло наводи.<sup>76</sup> Стога се и богомилска есхатологија не темељи на учењу о прародитељском греху, Исусовом другом доласку, општем васкрсењу и Страшном суду, већ на ослобођењу од власти ђавола, од материјалног и телесног, које је творевина зла и оличење зла, апсолутни непријатељ и туђи елемент у људском бићу.<sup>77</sup> У људску се душу ослобођену од власти Сатане још за живота у телу усељава Исус или Дух свети. Такав човек постаје „савршен“, „теоток“, „земаљски анђеоло и небески човек“, „утешитељ“ и „божија снага“, „становник неба“ и „Христов грабанин“ и „потпуно имун на грех“, па од њега „беже демони као стреле од лука“.<sup>78</sup>

Неки јеретици су, према подацима листе анатема из времена Константина VII Порфирогенита, учили да у човековом усавршавању има више хијерархијских етапа или степеница. Савршени се најпре преображавају у природу анђела, затим арханђела, да би се на крају хипостасно сјединили са небеским оцем.<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Козма, 329, 332, ed. Бегунов. Cf. и Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1301B.

<sup>74</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1316B; L. Thalloczy, *Beiträge*, 364; Euth. 30, 23-24, ed. Ficker; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 78; M. Psel. PG. 122, 820 Cf. Puech-Vaillant, *De traité*, 199; A. Соловјев, *Сведочанства*, 21.

<sup>75</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1325C.

<sup>76</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1297D, 1309C; Синодик царја Борила, Палауз. ап. 47, Данн. анат. 53, ed. Попруженко.

<sup>77</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 78, 80, Euth. PG. 131, 56C. M. Loos, *Certains aspects*, 42 то повезује са идејом деификације.

<sup>78</sup> Козма, 331, ed. Бегунов; Evers. PG. 131, 45C; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1317BC, 1321A, 1328B; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 80; Sym. Thesal. Dial. c. haer. PG. 155, 65D, Cf. Puech-Vaillant, *De traité*, 258

Богомили су учили да се ослобођење од власти Сатане може постићи само молитвом, постом, чедним животом или монашким схимом. Чедни живот је за јеретике значио „васкрсеније“ и „преображење“ душе још за живота у телу, чиме она постаје „небески житељ“ и „Христов грађанин“.<sup>80</sup> О есхатолошкој функцији чедног живота говоре претежно старији извори, листе анатема из времена Константина VII Порфирогенита, Козма Презвитер и Евтимије из Периблепта.<sup>81</sup> Интересантно је сведочанство патријарха Калиста да су неки јеретици у жељи да чедношћу постану савршени и властити уд одсецали.<sup>82</sup>

О јеретичком строгом и дугом посту говоре многи извори, али његову есхатолошку функцију наглашавају само Евтимије Зигабен и Теодор Балсамон, износећи веровање јеретика да „пост отвара пут према небу“ и да се „другим постом постиже савршенство, јер пост као огањ сваки грех сагара.“<sup>83</sup>

Есхатолошку функцију монашког завета, „без којег нема спасења“, богомилима приписују Синодска осуда Климента и Леонтија и *Житије Теодосија Трновског*.<sup>84</sup> Најбоље је у изворној грађи посведочена есхатолошка функција молитве која је за јеретике била „егзистенцијални облик безгрешног живота“ и једино средство за ослобођење душе од власти демона, који се са рабањем човека у његову душу усељава.<sup>85</sup> Највиши ступањ молитвене аскезе представљала је монолошка молитва, једно стање душе у моменту обожења, које се испољавало на два начина, у екстази и у ентузијазму. У стању екстазе савршени су постизавали виђење божанске светлости и задобијали божанску енергију од Христа помоћу св. Духа, а у стању ентузијазма, од Духа светог помоћу Христа.<sup>86</sup>

Богомилска есхатологија се, с једне стране, преливала у гносеологију, у визионарско виђење бога и небеског света, а са друге, у етику, која је откривала пут спасења небеској души утамениченој у материјалном телу.<sup>87</sup>

Идентификујући „савршенство“ са васкрсењем душе у материјалном телу, богомили су одбацивали свеопште васкрсење

<sup>79</sup> L. Thalloczy, *Beiträge*, 369—370. Cf. A. Borst, *Cathares*, 130, указује на I Петр. 3, 19.

<sup>80</sup> Euth. 66, 7-8, ed. Ficker, PG. 131, 56C; Козма, 331, ed. Бегунов; Evers. PG. 131, 45C; J. Gouillard, *Synodikon*, 311, an 4.

<sup>81</sup> Euth. 66, 7-8, ed. Ficker.

<sup>82</sup> *Житије Теодосија Трновског*, 21, ed. Златарски.

<sup>83</sup> Козма, 300, 330, ed. Бегунов. Theod. Bals. PG. 138, 1235; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1316AB.

<sup>84</sup> *Житије Теодосија Трновског*, 23, ed. Златарски. Cf. Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 86

<sup>85</sup> Синодик царја Борила, Дрин. anat. 53 и 54, ed. Попруженко.

<sup>86</sup> L. Thalloczy, *Beträge*, 368.

<sup>87</sup> *Ibid.* 368; J. Gouillard, *Synodikon*, 311; Euth. Zig. Pan. dog. PL. 130, 1320B; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 79.

мртвих, други долазак Исуса, Страшни суд па и саму смрт.<sup>88</sup> Савршени не умиру, пише Евтимије Зигабен, већ „као у сну и без напора скидају земаљску и телесну одећу и облаче бесмртну, одећу Христову, и у царство божије прелазе“.<sup>89</sup> Свој презир према људском телу као творевини ђавола и тамници душе богомили су исказивали и непокопавањем мртвих, што је посебно узбуђивало правоверне хришћане дубоко одане култу мртвих.<sup>90</sup>

У аутентичној изворној грађи на грчком и словенском језику ништа се не говори о посмртној судбини грешника. Индиректно се може закључити да су грешне душе прелазиле из тела у тело, једном или више пута, да би се на крају све спасиле.<sup>91</sup>

Само се у *Паноплији* Евтимија Зигабена алудира, а у апокрифној *Тајној књизи* детаљно говори о другом доласку Исуса, општем васкрсењу и Страшном суду, на којем ће „част и поштовање бити указано само онима који су живели анђелским (монашким) животом. Њих ће Небески отац обући у неповредиву одећу и уврстити у анђелске хорове, а остале бацити у вечни огањ који ће захватити читаву земљу“.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Ј. Иванов, *Балгарске старине*, 347—358; Euth. 7, 2, 9, 9, 38, 15, ed. Ficker PG. 131, 49A; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1317CD; Синодик царја Борила, Палауз. an. 87, ed. Попруженко; Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 181, M. Loos, *Dualist Heresy*, 70.

<sup>89</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1317C.

<sup>90</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 86.

<sup>91</sup> I Döllinger, *Beiträge*, II, 174.

<sup>92</sup> Ј. Иванов, *Богомилски књиге*, 84—86; Euth. Zig. PG. 130, 1328D—1329A.

## VII

### БОГОМИЛСКА ПОЛИТИЧКА И СОЦИЈАЛНА ИДЕОЛОГИЈА

Успутна и фрагментарна истраживања верске и политичке улоге богомилске јереси у средњем веку, започета на Западу у XVIII веку, заокружио је једним опширним и целовитим приказом Ф. Рачки, долазећи до закључка да је она „вјерозаконски“ и „дуалистички покрет“ независан од историјског хришћанства и противан „начелима напредног мудрословија“, али за многе вековима привлачан због своје једноставне науке, строгих моралних начела и прости црквене организације.<sup>1</sup> Према њеним следбеницима, „непокорним поданицима“, државна власт је „каткад предузимала строжије казне“, успевајући да привремено или потпуно сузбије њен утицај у народу.<sup>2</sup>

Даља су истраживања, појединачна и целовита, или оспоравала или прецењивала улогу и значај богомилске јереси у друштвеном и политичком животу Јужних Словена. Две се основне тенденције у оцени карактера богомилске јереси сукобљавају у старијој историографији. Једна је у строгим моралним начелима јеретика, њиховом аскетском животу и борби за еванђељско хришћанство видела покрет за моралним препородом средњовековног друштва, док је друга богомилство сматрала не само јеретичким покретом противним историјском хришћанству, већ и сваком прогресивном развоју човечанства.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> F. Rački, *Bogomili i patareni*, 337

<sup>2</sup> *Ibid.*, 362.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 337, 587; Н. Филипов, *Варху произхода на богомилството*, Балгарски преглед V, 6, 1899, 81—97; Р. Каролев, *За богомилството*, Перод. спис.

Једну нову оријентацију у науци, која је богомилство сматрала пре политичким и идеолошким него верским и јеретичким покретом, утемељили су и са најновијим социолошким теоријама усагласили И. Делингер, К. Кауцки и М. Поповић, а детаљније разрадили и у шире историјске оквире уклопили Д. Благоев и Ј. Илић.<sup>4</sup> Њихова је основна претпоставка да је богомилство у верском руху заоденута политичка идеологија обесправљеног сељаштва које је представљало револуционарну опозицију феудализму, борећи се, по мишљењу Д. Благоева, против феудализације сељачких имања, индивидуалних и колективних, и за успостављање старохришћанских црквених општина у Бугарској, заснованих на социјалној правди и консумативном комунизму, а по мишљењу Ј. Илића, против средњовековне деспотије и за самоуправну словенску демократију и обичајно право.<sup>5</sup>

Публиковање нове изворне грађе и нове интерпретације познате створиле су још веће разлике међу историчарима. У бројним је прилозима из првих деценија овог века са различитих аспеката и на различите начине све више оспоравано, али исто тако и све енергичније брањено мишљење о антифеудалном карактеру богомилске јереси у друштвеном и политичком животу Јужних Словена. У томе се нарочито истичу радови познатог историчара права Н. Благоева и М. Мишева, који су у хетеродоксном учењу богомилске јереси видели, или покрет за повратак на старословенску сеоску општину и родовско друштвено уређење, које је рушила византинизација бугарског друштва и примена византијског правног система, или израз народног незадовољства християнизацијом и феудализацијом бугарског друштва, која је рушила старословенску родовску демократију.<sup>6</sup>

У бројној скоро непрегледној научној литератури између два светска рата доминирају две основне хипотезе. Прву репрезентују радови Д. Прохаске, Н. Златарског и Г. Клинчарова, а другу, Н. Благоева и В. Глушца.<sup>7</sup> Разлике су међу њима више у оцени самог карактера богомилске јереси него њене политичке

год. I, 870, VII—VIII, 106; Д. Цухлев, *Историја на балгарската црква*, Софија 1910, 675—756; И. Снегаров, *Појава, сашцност и значение на богомилството*, БИБ, I, 3 1929, 56—76; D. Obolensky, *The Bogomils*, 127—129. 144; A. Borst, *Cathares*, 51, дао је приказ неких новијих мишљења.

<sup>4</sup> I. Döllinger, *Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat*. München 1861, 51—52; За погледе К. Кауцког, cf. A. Borst, *Cathares*, 41—42; Ј. Илић, *Српска демократија у средњем веку*, ЛМС, 163—4, 1890, 17—42; Д. Благоев, *Принос кам историјата на социјализма в Балгарија*, Софија 1954, 38—39 носи наслов *Християнскијат комунизам и богомилството*; М. Поповић, *Bogomilen und Patarener. Ein Beitrag zur Geschichte des Socialismus*, Die Neue Zeit XXIV, 1, 1905, 348—360.

<sup>5</sup> Д. Благоев, op. cit. 38—40; Ј. Илић, op. cit. 17—42.

<sup>6</sup> Н. Благоев, *Принос кам историјата на социјализма в Балгарија*, Софија 1954, 38—40; М. Мишев, *Балгарија в миналото*, Софија 1915, 58—103.

<sup>7</sup> О тезама Н. Благоева, В. Златарског и И. Клинчарова, cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 21—24; D. Prohaska, *Bogomilstvo i boljševizam*, Jugoslovenska knjiva III, 1919; В. Глушца, *Проблем богомилства*, Год. V, 1953, 105—138.

улоге. Док је за прве богомилство пре свега јерес дуалистичке верске оријентације, али јерес која је за време Првог бугарског царства била истовремено и политичка идеологија обесправљеног сељаштва, а у доба византијске окупације, покретачка снага народа у борби против страних завојевача, други му оспоравају и јеретички и дуалистички карактер, свдећи га једноставно на политичку опозицију родовске властеле, коју су црквене и државне власти, у Бугарској за време Петра и Борила, а у Србији за време Стефана Немање и Стефана Првовенчаног, прогласиле за јерес и њене следбенике као јеретике прогониле.<sup>8</sup>

Широку лепезу најразличитијих мишљења, која су условљена више разликама у методолошком приступу него карактером сачуване изворне грађе, у новије време омеђује, с једне стране, потпуно или делимично негирање у радовима С. Рансимана, Д. Оболенског, А. Борста, Ј. Шидака, Л. Садника или М. Лоса, а са друге, изразито наглашавање њене политичке улоге претежно у радовима неких руских и бугарских историчара.<sup>9</sup> Тако је, примера ради, за Н. Державина богомилство политичка идеологија обесправљеног сељаштва у Бугарској, које се борило, с једне стране, за старословенски демократски поредак, чију су суштину представљале политички независне, равноправне и самоуправне сеоске општине, засноване на колективном власништву и консумативном комунизму, а са друге, за националну и државну независност, а за македонског историчара Д. Ташковског, делом револуционарна идеологија „угњетених маса“, а делом „народно-ослободилачки покрет Македонских Словена“ против туђинске, бугарске и византијске власти.<sup>10</sup>

Од основних идеја Н. Державина полазе и бугарски историчари Д. Ангелов и Б. Примов, који сматрају да је богомилство као верско-социјални покрет у Бугарској, својим учењем било револуционарно, али у пракси недоследно и противуречно. У почетку непријатељски расположено према цркви и феудалном поретку у Бугарској, оно је касније, у доба византијске окупације, постало битан елемент националне свести и главни носилац народног отпора против туђинске, византијске власти.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Прву тезу заступају И. Клиначаров, *Поп Богомил и неговото време* Софија 1947, 181 и Н. Златарски, *Историја* I, 2, 552—564, а другу Н. Благоев, *Беседата на презвитер Козма против богомилите*, ГСУ, Јур. фак. 1923/24, 3—80; и В. Глушац, *Проблем богомилства*, 123.

<sup>9</sup> Своје тезе је најпотпуније D. Obolensky изложио у прилогу, *Bogomilism in the Byzantine Empire*, Actes du VI. Con. inter. d'études byz. 1950, 291. За L. Sadnik, cf. *Regions and Social Reform Movements amongst the Slave Nation*, *Eastern Rev.* 3—4, 1948, 48; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 1, 66; A. Borst *Cathares*, 192; J. Sidak, *Studije*, 37—43.

<sup>10</sup> Н. Державин, *Богомили и богомилство*, Ист. прег. II ,1, 1945—6, 3, 5, 8—10, Idem, *Историја Болгариш* Москва—Лењинград 1946, I, 39—51; D. Tashkovski, *Bogomilism in Macedonia*, *Skopje* 1975, 33—44 и 79—91.

<sup>11</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 519—531; Б. Примов, *Кам вавроса за обществено-политическите възгледи на богомилите*, Ист. пр. XI, 1, 1955,



## Социјална база богомилске јереси

Контроверзна мишљења историчара у оцени политичке улоге и друштвеног значаја богомилске јереси код балканских народа више су последица једностраног и схематског приступа једној сложеној и стално променљивој историјској стварности, него недостатак аутентичне и веродостојне изворне грађе. Богомилство је пре свега јерес, али јерес која је једним аспектом свог сложеног и вишесмерног верског учења била изазов и на економске и политичке прилике тадашњег друштва, изазов, чији је значај већ Козма Презвитер уочио, али недовољно јасно, а у неким битним цртама површно и једнострано оцртао.<sup>12</sup> Стога се размера јеретичке лавине у појединим областима Балкана и Мале Азије, као и њена политичка улога у појединим историјским епохама, не може схватити ако се претходно не утврди њена друштвена база, односно социјално порекло њених идеолога и следбеника, имајући при томе на уму све касније промене, условљене конкретним политичким, економским и верским приликама једне далеке и недовољно познате историјске стварности.

Сачувана изворна грађа уверљиво сведочи да идејни творци и пропагатори богомилске јереси на православном Истоку нису били ни сељаци ни властела, родовска или феудална, већ монаси и свештеници<sup>13</sup> Блискост, а можда и директну зависност првобитног богомилства од монаштва потврђују сви сачувани извори, византијски и словенски. Ватиканска листа анатема са почетка X века је уперена против оних који „прљају свештеничку и монашку одећу“ или „теже за монашким животом“, а листа анатема из времена Константина VII Порфирогенита, против „монаха и монахиња“ и оних који их следе.<sup>14</sup> И цариградски патријарх Теофилакт „прве учитеље лажних догми“ у држави бугарског цара Петра назива „свештеницима“ или „аскетима и добрим људима“, односно монасима, а боље обавештени Козма Презвитер, поред попа Богомила, који је „први проповедао јерес у земљи Бугарској“, спомиње „отпале попове“ и „монахе“, оспоравајући учење „нових апостола“ да је монашки живот супериорнији над световним.<sup>15</sup>

36—43; *Отношението на богомилите и на техните западни последователи кам труда, часната собсеност и државата*, Ист. пр. XII, 1, 1956, 58; *Бургити*, 140.

<sup>12</sup> S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 70; А. Соловјев, *Сведочанства* 7.

<sup>13</sup> Козма узима за оснивача јереси попа Богомила, cf. 299, ed. Бегунов. Euth. 66, 16, монаха и свештеника Јована Чурила, којег следе монаси, cf. Euth. 30, 14-26, ed. Ficker. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 182, је већ тачно приметно да Евтимије пише о богомилима као монасима. Cf. и Euth. 63, 24-25, ed. Ficker.

<sup>14</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 311, an. 5; Evers. PG. 131, 45C; L. Thaloczy, *Beiträge*, 366.

<sup>15</sup> Theophil. 363, ed. Петровски; Козма, 366, 337, 299, 300, 342, ed. Бегунов.

Монашки карактер богомилске јереси је наглашен и у изворној грађи XI века. Евтимије из Периблепта, примера ради, посебно наглашава да се јерес скрива у манастирима и да је у народу шире монаси. У уводном делу своје посленице Евтимије пише да је и прве информације о „јереси фундајјита или богомила“ добио од једног свог ученика монаха, који је у манастиру Периблепту пришао јеретичима, а да је касније детаљним истраживањем сазнао да су њени „апостоли“ и „учитељи“ углавном „монаси“ и „отпали попови“, односно они „који су примили монашку схиму или звање јереја“.<sup>16</sup> Монаси су били и јеретички агитатори ухваћени у манастиру Периблепту. Једног од њих Евтимије назива „протодидаскалом“, а Јована Чурила, „лажног презвитера“, који је проповедао у Опсикијској теми, а затим „у тракесиским пределима у области Смирне, „папом“ и „лажним монахом“.<sup>17</sup>

И први прогањани и осуђени јеретици у Византији били су отпали свештеници и монаси. Евтимије из Периблепта спомиње да је почетком XI века Јовану Чурилу судио Роман Аргир, један документ из времена патријарха Алексија Студита (1025—1043) говори о суђењу монаху Елеутхерију из Пафлагоније и његовом ученику Георгију, а синодик православља о суђењу монаху Нилу крајем XI века.<sup>18</sup> О суђењу монаху Василију и његовим у монашку одећу одевеним ученицима или апостолима за време цара Алексија I Комнена веома детаљно пишу Ана Комнена и Евтимије Зигабен.<sup>19</sup> На једном месту у својој *Паноплији* Евтимије Зигабен посебно наглашава да се учитељи и апостоли богомилске јереси „облаче по монашком обличју и да примају монашку схиму“ да би лакше ширили своје заблуде.<sup>20</sup>

Монашки карактер богомилске јереси у XII веку потврђују записници Синода Цариградске патријаршије о суђењу неколицини монаха, следбеника „масалијанске или богомилске јереси“. Најпре је Синод Цариградске патријаршије 1140. године осудио монаха Константина Хризомалу и неколико монаха из цариградских манастира који су следили његово учење, а затим 1143. године монаха Нифона.<sup>21</sup> Монаштво и свештенство не губи свој зна-

<sup>16</sup> Euth. 7, 15-16, 8, 22-23, 25, 22—26, 2, 26, 27—27, 8, 27, 13-19, 63, 23-25, 66, 16—69, 2, 69-79, ed. Ficker. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 182; Puech-Vaillant, *Le traité*, 261 sq.; M. Loos, *Certains aspects*, 40.

<sup>17</sup> Euth. 37, 4, 66, 15-21, ed. Ficker; PG. 131, 52C.

<sup>18</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* IV, 408; J. Gouillard, *Synodikon*, 61—63; Idem, *L' hérésie*, 319, sq.; Д. Драгојловић, *Богомилство*, I, 38, 100.

<sup>19</sup> Euth. Zig. Narratio, 90, 1—91, 10, ed. Ficker, Pan. dog. PG. 130, 1170A—1176D.

<sup>20</sup> Ibid., 130, 1320C.

<sup>21</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 76—82; M. Loos, *Dualist Heresy*, 96; J. Gouillard *Constantin Chrysomallos sous la masque de Syméon Théologien*, Trav. et. mém. 5, 1973, 313—327; D. Obolensky, *The Bogomils*; За монаха Нифона cf. V. Grumel, *Regestes*, I, 3, bp. 1013, 1015; Allat. 678—681; D. Obolensky, op. cit. 221—222; M. Loos, op. cit. 98.

чај ни касније. Суђење попу Гаријану 1316. године због „криве вере богомилске“, затим једном болесном монаху из манастира Филокала 1326. године због дружења са богомилима и, најзад, осуда и прогон светогорских монаха, Јосифа, Григорија, Мојсија, Исака, Давида и Јова 1344. године због „масалијанске или богомилске јереси“ несумњиво говори да је монаштво представљало значајан елемент у ширењу јеретичког учења кроз читав средњи век.<sup>22</sup>

Неколико интересантних података о солунским монахињама Порини и Ирени и неким светогорским монасима јеретичима, који су се после прогона са Свете Горе склонили у Солун, Верију, Цариград и Трново, налази се у преписци Григорија Акиндина и *Житију Теодосија Трновског*, које је написао цариградски патријарх Калист (1350—1354 и 1355—1363).<sup>23</sup> Посебно су драгоцени подаци патријарха Калиста о двојци монаха, Лазару и Кирилу, који су по доласку у Бугарску придобили, најпре попа Стефана, а затим монаха Теодосија, који је све своје, не баш малобројне следбенике, жене и мушкарце, „оденуо образом иночким“.<sup>24</sup>

Богомилство није било ограничено само на монаштво и ниже свештенство. Добро је познато да је Синод Цариградске патријаршије 1143. године „због богомилске или масалијанске јереси“ осудио двојицу малоазијских епископа, Климента и Леонтија.<sup>25</sup> Цариградски патријарх Козма Атик је 1146. године смењен са патријаршиског престола због потајних симпатија према богомилству, а цариградског патријарха Калиста и духовног оца светогорских исихаста, Григорија Паламу, политички противници су у више наврата оптуживали као следбенике богомилске јереси.<sup>26</sup>

Све историјски познате личности богомилске јереси, од попа Богомила и Јована Чурила па до монаха Теодосија и његових следбеника „оденутих образом иночким“, били су монаси или монаси-свештеници, који су од појаве јереси, па до њеног нестанка са историјске позорнице, представљали њено харизматско језгро, њену интелектуалну и моралну елиту, њене најпознатије учитеље, проповеднике и апостоле.

Док је монашки огранак богомилске јереси задржао свој континуитет кроз читав средњи век, остали друштвени слојеви су само повремено и недоследно следили њено „криво учење“, које, бар у почетку, није много привлачило сељаштво. Али у бор-

<sup>22</sup> Miklošich-Müller, *Acta*, I, 59; Nic. Greg. Hist. XIV, 7, II, 714. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 258; A. Соловјев, *Фундајажити*, 126—130; Д. Ангелов, *Богомилството*, 497—498; M. Loos, *Dualist Heresy*, 329—330.

<sup>23</sup> Житије Теодосија Трновског, 19, ed. Златарски; J. Meyendorff, *Introduction*, 55.

<sup>24</sup> Житије Теодосија Трновског, 20—24, ed. Златарски; M. Loos, *Dualist Heresy*, 332.

<sup>25</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 85—87; Д. Ангелов, *Богомилството*, 498, 504, M. Loos, *Dualist Heresy*, 98.

<sup>26</sup> J. Meyendorff, *Introduction*, 51—55, 56; D. Obolensky, *The Bogomils*, 221, позива се на Cinn. 63—66 и N. Chon. 107. Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 98.

би за свој утицај у народу богомилство је морало, супротно својим назорима, све више да изражава и незадовољство сиромашних и потлачених, који су патње и несавршенство овога света свакодневно осећали у свом властитом животу.<sup>27</sup> Листа анатема из времена цара Константина VII Порфирогенита већ говори о ширењу јереси и међу ланцима за које цариградски патријарх Теофилакт пише да „због незнања и простоте нису могли да разаберу догме“.<sup>28</sup> Слично тврде Козма Презвитер и Евтимије из Периблепта, који описују „нове апостоле“ како, „презирући смрт“ и „страдања у ланцима и тамницама“, све чине да „разоре цркву Христову“, обраћајући се „простим и неуким“ или „верски индиферентним људима“ и наговарајући их да „хуле на наредбе предане од свете цркве“.<sup>29</sup>

Под „простим“ и „неуким људима“ неки историчари сматрају зависне сељаке, што на први поглед изгледа и логично. То као да потврђује и сам Козма Презвитер, оптужујући „нове апостоле“ да „уче своје“ да се „не потчињавају властима“, да „куде богаташе“, да „мрзе царева“, да „прекоревају бољаре“ да „сматрају мрским богу оне који раде за цара“ и да „препоручују слугама да не раде за своје господаре“.<sup>30</sup> Али, с друге стране, описујући тежак живот зависних сељака, који због непрекидног рада на поседима својих господара нису имали времена ни богу да се моле, Козма изричито наглашава да они због свог подређеног положаја нису следили учење јеретика.<sup>31</sup> Он, такође, не потврђује, на чему се у радovima неких историчара уперно инсистира, да је зависно сељаштво у целини следило учење богомилске јереси.

Из целине Козминог излагања пре би се могао извући супротан закључак, без обзира што он не скрива да због лењости и неморала правоверног свештенства у народу све више расте углед „нових апостола“ за које „многи мисле да за правду страдају у ланцима и тамницама“, дивећи се њиховим „од непрекидног поста бледим лицима“.<sup>32</sup> Козма Презвитер пише да јерес следе само појединци, власници кућа и домова, што пре говори да је реч о слободним сељацима, а можда и феудалцима.<sup>33</sup> Да су јеретици у то доба у Бугарској били само усамљени појединци, види се и из Козминих речи упућених лојалним свештеницима како да „поу-

<sup>27</sup> Б. Примов, *Кам. вавроса*, 45; *Idem.*, *Бургите*, 265; Д. Ангелов, *Богомилството*, 158—159.

<sup>28</sup> Theophil. 363, ed. Петровски; L. Thalloczy, *Beiträge*, 370.

<sup>29</sup> Козма, 301, 327, ed. Бегунов; Б. Примов, *Кам. вавроса*, 45, своју хипотезу доказује неким топонимима, а Д. Ангелов, *Богомилството*, 158—159, претпоставком да „хиже“ у којима се моле јеретици означавају куће сиромашних сељака. О простим људима код Еутхимија cf. 7, 16, ed. Ficker.

<sup>30</sup> Козма, 342, ed. Бегунов.

<sup>31</sup> Козма, 352—353, ed. Бегунов.

<sup>32</sup> Козма, 327, 300, ed. Бегунов.

<sup>33</sup> Козма, 339, ed. Бегунов.

че и на пут спасења наведу ако сазнају да се неко држи јеретичке вере“.<sup>34</sup>

Штуре и уопштене податке Козме Презвитера допуњује Евтимије из Периблепта. Говорећи о ширењу јереси у неким областима Мале Азије, која је у средњем веку остала ненадмашена непревазиђеним престижом и неоспорном надмоћу у јединственом јеретичком шаренилу, Евтимије из Периблепта пише да су читаве области за цркву већ изгубљене, а спомиње и село Хилои капној које је скоро у целости било јеретичко.<sup>35</sup>

Од средине XII века богомилство је масовно и у неким областима Балкана. Теодор Балсамон спомиње „јеретичка насеља“ и „јеретичке области“ у које је приступ православном свештенству био скоро онемогућен.<sup>36</sup> Једно такво село Пуковник у Тракији спомиње се у записнику са суђења попу Гаријану 1316. године.<sup>37</sup> Из сачуване изворне грађе може се доказати да је богомилство одржало свој континуитет све до почетка XV века у једној широј области омеђеној Охридом, Ларисом, Солуном и Могленом. У осталим областима источног Балкана богомилство се ширило међу сељацима само повремено, на махове, прекидано више пута дужим периодима затишја.<sup>38</sup>

Из расправа Козме Презвитера и Евтимија из Периблепта може се закључити да су међу богомилима постојале две идејне оријентације. Једна, политички пасивна и аскетска, била је прихватљива за све друштвене слојеве, а друга, привидно борбена и одбојна према богатима и моћнима, световној и црквеној власти, работама и наметима привлачила је и могла да привлачи само обесправљене и потлачене. Међутим, ширење јереси „по свим областима и градовима“ и по „свим друштвеним слојевима“ несумњиво говори да богомилство по природи свога учења и по својој социјалној бази није могло да постане верска и политичка идеологија само обесправљених и потлачених.<sup>39</sup> Јер поред „обичних“, „верски индиферентних“ и „благородних људи“, чија је класна припадност нејасна, јерес прихватају и неки „из најпознатијих кућа“ како у провинцијским градовима тако и у самој престоници Византије.<sup>40</sup> Добро обавештена Ана Комнена изричито тврди да је богомилску јерес прихватио и део престоничке аристократије и богатих грађана, а међу њима и „неки одабрани од

<sup>34</sup> Козма, 349—350; Б. Примов, *Кам вaпpoc*, 45, сматра да Козма говори о сељацима, па своју тезу доказује позивањем на Euth. 66—67, ed. Ficker.

<sup>35</sup> Cf. Euth. 66<sub>15</sub>—68, 4, ed. Ficker.

<sup>36</sup> Theod. Bals. PG. 104, 1148D.

<sup>37</sup> Miklošič-Müller, *Acta*, I, 59—60; А. Соловјев, *Фундајaјити*, 127—130; D. Angelov, *Zur Geschichte des Bogomilismus in Thrakien in der I, Hälfte des 14. Jahrhunderts*, BZ 51, 1958, 374—378.

<sup>38</sup> Д. Драгојловић, *Почеци богомилства на Балкану*, 17.

<sup>39</sup> Евтимије пише да јерес није само сељачка већ и градска, Cf. PG. 131, 52CD. То признаје и Б. Примов, *Отношението*, 58.

<sup>40</sup> Euth. 7, 16; Ann. Com. Alex. XV, 9, II, 358.

свештеника и црквеног реда“.<sup>41</sup> Анселмо Александријски чак тврди да су јеретичку цркву у Цариграду основали богати трговци.<sup>42</sup> Није без основе и податак у *Житију Илариона Могленског* да се и сам император Манојло I Комнен једно време колебао између богомилства и православља, а поготову податак никејског патријарха Германа II, да су јерес прихватили скоро сви друштвени слојеви не само у Цариграду, већ и у Никеји, седишту патријаршије.<sup>43</sup>

Појединачни извори говоре о ширењу јереси и у провинцијским градовима и војним утврђењима, као што су Атина, Солун, Лариса, Палермо и Пловдив.<sup>44</sup> Нема разлога сумњати у податак Ане Комнене да су већину становништва у Пловдиву чинили јерменски монофизити, павликијани и богомили, као ни извештај Вилхелма Тирског, да су крсташи у Македонији разорили један каструм насељен јеретичима.<sup>45</sup>

Богомилство је имало вишекласни карактер и у јужнословенским земљама кроз читав средњи век. Поред монаха и отпалих попова, слободних и зависних сељака, јерес је следило и градско становништво; извори изричито спомињу јеретике у Месембрији, Средцу и Трнову, а делом и више друштвени слојеви.<sup>46</sup> *Синодик цара Борила* говори о јеретичкој власти у Бугарској, а *Житије св. Симеона и св. Саве* у Србији.<sup>47</sup> Један позни извор, *Житије и Служба св. Јована Владимира*, међу следбенике богомилске јереси убрјаја и чланове породице македонског цара Самуила.<sup>48</sup>

Све ово показује да су учење богомилске јереси у току више векова у већој или мањој мери следили сви друштвени слојеви, свештенство и монаштво, градско и сеоско становништво, световна и црквена властела, управо они друштвени слојеви, чији су се класни интереси пре сукобљавали него поклапали.

<sup>41</sup> Ann. Com. Alex. XV, 9, II, 301; Д. Ангелов, *Богомилството*, 397.

<sup>42</sup> Trac. her. 308, потпуно оспорава сељачки карактер јереси.

<sup>43</sup> *Житије Илариона Могленског*, 81, ed. Б. Даничић; Germ. II, 124, 11—125, <sup>24</sup> ed. Ficker.

<sup>44</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 60, 62; Idem., *Une source*, 361—374; *Житије Илариона Могленског*, 69, ed. Б. Даничић; *Житије Теодосија Трновског*, 19, ed. Златарски; Rhallis-Potlis, *Synt.* IV, 408; Србска редакција синодика, 348, ed. Мошин.

<sup>45</sup> Ann. Comn. Alex. XIV, 8, II, 259. Cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 377; Д. Драгојловић-В. Антић, *Богомилството*, 207.

<sup>46</sup> Б. Примов, *Кам вавроса*, 45—46; Д. Ангелов, *Богомилството*, 380.

<sup>47</sup> *Синодик царја Борила*, Палауз. ап. 99, Дрин. ап. 76; Cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 19, 21, 43.

<sup>48</sup> Д. Драгојловић, *Дукљански кнез Владимир и албански новатијани*, Ист. зап. год. XXVIII, књ. XXXII, 1, 1975, 93—104.

## Социјална идеологија богомилске јереси

На јачање феудализма, који је у Византији, а делом и у Бугарској, још више продубио социјалну диференцијацију, доводећи скоро до потпуног цепања друштвене структуре на зависно сељаштво и владајућу феудалну мањину, богомилство је двоструко реаговало: с једне стране, борбом за повратак на идеале еванђељског хришћанства са аскетизмом као његовом окосницом, а са друге, енергичном осудом богатих и богатства виших друштвених слојева, које је и црква са секуларизацијом верског живота сама у први план стављала и идеолошки оправдавала.

Борба за аутентично, еванђељско хришћанство је једна од најважнијих идејних компоненти богомилске јереси. То наглашавају сви сачувани извори, истичући да богомили живе само „по закону еванђеља“ које су „непрекидно у рукама држали“ и „напамет знали“, сматрајући их „слабим од шумског меда“.<sup>49</sup> И идејни противници их описују као „испоснике и добре људе“, „кротке и смирене“, „чистих душа и украшене врлинама“, задивљени њиховим непрекидним бдењем, молитвом и постом.<sup>50</sup> Њихова окренутост апостолском добу види се у организацији њихових верских заједница са „учитељима“ и „апостолима“, који су били „со земље“ и „светлост света“, и у одбацивању читавог црквеног наслеђа са „законима божије цркве“, јер „не потиче од Господа и апостола“.<sup>51</sup>

Окосницу јеретичког еванђељског живота чинила је сурова и скоро исцрпљујућа аскеза. Козма Презвитер описује њихова бледа лица измучена дуготрајним, а понекад и доживотним постом који је забрањивао не само употребу меса и вина, сира и јаја, већ и сваке обилне и луксузне хране.<sup>52</sup> „Богомилски пост“ је и за многе правоверне хришћане био симбол испосништва и предмет посебног дивљења.<sup>53</sup>

Али у јеретичком доследном и суровом аскетизму не треба гледати само јалово повлачење из света и одбацивање света, већ и драговољну солидарност са потлаченима и обесправљенима, која је на неки начин постала својеврсни облик социјалног протеста против неморалног и паразитског живота виших слојева, световних и црквених, и све богатије цркве, која је са секуларизацијом верског живота у први план стављала бригу за богатством

<sup>49</sup> Козма, 326, ed. Бегунов; Euth. Zig. Narratio, 101, 16-20, Pan. dog. PG. 130, 1324B.

<sup>50</sup> Theophil. 363, ed. Петровски; Козма, 300, 302, ed. Бегунов; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1328B, 1320C, 1325C.

<sup>51</sup> Козма, 313, 374, 326; ed. Бегунов; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1313AD.

<sup>52</sup> Козма, 300, 330, 368, 374, ed. Бегунов; Cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 271; D. Obolensky, *The Bogomils*, 127—128; A. Borst, *Cathares*, 157—158; Д. Ангелов, *Богомилството*, 284—286.

<sup>53</sup> Theod. Bals. PG. 138, 1161D; В. Pitra, *Anal. sacr.* VII, 672; Д. Драгојловић-В. Антић, *Богомилството*, 144.

и материјалним добрима. Јер док је аскеза цркви служила за мирење сиромашних и угњетених са бедом и потчињеним положајем, она код богомила постаје опасно оружје не само за изобличавање отуђености и онако богате цркве, већ и својеврсна форма пасивног отпора против паразитског и луксузног живота виших друштвених слојева.<sup>54</sup>

Енергичну осуду богатства и богатих богомили су преплетали хвалоспевима сиромаштву и сиротињи. Козма Презвитер и Евтимије из Периблепта пишу да јеретици богатство и свако поседовање материјалних добара сматрају „идолатријом“ и „служењем Мамону, пошто је Мамон богатство“, тврдећи да нико не може бити савршен, а тиме и спашен, ако се не одрекне свега осим „једне хаљине“.<sup>55</sup> Богомили су јавно проповедали да је богатство противно еванђељском хришћанству и сметња за успостављање божјег царства на земљи. Евтимије Зигабен и цариградски патријарх Калист посебно истичу дивљење јеретика према „немаштини“ и „сиромаштву“, а редактор *Синодика цара Борила* њихово непријатељство према земљишним поседима цркава и манастира.<sup>56</sup>

Из ових потпуно јасних изворних података Д. Благоев и Н. Державин, примера ради, изводе закључак да су богомили одбацивали приватно власништво у корист колективног са циљем да обнове ранохришћанске, односно старословенске сеоске или радне општине.<sup>57</sup> Ово мишљење, које уверљиво оспорава Козма Презвитер, описујући, с једне стране, јеретичке апостоле као бескућнике и паразите који „иду од куће до куће једући туђу имовину“, а не заједничку, а са друге, остале следбенике јереси, који се више пута, дању и ноћу, моле у својим властитим „кућама“, прихвата и Д. Ангелов, сматрајући да су богомилске општине биле организоване као „братства“ на челу са „савршеним“ или „дедом“.<sup>58</sup>

Социјална структура саме јереси је наметнула, како је то већ приметио Б. Примов, да су богомили према власништву и богатству имали противуречан став. Јер док су га „савршени“ и „кметови“ одбацивали, слободни сељаци, занатлије и трговци су тежили да га што више увећају. Б. Примов одбацују постојање и колективног земљишног фонда из једноставног разлога што га обесправљени сељаци нису поседовали и што конспиративан жи-

<sup>54</sup> Козма, 315, оптужује правоверне попове да не живе по духу већ по плоти, а на ст. 302, ед. Бегунов, за живот у лењости. Cf. Е. Трелч, *Црква и секте, Теорија о друштву I*, Београд 1969, 632.

<sup>55</sup> Козма, 341—342, 338; ед. Бегунов; Euth. 18, 5<sup>15</sup>; PG. 131, 56C.

<sup>56</sup> Euth. Zig. Narratio, 101, 17, ед. Ficker; Житије Теодосија Грновског, 21, ед. Златарски; Борилев синодик, Палауз. an. 99; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1320D.

<sup>57</sup> Н. Державин, *Историја Бугарије*, II, Москва-Лењинград 1946, 39—51; на речима Козме Презвитера да иду од куће до куће и једу туђу имовину, доказује да је земља била у колективном власништву.

<sup>58</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 338—339, нешто ублажава своје тезе. Cf. Козма, 339, 342.



вот јеретичких верских заједница није допуштао такву организацију.<sup>59</sup>

Иста се недоследност показује и у ставу богомила према раду. Козма Презвитер их, примера ради, с једне стране оптужује да избегавају сваки рад и да, живећи паразитски на туђи рачун, наговарају друге да „не раде за своје господаре“, тврдећи да су „богу мрски сви који раде за цара“ и „феудалне господаре“, а са друге, да се „моле, посте и раде у недељу и дане Христовог васкрсења.“<sup>60</sup> Ову противуречност у изворној грађи неки историчари решавају једном на први поглед логичком претпоставком, иако Матија Властар и цариградски патријарх Калист „одбацивање рада“ убрајају међу фундаментална учења јеретика, а не само као привилегију одабраних и савршених, да су само „савршени“ као аскете и испосници у потпуности одбацивали рад, док су остали чланови јеретичке верске заједнице имали према њему мање или више позитиван став.<sup>61</sup>

Оштра полемика Козме Презвитера са јеретичима у одбрани рада чини потпуно произвољним и недоказаним претпоставке неких историчара да је богомилство пресудно утицало на развој трговине и занатства у средњовековној Бугарској. Покушај Д. Ангелова и Б. Примова да ову претпоставку докажу, први на вестима Ане Комнене о пловдивским павликијанима као вредним ратарима и занатлијама, а други, на податку Никите Хонијата о јеретичима „Јерменима“ који у Пловдиву при пролазу Фридриха Барбаросе тргују са крсташима, нису дали задовољавајуће резултате, јер се аргументација и једног и другог темељи на вестима о јерменским монофизитима и павликијанима, који се у изворној грађи разликују од богомила и у верском и у етничком погледу.<sup>62</sup>

### Богомилска политичка идеологија

Одбацујући учење, организацију и циљеве историјског хришћанства, богомилство је, бар начелно, одбацивало државу и световну власт, феудални поредак и његове институције, које је црква, као интегрални део феудалног поретка и његова идеолошка основа, прогласила својим, уграђујући свој властити живот у ин-

<sup>59</sup> Б. Примов, *Отношениети*, 52—53.

<sup>60</sup> Козма, 340, 341, 342, ed. Беогунов. Cf. Б. Примов, *Отношението*, 38.

<sup>61</sup> Козма 341—342, 346; Житије Теодосија Трновског, 21; *Math. Blast. PG. 144, 1041A*. Б. Примов, *Отношението*, 38—39, позива се на Козмине речи: ми не живимо у лењости као ви, cf. Козма, 302, ed. Беогунов, изводи закључак да су богомили поштовали рад, изузимајући савршене. Међутим, на овом месту Козма говори о лењости правоверног свештенства у молитви.

<sup>62</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 307, позива се на *Ann. Comn. Aelx. XIV, 9, II, 262*, која говори о павликијанима како са плугом и воловима ору земљу, а не о богомилима., Б. Примов, *Отношението*, 39, позива се на *Nik. Non. 527*, који говори о Јерменима, а не богомилима.

тересе државе и владајућих слојева средњовековног друштва. Одбојност и подозривост богомилске јереси према држави и њеним институцијама манифестовао се, с једне стране, у религијском руху, у дуализму и аскетски настројеном радикалном индивидуализму, а са друге, у отвореном подстицању сиромашних и потлачених против богатих и моћних, против царева и бољара, против работа и намета. Козма Презвитер детаљно описује како „нови апостоли“ уче своје да се „не потчињавају властима“, да „куде богаташе“, да „мрзе цареве“, да „прекоревају бољаре“, да „сматрају мрским богу све оне који раде за цара“ и да позивају „слуге да не раде за своје господаре“.<sup>63</sup>

Податак Козме Презвитера допуњују Евтимije Зигабен, синодска осуда Константина Хризомале и *Синодик цара Борила*, који оптужују јеретике да одбацују „сваку власт“ и „сва земаљска царства“, „правоверне цареве“ и „земаљске господаре“.<sup>64</sup> На изазов јеретика државне и црквене власти су одговориле строгим мерама. Проглашавајући их „преступницима“ и „противницима закона“, „разбојницима“ и „убицама“, оне су једне хапсиле и у ланце бацале, телесним казнама кажњавајући или на смрт осуђујући, а друге жигосале и из земље прогониле, или на царини у ropство продавале.<sup>65</sup>

На овим фрагментарним и успутним подацима темеље се две основне хипотезе о политичкој улози богомила у средњовековном друштву. По првој, богомилство није јерес већ политичка опозиција незаконитим узупаторима престола, у Бугарској, царевима Петру и Борилу, а у Србији, Стефану Немањи, а по другој, богомилство је политичка и верска идеологија зависног сељаштва, као супротност феудалној класи, која је свој повлашћен положај и право на њега заснивала на верској идеологији ортодоксног хришћанства.

Да се прва хипотеза, коју је формулисао Н. Благоев, а детаљније разрадио В. Глушац, заснива на претпоставкама и домишљањима показује сва сачувана изворна грађа.<sup>66</sup> Већ Козма Презвитер са пуно полемичког жара оспорава мишљење јеретика да је економска и политичка подређеност сиромашних и потлачених наметнута од стране ђавола, „творца и господара видљивог света“ и његових овоземаљских експонената, царева и властеле, које су „по вољи ђавола“ располагали политичком влашћу и економским

<sup>63</sup> Козма, 342, ed. Бегунов.

<sup>64</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* V,78; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1328A, 1324D—1325A; Синодик царја Борила, Палауз. an. 99, Дрин. an. 76, ed. Попруженко. Cf. A. Vorst, *Cathares*, 192—193.

<sup>65</sup> Козма, 327, ed. Бегунов; Стара срп. књ. I, 84; Синодик царја Борила, Палауз. an. 104, Дрин. 81; Житије Теодосија Трновског, 22, ed. Златарски; Житије Илариона Могленског, 81, ed. Б. Даничић; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1332CD Cf. Б. Примов, *Отношението*, 52; *Idem.*, *Бургити*, 125; А. Соловјев, *Сведочанства*, 35.

<sup>66</sup> Н. П. Благоев, *Правни и социјални вазгледи на богомилите*, Софија 1912, 104.; В. Глушац, *Проблем богомилства*, 123.

богатством, доказујући цитатима из новозаветних текстова да су „цареви и бољари по вољи бога а не Ђавола“ и да се „свако мора покоровати властели“, јер „се богу противи ко се властели противи“.<sup>67</sup>

Да се антидржавни став јеретика није темељио на политичкој опозицији „поборника законитости“ већ на верском дуализму, који је у својој бити садржавао критику постојећег поретка, потврђује не само Евтимије Зигабен, који оптужује богомиле да алегоричким тумачењем новозаветних текстова „сва земаљска царства“ сматрају „Ђаволским“ и „све царева“ са кнезовима и властелом његовим слугама, већ и синодска осуда Константина Хризомале, која нас обавештава да су богомили „указивање почасти којем управитељу“ сматрали „служењем Сатани“.<sup>68</sup> Хипотезу Н. Благоева и В. Глушца оспорава и чињеница да су јеретике прогнали не само „незаконити узурпатори престола“, Петар и Борил у Бугарској и Стефан Немања у Србији, већ и законити владари и то много бруталније и окрутније.<sup>69</sup>

Основна идеја друге хипотезе, да је богомилство било политичка и религијска идеологија зависног сељаштва, као супротност феудалној класи, која је свој повлашћен положај и право на њега заснивала на ортодоксном хришћанству, заснива се више на здравом резонувању него на сачуваној изворној грађи. Из *Беседе* Козме Презвитера не може се доказати, на чему се у радovima неких историчара посебно инсистира, да је економску поделу друштвене структуре у средњовековној Бугарској на сеоску сиротињу и владајућу феудалну мањину пратила и верска подела на јеретике и правоверне хришћане. Козма Презвитер јасно разликује две категорије јеретика. Једни су власници кућа и имања, а други проповедници и аскете, који слободно и неспутано „иду од куће до куће и једу туђу имовину“. Они се у својој пропаганди против власти и феудалног поретка претежно обраћају сељацима и сеоским слугама који, иако пуне поштовања према њиховом аскетском животу и спремности да страдају за „правду у ланцима и тамницама“, не показују ни мало интересовања да следе њихово учење.<sup>70</sup>

Агитација „нових апостола“ против цара и властеле, државних власти и намета, работа и ропства, изражавала је, нема сумње, револуционарни став против друштвених класа и класног монопола власти.<sup>71</sup> Али, с друге стране, ни један извор не говори

<sup>67</sup> Козма, 328, 342, 346, 345, 328, 343, ed. Бегунов.

<sup>68</sup> Euth. Zig. Narratio, 99, 18, 105, 15, ed. Ficker; Б. Примов, *Бурзите*, 84, 104; *Rhallis-Potlis*, Synt. V, 76; S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, 328.

<sup>69</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1328A, 1324D—1325A. Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 79—81, 96—99; D. Obolensky, *The Bogomils*, 203, squ., и 259 squ.

<sup>70</sup> Козма, 342, 327, 352, 355, 349—350, ed. Бегунов.

<sup>71</sup> S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 70, приписује им пасивни отпор; А. Соловјев, *Сведочанства*, 7, револуционарна критика друштва; А.

о револуционарној акцији следбеника новојављене јереси у Бугарској. Индиректно се о побунама богомила говори само у два извора на грчком језику. У једној новели из времена цара Константина VIII (1025—1028) говори се о неименованим јеретицима који у теми Навпакт, у Северној Грчкој, „покушавају да дигну устанак против цара и да успоставе власт, па зато подстичу поданике против управитеља“, а у *Алексијади* Ане Комnene, о разним јеретицима у Пловдиву који се „разликују у догмама, али су уједињени у побунама“.<sup>72</sup>

Пасиван отпор богомила према феудализму и његовим институцијама потпуно је у складу са сачуваном изворном грађом, која описује јеретике као „добре“, „мирне“ и „ћутљиве“ људе и као „овце кротке“.<sup>73</sup> У њиховој пренаглашеној жељи да буду „Христови грађани“ и у „царству небеском“ има својеврсног мистицизма и нихилизма, али не и револуционарне акције. Јер на жестоке прогоне, предузимане за време цара Петра и Борила у Бугарској, Алексија I и Манојла I Комнена у Византији и Стефана Немање у Србији јеретици су одговорили тоталном пасивношћу и спремношћу да „поднесу свако зло“, „физичко кажњавање“, „ланце и тамнице“, па и „саму смрт на ломачама“.<sup>74</sup>

У њиховом мирењу са овоземаљским патњама и недаћама огледа се, с једне стране, утицај монашке мистике, која се испољавала не само у бежању од живота и радикалном индивидуализму, већ и у енергичном осуђивању сваког „насиља“ и „убијања“, а са друге, пасивног сељаштва, које је у политичкој немоћи и економској бедо револуционарну акцију заменило мистицизмом и сујеверјем.<sup>75</sup>

Пасивно супростављање свету и његовим институцијама, секуларизованој цркви и репресивној држави, установљеној од Сатане и у служби Сатани, богомили су повезивали са прастарим хилијастичким очекивањем доласка хиљадугодишњег царства божијег на земљи, обећаног у Матејевом еванђељу и Јовановој *Апокалипси*. Са прихватањем хилијазма, који у својој бити противуречни богомилској теологији, богомилство је уместо отворене борбе против феудализма и цркве као његове идеолошке основе, прихватило хилијазму својствену пасивност чекања божијег царства, које се, према сведочанству Евтимија Зигабена и апокрифне *Тајне књиге*, очекивало после владавине Сатане и његових овоземаљских експонената, световног и црквеног племства, чије је

Borst, *Cathares*, 192, да су непријатељи државе, нације, цара обичаја и сваког реда.

<sup>72</sup> Г. Литаврин, *Болгарија и Византија в XI—XII вв.*, Москва 1960, 377, 417.

<sup>73</sup> Козма, 309, ed. Бегунов.

<sup>74</sup> Cf. Theophil. 363, ed. Петровски; Euth. Zig. Narratio, 101, 13<sup>24</sup>, ed. Ficker.

<sup>75</sup> О јеретичком одбацивању убијања, cf. Euth. 59, 13, ed. Ficker. То признање и Д. Ангелов, *Богомилството*, 294.

трајање одређено на седам векова или миленија.<sup>76</sup> У очекиваном царству божијем, које је представљало хипертрофију социјалних жеља обесправљених за једним минулим, али праведним прошлим добом, лишеним социјалних и имовинских разлика, експлоатације и угњетавања, сељаштво је тражило спас пред налетом феудализма. У божијем царству, убицираном на некаквој „срећној земљи“ очекивало се успостављање заједнице љубави и слободе без међа и граница, без богатих и сиромашних, где ће бити „једно стадо и један пастир“.<sup>77</sup>

Било је више покушаја да се слободном интерпретацијом сачуване изворне грађе и најсмелијим нагађањима докаже не само „револуционарност“ већ и „патриотизам“ богомила који су у појединим историјским епохама, иако у принципу непријатељи државе као органа класног насиља, били патриотски расположени, бранећи је у устанцима словенског становништва под Самуилом, Петром Делјаном, Петром и Асеном или Иваилом од спољних непријатеља, Византинаца и Турака.<sup>78</sup> Д. Ангелов потпуно произвољно своју хипотезу заснива, с једне стране, на подацима византијских историчара и хроничара о побунама павликијана, идентификујући их безразложно са богомилима, а са друге, на толерантном ставу цара Самуила, Калојана или Асена II према јеретицима, што је, по мишљењу Ангелова, утицало на слабљење револуционарне снаге код богомила, тако да је оно у првој половини XIII века престало да буде „фактор даљег развоја бугарског народа и државе“, завршавајући у мистицизму светогорских монаха.<sup>79</sup>

Исто мишљење заступа и Б. Примов, полазећи од податка Жофроа Вилардиена о сарадњи пловдивских попеликана (павликијана) са бугарским царема Калојаном, губећи из вида да су они представљали малоазијске колонисте, већ вековима непријатељски расположене према Византинцима, а не бугарске или византијске богомиле.<sup>80</sup>

Из целине изворне грађе може се, међутим, са сигурношћу само закључити да је богомилска политичка идеологија садржавала у дијалектичком јединству две могућности. Једна је била монашка и аскетска, политички пасивна и толерантна, заснована на радикалном индивидуализму, у смислу властитог моралног усавршавања, и на уверењу у могућност радикалног препорода

<sup>76</sup> Euth. Zig. Narratio, 100, 4, ed. Ficker; J. Иванов, *Богомилски книги*, 80; Д. Драгојловић, *Мит о златном веку и небеском краљевству у старој српској књижевности*, ПКЈИФ XLII, 1—4, 1976, 35—44.

<sup>77</sup> Ibid., 39.

<sup>78</sup> Н. Державин, *Богомили и богомилство*, Ист. пр. II, 1, 1945/6, 8.

<sup>79</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 521—530.

<sup>80</sup> Б. Примов, *Отношението*, 56, 58; Idem, *Балгари, гарци и латинци в Плов див през 1204—1205 г. Роњата на богомилиите*, ИБИД, XXII—XXIII, 1948—1949, 145—148.

света моралним средствима, а друга, привидно борбена, чија се потенцијална револуционарност међу потлаченим и обесправљеним, уместо прогресивног кретања ка будућности, израдила у мистичко глорификовање прошлости и у тражењу изгубљеног раја као израз економске беде и политичке немоћи.

## VIII

### ЦРКВЕНА ОРГАНИЗАЦИЈА И ВЕРСКИ ЖИВОТ БОГОМИЛА

Богомилство је у току више векова прешло дугу и сложену еволуцију у уобличавању своје унутрашње организације, не остваривши жељено идејно, а тиме и црквено јединство. Идејна неуједначеност бројних територијално издвојених изданака, са једне стране, и фрагментарности изворне грађе, са друге, не допуштају да се потпуно и у појединостима оцрта развој унутрашње организације црквеног и верског живота богомилске јереси и уочи евидентна подела међу јеретицима у појединим историјским епохама на широком простору византијско-словенског света.

У оскудној и садржајно противуречној изворној грађи срећемо се са вишеструком, стварном или фиктивном поделом јеретика. Прва се подела, преовлађујућа у листама анатема и синодницима православља, темељи на степену кривице одређене канонским прописима православне цркве. Познате су две такве поделе. По првој, сачуваној у посланици цариградског патријарха Теофилакта, јеретици се деле на три групе, на „учитеље лажних догми“, на „уведене у заблуду због незнања и простоте“ и на оне „који су пришли јеретицима као испосницима и добрим људима и провели са њима извесно време, а затим их се одрекли.<sup>1</sup> Друга подела, прихваћена у српској православној цркви, разликује четири групе јеретика. У прву спадају „зли јеретици триклети бабунци, који се зову лажним кристјанима, у другу, они „који верују у бабунску веру и прихватају њено учење“, у трећу, они „који

<sup>1</sup> Theophil. 362—363, ed. Петровски; А. Соловјев, *Сведочанства*, 2—3.

примају бабуне у своју земљу и хране их“ и у четврту, они „који не проклињу јеретике бабуне“.<sup>2</sup>

Друга, много важнија је подела јеретика према степену савршенства. Козма Презвитер изричито не говори о подели јеретика, мада изгледа да прави разлику, с једне стране, између „нових апостола“ или „претеча Антихристових“, који су сачињавали харизматско језгро јереси, и осталих „христијана“, а са друге, између „небеских житеља“, очигледно „савршених“, и осталих следбеника новојављене јереси.<sup>3</sup>

Детаљније о подели јеретика према степену савршенства пише тек Евтимије из Периблепта. Он их дели, најпре, на праве јеретике „који су се заклели и злу покорили“ и на симпатизере јереси, „који се само друже, хране или опште са јеретицима, али се још нису заклели и Христа одрекли“, даље, на „крштене“ и „поштоваоце Ђавола“, затим, на „ученике“ и „учитеље“ и, на крају, на оне који су „примили Ђавољев печат и у срце зли дух“ и на оне који су „хиротонисани од самог Ђавола“.<sup>4</sup>

У каснијим изворима преовлађује подела јеретика само на две групе. Евтимије Зигабен их, примера ради, дели на крштене „другим“ или „духовним крштењем“ и на оне који су строжијом аскезом и посебном катихезом достигли „прослављено савршенство“, а редактор *Синодика цара Борила*, с једне стране, на „началнике“ и „ученике“ или „апостоле“, а са друге, на праве јеретике, учеснике „ноћних скупова и одане учењу и обичајима богомилске јереси“ и на симпатизере, „који се са јеретицима друже, једу, пију или дарове примају“.<sup>5</sup>

На овој привидно противуречној изворној грађи темеље се у научној литератури два основна мишљења о подели јеретика која карактеришу извесне, више термилошке него стварне разлике у појединостима. Тако, примера ради, Ф. Рачки, Ј. Иванов, Н. Златарски, Ш. Пиеш, А. Борст и М. Лос заступају поделу јеретика на вернике и савршене, С. Рансиман, на катихумене, крштене и савршене, Д. Ангелов, на слушатеље, нечаснике и савршене, а Т. Томов, на слушатеље, вернике и одабране.<sup>6</sup>

Сва су ова мишљења само делимично тачна, јер се у сачуваној изворној грађи под савршенима и верницима подразуме-

<sup>2</sup> Сербскаја редакција синодика, II, 301—302, ed. Мошин.

<sup>3</sup> Козма, 342, 300, 331, ed. Берунов; Puech—Vaillant, *Le traité*, 242, сматра их савршеним. Cf. D. Obogensky, *The Bogomils*, 133; A. Borst, *Cathares*, 173.

<sup>4</sup> Euth. PG. 131, 56CD; 25, 315, 30, 1216, ed. Ficker. Cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 317.

<sup>5</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1312BC, Narratio 100, 28—101, 2, ed. Ficker; Синодик царја Борила, Палауз. ап. 38—41, 47—48; Дрин. ап. Попруженко.

<sup>6</sup> F. Rački, *Bogomili i patareni*, 513; Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 27; Н. Златарски, *Историја I*, 2, 530; D. Obolensky, *The Bogomils*, 133; A. Borst, *Cathares*, 173; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 73; M. Loos, *Dualist Heresy*, 158; Puech—Vaillant, *Le traité*, 242; Th. S. Thomov, *Les appellations de »bogomiles« et »Bulgares« et leurs variantes et equivalents en Orient et en Occident*, Et. Bal. I, 1973, 85.



примера ради, крштене духовним крштењем убраја међу савршене, а Евтимије Зигабен међу вернике.<sup>7</sup> С друге стране, Евтимије из Периблепта кандидате за духовно крштење, који су се одрекли властитих жена, прихватајући аскезу и потпуно сиромаштво, убраја међу вернике, а Евтимије Зигабен, међу катихумене, који су били само потенцијални чланови јеретичких верских заједница.<sup>8</sup> У неким се изворима и ова шаролика маса симпатизера или катихумена дели, даље, према степену катихетске обуке на више група или категорија.<sup>9</sup>

Иста је подела евидентна и међу савршенима. Листа анатема из времена Константина VII Порфирогенита дели их према лествици савршенства, очигледно преузетој од Дионисија Ареопагита, на оне који су постигли савршенство анђела затим, арханђела и на оне који су хипостасно сједињени са самим божанством. Она чак разликује и две категорије међу онима који су постигли савршенство арханђела. Једни су по степену савршенства серафими, а други, херувими.<sup>10</sup>

Друга је подела савршених према мистичкој пракси на екстатичаре и ентузијасте.<sup>11</sup> Листа анатема из времена Константина VII Порфирогенита међу екстатичаре убраја оне који „божанску“ односно „демонску енергију“ задобијају од Христа помоћу Духа светог, а међу ентузијасте оне који је задобијају од Духа светог помоћу Христа.<sup>12</sup> Касније се ова подела губи, јер синодска осуда Константина Хризомале, неки документи из времена исихастичких спорова и Матија Властар спомињу само ентузијасте „који поседују бесовску енергију“.<sup>13</sup>

Очигледно да је основна подела богомила на две групе у појединим историјским епохама обухватала шире или уже категорије јеретика, које је стриктно раздвајало, у почетку „духовно“ или „друго крштење“, а касније „гласовито посвећење“.

### Богомилска хијерархија

Поделу јеретика према степену савршенства на „вернике“ и „савршене“ прати у изворној грађи и подела према хијерархијском положају у јеретичким верским заједницама на „учитеље“ и „ученике“. „Учитеље лажних догми“ цариградски патријарх

<sup>7</sup> Euth. PG. 131, 56C; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1312CD.

<sup>8</sup> Euth. PG. 131, 56C зове их ученицима. Cf. Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1312BC.

<sup>9</sup> M. Loos, *Certains aspects*, 41—42.

<sup>10</sup> L. Thalloczy, *Beiträge*, 369—370.

<sup>11</sup> Evers. PG. 131, 40B, у наслову расправе.

<sup>12</sup> L. Thalloczy, *Beiträge*, 368—369.

<sup>13</sup> Math. Blast. Synt. PG. 144, 1041A; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 78, 80; Miklošich-Müller, *Acta*, I, 298—299.

Теофилакт назива „свештеницима“, „првацима“ и „начелницима“, редактор листе анатема из времена Константина VII Порфирогенита, „првацима“ и „мистима обученим у лажну монашку одећу“, а Козма Презвитер „новим апостолима“ и „Антихристовим претечама“.<sup>14</sup>

Од средине XI века „учитељи кривоверја“ се све чешће зову „апостолима“. Евтимије из Периблепта, примера ради, Петра Ликопетра зове „апостолом фундајажита“, Јована Чурила, „учитељем кривоверја“, „учеником и апостолом Ђаволским“, „лажним свештеником“, „папом“ и „протом безбежне јереси фундајажита или богомила“, а остале „јеретичке учитеље“, „апостолима“ и „учитељима хиротонисаним од самог Ђавола“, „слугама и мистима Ђавољим“, „посланицима Ђавољим“, „протодидаскалима“, „аргетесима и претечама Ђавољим“, „лажним свештеницима“ и „лажним монасима“.<sup>15</sup>

У краћој редакцији своје посланице Евтимије из Периблепта проповеднике богомилске јереси најчешће зове „учитељима“ или „учитељима безбоштва“, који „лажно имитирају монашку схиму и свештеничку част“, јер без лажне монашке схиме не би могли заводити правоверне.<sup>16</sup> Ови „лажни монаси“ и „учитељи безверја“ бирају међу учесницима најревностије које, увођењем у тајна јеретичка учења, од ученика преводе у „учитеље“, „мисте“ или „апостоле“.<sup>17</sup>

Изузетак у овој класификацији представља *Синодик цара Борила* који разликује „началнике јереси“ од „ученика који се зову и апостолима“.<sup>18</sup> Тешко је са сигурношћу рећи да ли је редактор Бориловог синодика погрешно превео свој грчки извор и узор или је имао у виду једну слојевитију хијерархијску поделу бугарских јеретика.<sup>19</sup>

И Евтимије Зигабен пише да неки јеретици после крштења сторожијом аскезом и непрекидном политвом долазе на „гласовито посвећење“ где им „учитељи безбоштва“ посебним обредом и певањем „евхаристичке“ или „захвалне химне“ облаче „монашку одећу“ и увршћују међу „изабране и божије наследнике“.<sup>20</sup> Примањем монашке схиме, наставља Евтимије Зигабен, „учитељи

<sup>14</sup> Theophil. 362—363, ed. Петровски; А. Соловјев, *Сведочанства*, 3; *Evres*. PG. 131, 45BC; Козма, 342, ed. Бегунов.

<sup>15</sup> Euth. 56, 24, 24, 3, 25, 15, 66, 15, 67, 8, 4, 10 6, 15, —7, 11, 8, 1424, 13, 89 22, 7, 27, 19, 29, 20, ed. Ficker. Cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 217; D. Obolensky, *The Bogomils*, 129, 132—134.

<sup>16</sup> Euth. PG. 131, 52D, 53D, 48C, 56CD.

<sup>17</sup> Euth. PG. 131, 53CD, 56CD, 66, 1921, ed. Ficker, *Ann. Comn. Alex.* XV, 8, II, 285.

<sup>18</sup> Синодик царја Борила, Палауз. ап. 39, Дрин. ап. 46, ed. Попруженко.

<sup>19</sup> Cf. Euth. Zig. Narratio, 90, 5, 23<sup>24</sup>, ed. Ficker.

<sup>20</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1312C, 1312C, Narratio, 100, 34 —101, 7.

безбоштва“ лакше придобијају правоверне, увлачећи их „у своје мреже“ и „предавајући им ђаволске тајне, своје зло учење“.<sup>21</sup>

Међу учитељима безбоштва и новим апостолима Евтимије Зигабен посебно издваја монаха Василија, називајући га „великим учитељем“.<sup>22</sup> И Ана Комнена га зове „великим учитељем“, „врховним учитељем“, „корифејеом“, „старесином“, „началником“, „главаром“ или „проболеусом јеретичких апостала“, а Зонара, „кериксом“, „великим учитељем“ и „проболеусом“.<sup>23</sup> „Велики учитељ“ и „корифеј учитеља“ носио је на себи монашку одећу и као Сатанин архистраг имао дванаест ученика које је звао апостолима.<sup>24</sup> „Начелника и учитеља“ јеретика у Србији спомиње и *Житије св. Симеона*, але без ученика и апостола.<sup>25</sup>

Међу јеретичке херезиархе *Синодик цара Борила* убраја и „дједца средачког“, чија је хијерархијска функција у јеретичким верским заједницама непозната.<sup>26</sup> Мишљења историчара су подељена. Једни сматрају да словенски термин „дедац“ или „дјед“ представља превод грчке речи „папас“, словенски „поп“, а други, грче речи епископ.<sup>27</sup> Мишљење првих се заснива на податку да су све историјски познате личности богомилске јереси били монаси или свештеници—монаси. Цариградски патријарх Козма и редактор синодске осуде Јована Итала називају Богомила „папом“, као и Евтимије из Перилепта нешто раније Јована Чурила, „лажног свештеника, који је примио монашку схиму“.<sup>28</sup> С. Рансман је тачно запазио да је Никета, старшина цариградске јеретичке цркве и председавајући јеретичког сабора одржаног 1167. године у Сен Феликс де Караман, био обичан поп, а да су на Западу његово у народу уобичајено свештеничко звање погрешно идентификовали са титулом поглавара католичке цркве.<sup>29</sup>

Интересантно је да се у латинској изворној грађи често говори о хијерархијској организацији богомилске јереси, са епископима и другим црквеним чиновима, слично официјелној цркви или црквеној организацији патарена и катара у Западној Европи.<sup>30</sup> Аноним из Ломбардије, примера ради, изричито тврди да је

<sup>21</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1320C; Tollius, 118.

<sup>22</sup> Euth. Zig. Narratio, 94, 23<sup>24</sup>, 99, 23; Pan. dog. PG. 130, 1332C.

<sup>23</sup> Ann. Comn. Alex. XV, 8, II, 352; Zon. XVIII, 23, III, 743 11<sup>19</sup>.

<sup>24</sup> Euth. Zig. Narratio, 90, 5, 94, 23<sup>24</sup>, ed. Ficker.

<sup>25</sup> *Српска књиж.* I, 84.

<sup>26</sup> О разним тумачењима cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 241, D. Ангелов, *Богомилството*, 332; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 146; M. Loos, *Dualist Heresy*, 129; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 291.

<sup>27</sup> Cf. Д. Ангелов, *Богомилството*, 541; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 146; D. Obolensky, *The Bogomils*, 133, 246, M. Loos, *Dualist Heresy*, 302.

<sup>28</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 59; Euth. 66, 16; D. Angelov, *Nouvelles données*, 14.

<sup>29</sup> Cf. S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 146; M. Loos, *Dualist Heresy*, 129; Његову папску функцију оспорава и C. Schmidt, *Histoire*, II, 146—148.

<sup>30</sup> De her. cath. 306; Tract. her. 308—309.

папу Никету за епископа јеретика у Цариграду рукоположио Симон, епископ „ecclesiae Drugonthiae”, а Рајнерије Сакони, да је катарски епископ Назарије своје јеретичко учење прихватио од „епископа и старијег сина бугарске цркве.”<sup>31</sup>

И Анселмо Александријски пише да су богомили од почетка имали три епископа, епископе „Drugonthie, Bulagarie и Filadelfie”, а касније и епископе Грка и Латина у Цариграду, епископа „Sclavonie sive Bossone” и епископа „Francie”.<sup>32</sup>

Свештеничка звања међу јеретичима се спомињу већ средином X века. Цариградски патријарх Теофилакт говори о јеретичким „свештеницима”, али не спомиње епископе и ђаконе.<sup>33</sup> Ђаконе спомиње само цариградски патријарх Калист у *Житију Теодосија Трновског*. Говорећи о двојци у Бугарску пребегла монаха, патријарх Калист пише да њихови бројни следбеници „сами себе називају свештеницима и ђаконима” и „без стида уче, иако од епископа нису били рукоположени.”<sup>34</sup>

Сачувана изворна грађа на грчком и словенском језику говори само о отпалим монасима и поповима који су у јеретичким верским заједницама задржали „лажна свештеничка звања”, по угледу на организациону структуру официјелне цркве, или су своје верске заједнице прилагођавали црквеној организацији раног хришћанства на челу са учитељима и апостолима.<sup>35</sup> То се види и из бројних оптужби против отпалих попова, којима се оспораву свештеничко звање, јер као јеретици само „прљају свештеничку одежду” и „свештеничку част”, стављајући се у службу ђавола.

У латинској се изворној грађи поред епископа спомиње и јеретички папа. Поред notiције јеретичког сабора одржаног 1167. године, која одбеглом цариградском свештенику Никети приписује титулу „папе”, јеретичког папу спомињу још Евервин из Штајнфелда средином XII века и кардинал Конрад у својој посланици из 1223. године.<sup>36</sup> За јеретичког папу знају и Јоаким Флорски и Јаков Бек, који је у својој изјави пред инквизиционим судом 1387. године признао да јеретици на Истоку имају „правог папу.”<sup>37</sup>

<sup>31</sup> De her. cath. 306; Rein. Sacch. 76, ed. A. Dondaine; D. Obolensky, *The Bogomils*, 242—243.

<sup>32</sup> Trac. her. 398.

<sup>33</sup> Theophil. 363, ed. Петровски.

<sup>34</sup> Житије Теодосија Трновског, 21, ed. Златарски.

<sup>35</sup> Euth. 66, 15-22, ed. Ficker; Синодик царја Борила, Палауз, an. 39, Дрин. an. 46, ed. Попруженко; Житије Теод. Трнов. 21, ed. Златарски.

<sup>36</sup> Everw. Stein. PL. 182, 676, 679; Mansi, XXII, 211—224; Cf. A. Solovjev, *Autour des Bogomiles*, 96—97; J. Sidak, *Studije*, 211—224.

<sup>37</sup> Joach. Flor. Exp. in Apoc. f. 133r, ed. Venetiis 1527; I. Döllinger *Beiträge*, II, 206; *Processus contra valdenses*, 51.

### Јеретичке цркве

Хришћанској цркви и њеној сложеној хијерархијској организацији богомилство је супроставило своју, „праву цркву Божију“ као духовну заједницу „добрих хришћана, чистих духом и украшених врлинама“, који „речју и делом одржавају науку Христа, еванђеља и апостола“.<sup>38</sup> Из малобројних и уопштених података фрагментарно расутих у сачуваној изворној грађи тешко се може ишта одређеније рећи каква је била организација појединих, међусобно самосталних и организационо неповезаних јеретичких верских заједница, чији су се малобројни чланови потајно окупуљали на за то „одређеним местима“ да би присуствовали заједничким молитвама и верским обредима.<sup>39</sup>

Територијална раздробљеност минијатурних јеретичких верских заједница и потпуна слобода њених чланова у интерпретацији новозаветних текстова онемогућавала је догматизовање и уједначавање веома богате и бујне јеретичке теолошке мисли, још више разбијајући и онако крхо духовно и идејно јединство међу самим јеретицима. Касније су ове разлике, захваљујући неуморној агитацији „нових апостола“ и „учитеља“, делом умањене и отклоњене, а делом још више наглашене и продубљене, доводећи до стварања више идејно кохерентних и територијално омеђених целина на широком простору Балкана и Мале Азије.<sup>40</sup>

Идејно шаренило и организациону анархичност новојављене јереси, фрагментарно посведочена у византијској и словенској изворној грађи, потврђује и још више наглашава латинска изворна грађа у којој се прожимају и некако суочавају две различите традиције. Једна полази од претпоставке о стварном постојању јеретичких цркава, а друга, о постојању више територијално омеђених идејних оријентација међу самим јеретицима.

Те су разлике у латинској изворној грађи и различито термилошки изражене. Тако, примера ради, Бонакурсус из Милана, Аноним из Ломбардије и писац *Кратке расправе* терминама, „ergo,ordo sententia или credentia деле јеретике на две дуалистичке оријентације, на „*ordinem Drugonthiae*“ и „*ordinem Bulgariae*“; Дуран де Хуска на три дела према територијалној распрострањености јеретика на „*hereticos drogovitos, graecos et bulgaros*“, а редактор notiције јеретичког сабора одржаног у Сен Феликс де Караман 1167. године, Рајнерије Сакони и Анселмо Александријски на више самосталних цркава, чије историјско постојање не потврђује ни грчка ни словенска изворна грађа.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Puech-Vaillant, *Le traité*, 512; A. Borst, *Cathares*, 181—183.

<sup>39</sup> Evers. PG. 131, 44D.

<sup>40</sup> Д. Драгојловић, *Почеци богомилства на Балкану*, 1; cf. Euth. 67, 611, 62, 10<sup>14</sup>, ed. Ficker.

<sup>41</sup> Ilarino da Milano, *La manifestatio, heresis catarorum*, *Aevum* 12, 1938, 329; S. Baluzius, *Miscellanea*, ed. Mansi, Lucae 1761, II, 581; De her. cath. 306, 307, 310; Brev. summ. 121—125; A. Dondaine, *Durand de Huesca*, 247;

У најстаријем извору, у notiцији јеретичког сабора одржаног 1167. године у француском градићу Сен Феликс де Караман под председништвом папе Никете из Цариграда, на првом се месту наводи „ecclesia Romanae”, која се касније у изворној граби више не спомиње.<sup>42</sup> О њеној идентификацији и убицији постоје у науци два мишљења. Једни је идентификују са „ecclesia Philadelphiae”, коју Рајнерије Сакони потпуно неодређено убицира „in Romania”, а други са „грчком црквом у Цариграду” о којој пишу Рајнерије Сакони и Анселмо Александријски.<sup>43</sup>

„Ecclesia Romanae” вероватно није била најстарија, али је средином XII века у доба одржавања јеретичког сабора била најважнија. Основао ју је највероватније средином XI века монах Василије, а после његовог спаљивања 1111. године обновио, према мишљењу Ф. Рачког, папа Никета, а према мишљењу С. Рансимана, монах Нифон у време патријарха Козме Атика.<sup>44</sup>

Са стварањем Латинског царства у Цариграду 1204. године, некадашња „ecclesia Romanae”, територијално ограничена на Цариград, постала је према подацима Рајнерија Саконија само јеретичка „црква Грка у Цариграду”.<sup>45</sup> Нешто детаљније о њој пише тек Анселмо Александријски, приписујући њено оснивање трговцима из Цариграда, који су јерес упознали у суседној Бугарској и по повратку у домовину изабрали јеретичког „епископа Грка у Цариграду”.<sup>46</sup>

Овај хронолошки неодређен податак Анселма Александријског сам по себи је мало вероватан, кад се зна да су први „апостоли” новојављене јереси дошли у Цариград средином XI века из византијских малоазијских провинција, где је од раније већ постојала „ecclesia Philadelphiae”, коју Рајнерије Сакони неодређено убицира „in Romania”, а Анселмо Александријски убраја међу три најстарије јеретичке цркве на Истоку.<sup>47</sup>

Било је више покушаја да се на основу ова два у суштини оскудна податка ближе убицира „ecclesia Philadelphiae”. Једни је стављају у Тракију, која се у неким изворима зове Романиа, у турско доба Румелија, а други, у Филадельфију у Малој Азији.<sup>48</sup>

Idem., *Les actes*, 327; Trac. her. 308, 309; Ch. Thouzellier, *Une somme*, 211. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 243, бел. 4 и M. Loos, *Dualist Heresy*, 130.

<sup>42</sup> A. Dondaine, *Les actes*, 326.

<sup>43</sup> D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 71; M. Loos, *Dualist Heresy*, 128; Д. Ангелов, *Богомилството*, 417; Б. Примов, *Бургите*, 243.

<sup>44</sup> F. Rački, *Bogomili i patareni*, 346; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 49. Потпуно је безразложно мишљење D. Obolenskog, *The Bogomils* 158, да је цариградска црква павликијанска.

<sup>45</sup> A. Dondaine, *Un traité*, 67—78; D. Obolensky, *The Bogomils*, 157; D. Kniewald, *Vjerodostojnost latinskih izvora*, 214.

<sup>46</sup> Trac. her. 308.

<sup>47</sup> О почецима богомилства у Цариграду cf. Euth. PG. 131, 52CD; Cf. Tract. her. 308; D. Kniewald, op. cit. 214.

<sup>48</sup> Cf. C. Schmid, *Histoire*, I, 57; F. Rački, *Bogomili i patareni*, 357; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 71; Н. Филипов, *Производ и сушност на бого-*

Једни је, даље, идентификују са „ромејском црквом“, а други то са пуно разлога оспоравају.<sup>49</sup>

Издавајући оно најсушаственије у побрканим казивањима Рајнерија Саконија и Анселма Александријског, може се само закључити да је у Византији било више самосталних јеретичких цркава, односно јеретичких заједница и да се „ecclesia Philadelphiae“ не може никако идентификовати са „ecclesia Romanae“ из саборске notiције.

„Ecclesia Drogometiae“ или „Drogovetiae“ се први пут спомиње на другом месту у notiцији јеретичког сабора одржаног 1167. године, а затим у расправи Рајнерија Саконија у облику „ecclesia Dugunthiae“ као једна од две најстарије јеретичке цркве на Истоку.<sup>50</sup> У осталим се изворима на латинском језику под црквом „Drogometiae“ не подразумева црквена организација већ учење јеретика из „Drugonthiae“ или „Drogovetiae“. Бонакурс из Милана крајем XII и Аноним из Ломбардије почетком XIII века пишу да катарни екстремне дуалистичке оријентације имају „ordinem suam“ из „Drugonthiae“ или „Drugutiae“, а писац *Кратке расправе* из средине XIII века пише о јеретичким из „Drugaciae“ или о јеретичким који имају „ergoem suum“ из „Drugutiae“.<sup>51</sup>

Ова се јеретичка црква спомиње још у два извора. Дуран де Хуска почетком XIII века пише о манихејима из „Drogovetiae“, које разликује од грчких и бугарских манихеја, а Анселмо Александријски у другој половини XIII века тврди да су прве епископе јеретици имали у областима „Drugonthiae, Bulgariae и Philadelphiae“.<sup>52</sup>

Изворна грађа на латинском језику убраја јеретике из Drugonthiae, Drogometiae или Drogovetiae међу екстремне дуалисте, приписујући им и властиту црквену организацију. Аноним из Ломбардије спомиње епископа Симона из Drugonthiae, а Анселмо Александријски међу најстарије јеретичке епископе убраја и епископа из Drugonthiae.<sup>53</sup>

Идентификацијом и убикацијом „ecclesiae Drogometiae“ или „Drogovetiae“ су се међу првима позабавили Л. Гизелер и Ј. Ша-

*милството*, БиБ 2, 1929, књ. 3, 48—50; Д. Ангелов, *Богомилството*, 329; 466; А. Borst, *Cathares*, 182; А. Dondaine, *Un traité*, 62; А. Solovjev, *Autour des Bogomiles*, 84—88; Ј. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au moyen age*, I Paris 1933, 199; Б. Примов, *Бургите*, 243; М. Loos, *Dualist Heresy*, 128.

<sup>49</sup> Д. Mandić, *op. cit.* 71.

<sup>50</sup> Д. Драгојловић, *Еретичката црква Дроговетија и македонските Дрогувити*, Глас. XIX, 3, 1975, 157—170.

<sup>51</sup> De heres. cath. 306, 307; Brev. Suml. 121; Ilarino da Milano, *La Manifestatio*, Aevum 12, 1938, 329.

<sup>52</sup> А. Dondaine, *Durand de Huesca*, 247; Tract. her. 308.

<sup>53</sup> De heres. cath. 306; Tract. her. 308. Cf. М. Loos, *Dualist Heresy*, 129, 142.

фарик.<sup>54</sup> Први њено име изводи од топонима Трагуриум, данас Трогир, а други од етнонима Драговићи.<sup>55</sup>

Мада је већина истраживача прихватила мишљење Ј. Шафарика, проблем идентификације и убицације „ecclesiae Drogometiae” тиме није окончан.<sup>56</sup> Једни је убицају међу Дрогувите или Другувите из Македоније, а други међу Драгавите или Драгувите из Тракије.<sup>57</sup> Постоје значајна размимоилажење међу истраживачима и о њеном карактеру. Једни је сматрају богомилском, а други павликијанском.<sup>58</sup> Једно компромисно решење предлаже С. Рансиман, сматрајући да је „ecclesiam Drogometiae” под утицајем суседних павликијана основао поп Богомил, а да је јеретичку цркву бугарску нешто касније основао поп Јермија.<sup>59</sup>

Убицају „ecclesiae Drogometiae” у Тракији, међу трачке Драгавите, Д. Обеленски и Б. Примов, примера ради, темеље на једној у основи погрешној претпоставци да „ecclesia Drogometae” због своје екстремне дуалистичке оријентације није била нити могла бити црквена организација умерено оријентисане богомилске јереси, већ црквена организација екстремно оријентисаних трачких павликијана настањених у Пловдиву и његовој широј околини.<sup>60</sup>

Вишесмерна дуалистичка оријентација богомилске јереси, добро посведочена у сачуваној изворној грађи, чини ову хипотезу у основи промашеном. То уверљиво оспорава суштинска разлика између павликијанског дуализма бога овог и бога будућег света и савршено симетричног дуализма „ecclesiae Drogometiae”.<sup>61</sup> Тешко се може прихватити да су малоазијски павликијани, насељени у области Пловдива, узели за своју црквену организаци-

<sup>54</sup> J. K. L. Gieseler, *Über die Verbreitung christlich-dualistische Lehrbegriffe unter des Slaven*, Th. St. u. Kritiken 1837, 365; P. I. Šafarik, *Slovenske Starožitnosti*, Prague 1837, 619, 623.

<sup>55</sup> C. Schmidt, *Histoire*, I, 15—16; 58; S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 92; J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition* I, 200; Cf. J. Šidak, *Pitanje »crkve bosanske« u novijoj literaturi*, God. V, 1953, 140—141.

<sup>56</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 419—420.

<sup>57</sup> F. Rački, *Vogomili i patareni*, 356—7, А. Гилфердинг, *Сочиненија I*, Санктпетербург, 1868, 133; J. Трифунов, *Беседата на Козма презвитер и нејнијат автор*, Сп. БАН, XXIX, 1923, 55; И. Снегаров, *Појава, сашћност и значење на богомилството*, БИБ, 1, 1929, 3, 66; Е. Голубинскии, *Краткии очерк православних церквеи болгарској, сербској и роминској*, Москва 1871, 707; I. Döllinger, *Beiträge*, I, 117; Н. Филипов, *Произход и сашћност на богомилството*, БИБ, 2, 1929, 3, 45—50; D. Obolensky, *The Bogomils*, 160; Примов, *Богомилскијат дуализам*, 125; A. Soloviev, *Autour des Bogomiles*, 88—89;

<sup>58</sup> Cf. I. Döllinger, *Beiträge*, I, 117; A. Borst, *Cathares*, 182; Б. Примов, *Богомилскијат дуализам*, 125.

<sup>59</sup> S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 82, 84.

<sup>60</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 161—162; Б. Примов, *Богомилскијат дуализам* 73 squ.

<sup>61</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство* I, 200—201; Cf. *Brevis Summula*, 121—122.



ју име једног словенског племена, кад се зна да су они скоро до краја XVIII века задржали своју верску и етничку посебност.<sup>62</sup> Мало је, даље, вероватно да се бројне вести у латинској изворној грађи о Дроговитима и њиховој црквеној организацији односе пре на трачке Драгавите, о којима византијски историчари и хроничари скоро ништа не знају, него на Дрогувите из Македоније који се још средином XIII века спомињу као велико и моћно словенско племе.<sup>63</sup>

Против хипотезе Д. Оболенског и Б. Примова говори и то што се у попису катарских цркава код Рајнерија Саконија не налази ни једна павликијанска црква, за које латински извори добро знају, и што се међу две најстарије и по постанку истовремене убрајају заједно „ecclesia Dugunthiae” и „ecclesia Bulgariae”.<sup>64</sup> И, на крају, потпуна филолошка подударност имена „ecclesiae Drogometiae” или „Drogovetiae” са именом македонских Дрогувита несумњиво говори да је „ecclesia Drogometiae” била стварна или замишљена богомилска црквена заједница територијално омеђена у области македонских Дрогувита.<sup>65</sup>

На трећем се месту notiције јеретичког сабора одржаног у Сен Феликс де Караман налази „ecclesia Melenguiae” која се у млабој изворној грађи више не спомиње.<sup>66</sup> О њеној идентификацији и убикацији има више различитих мишљења. Л. Гизелер, Ш. Шмит и Ф. Рачки је изводе од имена града Мелника, сматрајући га и седиштем ове јеретичке цркве.<sup>67</sup> Њихово су мишљење без икаквих ограда прихватили Ј. Илић, Ј. Трифунов, Д. Оболенски, Д. Ангелов и И. Дујчев.<sup>68</sup> Д. Мандић јој одређује и границе, укључујући у њену територију „цијелу средовечну Македонију” и део „бизантске патријаршије од Родопског горја до Дукље и Дрине”.<sup>69</sup>

С друге стране, А. Донден име „ecclesiae Melenguiae” изводи од акардског топонима Мелангеиа, а Ж. Диверноа и И. Доса од имена словенског племена Милинга или Мелинга са Пелопонеза.<sup>70</sup>

<sup>62</sup> Д. Драгојловић, *Еретичката црква Драговетија*, 165.

<sup>63</sup> J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata*, VII, 1891, 355. Он је убицира око Вардара, cf. 409—410. Cf. *Византијски извори* I, 187—188.

<sup>64</sup> О црквама код павликијана cf. Д. Драгојловић, *Богомилство* I, 208—209.

<sup>65</sup> Д. Драгојловић, *Еретичката црква Драговетија*, 165.

<sup>66</sup> A. Dondaine, *Les actes*, 327.

<sup>67</sup> D. L. Gieseler, *Über die Verbreitung christlich-dualistischer Lehbegriffe unter den Slaven*, Theol. St. u. Kritiken, Hamburg 1837, 365; C. Schmidt, *Histoire*, I, 57; F. Rački, *Bogomili i patareni*, 370—371.

<sup>68</sup> A. Ilić, *Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Sr. Karlovci 1923; 25; J. Трифунов, *Беседата на презвитер Козма и нејнијат* автор, Сп. БАН, 29, 1929, 63; D. Obolensky, *The Bogomils*, 156—157; Д. Ангелов, *Богомилството*, 416; I. Dujev, *Medioevo byzantino-slovo* II, 140; Idem., *Melnik au Moyen age*, Byzantion 38, 1968, 41.

<sup>69</sup> D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 70—71, 288.

<sup>70</sup> A. Dondaine, *Les actes*, 345; Y. Dossat, *Cathares en Languedoc*, Cahiers de Fanjeau 3, 1968, 201; J. Duvernoy, *Le registre*, I, 28.

Мишљење Ж. Диверноа и И. Доса прихвата и М. Лос, али без упуштања у филолошке анализе или историјска образложења ове хипотезе.<sup>71</sup>

Филолошка идентификација „ecclesiae Melenguiae” са грчким именом града Мелника или његовим латинизираним дериватом Менелик не заснива се на научним аргументима већ само на случајној фонетској сличности ова два потпуно различита апелатива. Такву идентификацију не допушта ни сама саборска notiција која спомиње пет јеретичких цркава, чија су имена изведена према државним, народним или племенским етнонимима, а не према топонимским називима. Та чињеница индиректно доказује да се у имену „ecclesiae Melenguiae” пре скрива етнонимски назив области насељене словенским Милинзима, коју су Византинци звали Меленгиа, него име града Мелника, једне у то доба безначајне византијске тврђавице.<sup>72</sup>

Убицација „ecclesiae Melenguiae” у област словенских Милинга може се посредно доказати и једном сложеном историјском анализом политичких и верских прилика овог словенског племена, настањеног у планинским областима Пелопонеза. Захваљујући свом географском положају, Милинзи су, водећи дуге борбе, најпре са Византинцима, а од XIII века и са Францима, успели да за дуго очувају своју политичку аутономију, а све до турског доба и своју народност. Из оскудних вести византијских историчара и хроничара о тешкоћама Византинаца да у овим областима организују црквени живот, може се индиректно доказати веродостојност саборске notiције о постојању посебног огранка богомилске јереси и на Пелопонезу, чије нам је учење и дуалистичка оријентација потпуно непозната.<sup>73</sup>

„Ecclesiam Bulgariae” први пут на четвртном месту спомиње редактор notiције јеретичког сабора одржаног у Сен Феликс де Караман, а затим, средином XIII века, Рајнерије Сакони као једну од две најстарије јеретичке цркве.<sup>74</sup> Код Анонима из Ломбардије место „ecclesia Bulgariae” долази „ordo Bulgarorum” или „ordo Bulgariae”, код Роберта де Оксере и Роберта Каноника „јерес бугарска”, а код Дурана де Хуске, Монете Кремонског, Стефана Бурбонског, Жака Фурнијеа и Гијома де Туделе, „јеретици из Бугарске”.<sup>75</sup>

У латинској се изворној грађи укрштају и прожимају две традиције, које повезује уверење о постојању једне јединствене црквене организације бугарских богомила, идентичне катарској,

<sup>71</sup> M. Loos, *Dualist Heresy*, 132.

<sup>72</sup> Henri de Valenciennes, *Histoire de l'empereur Henri de Constanople*, Paris 1948, 85, ed. D. Longnon; I. Dujčev, *Melnik au Moyen age*, 30.

<sup>73</sup> Д. Драгојловић, *Словенски Милинзи и јеретичка »ecclesia Melenguiae* Прил. XI, 1, Скопје 1979, 111—114.

<sup>74</sup> A. Dondaine, *Les actes*, 326; D. Kniewald, *Vjerodostojnost latinskih izvora*, 214.

<sup>75</sup> De heresi cath. 306, 307, Brevis Summula, 122.

или јединствене идејне оријентације бугарских богомила, различите од идејне оријентације јеретика у осталим областима словенско-византијског света.

Домаћа изворна граба на словенском језику то делимично оспорава. Козма Презвитер и редактор Бориловог синодика говоре о више идејних оријентација бугарских богомила, а вест о средачком деди у Бориловом синодику као да потврђује постојање више регионалних и самосталних, него једне, јединствене црквене организације бугарских богомила.<sup>76</sup>

„Ecclesia Bulgariae” је у досадашњим истраживањима убицирана у Тракији, Македонији, северној или североисточној Бугарској.<sup>77</sup> Сви се ови покушаји очигледно заснивају на погрешној интерпретацији изворне грабе на латинском језику која под „црквом бугарском” или „редом бугарским” пре подразумева „јерес бугарску” или „јеретике из Бугарске”, слебденике умерене дуалистичке оријентације, него њихову прецизно територијално уоквирену црквену организацију. Податак *Синодика цара Борила* о постојању црквене организације јеретика у Бугарској, по угледу на православну цркву, као што је била у Средцу, на челу са „дедом средачким”, уверљиво доказује да је она била и могла бити само у областима обновљене бугарске државе. Мало је вероватно да су редактор саборске notiције и Рајнерије Сакони под „црквом бугарском” мислили на старе византијске провинције Тракију и Македонију, које су само повремено улазиле у састав бугарске државе, а не на Бугарску својих савременика, Борила, Ивана Асена II или Михаила Асена. Методолошки је погрешно и историјски нетачно византијску „тему Бугарску”, која је у XI веку обухватала већи део Македоније, повезивати са једном другом историјском ситуацијом која је настала обнављањем бугарске државе 1186. године у областима између Дунава и Родопа.<sup>78</sup>

У попису јеретичких цркава код Рајнерија Саконија спомиње се и „ecclesiae Latinorum”, чији настанак Анселмо Александријски неопређено повезује са доласком крсташа у Цариград.<sup>79</sup> На основу овог у основи непотпуног податка Д. Оболенски и Д. Ангелов њено оснивање повезују са Четвртим, а А. Донден са Другим крсташким ратом.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Борилово синодик спомиње „деду средачког” а не бугарског. Cf. Козма 327, ed. Бегунов.

<sup>77</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 329; F. Rački, *Bogomili i patareni*, 345. J. Иванов, *Богомилски книги*, 22; Н. Филипов, *Произход и сашцност*, 48—50; D. Obolensky, *The Bogomils*, 161; A. Borst, *Cathares*, 182; M. Loos, *Dualist Heresy*, 128; Б. Примов, Бургити, 243.

<sup>78</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 61, позива се на Дечански синодик.

<sup>79</sup> Tract. her. 308.

<sup>80</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 158; Д. Ангелов, *Богомилството*, 462; Cf. J. Sidak, *Studije*, 337, бел. 197.

*Верски живот и црквени обреди богомила*

Верски живот богомила био је у највећој мери прилагођен еванђељском моралу. То истиче већ Козма Презвитер, описујући их као људе „кротке и ћутљиве“, „смирене и без смеха“, који у „рукама држе еванђеље“ непрекидно „бдијући и молећи се“, а затим и Ана Комнена, приказујући их „строгим моралистима“ и „снисходљивим људима“, који ходају „са турбним лицем до носа прикривеним“ и са „пригнућим главама, потајно мрмљајући неке молитве.“<sup>81</sup> И Евтимије Зигабен пише да се богомили „непрекидно моле и посте“, да „су чисти од сваког порока“, да „ништа не траже“ да „трпе свако зло“, да „су смирени“ и да „увек говоре истину.“<sup>82</sup>

У свакодневном животу једни су се више посвећивали апостолској проповеди, а други аскези и властитом усавршавању. Јеретичке апостоле Козма Презвитер описује као анархисте и паразите „који иду од куће до куће и једу туђу имовину“, Евтимије из Периблепта, као неуморне и неустрашиве људе који „обилазе градови и села“ и „шире своје зло учење“, „презирући при томе и саму смрт“, патријарх Герман II, као лицимере који се „потајно увлаче у куће правоверних и многе својом смиреношћу привлаче“, а пастирска поука из времена св. Саве, као „тате који ноћу ходају и одвраћају християне од вере божије.“<sup>83</sup>

Морално строгом животу „савршених“, који су се ради властитог усавршавања повлачили на „пуста и забачена места“ где су, ослобођени од телесних страсти „ходали наги“ и „творили боговиденија“, дивили су се и правоверни хришћани.<sup>84</sup> Њихов се живот у једној пастирској посланици описује „горким“, јер се заснива на уздржавању „од меса, вина и жена“.<sup>85</sup> Они се нису женили, физички радили и имовину стицали. Патријарх Калист пише да су се сви „иночким образом одевали“, а неки су „ради уздржања од рабања деце и уд одсецали,“ непрекидно се молећи, насушни хлеб просећи и своју злу науку проповедајући“.<sup>86</sup>

Окосницу свакодневног живота и верника и савршених представљала је молитва. „Моле се дању и ноћу, више него прави хришћани, пише Козма Презвитер, исцрпљујући се у својим молитвама.“<sup>87</sup> Молитва је за јеретике имала двоструко значење, есхатолошко и метафизичко. Као део свакодневне аскезе, она је

<sup>81</sup> Козма, 300, 302, ed. Бегунов; Euth. PG. 131, 48C. Cf. F. Rački, *Bogomili i patarenti*, 368.

<sup>82</sup> Euth. Zig. Narratio, 101, 15-20, ed. Ficker.

<sup>83</sup> Козма, 342, ed. Бегунов; Euth. 64, 12-20, ed. Ficker; Germ. 115—125, ed. Ficker; А. Соловјев, *Сведочанства*, 34.

<sup>84</sup> Житије Теод. Трновског. 20, ed. Златарски; Козма, 300, 327, ed. Бегунов.

<sup>85</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 34.

<sup>86</sup> Житије Теод. Трновског, 21, 23, ed. Златарски.

<sup>87</sup> Козма, 300, ed. Бегунов.

представљала не само „ватру за очишћење душе од греха, односно демона који на грех наводи, већ и „егзистенцијални облик безгрешног живота.“<sup>88</sup> У метафизичком смислу молитва је за јеретике представљала највиши ступањ аскезе која се манифестовала, споља, у екстази и ентузијаству, а изнутра, у задобијању „божанске енергије“ и хипостасном сједињавању са богом.<sup>89</sup>

Богомили су се молили сами у својим кућама, сматрајући под „клијетом“, местом одређеном за молитву у Матејевом еванђељу, „властити дом“ или „разум“.<sup>90</sup> Број молитава код јеретика био је неуједначен. Козма Презвитер пише да се обавезно моле четири пута дању и четири пута ноћу у својим кућама, не рачунајући молитве од петог часа са отвореним вратима.<sup>91</sup> Евтимије из Периблепта као обавезне спомиње седам дневних и седам ноћних, а Евтимије Зигабен, седам дневних и пет ноћних мољења.<sup>92</sup>

Од молитава су признавали само *Оченаш*, сматрајући остале молитве „празним брбљањем“.<sup>93</sup> *Оченаш* су алегоричким тумачењем идентификовали са „насушним хлебом“ или „телом и крвљу Христовом“.<sup>94</sup> Вероватно на то алудира и патријарх Калист, наглашавајући да се „сваки час моле и хлеб насушни просе“.<sup>95</sup>

У неким се изворима молитва *Оченаш* доводи у везу са адорацијом Сатане. Листа анатема из времена императора Константина VII Порфирогенита оптужује јеретике да под „Оче наш који си на небу“ не мисле на Бога оца, већ на свога оца Ђавола.<sup>96</sup>

Поред индивидуалних јеретици су имали и колективне молитве. Своје молитвене скупове, о којима се мало зна, одржавали су дању и ноћу.<sup>97</sup> Патријарх Калист пише да се скупљају ноћу да „творе бесловесија“, а Евтимије из Периблепта, да „приређују ђаволске мистерије“, вероватно неку врсту литургије, чије нам

<sup>88</sup> Teod. Bals. PG, 137, 1265C; Euth. Zig. Narratio, 107, 14, ed Ficker; L. Thalloczy, *Beiträge*, 364; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1281A.

<sup>89</sup> L. Thalloczy, *Beiträge*, 367; Euth. 24, 9, ed. Ficker; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 86, 79.

<sup>90</sup> Euth. 84, 4, ed. Ficker, према Math. VI, 6; Euth. Zig. Narratio, 107, 25, ed. Ficker; Evers. PG. 131, 44D; L. Thalloczy, *Beiträge*, 365; Козма, 339, ed. Бегунов; Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 68A.

<sup>91</sup> Козма, 339, ed. Бегунов; Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 68A.

<sup>92</sup> Evers. PG. 131, 44D; L. Thalloczy, *Beiträge*, 365; Euth. PG. 131, 56BC; Euth. Zig. Narratio, 100, 21-23, Pan. dog. PG. 130, 1313D. Cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 246, бел. 2.

<sup>93</sup> Euth. 33, 18-21, 34, 8, 80, 6-7, ed. Ficker; Evers. PG. 131, 44C; L. Thalloczy, *Beiträge*, 365; Euth. Zig. Narratio, 100, 21-23; Pan. dog. PG. 130, 1313D, 1316; Theod. And. Com. lit. PG. 140, 561BC; Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 68D, 73D

<sup>94</sup> Euth. Zig. Narratio, 97, 6-7, Pan. dog. PG. 130, 1314D.

<sup>95</sup> Житије Теод. Трновског, 21, ed. Златарски.

<sup>96</sup> Синодик царја Борила, Палауз. an. 40, ed. Попруженко; Житије Теод. Трновског, 24, ed. Златарски; Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 68A; Evers. PG. 131, 44D и L. Thalloczy, *Beiträge*, 365

је садржај делимично познат.<sup>98</sup> Обред је започињао „изабраник“ следећим речима: „Поклонимо се оцу и сину и св. Духу“, а присутни су одговарали, „достојно и праведно“. Затим су „по обичају читали *Оченаш*, дижући и спуштајући главе као да су испуњени демонима“.<sup>99</sup> У почетку су се заједно молили како се ко затекне, а касније окренути према Истоку. На крају обреда читали су уводни део Јовановог еванђеља.<sup>100</sup>

Богомили су на заједничким молитвама приређивали неколико обреда. У изворној се грађи изричито спомињу „крштење“ или „друго крштење“, „гласовито посвећење“, „исповедање“ и „миропомазање“. Најважнији обред је био крштење. Козма Презвитер пише да јеретици одбацују „свето крштење“, а редактор *Синодика цара Борила* их оптужује да „хуле на Јована Крститеља и водено крштење“ и да се „крштавају без воде, читајући *Оченаш*“.<sup>101</sup>

Најраније се јеретички обред крштења спомиње у листама анатема из времена Константина VII Порфитогенита, а детаљније га описују тек Евтимије из Периблепта и Евтимије Зигабен. Самом крштењу су претходиле дуготрајне припреме испуњене постом и молитвом. Јеретички пост је био дуг и строг.<sup>102</sup> Евтимије Зигабен пише да богомили дуго посте, али да „позвани на гозбу једу као слонов“.<sup>103</sup> Дужина поста није била ограничена. Неки су интезивно постили само до крштења, најдуже три године, а неки читавог живота.<sup>104</sup> Козма Презвитер пише да су бледа лица јеретика од дугог поста изазивала симпатије и правоверних хришћана. Редовно су постили понедељком, средом и петком све до девет часова, а неки и недељом.<sup>105</sup>

Јеретички пост се састојао од гладовања и строгог уздржавања од одређене хране. Козма Презвитер, листе анатема из X века и пастирска посланица из времена св. Саве говоре о уздржавању од меса и вина, а Евтимије Зигабен и синодска осуда из 1143. године, о уздржавању од меса, јаја и сира, односно све хране сексуалног порекла.<sup>106</sup>

Пре самог крштења јеретици су се одрицали од сваке имовине осим „једне тунике“ и разводили од својих законитих жена.

<sup>98</sup> Житије Теод. Трнов. 24, ed. Златарски; Синодик царја Борила, Палауз. an. 40, ed. Попруженко; Euth. 77, 18-26, ed. Ficker.

<sup>99</sup> Euth. 77, 18-26, ed. Ficker.

<sup>100</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1312D, Narratio, 101, 3, ed. Ficker.

<sup>101</sup> Козма, 336, ed. Бегунов, Синодик царја Борила, Палауз. an. 46 47, ed. Попруженко.

<sup>102</sup> Козма 300, 330, ed. Бегунов; За Д. Хоматијана cf. Pitra, *Anal. sacr.* VII, 672.

<sup>103</sup> Euth. Zig. Narratio, 101, 31-32, ed. Ficker.

<sup>104</sup> Euth. PG. 131, 56BS; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 86.

<sup>105</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1320C, Narratio 101, 30-34, ed. Ficker; Козма, 340; Cf. Puech-Vaillant, *Le traité*, 143.

<sup>106</sup> Козма, 368, 374, ed. Бегунов; Evers. PG. 131, 44B; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 86; А. Соловјев, *Сведочанства*, 34.

Крштавали су их тек уверени у њихову послушност.<sup>107</sup> Најпре су присутни пљували на кандидата за духовно крштење, а затим га масном водом чистили од црквеног крштења.<sup>108</sup> Сам одред се састојао од стављања еванђеља на главу кандидата, читања почетног поглавља из Јовановог еванђеља и певања евхаристичке песме, коју Евтимије из Периблепта назива „сатанском еподом“. На крају су кандидату облачили црну монашку одећу.<sup>109</sup>

Јеретичко крштење у опису Евтимија из Периблепта показује директну зависност од обреда мале монашке схиме. Строг пост и молитва, као и прихватање апсолутног сиромаштва, чедности и послушности, три основна монашка завета, затим полагање еванђеља на главу кандидата и облачење црне монашке одеће несумњиво доказује да је јеретичко крштење проистекло из монашке схиме, која је за неке јеретике била неопходна за „улазак у царство небеско“.<sup>110</sup> Патријарх Калист пише да су се јеретици у XIV веку уместо крштења „одевали само образом иночким.“<sup>111</sup>

Евтимије из Периблепта пише да су богомили посебним обредом ордонације међу „ученицима“ бирали „учитеље“. Он се састојао од полагања „заклетве“ и увођења путем катихезе у јеретичке „тајне науке“ и „баволске мистагогије“.<sup>112</sup>

И Евтимије Зигабен говори о двама обредима, „другом крштењу“ и „гласовитом посвећењу“. Првим се ступало у јеретичку верску заједницу, а другим, у ред „савршених“.<sup>113</sup> Другом крштењу, које се састојало од полагања Јовановог еванђеља на главу кандидата и призивања Духа светог уз читање *Оченаша*, који је симболички представљао „насушни хлеб“, односно „тело и крв Христову“, претходно је одређен период испуњен молитвом, очишћењем, исповедањем и непрекидном катихезом.<sup>114</sup> Интересантно је да Евтимије Зигабен не говори о обавези кандидата да се одрекне властите имовине и законитог брака.

Другим обредом, „гласовитим посвећењем“ ступало се у ред „савршених“. Самом обреду је претходила посебна катихеза, Евтимије Зигабен је назива „археологијом и теологијом“, и строжи пост, који је трајао две до три године.<sup>115</sup> Обред се састојао од

<sup>107</sup> Euth. PG. 131, 56BC.

<sup>108</sup> Evers. PG. 131, 45C, Thalloszy, *Beiträge*, 367; Euth. 37, 21-22, ed. Ficker, PG. 131, 56C.

<sup>109</sup> Evers. PG. 131, 45BD; Euth. 24, 9, 25, ed. Ficker; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1312C, Narratio, 101, 2-4.

<sup>110</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 86.

<sup>111</sup> Житије Теод. Трновског, 21, ed. Златарски

<sup>112</sup> Euth. PG. 131, 56CD.

<sup>113</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1312BD.

<sup>114</sup> Euth. 30, 12-26, ed. Ficker; PG. 131, 56CD. О катихези cf. Euth. Zig. Narratio, 91, 15, 108, 4, ed. Ficker, PG. 130, 1328C; Euth. 24, 9; Allatius, 675.

<sup>115</sup> Euth. Zig. Narratio, 92, 11, 100, 28, 100, 34-36, ed. Ficker, Pan. dog. PG. 130, 1312C; Euth. 39, 19, ed. Ficker; Allatius, 674-675.

полагања еванђеља на главу кандидата и певања „захвалне“ или „евхаристичке песме“ свих присутних, мушкараца и жена.<sup>116</sup>

Већ је Ф. Рачки указао на разлике између другог крштења и прослављеног савршенства.<sup>117</sup> Првим су следбеници јереси при-мани у јеретичку верску заједницу, а другим, у ред савршених. Мишљење Ф. Рачког је са мањим разликама у појединостима при-хватила већина истраживача.<sup>118</sup> Према мишљењу Д. Мандића, „пр-ви обред је припрема за други“ и његов нераздвојни део, а пре-ма мишљењу М. Лоса, то су само две фазе духовног крштења.<sup>119</sup>

Јеретици су „гласовитим посвећењем“ задобијали духовно просветљење и сазнање које је омогућавало теоптију и визионар-ско виђење небеског света, што је у крајњој линији био и сан свих хришћанских мистичара.<sup>120</sup> Евтимије Зигабен пише да савршени постају „теотоки“ и да преобразени у природу анђела не умиру већ да као у сну скидају телесну одећу и облаче Хри-стову, вођени од анђела у царство небеско.<sup>121</sup>

На заједничким молитвама богомили су се још исповедали и миропомазали. Исповедали су сами себе полагањем руку свих присутних.<sup>122</sup> Миропомазане или „печат ђаволски“ спомиње само Евтимије из Периблепта и синодска осуда Константина Хризомале, али су непознати детаљи овог обреда.<sup>123</sup>

Црквени живот богомила био је веома једноставан и до кра-ја демократизован. Сваки члан јеретичке верске заједнице, укључујући и жене, вршио је све верске обреде, а у најважнијим, крштењу и гласовитом посвећивању, учествовали су сви полагањем руку на главу кандидата за друго крштење, односно гласовито посвећење.

<sup>116</sup> Euth. Zig. Narratio, 101, 1-7, ed. Ficker, G. Ficker, *Die Phundagiagiten* 266—267; M. Loos, *Certain aspects*, 40.

<sup>117</sup> F. Rački, *Bogomili i patareni*, 513—514.

<sup>118</sup> Puech-Vaillant, *Le traité*, 255; D. Obolensky, *The Bogomils*, 215; Д. Ангелов, *Богомилство*, 321, 322, 418.

<sup>119</sup> Д. Мандић, *Богомиљска црква*, 236—237; M. Loos, *Dualist Heresy* 273,

<sup>120</sup> Euth. 24, 17, 25, 5-6, 30, 14-15, 25, 13,14, 30, 16,22, ed. Ficker; Euth. Zig. Narratio, 101, 2-6, 25, 102, 11-16; Pan. dog. PG. 130, 1312C; Theod. Bals. PG. 137, 1265C; Allatius, 646, 647; Rhallis-Potlis, *Synt.* V, 79—80.

<sup>121</sup> Житије Теод. Трнов. 21, ed. Златарски; Euth. Zig. Narratio, 100, 11-14 100, 15, ed. Ficker.

<sup>122</sup> Козма, 347, ed. Бегунов. Puech-Vaillant, *Le traité*, мисли да су ово право имали само савршени.

<sup>123</sup> Euth. 52, 12, 53, 24, 25, 5, ed. Ficker. Cf. Allatius, 647.



## IX

### БОГОМИЛСКО ДУХОВНО СТВАРАЛАШТВО

Досадашња истраживања богомилског духовног стваралаштва, иако узредна и парцијална, обележена су значајним не-слагањима, а каткада и контроверзним закључцима историчара у оцени његовог правог значења у културној историји балканских народа. Једни га безразложно оспоравају, одбацујући у потпуности његову вишеслојевиту литерарну, уметничку и филозофску садржину са многоструким мисаоним значењима и идејним оријентацијама, а други неоснованим нагађањима непотребно пренаглашавају, налазећи у њему својеврсну рехеленизацију средњовековне културе и прве зачетке европског Препорода и Реформације.

Огроман несклад између оба ова мишљења, с једне стране, и стварног, чињеничког стања, заснованог на сачуваној изворној грађи, са друге, намеће потребу за једном новом и целовитом оценом и проценом богомилског књижевног, уметничког и филозофског стваралаштва и његовог места у културној историји средњег века. Богомилска је књижевност, иако позната само по насловима дела и малобројним фрагментима, садржавала скоро све литерарне врсте и изражајне форме, басне и апокрифе, теолошке расправе и коментаре еванђељских текстова, обредне химне и песме.

Поред канонских и неканонских књига Старог и Новог Завета, богомилској књижевности индиректно припада не само старије јеретичко књижевно наслеђе, већ и дела античких и византијских филозофа, од Емпедокла и Аристотела, преко „пла-

тонских списанија“ и дела „јеленских мудраца, првих началника јереси, до Јована Итала и монаха Нила.

Из фрагментарних података расутих у сачуваној изворној грађи може се доказати и постојање јеретичког симболички оријентисаног уметничког стваралаштва, које се у недостатку аутентичних уметничких споменика код богомила на православном Истоку или безразложно оспорава, или посредно и методолошки погрешно доказује ликовним уметничким стваралаштвом пореклом са споменика насталих у другим срединама и за друге прилике.

Велико интересовање истраживача за проучавање богомилског књижевног наслеђа у јужнословенском фолклором стваралаштву прате углавном скромни резултати, који се заснивају више на домишљањима и претпоставкама него на сигурним и уверљивим аргументима. Неки истраживачи иду тако далеко да процват јужнословенске народне књижевности у целини приписују богомилству, видећи у њој отпор народног духа вештачкој и преко хришћанства наметнутој византијској књижевности, а други само делимично, прихватајући његову посредничку улогу у преузимању и интегрисању старијег оријенталног и античког усменог наслеђа у јужнословенском фолклорном стваралаштву које је пратило у изворној грађи добро посведочену богомилску писану књижевност.

### *Богомилски канон светих књига*

Став богомила према старозаветном канону светих књига био је неуједначен и противуречан. Једни су га у потпуности одбацивали, а други у целини или делимично прихватили. Ватиканска листа анатема, примера ради, оптужује неименоване јеретике да „одбацују Свето Писмо и учење пророка“, а цариградски патријарх Теофилакт, да „зло говоре о закону Мојсијевом“ и да тврде да „пророци нису од доброг начела“.<sup>1</sup> И редактор листе анатема из времена цара Константина VII Порфирогенита на два одвојена места проклиње богомиле што „уведе друге књиге као свете, а не оне надахнуте Духом светим и предане од светих отаца“ и што „сматрају да су књиге Старог и Новог Завета писане мастилом, а не по надахнућу Духа светог“.<sup>2</sup>

О јеретичком одбацивању старозаветног канона светих књига нешто детаљније пише тек Козма Презвитер, оптужујући јеретике да „одбацују закон Мојсијев и пророке“, да „зло виде у закону и пророцима“, да „не слушају пророке и закон“, да „одбацују књиге закона“, да „не слушају Давида и пророке, већ еван-

<sup>1</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 17; Theophil., 364, ed. Петровски. Cf. А. Соловјев, *Сведочанства*, 3.

<sup>2</sup> Evers. PG. 131, 44AB; L. Thalloczy, *Beiträge*, 369.

беља“ и да „не живе по закону Мојсијевом већ апостолском“, да „не испуњавају од бога дат закон Мојсијев, већ да нешто бледослове“ и да „тврде да свети пророци нису прорицали Духом светом већ својим умом.“<sup>3</sup>

Недоследан став богомила према старозаветном канону святих књига најбоље је приказао Евтимије из Периблепта, оптужујући их, с једне стране, да као „непријатељи бога и присталице Ђавола не читају Стари Завет“ и да „одбацују Свето Писмо и Старог и Новог Завета“, а са друге, да „поред еванђеља и речи апостолских ови безбожници читају не само Псалтир већ читаво Свето Писмо“ и да се „не треба чудити кад Свето писмо напамет рецитују“.<sup>4</sup>

Ови се изворни подаци у науци двојако интерпретирају. Једни сматрају да су богомили одбацивали Стари Завет у целини, а други, само делимично.<sup>5</sup> Међутим, ни једно од ова два мишљења није у потпуности тачно. Јер, како сведочи Ватиканска листа анатема, Козма Презвитер и Евтимије из Периблепта, богомили су у прво време или одбацивали или прихватили Стари Завет у целини, да би касније, од друге половине XI века, према њему заузели двоструки став. То потврђује и сачувана изворна грађа. Патријарх Козма и редактор *Синодика цара Борила* оптужују богомиле да „не верују у Стари Завет“, да „одбацују Стари Завет и законе, чији је законодавац бог“ и да „сматрају да књиге пророка не потичу од бога“, док Евтимије Зигабен пише да су они од старозаветних канонских књига признавали Псалтир и шеснаест пророка, а да су одбацивали „све књиге Мојсијеве заједно са богом који се у њима поштује“ сматрајући да „закон дат Мојсију на Синају потиче од Сатане“ и да је „написан по инструкцијама Ђавола.“<sup>6</sup>

Интересантан је и податак Евтимија Зигабена да су богомили одбацивање Мојсијевог закона заснивали на алегоричком тумачењу речи Матејевог еванђеља (III, 4), симболички га упоређујући са „нечистом камилом“, јер дозвољава „једење меса, женидбу, заклетве, убиства и друго томе слично“.<sup>7</sup>

Богомили су имали противуречан став и према новозаветном канону святих књига. Редактор листе анатема из времена цара Константина VII Порфорогенита анатемисхе јеретике што од-

<sup>3</sup> Козма, 318, 319, 320, 324, 325, 374, 396, 399, 407, ed. Бегунов.

<sup>4</sup> Euth. 37, 24, 38, 3, 40, 9-10, ed. Ficker, PG, 131, 49BC.

<sup>5</sup> Cf. F. Rački, *Bogomili i ratari*, 568; J. Иванов, *Богомилски книги*, 101, Puech-Vaillant, *Le traité*, 170; Д. Ангелов, *Богомилството*, 224; M. Loos, *Dualist Heresy*, 229. Међутим, S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 72, и D. Obolensky *The Bogomils*, 209, под Мојсијем и пророцима подразумевају само део Старог Завета.

<sup>6</sup> Синодик царја Борила, Палауз. an. 45, Дрин. an. 52, ed. Попруженко; Euth. Zig. Narratio, 98, 21-28, 104, 10-15, ed. Ficker, Pan. dog. PG. 130, 1209B; Germ 119, 15, ed. Ficker; Con. Har. PG. 150, 28C; Math. Blast. Synt. PG. 144, 1041D; Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 68B.

<sup>7</sup> Euth. Zig. Narratio, 104, 10-15, ed. Ficker.

бацују канонске књиге Новог Завета, замењујући их некаквим „другим“, а Евтимије Зигабен, што поред четири канонска имају и „нека друга“, по свему судећи апокрифна еванђеља, о чијем се садржају ништа не зна.<sup>8</sup>

О недоследном и противуречном ставу јеретика према новозаветном канону светих књига пише и Козма Презвитер, оптужујући их, с једне стране, да „не поштују еванђељске и апостолске речи“, а са друге, да непрекидно „у рукама држе еванђеља и Праксапостол“, да „не слушају Давида и пророке, већ еванђеља“ и да „не живе по закону Мојсијевом већ апостолском“.<sup>9</sup>

Из података Козме Презвитера да јеретици „четвороеванђеље називају телом, а Праксапостол крвљу Христовом“ и да „хлебови којима је Исус нахранио народ у пустињи“ симболишу „четири еванђеља и Праксапостол“, може се закључити да су у јеретички канон светих књига улазиле све новозаветне књиге осим Апокалипсе.<sup>10</sup> С друге стране, редактор Ватиканске листе анатема и Евтимије из Периблепта тврде да су богомили поред „речи еванђеља и апостола“ посебно ценили „речи Павлових посланица“ на које се често позивају и које „напамет знају“.<sup>11</sup>

Позитиван став богомила према новозаветном канону светих књига у целини потврђује тек почетком XII века Евтимије Зигабен, који пише да су јеретици признавали четири канонска еванђеља, Дела апостолска, апостолске и Павлове посланице и Апокалипсу Јована Богослова.<sup>12</sup> Нешто слично почетком XV века тврди и Симеон Солунски, оптужујући богомиле да се претварају а да уистину не поштују „еванђеља, посланице и Дела апостолска“.<sup>13</sup>

Текстуални садржај богомилских еванђеља, изузимајући неколико мањих емендација, није се разликовао од канонских.<sup>14</sup> Козма Презвитер и Евтимије Зигабен наводе неколико таквих ретуширања еванђељских текстова. Термин „hipodemata“ у Матејевом еванђељу (III, 11) богомили су исправили у „hipodeigmata“, познате речи из Старог Завета „око за око и зуб за зуб“ у Матејевом еванђељу (V, 38), у „два пута“ а Христове речи у Матејевом еванђељу (IX, 30) „запрети им и рече“, у „нахрани их речју“.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Evers. PG. 131, 44AB; Euth. Zig. Pan. dog. 130, 1317A; Con. Harm. PG. 150, 28C; Math. Blast. Synt. PG. 144, 1041D, пише да одбацују и Стари и Нови Завет.

<sup>9</sup> Козма, 334, 396, 399, ed. Бегунов.

<sup>10</sup> Козма, 311, 404, 399, ed. Бегунов. Ј. Иванов, *Богомилски књиге*, 93—94 с правом мисли ослањањем на Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1292 да Праксапостол обухватају и посланице.

<sup>11</sup> Euth. 22, 18-19, 63, 11-13, 69, 16, 1<sup>o</sup>, ed. Ficker, PG. 131, 53A.

<sup>12</sup> Euth. Zig. Narratio, 98, 12-17, Pan. dog. PG. 130, 1292B.

<sup>13</sup> Sym. Thes. Dial. c. haer. PG. 155, 65—67; Cons. Har. PG. 150, 28CD; Math. Blast. PG. 144, 1041D.

<sup>14</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1321A.

<sup>15</sup> Euth. Zig. Narratio, 110, 4-8, 104, 31-23, 107, 10, 13, ed. Ficker, Pan. dog. PG, 130, 1324C, 1328A.

Из једне алузије у расправи Евтимија Зигабена изгледа да су богомили и термину „*artos epiusios*” у молитви *Оченаш* давали значење „хлеб надсушни” (*artos epi-usios*), а не „хлеб свагдањи” (*artos epi-usios*).<sup>16</sup>

Суштинска је разлика између богомила и правоверних хришћана била у интерпретацији новозаветних текстова. О томе већ говоре и најстарији извори. Ватиканска листа анатема проклиње јеретике да „тенденциозно интерпретирају еванђељске и апостолске речи”, а Евтимије из Периблепта, да „лукаво интерпретирају Свето Писмо.”<sup>17</sup> И Козма Презвитер на више одвојених места пише да јеретици „на свој начин изопачавају еванђељске и апостолске речи”, да се „не држе тумачења светих отаца”, да „све изврћу”, да „нема речи божије коју не развратише” и да „покушавају да разоре све што су свети оци саградили.”<sup>18</sup>

У изворној се грађи поред уопштених оптужби налази и више конкретних примера о богомилском алегоричком тумачењу новозаветних текстова. Тако, примера ради, Козма Презвитер пише да тело и крв Христова у Матејевом еванђељу (XXVI, 26—28) не симболише тајну евхаристије, већ „четири еванђеља и Праксапостол” а пет хлебова у Лукином еванђељу (IX, 5) којима је Христос у пустињи нахранио гладне, симболишу исто тако „четири еванђеља и Праксапостол.”<sup>19</sup> На речима Матејевог еванђеља (IV, 9) „све ово даћу, теби ако паднеш и поклониш се мени” јеретици су доказивали да је Ђаво творац земље и свега видљивог, а на причи о два сина у Лукином еванђељу (XV, 11—32), да су Исус и Сатана два сина божија.<sup>20</sup>

Ове појединачне примере допунио је Евтимије Зигабен, испуњајући у својој полемичкој расправи један повећи одломак о јеретичком алегоричком тумачењу Матејевог еванђеља. Тако, примера ради, Витлејем у Матејевом еванђељу (II, 1—5) у интерпретацији богомила симболише јеретичку синагогу; Ирод и Јерусалим, ортодоксну цркву; звезда која је водила маге, закон Мојсијев; а мази, саме јеретике.<sup>21</sup> Плач Рахиле за децом у Матејевом еванђељу (II, 18) симболише плач небеског оца за својом децом, Адамом и Исусом.<sup>22</sup> Камиља одећа Јована Крститеља у Матејевом еванђељу (III, 4) симболише закон Мојсијев; кожни појас, свето еванђеље на овчијим кожама исписано, а шумски мед, божанско еванђеље.<sup>23</sup> Фарисеји и садужеји у Матејевом еванђељу (III, 7) симболишу ортодоксне хришћане, змијски пород и змијско се-

<sup>16</sup> Euth. Zig. Narratio, 97, 6-7, ed. Ficker.

<sup>17</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 19; Euth. 69, 14-17, ed. Ficker.

<sup>18</sup> Козма 311, 341, 374, 338, 396, 399, ed. Бегунов.

<sup>19</sup> Козма 311, 330, ed. Бегунов.

<sup>20</sup> Ibid., 328, 331, ed. Бегунов.

<sup>21</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1321C.

<sup>22</sup> Ibid., 1321D—1324A.

<sup>23</sup> Ibid., 1324AB.

ме.<sup>24</sup> Сандале Христове које Јован није достојан да обуче у Матејевом еванђељу (III, 11) симболишу чуда; лопата у Исусовим рукама, речи еванђелске; трска, јеретичку науку, а некорисна слама достојна огња, учење ортодоксне цркве.<sup>25</sup> Велика планина у Матејевом еванђељу (IV, 8) симболише друго небо.<sup>26</sup> Христово напуштање Назарета у Матејевом еванђељу (IV, 13) симболише Христово напуштање ортодоксне цркве и прелазак јеретичима, чију цркву симболички представља Капернаум.<sup>27</sup> Христове речи у Матејевом еванђељу (V, 13—14) симболишу јеретике који су „со земљи“ и „светлост свету“.<sup>28</sup> Јота и цртица у Матејевом еванђељу (V, 18) симболишу Декалог.<sup>29</sup> Писари и фарисеји у Матејевом еванђељу (V, 20) симболишу ортодоксне хришћане, које надвисује правда јеретика, јер води ка правом животу, на уздржавање од меса, јаја, брака и сличних ствари.<sup>30</sup> Супарник у Матејевом еванђељу (V, 25) симболише ђавола којег треба умилостивити.<sup>31</sup> Велики цар у Матејевом еванђељу (V, 35), чији је престо у Јерусалиму, симболише ђавола.<sup>32</sup> Очи у Матејевом еванђељу (V, 38) симболишу два закона, Мојсијев и еванђељски, а зуби, два пута, уски и широки.<sup>33</sup> Клијет у Матејевом еванђељу (VI, 6), место одређено за молитву, симболише разум.<sup>34</sup> Небеске птице у Матејевом еванђељу (VI, 26) симболишу монахе који непокретни живот проводе, а љиљани пољски, јеретике, јер су душама чисти и врлинама украшени.<sup>35</sup> Пси и свиње у Матејевом еванђељу (VII, 6) симболишу оне који се у цркви сматрају светим. Оне који им прилазе примају као псе и свиње, јер их прво чисте постом и молитвом, а затим крштавају.<sup>36</sup> Касније, кад постану савршени, дају им светост и бисере. Лажни пророци у Матејевом еванђељу (VII, 15) симболишу слобденике Василија Великог, Јована Златоустог и Григорија Богослова.<sup>37</sup> Они који у Христово име проричу, духове изгоне и чуда чине у Матејевом еванђељу (VII, 22—23) симболишу свете јерархе и божанске оце од којих ће се Христос у онај дан одрећи.<sup>38</sup> Мудри људи у Матејевом еванђељу (VII, 24, 26) симболишу јеретике који на *Оченашу* као на стени куће зидају, а лудаци, правоверне хришћане, који на осталим моли-

<sup>24</sup> Ibid., 1234BC.

<sup>25</sup> Ibid., 1324CD.

<sup>26</sup> Ibid., 1324D—1325A.

<sup>27</sup> Ibid., 1325A.

<sup>28</sup> Ibid., 1325A.

<sup>29</sup> Ibid., 1325A.

<sup>30</sup> Ibid., 1325BC.

<sup>31</sup> Ibid., 1325C.

<sup>32</sup> Ibid., 1328A.

<sup>34</sup> Ibid., 1328AB.

<sup>35</sup> Ibid., 1328B.

<sup>36</sup> Ibid., 1328BD.

<sup>37</sup> Ibid., 1328CD.

<sup>38</sup> Ibid., 1328D—1329A.

твама куће зидају.<sup>39</sup> Књижевници у Матејевом еванђељу (VIII, 19—20) симболишу писаре; лисице, монахе затворене у тесним кућама, а небеске птице, оне који на стубовима живота проводе и код којих Христос не станује.<sup>40</sup> Двојица бесних који из гроба излазе у Матејевом еванђељу (VIII, 28) симболишу два реда, ред клерика и ред монаха, а стадо свиња, људе просте и неуке.<sup>41</sup> Ново вино у Матејевом еванђељу (IX, 17) симболише јеретичку науку, а стари мехови, оне који је не прихватају.<sup>42</sup> Жена која дванаест година болује од проливања крви у Матејевом еванђељу (IX, 20) симболише цркву у Јерусалиму.<sup>43</sup>

Алегоричким тумачењем еванђељских текстова богомили су без великих тешкоћа, с једне стране, њихов садржај усклађивали са дуализмом као окосницом своје теологије, а са друге, давали други садржај и друго значење учењу, организацији и циљевима ортодоксне цркве.<sup>44</sup>

### Богомилско књижевно стваралаштво

Постојање оригиналне богомилске књижевности посведочено је скоро у свој сачуваној изворној грађи. Већ је Козма Презвитер записао да јеретици своја учења излажу „творећи некакве басне“ о чијем се садржају данас ништа не зна.<sup>45</sup> Нешто је конкретнији Евтимије Зигабен који богомилима приписује *Тумачења Матејевог еванђеља*, а неколико фрагмената са алегоричким тумачењима Лукиног еванђеља у *Беседи* Козме Презвитера као да потврђује да су јеретици већ крајем X века имали своје коментаре свих канонских еванђеља.<sup>46</sup>

Најпознатије дело богомилске књижевности је била вишетомна расправа Константина Хризомале, коју је Синод Цариградске патријаршије 1140. године као јеретичку осудио и спалио.<sup>47</sup> О спаљивању некаквих „нечастивих књига“ учитеља и начелника јеретика у Србији пише и Стефан Првовенчани у *Житију св. Симеона*.<sup>48</sup>

<sup>33</sup> Ibid., 1328A.

<sup>39</sup> Ibid., 1329A.

<sup>40</sup> Ibid., 1329BC.

<sup>41</sup> Ibid. 1329C.

<sup>42</sup> Ibid., 1329D.

<sup>43</sup> Ibid., 1329D—1332A.

<sup>44</sup> Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 54, 57, 93, бел. 25, 94, бел. 26.

<sup>45</sup> Козма, 327, ed. Бегунов.

<sup>46</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1321B, Narratio, 102, 17, ed. Ficker; Козма, 338, 331, ed. Бегунов. То су тумачења Лукиног еванђеља 16, 1—9 и 15, 11—32. J. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 247—248, сматра да су то остацк богомилских апокрифа.

<sup>47</sup> Rhallis-Potlis, *Synt.*, V, 76—82. О наслову његовог дела cf. Thed. Bals. Rhallis-Potlis, *Synt.*, II, 77—78. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 219; J. Gouillard, *L'hérésie*, 319.

<sup>48</sup> *Стара српска књижевност* I, 84

Посебну врсту јеретичког књижевног стваралаштва представљају обредне молитве и химне. Редактор листе анатема из времена цара Константина VII Порфирогенита зове их „епиклезама“, Евтимије из Периблепта „сатанским еподама“, а Евтимија Зигабен, „нечастивим“ или „евхаристичким молитвама“.<sup>49</sup> И Симеон Солунски спомиње јеретичке „молитве и песме, ружне и безбожне, које се не могу записати.“<sup>50</sup>

У оригинална дела богомилске обредне књижевности Ј. Иванов, Д. Ангелов и Е. Георгијев убрајају и *Катарски гребник* и поред тога што за то нема доказа у изворној грађи, а поготову што су неки његови делови у потпуној супротности са учењем бугарских богомила.<sup>51</sup>

Богомили су показивали велико интересовање и за старију црквену и јеретичку теолошку књижевност. Евтимије из Периблепта пише да јеретици читају Григорија Богослова, Јована Златоустог и из *Патерика* говоре светих отаца, али да Јована не зову Златоустим већ пръавоустим, а тако поступају и са осталим свецима.<sup>52</sup> Нешто се више у изворној грађи говори о великој популарности старије јеретичке теолошке књижевности код богомила. Ватиканска листа анатема, примера ради, спомиње некаква *Пророштва, Алфабетикон и Посланице*, цариградски патријарх Теофилакт, „сочиненија“ познатог павликијанског херезиарха Сергија Тихика, а листа анатема из времена цара Константина VII Порфирогенита, Тихикова погрешна тумачења божанских списа, посебно Матејевог еванђеља, као и *Теребинтова Еванђеље, Књигу мистерија, Тезаурус и Поглавља*.<sup>53</sup> И Евтимије из Периблепта пише да јеретици читају *Поглавља, Мистерије и Тезаурус* Манесовог ученика Скитијана, редактор синодика цара Борила, „Платонска списанија“, „дела јеленских мудраца“ и списе двојице у Византији осуђених филозофа, Јована Итала и монаха Нила, а листа анатема из *Светосавске крмчије*, поред *Живог еванђеља, Скровишта живота, Књиге тајни, Шубикових дела и Седам слова Агапцијевих* спомиње и „списанија“ Манесових коментатора Ијерака, (Хе)раклида и Афганија.<sup>54</sup>

Мало је вероватно да су богомили читали теолошке расправе манихејских и павликијанских херезиарха, а још мање да су на бугарски језик превели роман о Варламу и Јоасафу и о Але-

<sup>49</sup> Evers. PG. 131, 45C; Euth. 24, 6-9, ed. Ficker, PG. 131, 56C; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1312C. Cf. M. Loos, *Dualist Heresy*, 76, бел. 29 и *Certain aspects*, 40 и Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 17.

<sup>50</sup> Sym. Thes. Disl. c. haer. PG. 155, 68A.

<sup>51</sup> Ј. Иванов, *Богомилски књиги*, 115; Д. Ангелов, *Богомилството*, 65; Е. Георгиев, *Литература*, 119—201.

<sup>52</sup> Euth. PG. 131, 53AB.

<sup>53</sup> J. Guillard, *Synodikon*, 313, an. 10; Theophil. 367, ed. Петровски, Evers. PG. 131, 41CD, L. Thalloczy, *Beiträge*, 363.

<sup>54</sup> Euth. 59, 2-14, ed. Ficker; Синодик царја Борила, Палауз. an. 30, Дрин. an. 37, ed. Попруженко. Cf. Д. Драгојловић, *Манихејска формула проклињања*, *Balkanica VI*, 1975, 59.



ксандру Великом, како тврди Д. Мишев, или „индијске епове, персијске и арабљанске списе, хомерске епове и роман о Александру Великом, за што се залаже Р. Куцли.<sup>56</sup>

### *Богомилство и апокрифна књижевност*

У средњовековној књижевности, византијској и јужнословенској, апокрифи у целини заузимају посебно место не само својим бројем већ и интересантним и разноврсним наративним садржајем. Њихова хетеродоксна, а делом и дуалистичка оријентација са смишљено изграђеном сликом о постанку света и тајнама будућности, изложена на један садржајно занимљив и књижевно привлачан начин била је за многе слависте пресудна већ у прошлом веку да апокрифе у целини или делимично повежу и на неки начин уклопе у историју богомилске јереси. Ово је мишљење још више добило на уверљивости када је В. Јагић, ослањањем на индексе забрањених књига руске редакције, нашао потврду да је зачетник богомилске апокрифне књижевности код Јужних Словена био бугарски поп Јеремија.<sup>56</sup>

Резултате В. Јагића је прихватио и на новој изворној грађи поткрепио Ф. Рачки, доказујући да су апокрифи *О крсном дрвету* и *Књига св. Ивана апостола (Тајна књига)* оригинална дела богомилске књижевности, а да су грчки богомили употребљавали и апокрифно *Исаијино виђење* које је настало у другом веку наше ере.<sup>57</sup> Међу богомилима су, сматра Ф. Рачки, колали и други дуалистички оријентисани апокрифи, чији је садржај касније у највећој мери усаглашен са правоверним учењем. Њихову распрострањеност међу богомилима Ф. Рачки доказује „пучким приповјестима“ које су представљале фолклорну редакцију изгубљених јеретички оријентисаних апокрифа.<sup>58</sup>

После парцијалних истраживања М. И. Соколова, М. Мурка, Д. Цухлева и Д. Мишева, једну нову, целовиту и у основи оригиналну оцену апокрифног наслеђа у бугарској и јужнословенској књижевности изложио је Ј. Иванов, делећи све познате дуалистички оријентисане апокрифе на аутентичне богомилске и апокрифе са интерполацијама и ретуширањима у духу богомилског учења. У прву је групу Ј. Иванов ставио *Тајну књигу* и *Исаијино виђење*, а у другу, *Књигу о Еноху*, *Откривење Варухово*, *Адама* и *Еву*, *Детињство Исусово*, *Прење Исуса Христа са ђаво-*

<sup>55</sup> D. Mišev, *The Bulgarians in the past Pages from the bulgarian cultural History*, Lausaune 1919, 60—69; R. Kutzli, *Die Bogomilen. Geschichte Kunst, Kultur*, Stuttgart 1977, 148.

<sup>56</sup> V. Jagić, *Novi prilozii za literaturu biblijskih apokrifa*. 3. *Apokrifi bogomila popa Jeremije*, *Starine V*, 1873, 79—95.

<sup>57</sup> F. Rački, *Bogomili i patareni*, 575—586.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 588—589.

лом, *Разумник*, *Тиверијадско море* и две апокрифне космогонije, једну на грчком, а другу на српскословенском језику.<sup>59</sup>

Даља су истраживања показала да се темељне поставке Ј. Иванова заснивају на некритичким и у изворној грађи недоказаним претпоставкама. Тако Ш. Пиеш и Д. Оболенски, примера ради, међу оригинална дела богомилске књижевности убрајају само *Тајну књигу* због извесне подударности њеног садржаја са богомилским космогонijским митом изложеним у *Паноплији* Евтимија Зигабена, оспоравајући богомилско порекло осталих дуалистички оријентисаних апокрифа у јужнословенској књижевности, као што су *Палеја*, апокрифна *Апокалипса Јована Богослова*, *Тиверијадско море*, *Томино еванђеље*, *Исаијино виђење* или *Књига о Еноху*.<sup>60</sup>

И С. Рансиман допушта да су међу богомилима циркулисали бројни апокрифи хетеродоксне и дуалистичке оријентације, али да само *Тајна књига* садржи резиме богомилске теолошке доктрине, мада се са сигурношћу не може доказати да ли је она оригинално дело бугарских богомила или превод са грчког језика.<sup>61</sup>

Сва ова истраживања апокрифног наслеђа у јужнословенској књижевности је једним целовитим приказом обухватио Е. Турдеану, долазећи до два интересантна закључка. Први је, да по па Јеремију из руских индекаса забрањених књига треба дефинитивно искључити при проучавању богомилског апокрифног наслеђа, а други, да је, изузимајући *Тајну књигу* која фигурира као оригинално дело богомилске књижевности, само *Исаијино виђење* прошло кроз текстуалну редакцију богомила.<sup>62</sup> Што се тиче осталих дуалистички оријентисаних апокрифа, Е. Турдеану допушта њихову циркулацију међу јеретицима, али уверљиво и на добро аргументованој грађи оспорава мишљење В. Јагића и Ј. Иванова о богомилским интерполацијама апокрифних текстова, или ретуширању њиховог садржаја у духу богомилског верског учења.<sup>63</sup>

С друге стране су основне идеје Ј. Иванова о богомилском пореклу бројних апокрифа у јужнословенској књижевности и даље упорно бранили Н. Державин, Д. Ангелов, Е. Георгијев, Ј. Бегунов и В. Антић. Тако, примера ради, Д. Ангелов сматра да је *Тајна књига* оригинално дело бугарских богомила, да је бугар-

<sup>59</sup> М. Соклов, *Материали и заметки по старој славјанској литератури*, Изв. ист. — фил. инст. књ. Без. в. Нежине, XI, 1887—1889, Москва 1889, 84—211, М. Murko, *Geschichte der ältern südslavischen Literaturen Leipzig* 1908, 88—90; Д. Цухлев, *Историја на балгарската црква I*, Софија 1910, 708—750; 717—718; Д. Mishev, *The Bulgarians*, 60—99; Ј. Иванов, *Богомилски књиги*, 60—87, 131—164, 165 squ.

<sup>60</sup> Puech-Vaillant, *Le traité*, 130, бел. 1; D. Obolensky, *The Bogomils*, 226, 228, 272, 281—282.

<sup>61</sup> S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 77, 78, 84.

<sup>62</sup> E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et pseudo-bogomiles I*, 38, II, 176.

<sup>63</sup> *Ibid.*, II, 176—177.

ски поп Јеремија из руских индекаса забрањених књига писац двају апокрифа, *Повести о крсном дрвету и Разумника*, да је *Исајијино виђење* редиговано у Бугарској у духу богомилског учења и да су преводи на словенски језик апокрифне *Апокалипсе Јована Богослова*, *Прења Исуса Христа са ђаволом*, *Силаска Богородице у пакао* и *Адамовог записа* настали међу богомилима.<sup>64</sup>

Најдоследније и најупорније ову некритичку оријентацију у проучавању апокрифног наслеђа у јужнословенској књижевности следи Е. Георгијев, који богомилско порекло приписује не само *Тајној књизи* и *Исајијном виђењу*, већ и *Прењу Исуса Христа са ђаволом*, *Тиверијадском мору*, *Повести о крсном дрвету*, *Слову о Христовом рођењу*, *Сисинијевој легенди* и *Разумнику*.<sup>65</sup>

Богомилско порекло апокрифног наслеђа у јужнословенској књижевности заступа и Ј. Бегунов који их тематски дели на апокрифе о Богородици, о ђаволу као творцу неба и земље, о крсту, о поповима и о чудесној моћи светачких моштију.<sup>66</sup> Као „вероватно богомилске“ Ј. Бегунов сматра *Тајну књигу*, *Тиверијадско море*, *Прење Исуса Христа са ђаволом*, *Повест о крсном дрвету* и *Уснесење апостола Павла*, убрајајући при томе потпуно произвољно међу богомилске апокрифне реликте и нека алегоричка тумачења еванђељских текстова из *Беседе* Козме Презвитера, која припадају сасвим другој књижевној врсти.<sup>67</sup>

У новије време мишљење Ј. Иванова делимично заступа В. Антић, а у потпуности оспорава М. Лос, сматрајући само *Тајну књигу* оригиналним делом бугарских богомила.<sup>68</sup>

Досадашња истраживања апокрифног књижевног наслеђа, иако темељна и са доста дефинитивних резултата, не могу се сматрати потпуним и окончаним. Два основна питања и даље остају отворена. Прво је, да ли су и у којем су обиму апокрифи улазили у корпус јеретичких књига, а други, да ли је неки од сачуваних апокрифа оригинално или редиговано дело богомилске књижевности. Изворна грађа уверљиво сведочи да су апокрифи улазили у корпус јеретичких књига на основу некаквих начела одабирања и вредновања. Ватиканска листа анатема као богомилско спомиње *Томино еванђеље*, *листа анатема* из времена цара Константина VII Порфирогенита, *Исајијино виђење*, Евтимије из Перилепта, *Петрову апокалипсу*, *Томино еванђеље* и *Исајијино виђење*, а накнадно исписана маргинална глоса каркасонског преписа *Тајне књиге* и овај апокриф, који је био у оптицају код катара

<sup>64</sup> Д. Ангелов, *Богомилството*, 63, 66, 351—352, 208, 212—214.

<sup>65</sup> Е. Георгиев, *Литература*, 164—231.

<sup>66</sup> Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 245—248.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 246.

<sup>68</sup> М. Loos, *Dualist Heresy*, 143—144. Cf. В. Антић, *Низ странице од јужно словенските књижевности*, Скопје 1977, 188—245.

на Западу.<sup>69</sup> Ако се има у виду да је богомилски космогонијски мит у расправама Евтимија из Периблепта и Евтимија Зигабена изложен у облику једне апокрифне компилације, невешто спојене у једну целину, може се закључити да су међу јеретичима циркулисали и други апокрифи, а не само они који се спомињу у сачуваној изворној грађи.<sup>70</sup>

Евидентно је да сви апокрифи, које су богомили користили, потичу из првих векова хришћанства и да представљају компилације прастарих космолошких и есхатолошких учења хетеродоксне или ортодоксне оријентације. Исти је садржај и апокрифа *Interrogatio Joannis* или *Тајне књиге* која је сачувана само на латинском језику у два редакцијама, краћој и дужој.<sup>71</sup> Краћи, париски препис, потиче из XII, а дужи, бечки, из XIII века. У париском препису се налази и једна накнадно додата маргинална белешка која потврђује да је *Тајну књигу* донео из Бугарске јеретички епископ Назарије, чије су мошти посмртно 1254. године по наређењу папе Иноћентија IV спаљене.<sup>72</sup> Белешка је настала после Назаријевог посмртног спаљивања, јер његови савременици, Аноним из Ломбардије и Рајнерије Сакони, који је и сам 17 година био јеретик, не знају да је Назарије на латински превео *Тајну књигу*, нити да је она циркулисала међу катарима у Италији где је Назарије био епископ.<sup>73</sup> Тек при крају XIII века Анселмо Александријски пише за Назарија да се „држи неког списа који тајним зову“ и да је „овај тајни (спис) јеретика из Конкореча пун заблуда донет из Бугарске.“<sup>74</sup>

Тешко је рећи да ли под „тајним списима јеретика из Конкореча“ Анселмо Александријски сматра *Interrogatio Joannis* или *Тајну књигу*, јер Назаријев савременик Дуран де Хуска из Арагона у Француској, такође, пише да француски катарима „имају своју тајну књигу“ која је у оптицају под лажним именом пророка Исаија.<sup>75</sup> Из ових збрканих и нејасних вести може се закључити да је Анселмо Александријски из података Рајнерија Саконија да је Назарије следио учење јеретичке цркве бугарске извео логичан закључак да је *Тајна књига* пореклом из Бугарске, а ано-

<sup>69</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 313, an. 10; Euth. 61, 35, 24, 89, ed. Ficker; Evers. PG. 131. 44A.

<sup>70</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1296D—1305D; Euth. 35, 18 —37, 1 ed. Ficker.

<sup>71</sup> E. Turdeanu, *Aprocryphes bogomiles et pseudo-bogomile*, II, 204—213; Д. Драгојловић—В. Антић, *Богомилството*, 20.

<sup>72</sup> J. Иванов, *Богомилски књиге*, 73—87; M. Loos, *Dualist Heresy*, 133—143. О Назарији cf. A. Dondaine, *Hierarchy*, II, 291.

<sup>73</sup> R. Sacch. 76, ed. Dondaine; De heresi cath. 311.

<sup>74</sup> Trac. her. 319, 311.

<sup>75</sup> Ch. Thouzellier, *Une Somme*, 256—257, мисли да се ради о Исаијиним виђењу.

нимни глосатор каркасонског преписа, да ју је донео сам епископ Назарије.<sup>76</sup>

Да запис на париском препису *Тајне књиге* нема никакву историографску вредност може се доказати на више начина. Учење катарског епископа Назарија, познато из расправе Анселма Александријског, не поклапа се ни у појединостима ни у целини са учењем бугарских богомила како је изложено у *Беседи Козме Презвитера или Синодику цара Борила*.<sup>77</sup> Очигледна је, даље, потпуна неподударност и између *Тајне књиге*, с једне стране, и *Беседе Козме Презвитера и Синодика цара Борила*, са друге. Аргументација Ј. Иванова да се *Тајна књига* фрагментарно поклапа са бројним апокрифима, као што су *Књига о Еноху*, *Исајино виђење*, *Јездрина апокалипса*, апокрифна *Апокалипса Јована Богослова*, *Палеја* и *Варухова Апокалипса*, само доказује да *Тајна књига* својим визионарским, космолошким и есхатолошким садржајем припада, као и ови апокрифи, старохришћанском апокрифном књижевном наслеђу.<sup>78</sup> Интересантно је да сва у њој изложена хетеродоксна учења о паду Сатане, стварању човека затварањем небеских анђела у материјална тела, успостављање власти Сатане над човеком путем репродукције људског рода и Исусовој инкарнацији припадају арсеналу ранохришћанских гностичких секти.<sup>79</sup> Тешко је поверовати да један оригинални богомилски спис потпуно игнорише фундаментална учења бугарских јеретика, дајући предност старијем гностичком јеретичком наслеђу. Ако се томе дода да је читава есхатологија *Тајне књиге* о Христовом доласку, општем васкрсењу и Страшном суду у потпуној супротности са учењем бугарских богомила, свака даља тврдња о бугарском пореклу *Тајне књиге* постаје потпуно безпредметна.<sup>80</sup>

Да је овај старохришћански апокриф евентуално циркулисао међу грчким богомилима, одакле је преведен на латински језик, можда доказује једна алузија о Јовану еванђелисти у Ватиканској листи анатема и подаци о Исусовој инкарнацији кроз уво Деве Марије, о *Оченашу* као симболу тајне евхаристије и о седмовековној власти Сатане у *Паноплији* Евтимија Зигабена, који се поклапају с апокрифном *Тајном књигом*.<sup>81</sup> С друге стране, друкчије учење бугарских богомила о Исусовој инкарнацији и тајни евхаристије, као и ћутање *Синодика цара Борила* о *Тајној*

<sup>76</sup> О разним мишљењем cf. A. Borst, *Cathares*, 15. Допунимо и мишљењем M. Loos, *Dualist Heresy*, 144, који заступа бугарско порекло.

<sup>77</sup> Cf. Trac. her. 312 и Козма, 373—374, ed. Бегунов и Синодик царја Борила, Палауз. an. 39—52, ed. Попруженко.

<sup>78</sup> J. Иванов, *Богомилски книги*, 68—72; E. Turdeanu, op. cit. II, 208—210.

<sup>79</sup> H. Söderberg, *La religion des Cathares*, 96, 103. Cf. A. Borst, *Cathares*, 15.

<sup>80</sup> То оспорава не само богомилско порекло, већ и могућност да су је богомили компилирали из разних старохришћанских апокрифа.

<sup>81</sup> H. Söderberg, *La religion des Cathares*, 103.

књизи, несумњиво говори да бугарски богомили нису ни знали за овај старохришћански апокриф.<sup>82</sup>

Много је на први поглед теже питање о улози богомилске јереси у развоју апокрифне књижевности код Јужних Словена. Њихово се богомилско порекло у науци углавном брани са два основна аргумента. Први је, да се у млађим индексима забрањених књига, номоканонима и крмчијама руске редакције поименично, као писци јеретичких књига и апокрифа у Бугарској, спомињу поп Богомил, поп Јеремија, Сидор Фрјазин и Јаков Ценцал.<sup>83</sup> Тешко је одгонетнути како су се ове историјске и легендарне личности из разних епоха и разних области византијско-словенског света нашле заједно. О Сидору Фрјазину се не зна ништа, док се Јаков Ценцал спомиње у изворној грађи из VI века.<sup>84</sup> Попа Богомила старија изворна грађа приказује као првог проповедника новојављене јереси у Бугарској, а млађа као писца јеретичких књига и апокрифа.<sup>85</sup>

Бугарског попа Јеремију први пут спомиње тек *Погодинов номоканон* у две краће белешке. У првој се налази податак о „Јеремији попу бугарском“, савременику патријарха Сисинија и преводиоцу једне легенде о прогањању демона, а у другој, о неком Јеремији, писцу апокрифа *О крсном дрвету*, *Извештенију о светој тројици* и *О госпуду нашем Исусу Христу како је постао поп*.<sup>86</sup> Извесна збрка је приметна и у осталој изворној грађи. Слово непознатог Атанасија мниха Јерусалимског из *Румјанцове крмчије* га убраја међу писце апокрифа, *Синодални индекс* из XVI века међу писце „јеретичких књига из бугарске земље“ заједно са попом Богомилом, Сидором Фрјазиним и Јаковом Ценцалом, а *Зосимов индекс* га само спомиње као „сина и ученика попа Богомила“.<sup>87</sup>

Руска изворна грађа очигледно говори о двојим личностима. То се види из различитих транскрипција њихових имена и литерарних преокупација. Име „Јеремије попа бугарског“ записано је у облику *Еремя* или *Ермия* према транскрипцији грчког ономастикона Хермес, Хермија, Еремиа, а име Јеремије, писац апокрифа, у облику *Ии-еремиа* према грчком ономастикону Иеремиас. Различите су и њихове литерарне преокупације. Јеремија, поп бугарски је писац „јеретичких књига“, или

<sup>82</sup> Ни једно место у Тајној књизи не поклапа се са Козмом, а о истим питањима разлике су евидентне, Cf. Козма 311, ed. Бегунов и Euth. Zig. Narratio, 97, 1, ed. Ficker.

<sup>83</sup> Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 50; Д. Драгојловић-В. Антић, *Богомилството*, 18—19.

<sup>84</sup> С. Киселков, *Сидор Фрјазин и Јаков Ценцал*, Из. Ист. Инст. 3. 4, 1951, 290—294.

<sup>85</sup> Д. Драгојловић-В. Антић, *Богомилството*, 18—19.

<sup>86</sup> Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 53; Е. Георгиев, *Литература*, 203.

<sup>87</sup> Е. Георгиев, оп. цит. 300—303; Д. Драгојловић-В. Антић, *Богомилството*, 18—19; Д. Ангелов, *Богомилството*, 144.

писац јеретичких књига из бугарске земље и прогонитељ демона, а други Јеремија је писац апокрифа *О крсном дрвету, Извеште-нија о светој тројици и О господу нашем Исусу Христу како је постао поп*. Бугарски поп Јеремија је, даље, савременик патријарха Сисинија и неког „лажљивог Сисинија“, док се о времену живота другог Јеремије ништа не говори.

Већина историчара сматра да је бугарски поп Јеремија савременик патријарха Сисинија II (995—998) и ученик попа Богомила.<sup>88</sup> Али се при томе губе из вида неке важне чињенице. Прва је, да *Синодик цара Борила*, који анатемише бројне историјски непознате херезиархе богомилске јереси ништа не зна о попу Јеремији и његовим јеретичким књигама, а друга, да је Јеремија поп бугарски савременик цариградског патријарха Сисинија и неког „лажљивог Сисинија“ за кога знамо да је осуђен почетком петог века и да је био савременик цариградског патријарха Сисинија I (426—427) и масалијанског учитеља (и проповедника Хермеса, чије је име на словенски језик преко Хермија транскрибовано у Еремија.<sup>89</sup> Овај податак несумњиво говори да је Јеремија масалијански учитељ и проповедник Хермес, савременик „лажног Сисинија“ и цариградског патријарха Сисинија I и да је у руске индексе забрањених књига унет из старијих листа јеретичких херезиарха заједно са Сидором Фрјазином и Јаковом Ценцалом.

Да је ова претпоставка тачна потврђује не само *Сисинијева молитва* са својом масалијански оријентисаном демонологијом, која се приписује Јеремији већ и *Синодални индекс забрањених књига* који, као „писце јеретичких књига из бугарске земље“, убраја, поред попа Богомила, и Јеремију, Сидора Фрјазина и Јакова Ценцала, људе из различитих историјских епоха и различитих области словенско-византијског света.<sup>90</sup>

Други Јеремија из *Погодиновог номоканона* је највероватније поп Јеремија који је у суздалској области средином XI века проповедао нека јеретичка учења блиска богомилству.<sup>91</sup> Синодници православља руске редакције га анатемишу заједно са богомилима, *Зосимов индекс забрањених књига* га назива „Богомиловим (духовним) учеником и сином“, да би га најмлађи индекси руске редакције идентификовали са попом Богомилом.<sup>92</sup>

Последњи и најважнији аргумент за богомилско порекло неких дуалистички оријентисаних апокрифа у јужнословенској књижевности заснива се на претпоставкама В. Јагића и Ј. Иванова да њихов хетеродоксни садржај представља интерполације или

<sup>88</sup> D. Obolensky, *The Bogomils*, 271; Д. Ангелов, *Богомилството*, 352.

<sup>89</sup> Д. Драгојловић, *Богомилство* I, 89; V. Grumel, *Regestes* I, 20—21, бр. 26.

<sup>90</sup> Ј. Иванов, *Богомилски књиги*, 51 признаје да је овде ради о учењу масалијана; В. Киселков, *Сидор Фрјазан и Јаков Ценцал*, 290—294.

<sup>91</sup> Ј. Бегунов, *Козма Пресвитер*, 57.

<sup>92</sup> Cf. E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et pseudo-bogomiles* I, 25—38.

ретуширања богомилских редактора у духу учења новојављене јереси.<sup>93</sup> Међутим, сви ови мотиви, који се сматрају накнадним интерполацијама богомилских редактора, налазе се или у грчким изворницима, или у другим на словенски непреведеним старохришћанским апокрифима. Тако, примера ради, мотив о божијем стварању Адама од седам или осам делова у *Књизи о Еноху*, *Тиверијадском мору* и *Разумнику* потиче из јеретичке *Књиге Јубилеја*.<sup>94</sup> Мотив о анђелима који управљају стихијама или небесима у *Књизи о Еноху* и *Тиверијадском мору* потиче из Јованове *Апокалипсе* и старохришћанских апокрифа.<sup>95</sup> Мотив о *Адамовом запису* у апокрифима *Адам и Ева* и *Тиверијадско море* потиче из ранохришћанске црквене књижевности и иконографије.<sup>96</sup> Мотив о седам небеса у *Исаијином виђењу*, *Књизи о Еноху* и *Варуховој књизи* налази се у свим ранохришћанским апокрифима са визионарским и апокалиптичким садржајем.<sup>97</sup> Мотив о божијем стварању анђела од огња добијеног од камена у *Књизи о Еноху* и божијем стварању неба, земље и небеских тела од једне или двеју материјалних стихија у *Разумнику* и *Тиверијадском мору* у потпуној су супротности са учењем богомила.<sup>98</sup>

Од повећег репертоара апокрифних мотива који се сматрају интерполацијама богомилских редактора само се три слажу са учењем новојављене јереси. Први је мотив о подели света између бога и ђавола у апокрифима *Адам и Ева* и *Прење Исуса Христа са ђаволом*, други је мотив о Сатанином сађењу винове лозе у рају у апокрифној *Књизи о Варуху*, а трећи је мотив о промени имена Сатанаел у Сатана. Али, како се сви ови мотиви налазе у грчким изворницима старијим од богомилства, сигурно је да се о њима не може говорити као интерполацијама богомилских редактора.<sup>99</sup>

Евидентно је, даље, да су сви апокрифи, који се у индексима забрањених књига приписују попу Богомилу и „његовом сину и ученику попу Јеремији“, ортодоксног садржаја. Чак ни њихова дуалистичка оријентација сама по себи не може бити доказ да су они прошли кроз редакцију богомилских редактора. То се лепо види из *Прења Исуса Христа са ђаволом* које је, иако изразито

<sup>93</sup> J. Иванов, *Богомилски книги*, 188, 207, et passim.

<sup>94</sup> S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, 78.

<sup>95</sup> E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et pseudo-bogomiles*, II, 184, бел. 5.

<sup>96</sup> V. Jagić, *Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen* I, 189, бел. 1 сматра то интерполацијом богомила. Али E. Turdeanu, op. cit. II, 193, тачно доказује да се овај мотив ослања на Кол. II, 14 и да није никаква интерполација богомила.

<sup>97</sup> Evers. PG. 131, 44A пише да се богомили позивају за учење о седам небеса на Исаијино виђење. Cf. Euth. PG. 131, 57C. Cf. E. Turdeanu, op. cit. II, 178.

<sup>98</sup> Cf. Козма, 305, 306, 327, 331, 338, 339, 340, ed. Бегунов.

<sup>99</sup> Cf. E. Turdeanu, op. cit. 178—179. Мотив о подели света се већ налази у Јов. ев. 12, 31, 14, 30, 16, 11, Math. 4, 8—9, Лук. 4, 5—6. Никејска дефиниција је потпуно друкчија. Cf. Mansi, II, 665—666.



дуалистичко, потпуно сагласно са учењем ортодоксне цркве, јер говори о божијем стварању човека, о поштовању крста, Деве Марије и Јована Крститеља.<sup>100</sup> Дуализам није карактеристика само апокрифне већ и остале средњовековне књижевности, византијске и словенске. То је дуализам не само бога и ђавола, већ и духа и материје, апсолутног и ограниченог, вечног и временског, светлости и мрака, бића и небића, пропадљивог царства плоти и непропадљивог царства светлости, вишњег царства и земаљског царства, или небеског цара и началника свега тамног.<sup>101</sup>

Сви покушаји да се у апокрифним текстовима на словенском језику нађу евентуална ретуширања њиховог садржаја у духу учења новојављене јереси уродили су мршавим резултатима. Све се своди на једну пре редакцијску варијанту него намерну измену од стране јеретика термина „Ђаво је јачи“ у апокрифном *Прењу Исуса Христа са Ђаволом* у „Ђаво је старији“, која би, бар начелно, одговарала богомилском учењу о Ђаволу као старијем сину божијем.<sup>102</sup>

Не треба губити из вида да сви апокрифи, који се директно или индиректно везују за богомилство, потичу из првих векова хришћанства и да немају ништа изразито богомилско. Они своју популарност у средњем веку имају да захвале не само радозналости средњовековних људи за необичним и фантастичним, већ и свом визионарском садржају, дуалистичкој космогонији и изразито демократским тенденцијама. Апокрифи су без сумње били интересантни за јеретике, али и за људе дубоко одане цркви. Данас се зна да су скоро сви сачувани зборници апокрифног садржаја у јужнословенској књижевности преведени са грчког или касније преписивани са старијих превода од црквених људи и људи дубоко оданих цркви. *Исаијино виђење* и *Варухово откриће* налазе се, примера ради, у зборнику попа Драгоља заједно са *Беседом* Козме Презвитера, која је преписана на српску редакцију за борбу против јеретика у Србији.<sup>103</sup> Бројни зборници апокрифног садржаја писани и преписивани у манастирима широм византијско-словенског света несумњиво говоре да су они пре свега неговани у самој цркви. Њихова евентуална циркулација међу јеретичима се не може оспоравати, али се са сигурношћу може говорити само о њиховом утицају на црквену и народну књижевност. Тако је, примера ради, скидање материјалног тела и облачење бесмртног, посведочено као гностичко у апокрифу

<sup>100</sup> Апокриф је инспирисан еванђелјским текстовима. Cf. Math. 4, 1—11, Luka, 4, 1—13. Cf. E. Turdeanu, op. cit. II, 195. Мишљење А. Vasilieva, *Ancdota graeco-byzantina* I, Moskva 1897, 6, да је то интерполација манихеја нема никакве основе.

<sup>101</sup> Cf. Србљак I, 57, 125, 209, 205, 229; II, 130, 189, 319, 331, 445; III, 27 Српска књижевност I, 371, II, 83, 325, 53, 273, 313, II, 305, III, 27 Србљак III, 471, 255, 279, et passim.

<sup>102</sup> J. Иванов, *Богомилски книги*, 256; E. Turdeanu, op. cit. II, 196—197;

<sup>103</sup> А. Соловјев, *Сведочанства*, 24—29.

*Pistis Sophia*, а као богомилско у *Паноплији* Евтимија Зигабена, постало један од омиљених мотива у средњовековној црквеној поезији.<sup>104</sup> Или учење о трансформацији људског бића још за живота у телу у природу анђела, посведочено у верским спекулацијама гностика и богомила, прихваћено је, иако од цркве осуђено, од многих средњовековних писаца у чију се ортодоксност никад није сумњало.<sup>105</sup>

Хетеродоксни елементи у јужнословенској апокрифној књижевности не представљају, очигледно, никакве интерполације или ретуширања богомилских редактора већ аутентична, изворна учења раног хришћанства која су делимично прихватили и јеретици и ортодоксна црква.

### Богомилска филозофија

Проучавање филозофског карактера богомилске теолошке мисли било је дуго успутно, једнострано и у крајњим решењима противуречно не само због различитих приступа у оцени самог карактера новојављене јереси, већ и због значајних размимоилажења у интерпретацији саме суштине богомилског дуализма. Док су једни богомилство сврставали у хришћанску и филозофски оријентисану јерес, други су јој оспоравали и хришћански и филозофски карактер, видећи у њој реafirмацију, или оријенталног верског дуализма, иранског односно будистичког, или паганског мистицизма, сујеверја, теософије, антропософије, херметизма и астрологије.<sup>106</sup>

Евидентна су значајна размимоилажења и међу браниоцима филозофског карактера богомилске јереси. Тако, примера ради, Ш. Шмит сматра да су богомили у филозофском погледу следили идеализам, Д. Ангелов, гностички дуализам и објективни идеализам, Р. Нели, дуализам. А. Борст и М. Лос, гностички метафизички дуализам, а Б. Примов, дуализам оптимистичке оријентације.<sup>107</sup>

<sup>104</sup> Cf. Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1317C и Србљак, II, 41, 83, 295, 341, III, 25, I, 125, III, 119, Cf. Д. Драгојловић, *Филозофски оквири старе српске књижевности*, Књиж. ист. XI, 43, 1978, 414; R. Eisler, *Orphischdionysische Mysteriengedenken in der christlichen Antike*, Leipzig 1925, 183.

<sup>105</sup> L. Thalocy, *Beiträge*, 369—370. Cf. Србљак, I, 81, 88, 90, 126, 136, 141, 158, 161, 164, 165, 171, 182, 213, 229. Cf. Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1317B.

<sup>106</sup> П. Каролев, *За богомилството*, VII—VIII, 75—106; Д. Цуклев, *Историја на балгарската црква*, Софија 1910, I, 657 squ. Cf. F. Rački, *Bogomili i patareni*, 598; S. Reinach, *Les survivans européennes du catharisme*. *Compte rendu du V cong. int. des sciences historiques*, Bruxelles 1923, 189; Ch. Roy, у *Postface* књиге A. Borsta, *Les Cathares*, Paris 1978, 233—265; S. Runciman, у поглављу *La tradition dualist* своје студије *Le manichéisme médiéval*, Paris 1972, 153—164.

<sup>107</sup> Ch. Schmidt, *Histoire*, II, 57—59; Д. Ангелов, *Богомилството*, 166; 184; Б. Примов, *Бурзите*, 143, 147, 152; А. Borst, *Cathares*, 135, 195; M. Loos, *Dualist Heresy*, 59, 88; R. Nelli, *La philosophie du catharisme*, Paris 1975, 62—

Због противуречних мишљења истраживача о филозофском или нефилозофском карактеру богомилске дуалистичке теологије мора се, бар начелно, одговорити на два одвојена питања. Прво је, да ли се уопште богомилска дуалистичка теологија може ставити у филозофске оквире, а друго, коју је филозофску традицију или оријентацију богомилство следило.

Богомилство је, нема сумње, јерес, али јерес која има и свој филозофски садржај. То изричито потврђује сачувана изворна граба, која богомилску дуалистичку теологију доводи у везу, најпре са Емпедоклом, а затим са „јелинским мудрацима као првим началницима јереси“, нарочито са „Платоновим списанијем и учењем монаха Нила и Јована Итала, у чије су осуде, не без разлога, уткане и анатеме против попа Богомила и богомилске јереси.<sup>108</sup>

На основу фрагментарних података сачуваних у изворној граби може се закључити да је црква у прво време изворе богомилске теолошке мисли налазила у Емпедокловом учењу о љубави и мржњи, као двема вечним и међусобно једнаким космогонијским силама, које су у богомилским теолошким спекулацијама замењене дуализмом бога и Сатане, а касније, у Платоновом дуализму духовног и материјалног света, који је, како сведочи Евтимије из Периблепта, био подељен између бога и Ђавола на епигеију и епиуранију.<sup>109</sup>

Промена става цркве у оцени богомилског теолошког дуализма може се доста верно реконструисати из синодских осуда Јована Итала и монаха Нила, са којима су заједно осуђени и поп Богомил и богомилска јерес. У осуди Јована Итала, сачуваној у синодику православља на грчком језику, анатемису се јеретици што следе „учење безбожних Грка“ о „преегзистенцији и метемпсихози људских душа“ и што одбацују „васкрсење мртвих и Страшни суд, чуда божија и хришћанске свеце“.<sup>110</sup> Осуда монаха Нила је позната у два редакцијама. Прва, сачувана у синодику православља на грчком језику, садржи осуду учења „новојављене јереси“ о тројници, стварању, Христовој инкарнацији, сакраментима и црквеном култу, а друга, у *Синодику цара Борила*, садржи осуду оних који „бледишим баснама“ примају „за истинита Платонова списанија“ да је стварање „од небитија у битије“ само промена форме (вида) и уче о „прједбитију (преегзистен-

—63, 125 sq. Филозофски карактер богомилства одбацује D. Obolensky, *Bogomilism in the Byzantine Empire*, Act. du VI<sup>e</sup> Cong. inter. d'Etudes Byz. I, Paris 1950, 293.

<sup>108</sup> L. Thaloczky, *Beiträge*, 363; Euth. 59, 4<sup>10</sup>, ed. Ficker; Синодик царја Борила, Палауз. ап. 30, 33, 37, 43, 44; J. Gouillard, *Synodikon*, 58, бел. 264; 60, бел. 265, 57, 190-191, 194, 59, 196-197, 209-210, 61, 235.

<sup>109</sup> Д. Драгојловић, *Филозофски дуализам богомила и пагарена*, Дијалектика II, 1970, 53—105.

<sup>110</sup> J. Gouillard, *Synodikon*, 57, 185 — 61, 246.

цији) људских душа“, одбацујући васкрсење у „материјалним телима већ неким другим“.<sup>111</sup>

Да се мишљење Синода Цариградске патријаршије заснивало на стварним и провереним чињеницама, може се доказати у поређивањем богомилских космолошких и антрополошких учења са учењем осуђеним у синодском осудама монаха Нила и Јована Итала. Јеретичко учење о људским душама створеним пре стварања материјалног тела и у њима затвореним у потпуности је сагласно са Платоновим учењем о преегзистенцији душа и њиховом затварању у тамницу материјалног тела.<sup>112</sup> Осуде Јована Итала и монаха Нила да одбацују Страшни суд и васкрсење мртвих, односно васкрсење у материјалним телима, како је то дефинисано у одлукама Првог васељенског сабора, у потпуности се поклапа са учењем богомила да савршени не умиру већ да са себе као у сну скидају материјално тело и у неко се друго облаче, прелазећи у царство небеско.<sup>113</sup> Осуда монаха Нила да је стварање од „небитија у битије“ само у духу Аристотелове филозофије давање форме аморфној и од раније створеној материји, у потпуности се поклапа, заменом митске терминологије филозофском, са учењем богомила умерене дуалистичке оријентације о отпалом Сатани, који не ствара више *ex nixilo*, већ само уређује хаос материјалног света, стварајући од њега земљу са видљивим небом и небеским телима.<sup>114</sup>

И космолошка слика света богомила екстремне дуалистичке оријентације о симетричној подели космоса на духовни свет, вечан и непроменљив, који стоји насупрот материјалном свету, пролазном и пропадљивом, у потпуности се поклапа са Платоновим учењем о подели космоса на нематеријални свет идеја, свет праве и апсолутне стварности, који свагда остаје сам себи једнак, и материјални свет, односно свет ствари који постаје и нестаје.<sup>115</sup>

Прихватајући посредно филозофско учење Платона и Аристотела, богомили су их, као и црквени оци првих векова, само привидно уоквирили религијском митологијом и одели теолошким речником, задржавајући својеврсну дуалистичку константу у којој је стално присутна опречност између бога и ђавола, односно материје и форме. И управо на том дијалектичком двојству супротности заснива се богомилска филозофска мисао.

<sup>111</sup> Синодик царја Борила, 35—37; J. Gouillard, *Synodikon*, 61, 27—63, 276.

<sup>112</sup> A. Borst, *Cathares*, 124, 129, 130; Puech-Vaillant, *Le traité*, 199.

<sup>113</sup> Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1317D. Cf. A. Borst, *Cathares*, 130.

<sup>114</sup> R. Nelli, *La philosophie du catharisme*, 10, 35 et passim узима да он лавира између августинизма и аристотелизма.

<sup>115</sup> Већина истраживача с правом указује на значајан одјек гностицизма у богомилству који је, како се зна, синтеза платонских учења и хришћанских веровања. Cf. A. Borst, *Cathares*, 195; M. Loos, *Dualist Heresy*, 59; N. Miletić, *I Krstjani di Bosna alla luce dei loro monumenti di pietra*, ОНА, 149, 1957, 185.

### Богомилска уметност

Наглашено интересовање за богомилским комплексом у целини у нашој и светској науци посебно је у последње време изражено у вишесмерном проучавању богомилске уметности, чији се значај у културној историји балканских народа безразложно оспорава, али и неосновано прецењује. Оба се ова становишта, бар за сада, у недостатку аутентичних споменика, насталих међу богомилима у Византији, Бугарској и Србији, заснивају, делом на претпоставкама и домишљањима, а делом на уметничком наслеђу, гробним споменицима и илуминираним рукописима, насталом међу јеретицима у Босни и Јужној Француској.

У науци је доста дуго, на основу бројних података у изворној грађи, да богомили одбацују поштовање икона, нарочито „икона Господњих, Богородичних и свих светаца“ као „идола“ или „кумира“ и „дела људске вештине“, доказивана аверзија богомила према религиозној уметности у свим њеним изражајним облицима. У богомилским скромним култовима без храмова, црквених одежди и сасуда као да није ни било места религиозној уметности.

Значајан напредак у проучавању богомилске уметности, остављајући по страни неке раније појединачне покушаје, представљају радови А. Соловјева, који је, анализирајући босанске надгробне споменике и рукописна еванђеља, дошао до закључка да су богомили, одбацујући црквену уметност, своје уметничке тежње изражавали ликовним украшавањем гробних споменика и илуминацијом рукописних еванђеља симболичком иконографијом заснованом на манихејским веровањима.<sup>116</sup>

Мада у последње време многи археолози, историчари и историчари уметности у целини или делимично оспоравају научне резултате А. Соловјева, он је стекао и бројне следбенике који његове интерпретације симболичке иконографије босанских надгробних споменика проширују на надгробне споменике у Јужној Француској,, налазећи им потпуно произвољно заједничке изворе у непостојећој уметности бугарских богомила. Неки истраживачи недостатак уметничких споменика бугарских богомила доказују посредно, В. Лахтов, средњовековним накитом из Охрида, а П. Петров, постбогомилским дискодиалним гробним стелама откривеним у Западној Бугарској, интерпретирајући потпуно произвољно њихове ликовне представе у духу јеретичке симболичке иконографије.<sup>117</sup>

<sup>116</sup> А. Соловјев је своје тезе изложио у неколико прилога, али је најпотпуније у *Симболика средњовековних гробних споменика у Босни и Херцеговини*, Год. VIII, 1956, 5—66.

<sup>117</sup> П. Петров, *Краговидни паметници в Западна Балгарија*, Археологија IV, 1962, 2, 17—25; В. Лахтов, *Средновековен накит во средновековната збирка на народниот музеј во Охрид*, Лихнида, Год. зб. на Нар. муз. во Охрид I, 1957, 59—111.

Истраживања су у овом правцу у последње време постала све интензивнија. Тако, примера ради, Д. Ангелов, на основу истраживања Р. Фишера, доказује бугарско порекло неких соларних симбола, док мање критичан Р. Нели на ликовној симболици надгробних споменика, пореклом из Босне и Француске, изграђује читав репертоар уметничких симбола бугарских богомила, сматрајући да су они у другој половини XII века, за време папе Никете, упознали катаре са уметничком симболиком нове религије.<sup>118</sup>

Није потребно доказивати да се обе ове тврдње заснивају на обичним домишљањима и да су лишене сваког научног основа. Позна изворна грађа говори о циркулацији босанских илуминираних рукописа међу бугарским павликијанима, а не обрнуто, а бројни илуминирани рукописи и ликовно украшени надгробни споменици настали међу јеретичима у Јужној Француској, чију симболичку иконографију делимично знамо из инквизиционих записа Жака Фурнијеа, јасно показују да је њихов уметнички садржај и у ликовном и у симболичком значењу инспирисан бестијарима Филипа Танеа, Гијома Нормандијског, Жервеза, Ришера Фуријеа и латинских редакција романа О Варлааму и Јоасафу, а не непостојећом иконографском симболиком пореклом од бугарских богомила.<sup>119</sup>

Даља истраживања богомилског уметничког стваралаштва ишла су у више праваца. Док једни сматрају да је богомилство подстицало и обогаћивало црквену уметност новим ликовним садржајем, чију је окосницу представљала критика јеретичког учења, други су покушали да постојање богомилске симболичке иконографије докажу њеним фрагментарним присуством у самој црквеној уметности.

Један такав покушај Б. Стричевића да иконографско решење Христовог крштења у једној од малобројних минијатура илустративног карактера у Мирослављевом еванђељу повеже са богомилским учењем о духовном крштењу, остао је у науци усамљен.<sup>120</sup> Неоубичајена и са учењем ортодоксне цркве неподударна иконографска решења рађена по хетеродоксним апокрифним и сличним текстовима налазе се и у другим илуминираним рукописима и зидном сликарству, али се њихова хетеродоксност не може објашњавати богумилским утицајем, чак и тамо где је та веза на први поглед очигледна, кад се зна да су илуминатори и

<sup>118</sup> Д. Ангелов, у *Историја на филозофската мисал в Балгарија* I Софија 1970, 69—72; Р. Нели, у предговору књиге J. Ivanova, *Livres et légendes bogomiles*, Paris 1976, 25.

<sup>119</sup> J. Duvernoy, *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier* (1318—1323), I, 358, II, 107, III, 152. Cf. C. Chabaneau, *Sermones et préceptes religieux en Langue d' Oc du XIII<sup>e</sup> siècle*, Montpellier 1885, 62—63.

<sup>120</sup> Б. Стричевић, *Мајстори минијатура Мирослављевог јеванђеља* Збор. рад. Виз. инс. I, 1952, 181—200.

зографи ових ликовних представа били црквени људи, или људи дубоко одани цркви.

Суштински је пропуст у досадашњем проучавању богомилске уметности управо у томе што је, у недостатку аутентичних уметничких споменика богомилског порекла, постојање јеретичке симболичке иконографије доказивано посредно, ликовним стваралаштвом са надгробних споменика и илуминираних рукописа из

Босне и Јужне Француске. Истраживачима су остала непозната друга значајна сведочанства која говоре о украшавању јеретичких молитвених домова и о симболици њихових илуминираних еванђеља. Један такав податак доноси Евтимије из Периблепта, сведочећи да „ови безбожници, фундајати или богомили, не поштују иконе“, али да куће у којима одржавају молитвене скупове „изнутра и споља зографишу и украшавају“, а други, само укратко, Козма Презвитер, а нешто у појединостима детаљније, поп Драгољ.<sup>121</sup> Полемишући са учењем богомила да Четвороеванђеље представља „тело“, а Праксапостол „крв“ Христову, поп Драгољ пише да је тајну евхаристије установио сам Господ и да она представља „сушаствено тело“ Христово, а не његов „образ“, који су јеретици симболички приказивали, у Матјевом еванђељу ликом херувима, у Марковом, ликом телета, у Лукином, ликом лава и у Јовановом, ликом орла.<sup>122</sup> У наставку поп Драгољ детаљно објашњава, изузимајући лик херувима у Матејевом еванђељу, јеретичку симболичку иконографију. Теле у Марковом еванђељу симболише Христову добровољну смрт, коју је Христос најавио на вечери са својим ученицима у блаженом Јерусалиму; лав у Лукином еванђељу, Христа који „као заспали лав не затвара очи, остајући будан“, а орао у Јовановом еванђељу, Христово узнесење на небо.

Поп Драгољ не објашњава симболичко значење Христовог лика израженог херувимом у људском облику, јер очигледно није познавао све финесе богомилске теологије. Ова симболика несумњиво спада у иконографску реткост првог реда и заснива се, или на подацима Евтимија Зигабена и Анонима из Ломбардије, да је Исус Христос анђео или арханђео који се привидно појавио у људском телу, или на учењу Оригеновом о Христовој инкарнацији у лику анђела, које је осуђено на Петом васељенском сабору у Цариграду 553. године.<sup>123</sup>

Овај податак Козме Презвитера у опширној интерпретацији попа Драгоља несумњиво сведочи да су богомили сваја рукописна еванђеља илуминирали симболичком иконографијом која се суштински није разликовала од црквене уметности у ликовном из-

<sup>121</sup> Euth. 27, 35, ed. Ficker; Козма, 311, 404, ed. Бегунов.

<sup>122</sup> Козма, 404—405, ed. Бегунов. Козма се при тумачењу ових симбола послужио Sinopsisom Pseudo Атанасија Великог. Cf. Бегунов, *Козма Презвитер*, 142—143.

<sup>123</sup> D. Mansi, IX, 533; Orig. Com. in Job. I, 34; De heres. cath. 311; Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1301BC.

разу и стилској форми, већ само у симболичком садржају мање више истих или сличних ликовних представа. Прихватајући натурализам црквене уметности као визуелни изражај, богомили су му алегоричким тумачењем давали симболичко значење у духу свога учења. У симболичкој замени Исуса ликом херувима у Магејевом, или ликом лава који спава отворених очију у Марковом еванђељу, симболишући тиме Христову привидну смрт, јасно се показује да је богомилска уметност имала и иконографски и доктринарни садржај.<sup>124</sup> Стога подаци у Драгољевој обради Козмине *Беседе*, иако фрагментарни и успутни, представљају полазну основу за проучавање пре свега босанских илуминираних рукописа. Јер превидети њихова симболичка и алегоричка значења значило би не само погрешну методску и принципску опредељеност, већ и суштинско неразумевање ове врсте уметничких споменика.

### Богомилство и народна књижевност

Када се у првој половини прошлог века започело са скупљањем и записивањем јужнословенске усмене књижевности, српско-хрватске, бугарске и македонске, показало се да њену значајну компоненту представљају, с једне стране, фолклорне обраде разних апокрифа, који су сматрани богомилским, а са друге, космолошке легенде са изразито дуалистичком оријентацијом, чија је веза са богомилством на први поглед изгледала очигледна.<sup>125</sup>

Истраживање фолклорног апокрифног наслеђа је у прво време мало привлачило истраживаче. Покушај Б. Магарашевића да докаже богомилско порекло српских народних песама *Огњена Марија у паклу*, *Сестре св. Петра*, *Свети Петар и мајка му*, *Грешна удовица у Паклу* и *Пречиста Марија у Свети Арханђео у рају и паклу*, остао је мало запажен.<sup>126</sup> Много је веће у науци било интересовање за дуалистичким фолклорним легендама у чије се богомилско порекло, бар у почетку, није уопште сумњало. Један заједнички закључак истраживача јужнословенског фолклорног наслеђа, најпре А. Веселовског и М. Драгоманова, а затим Ј. Иванова и А. Савић Ребац, био је да су богомили из мутног сећања и полузаборављене народне традиције активирали велики број старих дуалистички оријентисаних митова и епова, укључујући их у своје верске спекулације, одигравши тако значајну улогу у подстицању и обогаћивању фолклорног стваралаштва код балканских народа старијим митским и књижевним наслеђем, редигованим у духу јеретичког учења.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> *Lexikon der christlichen Ikonographie* 1968, 398, узима као извор Псеудо Дионисија. Cf. PG. 3, 181D или Глигорија Назианзина, PG. 36, 624AB.

<sup>125</sup> F. Rački, *Bogomili i patareni*, 589.

<sup>126</sup> J. Магарашевић, *Богомили и српске народне песме*, Стражилово 2, 1886, 537—542, 569—574.

<sup>127</sup> М. Драгоманов, *Забалезки варху славјанските религиозно-етически легенди*, Сбор. за нар. умот. наук. и книжника 7, 8, 1892; 10, 11, 1894; А.



Најпотпунија је без сумње студија Ј. Иванова, који је у свом приказу дуалистичких фолклорних легенди из Македоније и Бугарске дао једну целовиту систематизацију, делећи их, с једне стране, према пореклу, на оригиналне, произишле из богомилске писане књижевности, и преузете из старијег књижевног наслеђа, али редиговане у духу богомилског учења, а са друге, према садржају, на легенде о сарадњи бога и Ђавола, о супарништву бога и Ђавола, о стварању човека и о стварању земље.<sup>128</sup>

Огроман труд Ј. Иванова уродио је, нажалост, мршавим резултатима. Јер од великог броја мотива, у фолклорним легендама, које Ј. Иванов сматра богомилским, извесну подударност са учењем богомилске јереси показују само мотиви о равноправности бога и Ђавола, о подели света између бога и Ђавола и о Ђаволу као творцу раја.<sup>129</sup> Мотиви о затварању душе у људско тело, о покушају Ђавола да створи човека и о временски одређеном непријатељству између бога и Ђавола садрже можда алузије на учење богомила, које је у фолклорним обрадама очигледно прошло кроз филтер једне позније небогомилске редакције.<sup>130</sup>

И А. Савић Ребац је дошла до закључка да су се у јужнословенској усменој књижевности, која се развијала ван уске и суве црквене догматике, сачували трагови богомилске редакције у неколико наративно развијених поетских и прозних циклуса, који представљају одјек данас неухватљиве јеретичке усмене књижевности, коју је пратила исто тако неухватљива писана богомилска књижевност. У један такав циклус А. Савић Ребац убраја мотив о „крађи и прекрађи сунца“, који је сачуван у српској народној песми *Цар Дуклијан и Јован Крститељ* и неким наративно сличним приповеткама из Србије и Босне.<sup>131</sup>

Садржајно је најпотпунија једна народна приповетка из Вукове збирке српских народних песама. Она се састоји из два дела. У првом се говори о крађи сунца од стране отпалих Ђавола, о чему пише и Евтимиије из Периблепта, а у другом, о прекрађи сунца и његовом повратку на небо.<sup>132</sup> Отпалог Сатану, који са неба краде сунце или „корону“ у усменој је књижевности заменио „Ђаволски цар“ или „цар Дуклијан“, а бога, његови експоненти,

Веселовски, *Дуалистическија повјерја о мироздании*, Разисканија, В, гл. XI, 1—116; VI, гл. XX, 105—136; Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 327—382; А. Савић Ребац, *О народној песми Цар Дуклијан и Крститељ Јован*, Зб. рад. књ. 1. Инст. за проуч. књиж. књ. 1, 1951, 253—273.

<sup>128</sup> Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 382.

<sup>129</sup> Легенда бр. 1, 6, 10, 11, ed. Иванов. Cf. Euth. 38, 21<sup>22</sup>, ed. Ficker; PG. 131, 57BC.

<sup>130</sup> Легенде бр. 3, 5, 10, 11, ed. Иванов. Cf. Euth. 35, 24<sup>37</sup>, ed. Ficker, Euth. Zig. Pan. dog. PG. 130, 1297AD, Narratio 100, 4, ed. Ficker.

<sup>131</sup> *Српске народне пјесме* II, Београд 1913, 75—78, 78—79, ГЗМ, 4, 1892, 203; Босанска Вила 9, 1894.

<sup>132</sup> *Српске народне пјесме* II, 78—79. Cf. Euth. 35, 21, ed. Ficker.

Арханђел Михаило или Јован Крститељ.<sup>133</sup> У млађим обрадама ти су односи још више измењени. У једној легенди из Македоније Ђаво уместо сунца краде св. Петру кључеве од улаза у царство небеско, а у једној легенди из Србије, две одежде Арханђелу Михаилу.<sup>134</sup>

Неки истраживачи сматрају да је постојао и посебан циклус легенди о стварању и подели света између бога и Ђавола, који су другови, браћа, или на ограничено време и противници.<sup>135</sup> И у овом циклусу, фрагментарно документованом у најразноврснијим, претежно краћим наративним целинама на српскохрватском, македонском и бугарском језику, космогонијска улога Ђавола је ограничена на стварање земаљског раја и на неуспели покушај стварања човека. Садржај легенди овог циклуса дат је у некако преломљеном облику, али очигледно у једној редакцији која је сагласна са учењем цркве.

Најновија истраживања Р. Нелиа и Г. Вилда углавном се свode на некритичке интерпретације радова Ј. Иванова и А. Савић Ребац, а Д. Петканове и В. Антић, на теренска истраживања и записивања нових дуалистичких легенди, или нових редакцијских верзија, које оне без икаквог двоумљења повезују са богомилством.<sup>136</sup>

Главни је недостатак свих ових радова управо у једном предубеђењу да се дуалистичка и хетеродоксна оријентација фолклорних легенди у јужнословенској књижевности темељи на учењу богомилске јереси. Томе као да противуречи, с једне стране, постојање сличних, а понекад и истоветних мотива у усменим књижевностима и других удаљених народа, што говори да ови мотиви у јужнословенским фолклорним легендама имају ширу, интернационалну распрострањеност, а са друге, једна јако изражена антијеретичка тенденција управо у јужнословенској народној књижевности. У српској народној песми *Свеци благо деле* спомиње се „проклета земља“ јеретика:

„Бено јесте Боже незаконство  
Не светкују свеца никаквога

<sup>133</sup> А. Савић Ребац, *op. cit.* 268, сматра да корона одговара сунчевом симболу према *Liber Joannis: corona angeli qui erat super aquas.*

<sup>134</sup> Cf. В. Антић, *Дуалистички елементи во македонскиот фолклор*, 18—19.

<sup>135</sup> Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 329, 333; В. Антић, *op. cit.* 6, 16, 18; А. Савић Ребац, *op. cit.* 265; Д. Петканова, *Кам вaпpoca за вpазките на фолклора с богомилството*, IIBL, VI, 1958, 82—83. Cf. Euth. 38, 21-22, ed. Ficker.

<sup>136</sup> G. Wild, *Bogumilen und Katharer in Ihrer Symbolik*, Wiesbaden 1970, 73—81; R. Nelli, *Préface и Livres et légendes bogomiles*, Paris 1976, 9—16. В. Антић, *Низ странице од јужнословенските књижевности*, Скопје 1977, 272—305.

Нити жегу у цркви свијеће  
Нити служе божју летургију...<sup>137</sup>

„Проклету земљу“ бог кажњава страшном сушом и трогодишњом зимом од које је скоро сав свет изгинуо осим „у Срему месту жупноме“, чију су се становници „богу обрнули“:

Сви се бјеху к Богу обрнули  
По три пута љубе земљу црну  
И светкују свеца свакојаког  
И сви моле Бога милоснога  
Без престанка и дању и ноћу.<sup>138</sup>

У једној другој обради из збирке Вука Стефановића Караџића „проклета земља“ јеретичка је „Инџија“, а у бугарској народној песми *Делба на небо*, „земља павликијанска“:

За Јанинска земља павликијанска  
Там не били бога веровали  
Там не били в цркве отивали  
Там не били причес бе замали.<sup>139</sup>

Јеретичка проклета земља се спомиње и у збирци народних песама браће Миладиноваца.<sup>140</sup> У једној народној песми из Панаџуришта проклета земља је „павликијанска“ или „палестинска“ у којој се:

Не си ходит во чесни черкови  
Не сја крстат не сја богу молат  
Не си зимјат света литургија,

а у народној песми из Струмице, *Фала богу за чудо големо*, њени су становници „Легенски христијани“:

Бог да биет Легендски христијани  
Не се знает постаро помладо  
Не си славит свеци от години  
Не си дражат петка и недеља.<sup>141</sup>

Најновија компаративна истраживања јужнословенских фолклорних легенди су несумњиво показала да њихови дуалистички

<sup>137</sup> *Српске народне пјесме* II, 2, 4. Ово стоји у потпуној супротности са мишљењем Д. Петканове, *op. cit.* 82, да је „богомилство народна идеологија“.

<sup>138</sup> *Српске народне пјесме* II, 6.

<sup>139</sup> *Ibid.*, II, 1, 1—2; Д. Петканова, *op. cit.* 91. Cf. Сбор. за нар. умот. 2, 1889, 27, 3, 1890, 35, 10, 1894, 24.

<sup>140</sup> В. Антић, *Дуалистички елементи*, 11.

<sup>141</sup> Миладиновци, *Зборник*, Скопје 1962, бр. 30.

тички оријентисани наративни мотиви имају своје изворе и узо-ре у културном наслеђу Оријента, а да њихова хетеродоксна са-држина, као супарништво, односно сарадња бога и Ђавола, или подела света између бога и Ђавола, припада прастаром фолклор-ном митском наслеђу.<sup>142</sup> Евентуална улога богомилске јереси у постанку и развоју ове књижевне врсте у народном стваралаш-тву Јужних Словена мора се значајно редиговати и усагласити са стварним, чињеничким стањем.

---

<sup>142</sup> L. Sadnik, *Der Balkan und die Hochkulturen des Vorderen Orients, Saeculum* V, 1954, 34—40; M. Loos, *Dualist Heresy*, 340.

BOGOMILISME DANS LES BALKANS ET L'ASIE MINEURE  
II  
BOGOMILISME DANS L'ORIENT ORTHODOXE

*Introduction*

L'étude du bogomilisme est liée aux nombreuses difficultés et aux nombreux problèmes, résultant, en partie, de la nature complexe de l'hérésie elle-même, et en partie, du caractère fragmentaire et défectueux des matériaux conservés des sources. Dans son histoire de plusieurs siècles, le bogomilisme est passé, par une évolution longue et complexe de différentes modifications et différents changements, se manifestant en nombreux courants et sens qui coulaient les uns à côté des autres et parallèlement aux autres hérésies, s'interpénétrant périodiquement avec elles, et non seulement avec elles, en créations hérétiques les plus variées, avec une orientation dualiste plus ou moins prononcée.

Les divergences essentielles entre les historiens dans l'étude du bogomilisme proviennent de deux causes fondamentales. La première est que dans les matériaux de source, pris dans leur ensemble aussi bien que dans chaque source prise individuellement, il se trouve un nombre plus ou moins grand des données qui se contredisent les unes aux autres, logiquement et chronologiquement, avant tout à cause de l'impuissance des écrivains médiévaux à remarquer et à décrire les phases de longue durée, non toujours claires et compréhensibles, d'un long processus et l'autre est l'abord non-critique de l'étude de l'hérésie bogomile, s'exprimant en une interprétation des sources unilatérale et partielle et non intégrale, dans le choix sélectif et non en confrontation comparée de tous les documents disponibles ou en non-observation

des différences importantes dans l'authenticité historiographique des monuments de sources. Sans analyse concrète et, en même temps sans rattachement synthétique de tous les documents disponibles, il est impossible d'obtenir des réponses satisfaisantes à aucune question et encore moins de comprendre la véritable essence de l'hérésie bogomile dans toute sa complexité et contradiction.

### *Bogomilisme dans la littérature scientifique*

L'étude du bogomilisme a une longue tradition dans la science mondiale. Les premières histoires partielles de l'hérésie bogomile ont été écrites par *C. J. Wolf* et *J. L. Oeder*, sur la base des matériaux de sources, publiés par *L. Allatus* et *J. Tollius*. Après les débuts modestes, l'étude du bogomilisme prend un grand essor seulement à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, grâce au zèle fabuleux dans l'édition des matériaux de source qu'avaient publiés *J. P. Migne*, *G. Rhallis—M. Potlis* et *F. Miklošich—Müller*

L'étude du bogomilisme s'étendit, à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle aussi sur les Slaves du Sud, grâce à la découverte de l'Homélie de Cosme le Prêtre, publiée d'abord par *Ivan Kukuljević-Sakcinski* et ensuite par *I. Sokolov*. Bientôt furent publiées aussi certaines autres sources slaves, telles que la Biographie de Saint Siméon, le Synodikon de l'empereur Boril, la Biographie de Théodose de Tirnova, la Biographie de Hilarion de Moglen et quelques chapitres sur les hérétiques du Nomocanon de Saint Sava.

Grâce à ces matériaux de source nouveaux apparaissent aussi les premiers travaux sur le bogomilisme parmi les Slaves du Sud, écrits par *B. Petranović* et *A. Gilferding*, et ensuite par *F. Rački* dont l'étude, dans certaines de ses parties, est restée insurpassable jusqu'à nos jours. Un extrait de l'étude de *F. Rački* a été publié en français par *L. Léger* et ses résultats ont été complétés par *V. Levicki*, *N. Palauzov* et *A. Veselovski*. En même temps commencent les recherches sur certains problèmes spéciaux de la problématique bogomile dans les travaux de *D. Karolev*, *M. S. Drinov*, *N. Filipov*, *T. Florinski*, *F. Uspenski* et *G. Kiprianovič*. Les études écrites par *I. Döllinger*, *F. Cumont* et *M. Jugie* ont également une certaine valeur scientifique.

L'étude plus approfondie de l'hérésie bogomile a été rendue possible grâce aux matériaux de sources nouveaux qu'ont publiés *L. Thalloczy*, *G. Ficker* et *K. Petrovski*. On commence également à étudier de plus en plus l'aspect social et politique de l'hérésie bogomile. Pour *M. Popović*, *D. Blagoev* et *I. Pilar* le bogomilisme est l'idéologie des classes sociales privées de leurs droits, pour *N. Blagoev* et *D. Mišev*, le mouvement pour le retour à l'ancienne organisation gentile, et pour *I. Klinčarov*, le mouvement contre la couche régnante, corrompue et byzantinisée dans l'Etat bulgare.

Entre deux guerres mondiales l'objet d'une polémique scientifique spéciale a été l'Homélie de Cosme le Prêtre. *B. Blagoev* considérait qu'elle a été écrite au temps de l'empereur Pierre contre l'opposition naissante, *J. Trifonov*, vers l'année 1026, *V. P. Kiselkov*, vers 1042—1044 et *E. Georgijev*, pendant le concile de Tirnova en 1211. L'auteur apprécie en détail aussi les études plus importantes sur les hérésies médiévales, écrites par *J. A. Ilić*, *V. Scharenkoff* et *J. Ivanov*, ainsi que les nouvelles éditions de l'Homélie de Cosme le Prêtre et du Synodikon de l'empereur Boril, rédigées par *M. G. Popruženko*.

Dans les premières années d'après-guerre ont apparu quelques grandes études sur le bogomilisme, écrites par *H. Ch. Puech-A. Vaillant*, *S. Runciman*, *L. Sadnik*, *D. Obolensky* et *A. Borst*, en étudiant le bogomilisme des positions de l'historiographie bourgeoise. Parmi les études écrites par les historiens d'orientation marxiste se distinguent celles de *N. Deržavin*, *D. Taškovski* et *D. Angelov* qui expliquent l'apparition de l'hérésie bogomile par la lutte de classes en Bulgarie, resp. en Macédoine. Cette conception plus «romantique» que marxiste a été contestée par *J. Šidak* et *D. Obolensky*. Beaucoup plus studieuses sont les contributions de *B. Primov* qui exige, à juste titre, qu'à cause des données contradictoires, le bogomilisme soit jugé de manière concrète et dans le contexte des événements historiques.

Un progrès important dans l'étude de l'hérésie bogomile a été rendu possible par la publication de nouveaux matériaux de source en langue latine, par *A. Dondaine*. Se basant sur ces matériaux *A. Dondaine* est arrivé à la conclusion sur les liens étroits des bogomiles avec les cathares à l'Occident. Son opinion a été adoptée et soutenue par de nouveaux arguments par *E. Werner*, *A. Borst*, *A. Solovjev*, *Ch. Puech*, et contestée par *R. Morghen* et *H. Grundmann*. Sur l'influence exercée par les bogomiles bulgares sur la propagation de l'hérésie en Byzance, dans les pays voisins slaves et dans l'Europe occidentale écrivent *B. Primov*, *D. Angelov*, *G. C. Petkova* et *T. Tomov*, bien que les sources parlent aussi de l'expansion du bogomilisme de Byzance et non inversement.

L'étude des matériaux de source nouveaux en langue latine a été considérablement avancée par *B. Primov*, *Ch. Thouzellier* et *J. Duvernoy* et des matériaux de source grecs *J. Gouillard*, *R. Browning*, *I. Dujčev* et *A. P. Každan*. Plusieurs chercheurs étudient les matériaux de source slaves, et avant tous *A. Solovjev*, *D. Angelov*, *V. Mošin*, *D. Dragojlović* et *J. Begunov* et l'appréciation historiographique de tous les monuments médiévaux a été donnée par *D. Dragojlović* et *V. Antić*.

Une intéressante polémique a eu lieu récemment sur quelques questions intéressantes de la problématique bogomile. Sur le prêtre Bogomil écrivent *V. Kiselkov*, *E. Werner*, *B. Primov* et *J. Šidak* et sur le dualisme bogomile, *D. Angelov*, *B. Primov*, *M. Loos*, *M. Brandt*, et *D. Dragojlović*, sur l'origine du bogomilisme, *A. So-*

lovjev, M. Loos, D. Angelov, I. Dujčev et M. Minisi, et sur les différents appellatifs bogomiles, A. Frolow, E. Werner, N. Miletić, R. Maselli et D. Dragojlović.

Parmi les dernières études sur le bogomilisme, qui ont été publiées par D. Taškovski, G. Wild, R. Kutzli et autres se distingue particulièrement l'étude de M. Loos qui embrasse l'histoire de toutes les hérésies dualistes médiévales sur tout l'espace de l'Asie Mineure jusqu'au Midi de la France.

### *Matériaux de source médiévaux sur le bogomilisme*

Les données de source sur le bogomilisme se trouvent dans presque toutes les espèces de monuments, depuis les lettres et épîtres, par les dissertations théologiques, les monuments législatifs, les protocoles des procès judiciaires et les actes des synodes ecclésiastiques, jusqu'aux relations des missionnaires et des voyageurs, écrits en langue grecque, slave ou latine. Provenant des différents milieux et ayant différents objectifs, les matériaux de sources conservés ont une valeur inégale, historique aussi bien que factographique. Tandis qu'une partie en est substantielle et certaine, les autres représentent un pêle-mêle de nouvelles de toutes espèces, souvent discordantes, privées de tous les faits réels et concrets qui se contredisent les unes aux autres logiquement aussi bien que chronologiquement.

La plus grande difficulté dans l'évaluation de leur valeur historiographique est, d'un côté, le caractère légendaire et hagiographique de nombreuses sources, discordant, dans nombre de contradictions, avec l'ensemble de l'exposé, et de l'autre, leur terminologie inadéquate et archaïque, complétée de divers matériaux polémiques, déjà utilisés auparavant contre les hérésies similaires, contemporaines ou plus anciennes. Une telle variété de contenu, riche en possibilités alternatives, dans l'interprétation scientifique offrait la base pour nombreuses discussions et polémiques dans la littérature scientifique aujourd'hui presque impossible d'embrasser d'un coup d'oeil.

Les premières informations sur une hérésie nouvelle, différente des pauliciens, qui avait embrassé, vers la fin du IX<sup>e</sup> siècle, les provinces orientales de l'Asie Mineure, se trouvent dans *Historia Manichaeorum* de Pierre de Sicile et le premier document officiel qui parle d'une hérésie nouvelle est une liste de 23 anathèmes du temps du patriarche Nicolas Mystikos (901—907).

Une liste d'anathèmes du temps de Constantin VII (913—959), qui est conservée en deux rédactions nous offre un peu plus de données sur l'hérésie nouvelle. Dans l'une et l'autre de ces rédactions on réfute diverses doctrines hérétiques »massaliennes, fundayayites ou de l'hérésie bogomile«. Un peu plus tard l'hérésie



nouvelle est traitée aussi dans l'Épître du patriarche Théophilacte, adressée à l'empereur bulgare Pierre, l'hérésie nouvelle y étant définie comme «un mélange de manichéisme et de paulicianisme».

Des monuments grecs du XI<sup>e</sup> siècle l'auteur analyse critiquement une liste d'anathèmes, notée dans une eucologe de l'année 1207 et ensuite dans la condamnation du moine Nilus de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, les dissertations polémiques de Démétrios de Cyzique et d'Euthyme de Péribleptos, la Biographie de Lazare de Gelsios, l'Épître de Cosme de Jérusalem et la condamnation synodique de Jean Italos de l'année 1082.

Des sources grecques du XII<sup>e</sup> siècle l'auteur analyse la correspondance de Théophylacte d'Ochrid, La Biographie de Saint Clément, Paléias, les oeuvres historiques de G. Cédrine, A. Comnène, J. Zonaras, J. Ciname, M. Glyka, la dissertation polémique d'Euthyme Zygabenos, plusieurs sentences du Synode du Patriarcat de Constantinople, la correspondance de G. Tornakos et Théodore Prodromos, les dissertations de Nicolas de Méthone, de Michel Choniâtès, d'Eustations de Salonique et de Nicétas Choniâtès et les commentaires canoniques de Théodore Balsamonas.

Des sources du XIII<sup>e</sup> siècle, l'auteur a embrassé la correspondance de Démétrios Homatianos et les dissertations du patriarche Germain II et de G. Moşchabaros, et des sources du XIV<sup>e</sup> siècle les protocoles judiciaires, les dissertations de Constantin Harménopoulos et de Mathias Blastarès, les documents de l'église grecque de l'époque des controverses hésychastes, l'oeuvre historique de Nicéphore Grégoras, la correspondance de Grégoire Acindin, les dissertations de Grégoire Palamas et de Siméon de Salonique et la Biographie de Grégoire Palamas.

Des sources plus récentes l'auteur traite de la Biographie de Nahum, du Service et de la Biographie de Saint Jean Vladimir et des inscriptions sur quelques icônes d'Ochrid.

La plus ancienne donnée sur les hérétiques en langue slave se trouve dans l'Hexaméron de Jean l'Exarque, et la plus importante est une liste d'anathèmes du temps de l'empereur Pierre, conservé dans l'Homélie de Cosme le Prêtre et dans certaines compositions canoniques russes. L'auteur accorde le plus d'espace à l'Homélie de Cosme le Prêtre, qui a été écrite après la mort de l'empereur Pierre, bien que certains chercheurs placent son origine dans une époque antérieure et ultérieure, même au commencement du XIII<sup>e</sup> siècle.

Après deux siècles de silence sur les bogomiles, c'est seulement au commencement du XIII<sup>e</sup> siècle qu'en écrivent Etienne le Premier Couronné, l'auteur de la Biographie de Hilarion de Moglen, et le rédacteur du Synodikon de l'empereur Boril, acte voté par le concile de Tirnovo en 1211. L'auteur fait une analyse détaillée des données sur les hérétiques qui se trouvent dans le Nomocanon de Saint Sava et les nomocanons russes, dans les synodika russes et serbes, dans les compositions canoniques, dans les

Biographies de Saint Sava, de Basile le Nouveau, de Théodose de Tirnovo, du roi Dragutin, du patriarche Ephrem, du despote Etienne Lazarević et dans les services aux saints serbes.

L'auteur fait une analyse critique aussi des index des livres prohibés de rédaction russe, ainsi que des dissertations d'Euthyme Zygabenos, de Constantin Harménopoulos et de Mathias Blastarès, qui ont été traduites en langue slave. L'auteur prête une attention spéciale aux inscriptions sur les hérétiques qui se trouvent sur les gravures sur cuivre de Hristifor Žefarović et sur certaines icônes de Saint Jean Vladimir.

Les premières nouvelles indirectes sur les dualistes balkaniques furent communiquées par Adhémar de Chabannes, et directes par Gerhard de Csanad et l'auteur anonyme de l'Histoire de la première Croisade. Sur les dualistes dans les Balkans et l'Asie Mineure écrivent ensuite Everwin de Steinfeld, Hugues Ethérien et le rédacteur de la notice du concile hérétique de l'année 1167. Des autres sources en langue latine l'auteur analyse les information que donnent sur les hérétiques Bonacursus de Milan, Geoffroi de Villehardouin, le pape Innocent III, l'Anonyme de Lombardie, Durand de Huesca, le cardinal Conrad, le pape Grégoire IX, l'auteur du Petit traité, Moneta de Crémone, Etienne de Bourbon, Raynier Sacconi, Anselme d'Alexandrie et Lucas Walding.

### *Nom et genèse de l'hérésie bogomile*

La bigarrure terminologique de différents noms et leur extension territoriale, chronologiquement bornée, représentent sans doute la base inévitable aussi pour l'étude des origines du bogomilisme, lesquelles, malgré les efforts énormes faits de tous les côtés, échappent encore aux chercheurs. Dans les matériaux de source conservés, le bogomilisme est identifié, directement ou indirectement, à presque toutes les hérésies dualistes. Dans les matériaux de source des X<sup>e</sup>—XI<sup>e</sup> siècles, le bogomilisme est identifié au manichéisme et au paulicianisme, d'un côté, dans la conception de l'hérésie bogomile comme d'un «mélange du manichéisme et du paulicianisme», et de l'autre, en mettant les hérésiarques manichéens et pauliciens au nombre des maîtres de l'hérésie bogomile.

Dans les matériaux de source le bogomilisme est identifié de façon la plus conséquente avec le massalianisme. Dans certaines sources le bogomilisme est le rejeton direct du massalianisme, et dans les autres, une partie de l'hérésie massalienne. Outre ces hérésies anciennes, le bogomilisme est identifié aussi aux encratites, enthousiastes, valentiniens, iconoclastes, ariens et cathares.

Des noms nouveaux, authentiques, le plus ancien terme est fundayayite qui est employé dans les matériaux de source jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. L'auteur analyse différentes interprétations

de ce terme et arrive à la conclusion qu'il ne tire pas son origine du mot latin *funda*, du nom de la ville italique *Fundax* ou du nom du disciple de Manès *Funda*, mais du terme oriental de *fidait*, qui correspond au terme grec d'enthousiaste.

L'auteur expose aussi différentes interprétations du terme de bogomile, en démontrant que ce néologisme d'origine slave est employé généralement dans les matériaux de source grecs, et que par sa signification correspond au terme grec d'euchète, ce qui est confirmé par Euthyme de Péribleptos et le rédacteur du synodikon de l'orthodoxie de rédaction serbe.

L'auteur affirme, ensuite que le terme de *babun* que l'on n'emploie que dans les matériaux de source serbe, ne tire pas son origine du nom de la montagne de *Babuna*, du mot slave de *baba* ou du mot grec de *borboros*, mais du terme oriental de *(b)abin*, qu'Euthyme de Péribleptos a noté de façon erronée comme *batin*, ce qui correspond au terme grec de massalien.

Les bogomiles s'appelaient aussi les *patarins*, avant que se terme soit entré en usage pour désigner les cathares dans l'Europe Occidentale. L'auteur considère que ce terme provient du nom de la ville de *Patara* qui était un des centres importants du bogomilisme dans l'Asie Mineure.

Parmi les noms de l'hérésie bogomile on emploie aussi le terme de *kutuger* que l'auteur explique comme s'étant formé par l'adaptation de la forme *katugeros*, *kutugeros* dans le sens de «blasphémateur de la croix» ou «blasphémateur du christianisme».

L'auteur démontre que le bogomilisme s'est formé par la pénétration des croyances pauliciennes et massaliennes dans l'Asie Mineure vers la fin du IX<sup>e</sup> siècle, bien que dans les matériaux de source il existe de grandes différences dans la détermination plus précise du pays d'origine de l'hérésie bogomile. Euthyme de Péribleptos est d'avis que le bogomilisme tire son origine des provinces occidentales de l'Asie Mineure, G. Cédrene en Pamphylie, Démétrius de Cyzique en Paphlagonie, l'auteur de la Biographie de Lazare de Gelsie en Lycie, tandis que nombreux écrivains latins prennent Grèce, ou considèrent Grèce, Drougovitie ou Bulgarie, c. à d. Philadelphie comme centres les plus anciens de l'hérésie bogomile.

Dans son développement, le bogomilisme est passé, sans doute, par une évolution longue et complexe. La première phase de son développement est décrite par Pierre de Sicile et la liste d'anathèmes de Vatican, la seconde par la liste des anathèmes du X<sup>e</sup> siècle, et la troisième par le patriarche Théophilacte et Cosme le Prêtre. Ceci est confirmé aussi par la tradition manuscrite ultérieure qui parle de l'expansion de l'hérésie de Byzance dans les régions sud-slaves, et non inversement, comme on le considère d'habitude dans la science.

*Histoire de l'hérésie Bogomile*

Au cours de nombreux siècles de son histoire, le bogomilisme passait, sur la vaste étendue des Balkans et de l'Asie Mineure, à travers plusieurs phases inégales et, en partie aussi séparées, d'ascensions et de baisses, d'expansion et de disparition, se manifestant en nombreux rejets idéologiques et territoriaux qui existaient, en suivant leurs cours divisées, les uns à côté des autres et parallèlement aux autres hérésies.

L'histoire de l'hérésie bogomile commence après la débâcle militaire des pauliciens en 872, lorsque, dans la crise qui avait éclaté en Byzance, a commencé l'expansion d'une nouvelle hérésie, caractérisée par l'ascétisme et le mysticisme massaliens, complétés par la doctrine anti-ecclésiastique du paulicianisme défait. La lutte contre l'hérésie nouvelle fut inaugurée à l'époque du patriarche Nicolas le Mystique, ce qui confirme une liste des anathèmes du Vatican, dans laquelle on accusait diverses doctrines hérétiques des massaliens et des pauliciens, mais dans l'interprétation des hérétiques nouveaux.

De Byzance, l'hérésie qui était déjà répandue dans toutes les provinces de l'Empire, s'étendit aussi sur l'Etat bulgare après les conquêtes de Thrace, de Macédoine et de la Grèce du Nord, faites par Siméon, ce qui témoigne le patriarche Théophilacte dans son épître, adressée à l'empereur bulgare Pierre. Le commencement de l'expansion du bogomilisme en Bulgarie pendant le règne de l'empereur Siméon, est confirmé aussi par Jean l'Exarque et l'auteur de la Biographie de Saint Clément qui parle de l'expansion du bogomilisme en Macédoine après la mort du saint en 916. Mais dans l'Etat bulgare le bogomilisme est devenu un véritable danger seulement au temps de l'empereur Pierre qui, à un concile qui avait lieu à Preslav, à l'exemple de l'église grecque, avati proclamé une liste d'anathèmes qui, dans sa forme intégrale, a été conservée dans l'Homélie de Cosme le Prêtre et dans certains manuscrits de rédaction russe.

Une expansion plus intense du bogomilisme a eu lieu après la réoccupation byzantine des Balkans à l'époque de l'empereur Basile II et de ses successeurs. Sur les hérésies dans l'ancien Etat bulgare écrit Cosme le Prêtre, dans les provinces de l'Asie Mineure Démétrius de Cyzique et Euthyme de Péribleptos qui parle de l'expansion du bogomilisme de l'Asie Mineure à Constantinople et des apôtres et maîtres hérétiques qui étaient anciens prêtres et moines.

A partir de la moitié du XI<sup>e</sup> siècle le bogomilisme était le plus répandu dans la péninsule de Gallipoli, en Thrace et en Macédoine et de la condamnation de J. Italos on voit qu'il était déjà répandu dans la Sicile.

La plus grande expansion du bogomilisme a eu lieu à Constantinople pendant le règne de l'empereur Alexis I<sup>er</sup> Comnène (1081—1118), bien que les hérétiques sont mentionnés aussi à Plovdiv (Philippopoli), en Macédoine et en Pamphylie. A l'époque de l'empereur Alexis I<sup>er</sup> Comnène à Constantinople fut condamné à mort et brûlé vif le moine Basile, chef des bogomiles byzantins. Mais malgré toutes ces mesures cruelles, l'hérésie n'était pas anéantie, ce que montrent les procès judiciaires contre les hérétiques au temps du patriarche Michel Oxeites (1143—1146) et surtout pendant le règne de l'empereur Manuel I<sup>er</sup> Comnène (1143—1180). Les sources parlent des hérétiques tués et brûlés dans nombre de provinces byzantines, à Moglen, en Phrygie, dans le Péloponnèse, à Ephèse, à Plovdiv, dans la région d'Hellespont et à Constantinople même. Un peu avant l'année 1167, le chef des bogomiles de Constantinople, le pape Nicéas, abandonnait Constantinople pour se réfugier chez ses coreligionnaires à l'Occident.

Du temps de la domination byzantine, l'hérésie dans les pays slaves a été mentionnée pour la première fois en Serbie, immédiatement après l'année 1172. A l'initiative d'Etienne Nemanja, les hérétiques ont été condamnés et expulsés de la Serbie. Après un silence de deux siècles les hérétiques en Bulgarie deviennent de nouveau dangereux au temps de l'empereur Boril qui les avait condamnés au concile de Tirnovo et soumis aux différentes peines. Les hérétiques sont mentionnés aussi plus tard en Serbie au temps des héritiers de Nemanja, et en Bulgarie à l'époque de l'empereur Asène II. Mais Constantinople et Nicée sont restés centre principal du mouvement hérétique, ce qui est confirmé par l'épître du patriarche Germain II, et ensuite la Macédoine, dont témoigne Démérius Homatianos et certaines sources latines qui mentionnent l'église hérétique de la tribu macédonienne de Drougovites, habitant les rives du Vardar.

Après une brève accalmie, l'hérésie se ranime pendant les controverses hésychastes. Leurs centres au commencement du XIV<sup>e</sup> siècle étaient Thrace et Macédoine, inclusivement le Mont Athos et Salonique. Après la condamnation des hérétiques au Mont Athos, ils se sauvent par la fuite en régions avoisinantes et, bien entendu, en Bulgarie aussi, où se distinguent surtout le moine Lazare et Cyrille Bosotas et ensuite le moine Théodose. L'activité des hérétiques s'étant intensifiée pendant le règne de l'empereur Dušan, celui-ci fit introduire dans son Code aussi des dispositions contre les hérétiques. Certaines autres sources mentionnent l'activité des hérétiques aux environs de Peć et en Srebrnica, ensuite dans l'arrière-pays de Salonique et en Bulgarie.

Le sort ultérieur des hérétiques dans les Balkans et l'Asie Mineure est inconnu. Certains historiens sont d'avis que les bogomiles se sont convertis à l'Islam, mais toutes les tentatives qu'on a faites jusqu'à présent pour démontrer l'origine bogomile des

Pomaks ou Torbeš en Macédoine sont restées sans résultat. Il est impossible de donner une réponse satisfaisante à cette question sans étude détaillée des sources turques.

### *Bogomilisme et la doctrine de l'église orthodoxe*

L'hostilité des bogomiles envers l'église et sa doctrine n'était pas toujours totale et conséquente. Certains hérétiques, rejetaient, par exemple, le clergé et le monachisme, tandis que les autres affirmaient qu'il n'y avait pas de salut sans monachisme. Les uns croyaient que le baptême était inutile pour XXX l'âme, mais non pour le corps; ils dédaignaient la croix, mais non celle qui portait l'inscription »Jésus Christ fils de Dieu«; ils rejetaient les saints, mais non ceux qui sont mentionnés dans la généalogie de l'évangile selon Matthieu. Les uns considéraient Saint Vierge comme une femme ordinaire, et les autres un ange céleste à travers l'oreille duquel Jésus avait reçu le corps céleste. Les uns rejetaient les miracles, tandis que les autres s'évertuaient à corriger les textes des évangiles pour prouver les miracles. Les uns méprisaient les temples, tandis que les autres les faisaient bâtir et ornaient de peinture.

L'attitude divergente des bogomiles envers l'église et la tradition ecclésiastique provient, d'un côté, des différences dans l'orientation dualiste, et de l'autre, des contradictions des textes du Nouveau Testament qui offraient des possibilités alternatives dans l'interprétation de leur contenu. Rejetant l'église orthodoxe, qu'ils nommaient »la synagogue du Satan«, »l'église de dieu malin« ou »l'église du maître de ce monde«, ils rejetaient aussi la tradition de l'église et des saints pères. Dans nombre de sources on accusait les bogomiles de rejeter la tradition des Pères de l'Eglise qu'ils considéraient »faux prophètes« et »idolâtres«.

L'attitude hostile des bogomiles envers l'église est la plus évidente dans le rejet des saints sacrements. Ils rejetaient, par exemple le sacrement de baptême, car il était exécuté avec »l'eau ordinaire«, le sacrement d'onction parce que le saint chrême était »l'huile pour les lampes qui sent mauvais«, et le sacrement d'eucharistie, parce que le pain et le vin étaient »la nourriture ordinaire«.

De l'autre côté, par l'interprétation allégorique des textes du Nouveau Testament, les bogomiles opposaient au »baptême à l'eau« le »baptême à l'esprit«; le sacrement d'onction était pour eux »le sceau diabolique«, comme le nommaient injurieusement les sources, et le sacrement d'eucharistie »quatre évangiles et »praksapostali«, Certains hérétiques reconnaissaient le baptême des adultes, mais non celui des enfants à cause du manque de catéchisation, et les autres ne le rejetaient que formellement, à cause de l'immoralité du clergé.

Aux doctrines fondamentales de l'hérésie bogomile appartient aussi le rejet du mariage, car ils enseignaient qu'il n'y avait point de salut si l'on n'abandonne pas les femmes et la vie sexuelle. Les bogomiles rejetaient, ensuite l'église, le clergé et le monachisme, trouvant pour cela des confirmations dans les textes du Nouveau Testament. Tout ce que l'église considérait comme saint et objet de vénération particulière, les bogomiles le couvraient d'opprobre. Les icônes étaient pour eux des «idoles», la liturgie le «vain jabo-tage», les églises les «demeures des démons», la croix «la fourche» et le «signe de la bête de l'Apocalypse». Ils rejetaient, ensuite, aussi toutes les prières et hymnes, à l'exception de l'Oraison dominicale, Sainte Vierge et les saints, les reliques des saints et les fêtes de l'église.

L'inconséquence et la contradiction des bogomiles envers l'héritage ecclésiastique se manifeste le mieux dans leur attitude envers Saint Jean Baptiste. Dans un anathème du Synodikon de l'empereur Boril, on accuse les bogomiles de «se moquer de Jean Baptiste» et dans un aitre qu'ils organisent certains «secrets», semblables aux «offices helléniques» le jour de naissance de ce saint.

De l'ensemble des matériaux de source conservés on peut conclure que les bogomiles, tout en rejetant l'église et sa doctrine, adoptaient et conservaient en parti certaines cérémonies mais en un sens différent du point de vue de la doctrine et du rituel.

### *Théologie et archéologie bogomiles*

Le bogomilisme représente une pensée théologique intégrale, complexe et riche en idées, dont la charpente est constituée de dualismes cosmologique et anthropologique, modéré et extrême, de docétisme et émanationisme christologiques et de mysticisme eschatologique, aux nombreuses possibilités alternatives, bornées, d'un côté, par le mythologisme folklorique naïf et de l'autre, par une pensée spéculative, profonde et développée.

L'éparpillement territorial de l'hérésie bogomile et sa désunion au point de vue d'idées en plusieurs courants et directions, vouent d'avance à l'échec toute tentative de synthétiser la pensée théologique bogomile, riche et variée en idées, mais incohérente, et de l'arrondir en schémas statiques et l'enfermer dans les cadres analogues à ceux de la pensée dogmatique du christianisme hiérarchisé. Le caractère anarchique des idées bogomiles est confirmé aussi par de nombreuses données conservées dans les matériaux de source, dans lesquels on accuse les bogomiles «d'avoir différentes opinions sur toutes les choses» et que chacun, librement et à son gré, «interprète de façon inconvenable les paroles de l'Évangile».

L'auteur entre en polémique détaillée avec différentes opinions qui prennent comme point de départ l'hypothèse que les

bogomiles ne southenaient que le dualisme modéré et qu'ils ont adopté aussi le dualisme extrême avec le temps, en démontrant, par de nombreux exemples l'existence de l'une et de l'autre branche, modérée et extrême, dont l'essence était représentée par le dualisme de deux trinités, divine et diabolique.

La doctrine bogomile sur la trinité est aussi complxée. Les uns partaient de Dieu et de deux fils, Jésus et Satan, et les austres de deux trinités. La première se composait de Dieu père, Dieu fils et le Saint-Esprit et la seconde de diable, fils du péril et esprit malin.

Les sources parlent aussi de la christologie complexe bogomile. Les uns enseignaient que Jésus était fils ou l'émanation de Dieu père et moins important que le père, les autres que Jésus était un ange ou archange. Les uns soutenaient ensuite la naissance, la mort et la résurrection fictives de Jésus, tandis que les autres croyaient qu'il avait obtenu le véritable corps humain avec lequel il était crucifié et mourut, mais lors de la résurrection il se débarassa de son corps terrestre pour revêtir le corps céleste.

Sur la double orientation dualiste sont basés aussi deux cosmologies fondamentales bogomiles. D'après la première, Dieu est le créateur de tout ce qui est visible et invisible et le diable renégat n'est que l'ordonnateur de la matière chaotique; selon la seconde, Dieu est le créateur du monde lumineux et le diable du monde visible, à l'exception du soleil et de XX l'âme humaine qu'il avait volée du ciel, transformé en ange de la lumière, d'où il fut déchu dans la bataille céleste décisive.

Le mythe anthropologique des bogomiles d'orientation dualiste modérée part de la doctrine de la coopération de Dieu et du diable dans la création du premier homme et de ceux d'orientation dualiste extrême du vol de l'âme humaine ou de l'ange céleste, enfermés dans le corps matériel comme en prison. Pour cette raison, le salut de l'homme se réduit aussi à l'afranchissement de l'âme des chaînes du corps matériel qui est dans le pouvoir du diable. D'après la doctrine des bogomiles, ce but peut être réalisé par la chasteté de la vie, le jeûne, la prière ou l'ordination monacale. C'est pourquoi il n'y a pas de mort même pour les hérétiques consommés, qui ôtent, comme dans un rêve, leur vêtement matériel et revêtent le vêtement céleste, passant dans le royaume de la lumière, en rejetant aussi la seconde venue du Christ, la résurrection générale des morts et le Jugement dernier.

### *Idéologie sociale et politique des bogomiles*

Dans les études, faites jusqu'à présent, le bogomilisme a été jugé des points de vue extrêmement contradictoires. Certains voyaient dans ses principes moraux stricts l'élite morale de la



société médiévale, tandis que les autres les considéraient comme un mouvement religieux réactionnaire que rendait impossible tout développement progressif de l'humanité. Les uns, ensuite, étudiaient le bogomilisme comme une pure hérésie et pour les autres le bogomilisme était une idéologie politique des paysans, privés de leurs droits, des champions du retour à la société gentilice ou des partisans de l'opposition accrue.

Par une analyse détaillée des sources l'auteur démontre que les principaux protagonistes de l'hérésie bogomile étaient moines et prêtres, et non les paysans. Au mouvement bogomile adhéraient de temps en temps aussi les membres du clergé supérieur et il y a des données qui indiquent que le patriarche Cosme était le partisan clandestin du bogomilisme et que, pour cette raison, il fut destitué du trône patriarcal. Le fait est que tous les personnages historiquement connus de l'hérésie bogomile étaient des moines ou moines-prêtres qui représentaient le noyau charismatique de l'hérésie et son élite intellectuelle et morale.

Les sources confirment que l'hérésie bogomile avait des adhérents aussi dans les autres couches sociales qui représentaient deux orientations principales parmi les hérétiques. La première était politiquement passive et ascétique, la seconde combattive en apparence et opposée aux riches et aux puissants, à la noblesse séculière et ecclésiastiques, et pour cette raison pouvait exercer un attrait sur les opprimés et les humiliés.

La principale caractéristique de l'hérésie bogomile est la lutte pour le christianisme évangélique, authentique et l'ossature de leur vie religieuse était constituée par le jeûne rigoureux, l'ascétisme épuisant, la vie chaste et la prière incessante. Ils réprouvaient surtout la richesse et glorifiaient la pauvreté, rejetaient le travail et l'acquisition des biens. L'Etat et le pouvoir séculier, l'ordre féodal et ses institutions que l'église, en tant que partie intégrante du système féodal et sa base idéologique, avait proclamé siennes, en enchâssant sa propre vie dans les intérêts de l'Etat et des couches régnautes de la société médiévale.

La campagne de ces apôtres nouveaux contre l'empereur et la noblesse, les autorités de l'Etat et les impositions, les corvées et la servitude, exprimait l'attitude révolutionnaire des bogomiles envers les classes supérieures de la société et le monopole du pouvoir de classe. Il n'y a que deux sources qui parlent indirectement des révoltes des bogomiles. Dans une nouvelle de l'époque de l'empereur Constantin VIII on parle des hérétiques sans les nommer qui, dans la région de Naupacte dans la Grèce du Nord «essaient de s'insurger», et ensuite dans l'Alexiade d'Anne Comnène on mentionne différents hérétiques, parmi lesquels aussi les bogomiles qui «diffèrent entre eux quant aux dogmes, mais sont unis dans les révoltes».

La résistance passive des bogomiles envers le féodalisme et ses institutions est entièrement conforme aux matériaux de sources

conservés qui décrivent les bogomiles comme des braves gens dociles qui sont prêts à souffrir, sans s'y opposer, toutes sortes de tortures physiques, et même la mort sur le bûcher. Dans leur résignation aux souffrances et adversités de ce bas monde se reflète, d'un côté, l'influence du mysticisme monacal qui se manifestait non seulement dans la fuite devant la vie et dans l'individualisme radical, mais aussi dans la condamnation énergique de toute violence et tuerie, et de l'autre, la passivité des paysans qui, dans l'impuissance politique et la misère économique, remplaçaient l'action révolutionnaire par le mysticisme et la superstition.

Les bogomiles liaient l'opposition passive au monde et à ses institutions à l'attente chiliastique de la venue du royaume millénaire de Dieu sur la terre, promis dans l'Évangile selon Matthieu et l'Apocalypse de Jean. Ayant adopté le chiliasme, le bogomilisme a adopté, au lieu de la lutte ouverte contre le féodalisme et l'église comme sa base idéologiques, la passivité, propre au chiliasme, de l'attente du royaume de Dieu, que l'on attendait, selon le témoignage d'Euthyme Zygabenos, après le règne du Satan et de ses représentants dans ce bas monde, la noblesse laïque et ecclésiastique, dont la durée était fixée à sept siècles ou millénaires.

L'ensemble de matériaux de source conservés permet de conclure que l'idéologie politique bogomile renfermait, dans l'unité dialectique, deux possibilités. L'une était monacale et ascétique, passive et tolérante au point de vue politique, basée sur l'individualisme radical au sens de son propre perfectionnement moral et sur la conviction que la renaissance radicale du monde par des moyens moraux est possible, et l'autre combattive en apparence, dont le caractère révolutionnaire potentiel parmi les opprimés et privés de leurs droits, au lieu de devenir un mouvement progressif vers l'avenir, s'était dégénéré en glorification mystique du passé et en recherche du paradis perdu.

### *Organisation ecclésiastique et vie religieuse des bogomiles*

Dans les matériaux de source conservés on rencontre une triple division des hérétiques. La première division des hérétiques est celle d'après le degré de culpabilité, déterminée par le droit canonique en trois ou quatre groupes; la seconde division est effectuée selon le degré de perfection en croyants et en parfaits qui se divisent, à leur tour, en plusieurs sous-groupes ou catégories et la troisième division selon la pratique mystique, en enthousiastes et en extatiques. Chacune de ces divisions comprenait, aux époques individuelles de l'histoire, des catégories plus vastes ou plus restreintes des hérétiques qui étaient strictement séparées au commencement par le baptême spirituel, et plus tard par la consécration glorieuse.

La division fondamentale des hérétiques par le degré de perfection en croyants et en parfaits est accompagnée de la division selon la position hiérarchique dans les communautés religieuses hérétiques en maîtres ou apôtres et en disciples. Parmi les hérésiarques hérétiques chez les Slavez on mentionne aussi »ded« ce que certains historiens considèrent comme correspondant au terme grec d'évêque, et certains autres au terme de papas, en langue slave pop, comme c'est le cas de »pop Bogomil« resp. le pape Nicéas.

Dans les matériaux de source en latin on parle souvent de l'organisation hiérarchique des bogomiles, similaire à celle de l'église orthodoxe. Les matériaux de source en langue slave et en langue grecque ne confirment pas ces données, mais parlent uniquement des prêtres et moines apostats.

A l'église chrétienne et à son organisation les bogomiles opposaient leur église qui se composait de nombreuses communautés indépendantes et sans aucune liaison entre elles, dont les membres se réunissaient à heure fixe et en endroits déterminés à cet effet, en vue de la prière en commun. L'éparpillement territorial des communautés hérétique minuscules brisait davantage l'unité, d'ailleurs fragile, entre les bogomiles. Plus tard, ces différences étaient en partie atténuées et en partie encore augmentées, menant à la formation de plusieurs ensembles cohérents quant aux idées et territorialement bornés qu'on nommait, dans les matériaux de source latins, de manière inadéquate, les églises ou ordres.

L'auteur traite en détail de toutes ces églises Romanae, Philadelphiae, Drogometiae ou Drogovetiae, Melenguae, Bulgariae, de l'église grecque à Constantinople et de l'église Latinorum, en essayant de déterminer plus précisément les lieux où elles se trouvaient et de les borner au point de vue de leur extension territoriale.

La vie religieuse des bogomiles consistait dans la prière incessante qui, au sens métaphysique, signifiait pour eux le plus haut degré de l'ascèse, lequel se manifestait, d'un côté, dans l'extase et l'enthousiasme, et de l'autre, dans l'acquisition de »l'énergie divine«. Outre les prières individuelles, les bogomiles avaient aussi certaines prières et rites collectifs. Les sources mentionnent le rite de baptême, de consécration, de confession et d'onction. La vie ecclésiastique des bogomiles était très simple. Chaque membre de la communauté, inclusivement les femmes, pratiquait tous les rites et aux rites principaux, baptême spirituel et consécration, prenaient part tous en posant leur main sur la tête du candidat.

*Création spirituelle bogomile*

Les recherches faites jusqu'à présent sur la création spirituelle des bogomiles, bien qu'accessories et partielles, sont caractérisées par di'importantes discordances, et parfois aussi par des conclusions controversables des historiens dans l'appréciation de sa véritable signification dans l'histoire culturelle des peuples balkaniques. Les uns la contestent sans motif, en rejetant son contenu littéraire, artistique et philosophique, disposé en plusieurs couches et aux multiples orientations de pensées et d'idées, tandis que les autres, par les conjectures sans fondement, la soulignent sans nécessité plus que de raison, trouvant en elle une réhellénisation de la culture médiévale et les premiers germes de la renaissance et la réforme européennes.

La discordance énorme entre ces deux opinions, d'un côté, et de l'état de choses réel, factuel, fondé sur les matériaux de sources conservés, de l'autre, impose la nécessité d'une évaluation nouvelle et globale de la création bogomile dans les domaines de la littérature, des arts et de la philosophie et de la place qu'elle occupe dans l'histoire de la culture du Moyen âge.

L'attitude des bogomiles envers l'Ancien Testament écrit inégal et contradictoire. Les uns le rejetaient entièrement, tandis que les autres l'acceptaient en partie, avant tout les psaumes et les livres des prophètes. Par contre, ils acceptaient le Nouveau Testament dans son ensemble. Euthyme Zygabenos avait noté que les bogomiles acceptaient les quatre Evangiles, les Actes des Apôtres, les épîtres des apôtres et de Saint Paul, l'Apocalypse, les psaumes et les prophètes et qu'ils rejetaient «tous les livres de Moïse», considérant que «la loi donnée à Moïse dans la montagne de Sinaï provenait du Satan» et qu'elle était «écrite selon les instructions du diable».

Le contenu des livres du Nouveau Testament, auf quelques émendations de moindre importance, ne différerait pas des textes canoniques, reconnus par l'église. La différence essentielle consistait dans l'interprétation des textes du Nouveau Testament. L'auteur cite tous les passages des livres du Nouveau Testament que les bogomiles avaient interprétés dans l'esprit de leur doctrine, démontrant que les bogomiles, sans grandes difficultés, conformaient leur contenu au dualisme — ossature de leur théologie.

L'auteur consacre un chapitre spécial à la littérature apocryphe, que nombreux historiens considéraient à tort comme étant d'origine bogomile ou qu'elle avait été rédigée par les rédacteurs bogomiled. L'auteur démontre que les éléments hétérodoxes dans les apocryphes sud-slaves ne prouvent ni leur origine bogomile, ni les retouches des rédacteurs bogomiles, mais les doctrines originales, authentiques du christianisme des premiers temps, qui étaient en partie adoptées par les hérétiques, aussi bien que par

l'église orthodoxe. Ceci est prouvé, en outre, aussi par le fait que tous ces recueils de contenu apocryphe dans la littérature des Slaves du Sud, ont été copiés par des gens d'Eglise et des hommes profondément dévoués à l'Eglise.

Les données fragmentaires, dispersées dans les matériaux de source conservés permettent de prouver aussi l'existence de la création artistique à orientation symbolique hérétique, qui, à défaut des monuments d'arts chez les bogomiles à l'Orient, est soit sans motif contestée soit démontrée indirectement et méthodologiquement par les monuments d'arts plastiques qu'on a trouvés en Bosnie et dans la France Méridionale.

L'auteur disserte aussi sur la philosophie bogomile, en essayant de démontrer que les bogomiles avaient adopté, par voie détournée, les doctrines philosophique de Platon et d'Aristote, en les dissimulant par la mythologie religieuse et le vocabulaire théologiques, mais en retenant une constante dualiste spécifique dans laquelle est toujours présent le contraste entre Dieu et le diable, c. à d. entre la matière et la forme.

Le grand intérêt des chercheurs pour l'étude de l'héritage littéraire bogomile dans la création folklorique sud-slave est généralement accompagné de résultats modestes qui sont basés sur les conjectures et hypothèses plutôt que sur les arguments sûr et convaincants. Certains chercheurs vont même si loin qu'ils attribuent la floraison de la littérature populaire sud-slave dans son ensemble à l'influence du bogomilisme, y voyant l'opposition de l'esprit du peuple à la littérature byzantine artificielle et imposée par l'intermédiaire du christianisme. Les autres ne le font que partiellement, acceptant son rôle de médiateur dans l'adoption et l'incorporation de l'héritage ancien oriental et antique dans la création folklorique sud-slave, lequel accompagnait, dans les matériaux de source, la littérature écrite bogomile, bien confirmée

## РЕГИСТАР

- Абини, јеретици, 79  
 Авдин, јеретик, 88, 105  
 Агарени, народ, 42  
 Адам, библијска личност, 139, 182, 193  
*Адам и Ева*, 193, 186  
*Адамов запис*, 193, 188  
 Адемар де Шабанес, фран. писац, 62  
 Акмонија, град, 35, 99  
 Алан, франц. писац, 73, 89  
 Алба, град, 68  
 Алабанус, епископ, 74  
 албанензи, јеретици 74, 106  
 Албанија, 45, 49, 74, 106  
 Albano s. Allesandro, grad, 74  
 Albano Vircelles, град, 74  
 Алберих, монах, франц. писац, 68  
 албигензи, јеретици, 65, 74  
 Александар Велики, 186  
 Александар Ковач, јеретик, 105  
*Александрида*, 185, 186  
*Алексијада* Ане Комнене, 38, 40, 41, 72, 76, 157  
 Алексије I Комнен, виз. цар (1084—1118), 35, 37, 38, 39, 89, 101, 102, 103, 105, 106, 147, 157  
 Алексије Студит, виз. писац, 35, 99, 147  
*Алић С. 76*  
*Allatius L.*, 17  
*Alfabetikon*, 185  
 Амиза, старији син и вођ катара,  
 Амин, божанство, 35, 134  
 106
- Ана Комнена, виз. писац 38, 71, 87, 89, 102, 147, 150, 151, 154, 164, 173  
*Анали* Луке Вадинга, 68  
 Ананије, монах, 47  
 Андроник III, виз. цар (1328—1341) 43, 111  
*Ангелов Д.* 23, 24, 26, 29, 195, 199, 75, 79, 85, 130, 145, 153, 154, 161, 170, 172, 185, 187  
 Аноним из Ломбардије, итал. писац, 63, 64, 73, 74, 106, 109, 132, 136, 164, 166, 168, 171, 189, 200  
 Анселмо Александријски, итал. писац, 65, 67, 71, 73, 74, 89, 108, 109, 139, 151, 165, 166, 167, 168, 172, 189, 190  
*Антић В.* 29, 187, 188, 203  
*Антијеретичка књига*, 64  
 Антипапа, 65  
 Антихрист, 70, 115, 161, 163  
*Апокалипса* Јован Богослова, 138, 157, 181, 193  
*Апокрифна Апокалипса Јована Богослова*, 187, 188, 190  
 Арабљани, народ, 76  
 Арагон, краљевина, 64, 189  
 Аријалд, клерик из Милана, 80, 82  
 аријанци, јеретици, 73  
 Арије, виз. теолог, 51, 134  
 Аристотел, ант. филозоф 14, 178, 197  
 Арнулф, итал. хроничар, 80, 81  
 Арсеније, архиеп. српски, 56, 57, 109  
 Асен I, буг. цар (1187—1196), 104, 106

- астрологија, 13  
 Атанасије, мних јерусалимски, 191  
 Атанасије Синаит, 47  
 Атина, град, 101, 151  
*Атински синодик*, 72, 88, 120, 121, 124, 125  
 антигани, јеретици, 73  
 Афригије, јеретик, 88, 105  
 Aftanije, 185
- Баба, слов. божанство, 79  
 Бабуна, планина, 79  
 бабуни, јеретици, 57, 58, 59, 60, 78, 80, 109, 160, 161  
 Балкан, Балканско полуострво, 12, 18, 26, 27, 28, 83, 91, 92, 97, 108, 128, 146, 150, 166  
*Барски анали*, 62  
 Бартоломеј, изасланик катарског папе, 65  
*Баслер Б.*, 81  
*Батаклиев, Е.*, 29  
 батини, јеретици, 79  
*Бегунов Ј.*, 28, 29, 46, 58, 187, 188  
 Бела IV, угарски краљ (1235—1270), 65, 108  
 Бенедикт XII, римски папа, 67  
 Београд, град, 114  
 Бернар из Клервоа, 62  
*Беседа* Козме Презвитера, 21, 45, 46, 47—50, 55, 58, 60, 96, 113, 118, 122, 184, 190, 194, 200  
 Бистрица, манастир, 61  
 Битол, град, 62, 102  
*Благоев Д.*, 21, 144, 153  
*Благоев Н.*, 21, 48, 52, 144, 156  
 Блахеринг, јеретик, 102  
 Богомил поп, јеретик, 18, 29, 37, 46, 47, 53, 54, 61, 69, 70, 87, 88, 96, 101, 105, 129, 146, 148, 164, 169, 191, 193, 196  
 bogomelos, bougomelos, 76  
*Бодјански О.* 18  
 Богородица, в. Дева Марија  
 Боемунд Тарентски, вођа крста-ша, 62, 102  
 Бонакурсуз из Милана, итал. пи-сац, 63, 73, 74, 106, 166, 168  
 Бонизон, бискуп, 80, 81  
 борбориани, јеретици, 79  
 Борил, буг. цар (1207—1218), 23, 53, 107, 145, 155, 157, 172  
 Борис I, буг. владар (852—889), 94  
*Борст А. (A. Borst)*, 23, 25, 81, 130, 145, 161, 195  
 Босна, 15, 24, 31, 67, 81, 106, 109, 112, 198, 199, 200
- Bossona, 165  
*Брандт М.* 29, 85  
*Browning R.* 41  
 Бугарска, Бугари, 18, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 37, 48, 49, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 74, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 95, 96, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 114, 131, 145, 149, 152, 154, 155, 157, 165, 171—172, 189, 191, 198  
 будизам, 13  
*Будимир М.*, 79, 82
- Bulgaria, Bulgari, 66  
*Вајан А. (Vaillant A.)*, 23, 48, 78  
 Валдо, јеретик, 64  
 Валенс, цар (364—378), 69  
 валентијани, јеретици, 73, 111  
 Валона, град, 102  
*Валтер Мап (Walter Map)*, 81  
 Валтерус, хуманист, 81  
 Вардар, река, 109  
 Вардарије, јеретик, 43, 112  
 Варлаам, противник исихаста, 111, 112, 114  
*Варлаам и Јоасаф*, 186  
*Василиев А.*, 38  
 Василије, Богомил, 38, 39, 40, 41, 53, 69, 89, 102, 103, 105, 147  
 Василије, трновски архиепископ, 196  
 Василије II, виз. цар (976—1025), 22, 99  
 Василије Велики, пришћански пи-сац, 47, 81, 118, 183  
 Василије Нови, виз. геолог, 77  
*Ватиканска листа анатема*, 73, 90, 91, 97, 118, 120, 121, 124, 125, 146, 179, 182, 185, 188, 190  
*Велика хроника* Матије Париског, 68  
 Веррија град, 148  
*Вернер Е. (E. Werner)*, 25, 29, 30, 79  
*Веселовски А.*, 19, 201  
 Византија, Византинци, 18, 23, 26, 70, 82, 83, 85, 91, 94, 95, 101, 104, 147, 152, 171, 198  
*Вилд Г. (G. Wild)*, 78, 203.  
 Вилхелм Тирски, 151  
 Витлејем, град, 118, 182  
 Владимир, српски кнез, 44, 45  
 Владислав Граматик, српски пи-сац, 18  
 Владислав, српски краљ, 56  
 Влашка, 114  
 Влах, јеретик, 60, 115

- Војтех Борбе, вођа устанка, 100  
 Вологодски синодик, 54  
*Волф Ј. (J. Wolf)*, 17, 85  
*Вук Стефановић Караџић*, 204
- Галипољ, град и полуострво, 36, 99  
 Гарат, катарски епископ, 64, 105  
 Гаријан, свештеник јеретик, 43, 80, 110, 148  
 Генације, новогордски епископ, 51, 72, 73  
 Генације Схоларије, цар. патријарх, 82  
*Генов М.*, 22  
*Георгиев Е.*, 22, 29, 48, 185, 187, 188  
 Георгије, монах јеретик, 147  
 Георгије Грк, кијевски митрополит, 45, 46  
 Георгије Кедрин, виз. писац, 38  
 Георгије Мосхабар, хартофилакт цар. патријарха, 43  
 Георгије Монах, виз. писац, 48  
 Георгије Памфил, игуман и јеретик, 40, 103  
 Георгије Педијат, 110  
 Георгије Торник, виз. писац, 41, 104  
 Герард из Чанада, бискуп, 62, 73, 89  
 Герасим, преводилац, 61  
 ГERVасије, опат, 65  
 Герман II, ник. патријарх, 53, 72, 108, 116, 118, 121, 125, 133, 151, 173  
*Гизелер П. Ј. (P. J. Gieseler)*, 85, 165, 170  
 Гијом Нормандијски, француски писац, 199  
 Гијом де Пилоренс, хроничар, 64  
 Гијом де Тудела, фран. писац, 68, 74, 171  
*Гилфердинг А.*, 18  
*Girald Cambreân*, писац, 81  
*Гиро (J. Guiraud)*, 81, 85  
*Глушац В.*, 48, 50, 51, 52, 81, 144, 155, 156  
 гностицизма, гностици, 11, 13, 19, 29, 71—73  
*Goetz J.*, 81  
 Гозус, село, 100  
*Голубински Е.*, 79, 83  
 Грешна удовица у паклу, 201  
 Григорије, монах јеретик, 111, 148  
 Григорије Акиндин, виз. писац, 44, 72, 111, 112, 114, 148  
 Григорије Богослов, хриш. писац, 118, 183  
 Григорије IX, папа (1227—1241), 65, 108  
 Григорије Ларишки, јеретик, 111  
 Григорије Палама, виз. теолог, 44, 111, 112, 148  
 Григорије Цамблук, српски писац, 60, 73, 114  
*Grundmann N.*, 25  
 Грчка, Грци, 62, 73, 74, 87, 89, 91, 95, 99, 108, 157, 165, 196  
*Гујар Ж. (J. Guillard)*, 27, 28, 34
- Давид, библијска личност, 179, 181  
 Давид, монах јеретик, 111, 148  
 Далмати, племе, 62  
 Далмација, област, 65  
 Данило, арх. српски, 58, 59  
 Данило II, арх. српски, 57, 113  
*Даничић Б.*, 18, 79  
 Дева Марија, 47, 55, 97, 98, 117, 125, 126, 134, 135, 190, 194  
 Декалог, 183  
*Дела апостолска*, 181  
*Делба на небото*, 204  
*Делингер И. (Döllinger I.)*, 20, 25, 85, 144  
*Державин Н.*, 23, 145, 153, 187  
*Детињство Исусово*, 186  
 Дечански препис синодика православља, 56, 57, 77, 78, 88  
*Диверноа Ж. (J. Divvernoy)*, 31, 170, 171  
 Дивлације, јеретик, 102  
*Дијалог о дејству демона*, 36  
*Дијалог против свих јереси*, 44, 82  
 Димитрије Кизички, митрополит, 35, 54, 72, 76, 89  
 Димитрије Хоматијан, охридски арх., 42, 109  
 Дионисије Ареопагит, визан. теолог, 162  
 Добри, богомил, 46, 53, 105  
 Добромир, вођа устанка, 100  
 Д'Ок, област, 68  
 Доментијан, срп. писац, 50, 51, 55, 119  
*Донден А. (A. Dondaine)*, 25, 63, 64, 74, 81, 85, 170  
*Доса И. (Y. Dossat)*, 170, 171  
 Драговићи, македонско племе, 129, 169—170  
 Dragovetia (Drogontia, Drugont-hia, Dugunthia), 63, 64, 65, 67, 74, 89, 106, 109, 168—170  
*Драгојловић Д.*, 28, 29



- Драгољ, поп, 47, 49, 122, 194, 200, 201  
*Драгоманов М.*, 201  
 Драч, град, 101  
 Дрина, река, 170  
*Дринов М.*, 19  
 друзида, племе, 83  
*Дуе (С. Douais)*, 25  
*Дујчев И.*, 27, 29, 81, 85, 170  
 Дуклијан Цар, митска личност, 202  
 Дукља, кнежевина, 170  
 Дунав, река, 46, 172  
 Дуран де Хуска (*Durand de Huesca*), фран. писац, 64, 67, 71, 73, 74, 89, 108, 109, 166, 168 171, 189  
 Борбе Војтех, вођа устанка, 100
- Ева, библијска личност, 131, 137, 139  
 Евервин из Штајнфелда, писац, 62, 73, 89, 165  
 Европа, 14, 15  
 Евтимije Зигабен, виз. писац, 20, 39, 43, 51, 71, 72, 73, 78, 89, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 130, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 142, 147, 153, 155, 157, 161—163, 164, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 184, 189, 200  
 Евтимije из Периблепта, виз. писац, 34, 35, 36, 51, 70, 71, 72, 73, 75, 78, 88, 90, 91, 99, 100, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 131, 134, 136, 138, 140, 141, 147, 149, 150, 153, 161, 162, 163, 164, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 185, 189, 196, 200, 202  
 Евтимije Трновски, буг. писац, 52, 60, 114  
 евхаристичке молитве, 177, 163, 177, 185  
 евхологиј, 35  
 Египат, 11  
 Елеутхерије, јеретик, 35, 99, 147  
 Екберт Шеноа, писац, 73, 89  
*ecclesia Albanensium*, 106  
*Bulgariae*, 63, 66, 89, 90, 104, 129, 165, 170—172  
*Dalmatiae*, 63, 90, 104  
*Dugunthiae (Drogovetiae, Drogomethiae)*, 63, 66, 74, 89, 90, 104, 129, 132, 165, 168—170  
*Philadelphiae*, 66, 165, 167, 168  
*Romanae*, 63, 104, 167, 168  
*Sclavoniae*, 46  
*Latinorum*, 172  
*Melenguiae*, 66, 90, 104, 170—171
- Емпедокле, ант. филозоф, 196, 178  
*Енгелхарт В.*, (*J. G. V. Engelhardt*) 85  
 енкратити, јеретици, 34, 73  
 ентузијаста, јеретици, 34, 73  
 епиклезе, 185  
 Епифаније Кипарски, хриш. писац, 36, 54, 58  
 Ескус, град, 46  
*Esnault R.* 85  
 Етиен Бурбонски, в. Стефан Бурбонски  
 Устатике Солунски, виз. писац, 42  
 еухити, јеретици, 34, 36, 41, 72—73, 111  
 Ефес, град, 104
- Жак Фурније (*Jacque Fournier*), бискуп, 67, 171, 199  
 Жервез, фран. писац, 199  
 Жеваровић Христифор, 61, 72  
*Жижи М. (M. Jugie)*, 20, 75  
*Живо еванђеље*, 185  
 Живот јеретика Бонакурсуса из Милана, 63  
 Житије деспота Стефана Лазаревића, 60  
 Житије Илариона Могленског, 18, 40, 52, 77, 103, 135, 137, 151  
 Житије св. патријарха Јефрема, 60, 72, 114  
 Житије св. Јована Владимира, 44, 72, 91, 95, 104, 151  
 Житије св. Кијмента Охридског, 38, 95  
 Житије Лазара Гелсијског, 36, 89  
 Житије Григорија Паламе, 44, 73  
 Житије св. Саве, 51, 55, 151  
 Житије св. Симеона, 18, 50, 104, 105, 151, 164, 184  
 Житије Теодосија Трновског, 18, 26, 59, 60, 76, 132, 141, 148, 165  
 Жича, манастир, 55, 56, 109  
 Жофрота Вилардун, фран. писац, 63, 107, 158
- Загребачки препис синодика православља, 56—57  
 За животворни крст, 42  
 За обнову светих и часних икона, 42  
 Законик цара Душана, 59, 60, 78, 113  
 Заповести Георгија Грка, 45, 46, 96  
 Заповести Јована Златоустог, 56

- Златарски Н., 21, 144, 161  
 Злокруховић Јован, срп. писац  
 28  
 Зосимов индекс, 61, 191
- Иваило, вођа устанка, 158  
 Иван Александар, буг. цар. (1331—1371), 113, 114  
 Иван Асен II, буг. цар (1218—1241), 53, 65, 107, 108, 172  
 Иван Страцимир, буг. цар (1360—1396), 114  
 Иванов Д., 22  
 Иванов Ј. 23, 75, 161, 186, 187, 201  
*Извештај о св. Тројици*, 191, 192  
*Изобличавајућа посланица*, 34, 35, 91  
*Изобличавајућа књига*, 36  
 иконоборци, јеретици, 44, 73, 78  
 Иларион Могленски, епископ, 51  
 52, 104  
 Илија, старогрветна личност, 37  
 Илири, народ, 62  
*Илић, Ј.* 22, 147, 170  
*Ilario da Milano*, 25, 74  
 Иноћентије III, римски папа, 63, 81, 107  
 Иноћентије IV, рим. папа, 67, 189  
*Interrogatio Joannis*, 189  
 Ирина, јеретик, 112, 148  
 Ирод, новозаветна личност, 117, 182  
 Исак, јеретик, 111  
 Исаија, старозав. пророк, 67  
*Исаијино виђење*, 67, 186—188, 193, 194  
 Исидор, Паламин пријатељ, 111  
 исихасти, исихазам, религиозно учење, 111, 112  
*Историја I крсташког рата*, 62  
*Историја Ромеја*, 72  
*Историја Франака*, 68, 74  
 Исус Христос, 47, 55, 56, 63, 90, 107, 116, 117, 120, 121, 124, 126, 133, 134, 135, 141, 142, 154, 161, 162, 174, 176, 177, 182, 183, 196, 200, 201  
 Италија, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 62, 67, 104, 106, 130  
*Јашић В.*, 18, 21, 79, 186  
 Јаков, српс. архиепископ, 56, 57  
 Јаков Бек, јеретик, 165  
 Јаков Капела, писац, 67  
 Јаков Ценцал, писац апокрифа, 61, 191  
 јаковити, јеретици, 59, 86, 113  
 Јевреји, народ, 42, 87, 95, 124  
 Јевтимије, епископ рашки, 105
- Једрен, град, 13, 107  
*Јездрина апокалипса*, 190  
 Јеремија, поп, писац апокрифа, 61, 129, 169, 186, 187, 188, 191—192  
 Јерменија, Јермени, народ, 12, 23, 59, 80, 86, 87, 95, 102, 113, 154  
 Јерусалим, град, 117, 124, 182, 183, 184, 200  
 Јефрем, монах, 60  
 Јефрем, патријарх српски, 115  
 Јефрем Сирин, хриш. пис., 47  
 Јоаким Флорски, писац, 165  
 Јов, монах јеретик, 111, 148  
 Јован, павликијан, 71, 87  
 Јован, севаст, 38  
 Јован Бел, јеретик, 106  
 Јован IV Ватац, 108  
 Јован Владимир, зетски кнез, 61  
 Јован Дебарски, орх. архиепископ, 48, 49  
 Јован Дамаскин, виз. теолог, 47, 50  
 Јован Егзарх, буг. писац, 45, 48, 49, 50, 95, 133  
 Јован Хризостом (Златоусти), хриш. писац, 47, 118, 120, 122, 125, 126, 183  
 Јован Злокруховић, срп. писац, 59, 77  
 Јован Зонара, виз. хроничар, 40, 164  
 Јован Итал, виз. писац, 37, 54, 76, 77, 87, 101, 164, 179, 185, 196, 197  
 Јован Јудеј, јеретик, 106  
 Јован Калекас, цариг. патријарх, 111, 112  
 Јован VI Кантакузен, виз. цар (1347—1354), 112  
 Јован Кинам, виз. хроничар, 41  
 Јован II Комнен, виз. цар (1118—1143), 35, 41, 103  
 Јован Крститељ, 101, 117, 120, 175, 182, 194, 202  
 Јован Ласкарис, виз. аристократа, 110  
 Јован Ксифилин, цар. патријарх, 37  
 Јован Папа, издавач, 44  
 Јован Презвитер, писац, 48, 49  
 Јован Презвитер Нови, 48, 149  
 Јован Рилски, монах, 29, 45  
 Јован Цимискије, виз. цар (969—976), 79, 87, 88  
 Јован Чурило, богомил, 36, 69, 79, 100, 147, 148, 163, 164  
*Јованово еванђеље*, 176, 200  
*Јоасафовска крмчија*, 45  
 Јосиф (Критски), јеретик, 111, 148

- Јосиф Волоски, 72  
Јустинијан I, Виз. цар (527—565), 82  
Јустинијанов законик, 81—82
- Каждан А. П.*, 27, 41  
Калиник, будимљански епископ, 57  
Калист, цар, патријарх, 43, 59, 76, 111, 112, 124, 132, 148, 154, 165, 172, 174, 176  
Калојан, буг. цар (1197—1207), 63, 107, 158  
Калојан, кат. епископ, 64  
Кападокија, област, 95  
Капернаум, град, 118, 183  
Каркасон, град 15  
*Каролев П.*, 19  
Каталонија, област, 64  
катари, јеретици, 19, 45, 68, 73, 80, 89  
*Катарски тревник*, 23, 185  
*Кауцки К.*, 144  
*Кимон Ф. Ф. Симонт*), 20  
Кивиреотска тема, 76, 78  
Кизик, град, 76, 99  
Киприанов индекс, 61  
*Киприанович Г.*, 19  
Кирил, мон. јеретик, 148  
Кирило Босота, јеретик, 111, 113, 114  
*Киселков В.*, 22, 28, 29, 48  
Клемент, епископ јеретик, 40, 103, 124, 141  
Климент Александријски, хришћ. писац, 36  
Климент Охридски, епископ, 38, 44, 91, 95  
*Клинчаров Ј. Г.*, 21, 144  
*Књига јубилеја*, 193  
*Књига мистерија*, 185  
*Књига о Еноху*, 193, 187  
*Књига против манихеја*, 64  
*Књига тајни*, 185  
Козма, митрополит, 44  
Козма Атик, цар, патријарх, 41, 103, 148, 168  
Козма Јерусалмски цариг. пат., 37, 53, 71, 76, 77, 87, 130, 137, 164, 180  
Козма Презвитер, писац, 18, 21, 29, 45, 47, 48, 49, 50, 53, 70, 77, 78, 87, 88, 91, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 145, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 151, 172, 173, 174, 175, 179, 180, 181, 182, 184, 196, 200, 203  
Козма презвитер, учесник трновског сабора, 48  
*Коментари номоканона у XIV наслова*, 42  
*Кондаков Н. П.*, 22  
Конкорецо, град, 67, 189  
Конрад, папски легат, 65, 165  
Константин бугарски, 54  
Константин V Копроним, виз. цар (741—755), 85, 86  
Константин VII, виз. цар (913—957), 34, 88, 91, 94, 97, 120, 149, 162  
Константин VIII, виз. цар (1025—1028), 35, 157  
Константин Филозоф, српски писац, 60, 115  
Константин Харменопул, виз. писац, 43, 61, 72, 77, 89, 123  
Константин Хризомала, виз. теолог и јеретик, 40, 73, 103, 139, 147, 155, 162, 177, 184  
*Мала расправица*, 65—66  
Кратово, град, 59—77  
Ксантос, павликијан, 101  
кудугери (кутугери), јеретици, 22, 82—84, 115  
*Кукуљевић Иван Сакцински*, 18  
Кулеон, павликијан, 101  
Кумани, народ, 100  
Кутригур, племе, 83  
*Кутцли Р. (R. Kutzli)*, 186  
Лав IV, виз. цар (775—780), 85, 86  
Лав Стипес, цариг. патријарх (1134—1143), 103  
Лазар, јеретик, 38, 111, 113, 148  
Ландулф Старији, писац, 80, 81  
Лаодијеја, област, 99  
Лаоник Халкокидил, 82, 83  
Лариса, град, 28, 37, 101, 150, 151  
Латини, народ, 43, 63, 107, 108, 165  
*Лахтов В.*, 198  
*Левицки Б.*, 19  
Легендски хришћани, 204  
*Leger L.*, 19  
Леко, павликијан, 100  
*Лемерл П. (P. Lemerle)*, 85  
Леонтије из Балбиса, јеретик, 40, 103, 124, 141  
Лидија, област, 76  
Лиција, област, 81, 89  
Лион, град, 64  
*Литаврин Г.*, 102  
Ломбардија, 64, 106  
*Лос М. (M. Loos)*, 29, 31, 52, 75, 79, 82, 89, 90, 145, 161, 171, 177, 188, 195

- Лудовик Анжујски, угарски краљ,  
 68, 114  
 Лука јеретик, 105  
 Лука Вадинг (Хибери), писац, 68  
 Лукарије, хуманиста, 81  
*Лукино еванђеље*, 116, 117, 123, 182,  
 184, 200  
*Магарашевић Б.*, 201  
 Македонија, Македонци, 18, 44,  
 49, 59, 62, 75, 78, 79, 87, 88, 91,  
 94, 97, 99, 102, 104, 105, 110, 115,  
 145, 151, 170, 172, 196, 200, 202  
 Мала Азија, 11, 12, 13, 18, 26, 27,  
 28, 30, 31, 33, 35, 38, 63, 70, 76,  
 78, 79, 80, 86, 88, 92, 93, 94, 103,  
 110, 128, 146, 150, 166, 196, 200,  
 202, 203  
 Мамон, 140, 153  
 Мандалеј Радоболски, јеретик,  
 105  
*Мандић Д.*, 170, 177  
 Манес, оснивач манихеизма, 44, 71  
 —75, 82, 185  
 манихеји, манихеизам, јерес, 15,  
 19, 30, 37, 45, 64, 68, 71—73, 75,  
 85, 96, 101, 131, 198  
 Манојло I Комнен, виз. цар (1143—  
 —1180), 40, 41, 62, 80, 103, 105,  
 106, 151, 157  
*Manselli H.*, 30  
 Марија в. Дева Марија  
 Маркизије из Сојана, јерет. епи-  
 скоп, 63, 64, 106  
 Маркион, оснивач јереси, 69  
 маркионисти, маркионизам, јерес,  
 34, 44, 73, 112  
 Марко, катарски епископ, 64, 67,  
 106  
 Марко, епископ српски, 60  
 Марко Пећки, српски писац, 57  
 Марко из Месопотамије, јеретик,  
 36, 99  
*Марково еванђеље*, 200—201  
 масалијани, масалијанство, јерес,  
 13, 19, 30, 34, 42, 44, 54, 71—73,  
 75, 85, 86, 89, 91, 95, 96, 101, 110,  
 111, 112, 131, 148  
 Матасовић Ј., 22  
*Матејево еванђеље*, 39, 81, 116, 117,  
 121, 122, 123, 126, 140, 157, 174,  
 180, 181, 182, 183, 184, 200, 201  
 Матија Париски, фран. писац, 65,  
 68, 81  
 Матија Властар, виз. канонист,  
 43, 71, 72, 77, 78, 89, 111, 123, 154,  
 162  
*Matter M.*, 85  
 Мачва, област, 113  
 Медаковић Д., 28  
 Melenguia, 170, 171  
 Мелинги, 170, 171  
 Мелник, град, 170, 171  
 Melelik, v. Мелник  
 Месембрија, област, 100, 151  
 Методије, цар. патријарх, 44, 55  
*Migne J. P.*, 18  
*Миклошић Ф.*, 18, 79  
 Миладиновици, браћа, 204  
 Милано, град, 81  
*Милетић М.*, 30, 79, 83  
*Müller J.*, 18  
 Милинзи, слов. племе, 170—171  
 Милутин, српски краљ, 56, 113  
*Minissi N.*, 30, 85  
*Минков Ц.*, 22  
*Мирослављево еванђеље*, 199  
*Књига мистерија*, 185  
*Мишев Д.*, 21, 144, 186  
 Михаило, богомил, 46, 53, 105  
 Михаило, бугарски принц, 48  
 Михаило III, патријарх (1170—  
 —1178), 42  
 Михаило Арханђел, 203  
 Михаило Глика, виз. хроничар, 41,  
 89  
 Михаило VII Дука, виз. цар (1071  
 —1078), 37  
 Михаило Италик, пловд. архие-  
 пискоскоп, 41  
 Михаило Оксит, цар. патријарх  
 (1142—1146), 41, 42, 103  
 Михаило Псел, виз. писац, 36, 133,  
 140  
 Михаило Продром, 104  
 Михаило Ретор, 54, 83, 84  
 Михаило Хонијат, виз. писац, 41,  
 104  
 Моглен, град, 28, 51, 52, 104, 150  
 Мојсије, старозаветне личности,  
 37, 47, 98, 101, 118, 173, 180, 181  
 Мојсије Богомил, јеретик, 105  
 Мојсије, монах јеретик, 111, 148  
 Монемвасија, град, 44, 111  
 Монета Кремонски, итал. писац,  
 67, 171  
 монофизити, јеретици, 52, 102, 151,  
 154  
*Morghen R.*, 25  
*Мошин В.*, 28  
 Мраморно море, 110  
*Muratori*, 81  
*Мурко М.*, 186

- Навпакт, тема, 99, 157  
 Назарет, град, 117, 183  
 Назарије, катарски епископ, 66, 67, 165, 189, 190  
 Наум, епископ, 44, 91, 95  
*Нели Р. (R. Nelli)*, 23, 199, 203  
 Несторије, виз. теолог, 114  
 несторијанци, јеретици, 73  
 нечастиве молитве, 185  
 нечастиве књиге јеретичке, 184  
 Никеја, град, 42, 83, 108, 151  
 Никета, јеретички папа, 63, 64, 67, 104, 106, 164, 167  
 Никита Хонијат, виз. историчар, 42, 72, 154  
 Никита Хонски, митрополит, 41, 72  
 Никодим, арх. српски, 57  
 Никола I, римски папа, 87, 95  
 Никола IV, римски папа, 113  
 Никола, преписивач еванђеља, 58, 59  
 Никола, дабарски епископ, 59  
 Никола из Метоне, виз. писац, 41, 104  
 Никола Мистик, цар. патријарх, 34, 90, 93, 94  
 Никола III Граматик, цар. патријарх (1084—1111), 102  
 Нил Монах, виз. писац, 35, 53, 121, 125, 134, 137, 139, 179, 185, 196, 197  
 Нићифор Бријеније, 37  
 Нићифор Григорије, виз. писац, 43, 111  
 Нићифор, патријарх, 86  
 Нифон, монах јеретик, 41, 43, 103, 112, 147, 167  
 новатијани, јеретици, 45  
*Новогордско-софијска крмчија*, 58  
*Новаковић С.*, 79  
*Нодило Н.*, 84  
 Нормани народ, 62, 101, 102
- О Богомилу*, 58  
*О Богомилу попу*, 58  
*О богомилској јереси*, 39, 40  
*О вери*, 45  
*Огњена Марија у паклу*, 201  
*О Господу нашем Исусу Христу како је постао поп*, 191, 192  
*Оболенски Д. (D. Obolensky)*, 24, 79, 85, 86, 129, 165, 170, 172, 187  
*О валентијанима званим богомилима*, 43  
*О евхаристији*, 41
- Oeder J. L.*, 17  
*О катарској јереси*, 63—64  
*О масалијанима*, 54  
*О масалијанима који су богомили*, 35  
*О мишљењима јеретика*, 43, 61  
*Опсикијска тема*, 78, 88, 147  
 Ориген, хриш. писац, 200  
*Освајање Цариграда*, 63  
*О седам дарова духа светог*, 66  
*Острогорски Г.*, 111  
*Откривање Варухово*, 186  
 Охрид, град, 28, 49, 97, 109, 150, 197  
*Оченаш*, 118, 120, 121, 123, 125, 126, 174—175, 176, 182, 183, 190
- Павле, апостол, 100, 125, 181  
 Павле, павликијан, 71, 87  
 Павле Самосатски, јеретички епископ, 72  
 павликијани, јеретици 11, 13, 19, 29, 34, 57, 59, 62, 71—73, 80, 85, 86, 87, 93, 95, 101, 102, 107, 113, 129, 151, 154, 169  
 Пајсије Јањевац, срп. писац, 51  
 Пајсије Хилендарски, буг. писац, 44  
 Палаузов препис Бориловог синодика, 18, 53  
*Палеја*, 75, 187  
 Палермо, град, 37, 101, 151  
 Памис, град, 67  
 Памфил Халкеопул, управник града Хариупаља, 110  
 Памфилија, област, 38, 94, 102  
 Панабуриште, град, 204  
*Панарион* Епифанија Кипарског, 58  
 паннонус, 81  
*Панов Б.*, 27  
*Панополија*, 39, 40, 42, 43, 51, 52, 61, 76, 121, 142, 147, 195  
 Панормос (Палермо), 37, 101  
 Пантин, место, 104  
 Папикион, планина, 44  
 Папије, хуманоста, 81  
 Параклит, 134  
 Паталија, 81  
 Патарс, град, 36, 81, 89  
 патарени, јеретици, 19, 59, 65, 80—82, 113, 114  
*Патерик*, 185  
 Патеринус Романус, ине, 81  
 Патерније, име, 81  
 Пафлагонија, област, 89, 99, 147

- Пелопонез, полуострво, 41, 104, 170, 171  
 Пећ, град, 115  
 Периблепт, манастир, 41, 99, 147  
*Песма о крсташком походу против албигенза*, 68  
 Петар, апостол, 203  
 Петар, богомил, 53, 105  
 Петар, монах, 40  
 Петар, буг. цар (927—269), 20, 21, 22, 24, 35, 37, 45, 47, 48, 49, 50, 70, 87, 91, 96, 97, 101, 145, 146, 155, 157  
 Петар Дељан, вођа уст., 62, 100, 158  
 Петар игуман, писац Иларионов житија, 52  
 Петар Кападокијски, јеретик, 88, 105  
 Петар Ликопетар, јеретик, 34, 36, 88, 91, 94, 100, 163  
 Петар Сикул (Сицилијски), виз. писац, 33, 48, 90, 93, 95  
 Петар Фило, јеретик, 69  
*Петканова Д.*, 203  
*Петкова Ц.*, 26  
 Петракије, јеретик, 64, 106  
*Петрановић Б.*, 18, 81  
*Петров П.*, 198  
*Петрова апокалипса*, 188  
*Петровски К. М.*, 20  
 Philadelphia, град и област, 167, 168  
 Печенези, народ, 85, 100  
 Pier de Vaux de Segnay, писац, 81  
*Пилар И.*, 21  
 Пирон, јеретик, 114  
 Пиропул, јеретик, 114  
 Платон, ант. филозоф., 14, 196, 197  
*Платонова списанија*, 179, 185, 196  
 Плеваљски препис синодика православља, 56—57, 83  
 Пловдив, град, 41, 63, 101, 102, 104, 107, 151, 157, 169  
*Повест о крсном дрвету*, 188  
*Поглавља*, 185  
*Погодинов номоканон*, 60, 61, 191  
 Помаки, 115  
 Помие, град, 64  
 попеликани, јеретици, 63, 158  
*Поповић М.*, 21, 144  
*Попруженко М. Г.*, 20, 23, 48  
 Порина, јеретик, 44, 111, 112, 148  
 Порто, град, 65  
 Порфирије, филозоф, 36  
*Посланица Цариграђанима*, 42  
*Посланице, јеретичко дело*, 185  
*Похвално слово Евтимију Трновском*, 60  
*Похвално слово Никити Хонском*, 41  
*Поученије о вери*, 46  
*Правила Халкедонског сабора*, 61  
*Прење Исуса Христа са ђаволом*, 186, 188, 193, 194  
 Преслав, град, 45, 46, 49  
*Преславски синодик*, 45  
 Преспа, град, 97  
*Пречиста Марија и свети Арханђео у рају и паклу*, 201  
 Прилеп, град, 62, 102  
*Примов Б.*, 24, 25, 26, 27, 29, 63, 129, 145, 153, 154, 158, 169, 170, 195  
*Приручник о катарима и леонистима*, 65  
 Прокло, антички филозоф, 36  
*Пророштва*, 185  
*Против катара и валденза*, 66  
*Против патарена*, 62  
*Прохаска Д.*, 144  
*Псалтир*, 180  
*Пиеш III (Ch. Piesch)*, 23, 75, 161, 187  
 Пуковик, село, 43, 110, 150  
  
*Радојчић Н.*, 22, 79  
 Радослав, српски краљ (1223—1234), 56  
*Радченко К.*, 19, 21  
 Радулф де Гогешал, хроничар, 65  
*Разумник*, 187, 188, 193  
*Разоткривање катарске јереси*, 63  
 Рајна, река, 62  
 Рајнерије Сакони, 65, 81, 89, 108, 109, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 189, 198  
*Рансиман С. (S. Runciman)*, 23, 74, 75, 85, 129, 161, 164, 167, 169  
*Расправа о јеретичима*, 67  
 Растудије, јеретик, 57  
*Рачки Ф.*, 18, 19, 81, 129, 144, 161, 167, 170, 177  
 Рашка, земља, 104  
 Рахеас, богомил, 36, 79, 109  
 Рахиља, библијска личност, 182  
*Ризница православља*, 42  
 Рим, град, 95  
*Ристић С.*, 56, 57  
 Ришер Фурије, фран. писац, 199  
 Роберт Гвискард, нормански кнез, 101  
 Роберт каноник, хоничар, 68, 74, 171  
 Роберт Оксера, писац, 68, 74, 171  
 Родопи, планина, 170, 172

- Рожер де Вендовер, хроничар, 65  
 Роман III Агир, виз. цар, (1028—  
 —1034), 35, 147  
 Роман I Лакапен, виз. цар (920—  
 —944), 34, 94  
 Romania, 167, 168  
 Ростовски синодик, 54  
 Румелија, област, 168  
*Румјанцова крмчија*, 191  
 Румунија, земља, 61  
*Rhalls G.*, 18
- Савић А. Ребац*, 201, 202  
*L. Sadnik*, 145  
 Салво Бурчи, итал. писац, 74  
 Самуил, македонски цар, 49, 97,  
 158  
 Сандаљ (Хранић), 82—83  
 Сандилха, хан, 83  
 Сантабарин, јеретик, 86, 95  
 Сатана, 42, 51, 55, 105, 117, 123, 130,  
 131, 133, 136, 137, 138, 139, 140,  
 141, 157, 164, 174, 180, 182, 190,  
 193, 197, 202  
*сатанске еподе*, 90, 185  
*Свесионски анали*, 68  
 св. Атеноген, манастир, 103  
 Света Гора, 43, 58, 60, 100, 111, 112,  
 148  
 св. Никола, манастир, 103  
 св. Петар, манастир, 58  
 св. Сава, срп. архиепископ, 50, 55—  
 —56, 109, 119, 173, 175  
 св. Симеон (Немања), велики жупан,  
 50  
 св. Софија, црква у Цариграду,  
 124  
*Свети Петар и мајка му*, 201  
 Свети седмобројници, 91, 95  
*Свето Писмо*, 179, 180  
*Светосавска крмчија*, 54, 58, 73,  
 77, 78, 185  
*Свеци благо деле*, 203  
*Седам слова Агацијевих*, 185  
 Сен Феликс де Караман, град, 62,  
 104, 164, 166, 167, 170, 171  
 Сенс, град, 65  
 Сергије (Тихик), јеретик, 69, 71—  
 72, 87, 88, 90, 91, 93, 94, 100, 185  
 Сидор Фрјазин, писац апокрифа,  
 61, 191  
 Sigebert de Gamlleau, 81  
*Силазак Богородице у пакао*, 188  
 Симеон, буг. цар (893—927), 44, 45,  
 49, 50, 91, 94, 95  
 Симеон Солунски, митрополит, 44,  
 71, 73, 82, 84, 115, 118, 120, 126,  
 181, 185
- Симон, богомил, 165, 168  
 Симон Маг, јеретик, 44, 82  
 Синај, 180  
*Синодлани индекс*, 191  
*Синодик цара Борила*, 18, 20, 26,  
 37, 46, 53—54, 71, 72, 76, 77, 87,  
 88, 105, 119, 120, 121, 124, 126,  
 134, 135, 137, 139, 151, 153, 155,  
 161, 163, 164, 172, 175, 180, 190  
 Сирија, Сирци, 11, 86  
 Сисиније, 191, 192  
 Сисиније I, цар. патријарх (426—  
 427), 192  
 Сисиније II, цариградски патријарх  
 (996—998), 192  
*Сисинијеве легенде*, 188  
 Сицилија, острво, 37  
*Сказаније о писменах*, 60  
*Скарић В.*, 22, 82  
 Скилица, виз. хроничар, 38  
 Скитијан, Манесов ученик, 185  
 Sclavonia, 64, 165  
*Скок П.*, 22, 79, 82  
*Скровиште живота*, 185  
 Словени, Јужни Словени, 20, 45,  
 84, 85, 97, 143, 144  
*Слово Атанасија мниха*, 191  
*Служба св. Арсенију*, 57  
*Служба св. Јовану Рилском*, 45  
*Служба св. Симеону*, 51  
 Смирна, град, 100, 147  
 Снегаров Ј., 22  
*Söderberg H.*, 30, 85  
*Соколов И.*, 18  
*Соколов М.*, 21, 186  
 Соли, град, 113  
*Соловјев А.*, 27, 28, 52, 56, 60, 75,  
 79, 81, 88, 198  
 Солун, град, 28, 44, 60, 110, 111, 148,  
 150, 151  
 Софија, град, 45  
*Сочиненије Сергија Тихика*, 185  
 Србија, Срби, 55, 58, 59, 62, 68, 102,  
 104, 105, 109, 112, 115, 145, 155,  
 157, 164, 196  
 Сребрница, град, 60, 115  
 Средац, град, 151, 172  
 Срем, област, 204  
 стауропати, 82  
 Стефан, богомил, 53, 105  
 Стефан, поп јеретик, 114, 148  
 Стефан V, римски папа, 86  
 Стефан Бурбонски, фран. писац,  
 66, 71, 73, 80, 81, 108, 171  
 Стефан Драгутин, српски краљ  
 (1276—1282), 57, 58, 112, 113  
 Стефан Душан, српски цар (1331  
 —1355), 56, 59, 61, 113

- Стефан Лазаревић, српски деспот (1389—1247), 60, 115, 135  
 Стефан Немања, велики жупан (1166—1196), 50—51, 104, 105, 109, 145, 155, 157  
 Стефан Првовенчани, српски краљ (1196—1223), 50, 51, 73, 105, 109, 134, 147, 145  
 Стилијан, епископ новокесаријски, 86, 95  
 Стричевић Б., 199  
  
*Тајна књига*, 23, 65, 67, 138, 139, 142, 157, 186, 187, 188, 189—191  
*Ташковски Д.*, 23, 145  
*Tesaurus*, 185  
 Теобалд, надбискуп, 65  
 Теодор, богомил, 46, 53, 54, 105  
 Теодор из Андида; виз. писац, 38, 75  
 Теодор Балсамон, виз. канонист, 40, 42, 72, 103, 118, 121, 141, 150  
 Теодор Продром, виз. писац, 41  
 Теодор Сантабарин, јеретик, 86  
 Теодор Сицилијски, 46, 54  
 Теодор црнац, 46  
 Теодосије монах, 114  
 Теодосије, монах јеретик, 114, 148  
 Теодосије, српски писац, 50, 51, 55, 56, 119  
 Теодосије Трновски, буг. патрицах, 60, 72, 114  
 Теофан, виз. хроничар, 86, 90  
 Теофилакт, цар. патријарх, 35, 50, 55, 87, 96, 121, 132, 146, 149, 160, 165, 179, 185  
 Теофилакт Охридски, архиепископ, 37, 38  
 Теофилос, 77  
 теософија, 13  
*Теребинтово еванђеље*, 185  
 Тефрика, град, 90  
*Тиверијадско море*, 187, 188, 193  
 Тимотеј Презвитер, виз. теолог, 54  
 Тихик (Сергије), јеретик, 33, 36  
*Tollius J.*, 17  
*Томине еванђеље*, 187, 188  
*Томов Т.*, 26, 161  
 Торбеши, македонско племе, 75, 83, 115  
 Tragurium, град, 169  
 Тракесијска тема, 88  
 Тракија, област, 44, 70, 79, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 105, 110, 129, 150, 168, 172  
  
*Трифонов Ј.*, 22, 48, 170  
 Трново, град, 22, 48, 105, 106, 146, 151  
 Трнул, град, 42  
 Трогир, град, 169  
*Трухељка Ц.*, 81  
*Тумачења Матејевог еванђеља*, 184  
*Turdeanu E.*, 30, 187  
 Тулуза, град, 62  
 Турци, народ, 63, 107  
*Тузелие К. (Ch. Thouzellier)*, 27, 74, 81  
*Thalloszy L.*, 20  
  
*Гурило, словенски апостол*, 91  
*Поровић В.*, 79  
  
 Угарска, земља, 65  
 Ујгурска империја, 85  
 Узнесење апостола Павла, 188  
 Урош II (Милутин), срп. краљ (1282—1321), 57  
 Урош III (Дечански), срп. краљ (1321—1331), 56, 58  
 Усори, област, 113  
*Успенски П.*, 19  
*Устјушка крмчија*, 45, 46, 96  
 Утешитель, 134  
  
*Фала богу за чудо големо*, 204  
 Фидул, јеретик, 114  
*Фикер Г. (G. Ficker)*, 20  
 Филадельфија, област, 67, 89, 167  
 Филип Мускета, фран. пис., 68  
 Филип Тане, фран. писац, 199  
*Филипов Н.*, 19, 22, 85  
 Филипополис, град, 88  
 Филокале, манастир, 43, 110, 148  
 Филотеј, цар. патријарх, 44, 112  
*Фишер Р.*, 199  
*Флорентијски анали*, 81  
*Флорински Т.*, 19, 21  
 Фотије, цариг. патријарх (858—867), 48, 86  
*Фотијев номоканон*, 54  
 Francia, 165  
 Фотин, јерет., 105  
 Француска, 13, 15, 23, 25, 26, 27, 31, 62, 65, 67, 80, 108, 130, 198, 199, 200  
 францигени, јеретици, 74  
 Фридрих II, немачки цар (1220—1250), 154  
 Фригија, област, 89, 104  
*Frolow A.*, 30, 82



Фунда, јеретик, 75  
 фундајажити, лундагиагити, пундаити, јеретици, 20, 34, 36, 38, 71, 75—76, 91, 163

Хариопуљ, град, 110  
 Хераклид, 185  
*Heterici de Druguncia*, 136  
 Хермас, јеретик, 191  
 херметизам, 13  
 Хермија, 191  
 хилијазам, 157  
 Нилој карпој, село, 100, 150  
 Хомерови епови, 186  
 Хрватска, земља, 65  
 Христос, в. Исус Христос, 40, 47  
 Христови грабани, 34, 70, 94, 118, 140, 141, 157  
 Хроника Албериха монаха, 68  
 Хроника Роберта де Оксере, 68  
 Хроника Рожера де Вендоваера, 65

Хуго Етериен, писац, 62, 80, 104  
 Hugues de Flavigny, писац, 80, 81

*Цар Дуклијан и Јован Крститељ*, 202

Цариград, град, 37, 39, 42, 43, 62, 63, 64, 74, 75, 83, 89, 95, 101, 102, 103, 105, 108, 110, 112, 148, 151, 165, 167, 172, 200  
*Цухлев Д.*, 21, 186

*Шањек Ф.*, 31

*Шаренкоф В.*, 22, 85

*Шафарик П.*, 18, 79, 168, 169

*Шестоднев Јована Егзарха*, 45, 95

*Шидак Ј.*, 13, 29, 31, 51, 52, 83, 115

*Шмит Ж. (Schmidt Ch.)*, 18, 74, 81, 129, 170, 195

*Шнитцер (Schnitzer)*, 85

*Шудикова дела*, 185

## ИСПРАВКЕ

стр. 02	ред 3	наштампано	ETIDIONS	треба	EDITIONS
стр. 04	" 2	"	обезбедила	"	обезбедила
стр. 12	" 19	"	некретички	"	некритички
стр. 17	" 6	"	већ	"	у већ
стр. 23	" 46	"	разређења	"	разређење
стр. 25	" 9	"	Douais-y	"	Douais-a
стр. 31	" 19	"	извезних	"	извесних
стр. 32	" 6	"	судским	"	судских
стр. 35	" 25	"	времее	"	време
стр. 36	" 28	"	неплатоничар	"	неоплатоничар
стр. 52	" 26	"	посумњаво	"	посумњао
стр. 57	" 35	"	годинее	"	године
стр. 62	" 7	"	1546	"	1046
стр. 63	" 6	"	оштрим	"	општим
стр. 67	" 17	"	евангелиста	"	евангелисте
стр. 70	" 33	"	одиносно	"	односно
стр. 81	" 14	"	Валтерус	"	Волатеранус
стр. 85	" 8	"	Накнаду	"	Накнадну
стр. 91	" 39	"	друштва	"	друштвеног
стр. 99	" 7	"	покојнике	"	покајнике
стр. 136	" 9	"	саастоји	"	састоји
стр. 161	на крају треба додати: вају различите категорије јеретика. Евимије из Периблепта,				
стр. 178	ред 20	наштампано	еванђењских	треба	еванђељских
стр. 179	" 12	"	фолклором	"	фолклорном
стр. 180	" 4	"	светом	"	светим
стр. 184	" 10	"	симболише	"	симболише
стр. 185	" 3	"	Констанитина	"	Константина
стр. 185	" 25	"	Теребинтова	"	Теребинтово
стр. 191	" 35	"	писац	"	писца
стр. 192	" 16	"	426—427)	"	(426—427)
стр. 197	" 5	"	космолошким	"	космолошких
стр. 197	" 6	"	синодском	"	синодским
стр. 200	" 20	"	Матјевом	"	Матејевом
стр. 200	" 41	"	сваја	"	своја
стр. 208	" 2	"	entifiüue	"	entifique
стр. 209	" 6	"	ambrasse	"	embrasse
стр. 213	" 7	"	parallèlelement	"	parallèlement
стр. 214	" 47	"	faites	"	fait
стр. 217	" 1	"	southenaient	"	soutenaient