

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Књига 2

ДРАГОЉУБ ДРАГОЈЛОВИЋ

БОГОМИЛСТВО НА БАЛКАНУ
И У МАЛОЈ АЗИЈИ

I

БОГОМИЛСКИ РОДОНАЧАЛНИЦИ

БЕОГРАД 1974

ДРАГОЉУБ ДРАГОЈЛОВИЋ

БОГОМИЛСТВО НА БАЛКАНУ И У МАЛОЈ АЗИЈИ

I

БОГОМИЛСКИ РОДОНАЧАЛНИЦИ

ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

EDITIONS SPECIALES

N° 2

DRAGOLJUB DRAGOJLOVIĆ

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

I

PRECURSEURS DU BOGOMILISME

Rédacteur

Académicien VASA ČUBRILOVIĆ

**Directeur de l'Institut des
études balkaniques**

**Présenté à la séance du Conseil scientifique de l'Institut des études balkaniques le
19 Juin 1974 et à la séance du Département des Sciences historiques le 26 Juin 1974**

BELGRADE 1974

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Књига 2

ДРАГОЉУБ ДРАГОЈЛОВИЋ

**БОГОМИЛСТВО НА БАЛКАНУ
И У МАЛОЈ АЗИЈИ**

I

БОГОМИЛСКИ РОДОНАЧАЛНИЦИ

Уредник

Академик **ВАСА ЧУБРИЛОВИЋ**

Директор Балканолошког
института

Примљено на седници Научног већа Балканолошког института 19. јуна 1974. и
на скупу Одељења историјских наука 26. јуна 1974.

БЕОГРАД 1974

Ова монографија штампана је захваљујући финансијској помоћи Републичке заједнице за научни рад СР Србије

ИЗДАЈЕ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА
И УМЕТНОСТИ

ТИРАЖ: 1000 ПРИМЕРАКА

ШТАМПАЊЕ ЗАВРШЕНО ФЕБРУАРА
1975. године

ШТАМПА

„НАУЧНО ДЕЛО“
БЕОГРАД, ВУКА КАРАѢИЋА 5

На основу мишљења Републичког секретаријата за културу СР Србије број 413-834/73-02, ова књига је ослобођена плаћања посебног републичког пореза на промет производа и услуга у промету.

САДРЖАЈ

	Страна
Предговор — — — — —	IX—X
Списак скраћеница — — — — —	XI—XVI
Увод. Основни проблеми у проучавању богомилства у савременој науци: — — — — —	1—4
I. Дуалистички јеретички покрети на Балкану и у Малој Азији у доба појаве и ширења богомилства: <i>Богомилство и гноса. — Богомилство и манихејство. — Богомилство и павликијанство. — Богомилство и масалијанство</i> —	5—24
II. Масалијанство у научној литератури: — — — — —	25—28
III. Извори за историју масалијанства: <i>Византијски извори. — Сиријски извори. — Јерменски извори. — Словенски извори. — Изгубљени извори</i> — — — — —	29—62
IV. Име секте: <i>Масалијани. — Еухити. — Ентузијастички. — Енkratити. — Аделфијани. — Маркијанисти. — Лампетијани. — Мартиријани. — Ликопетријани. — Фондајити. — Ватени. — Еутихити. — Еусебијани. — Христијани. — Христовити. — Митријани. — Хореуги. — Абини и Паанини. — Тимотеисти. — Валентијани. — Манихејци. — Еуфемити. — Адамити. — Еустатијани. — Ктисити. — Аудијани. — Пнеуматици. — Испосници. — Сатанијани и Архонтици. — Патерини. Новатијани и Катари. — Богомили. — Бабуни и Борборијани. — Аријанци</i> — — — — —	63—84
V. Историја масалијанства у Малој Азији и на Балканском полуострву: <i>Појава масалијанства и сабор у Гангру. — Сабори у Сиду и Антиохији. — Сабори у Мелитини и Цариграду. — Масалијани у Сирији и Египту. — Масалијанство на III васељенском сабору. — Масалијанство у Теодосијевом и Јустинијановом законнику. — Сабори у Кападокији и Коману. — Масалијанство у црквеном законодавству VI века. — Масалијанство у Јерменији. — Масалијанство међу несторијанцима. — Прве вести о масалијанцима на Балкану. Масалијанство у Малој Азији у VI и VII веку. — Масалијанство у доба иконокластичких спорова. — Масалијанство у Тракији крајем IX и почетком X века. Масалијанство за владавине Василија II и Константина VIII. — Масалијанство у доба Комнена. — Масалијанство у доба исихастичких спорова</i> — — — — —	85—108
VI. Верска, етичка и политичка схватања масалијана: <i>Масалијанска теологија и христологија. — Космички и антрополошки дуализам. — Космогонијски мит. — Сотирологија</i>	

	Страна
<i>и есхатологија код масалијана. — Критика цркве и црквених култова. — Црквена организација и живот верника. — Морална, социјална и политичка схватања масалијана. — Канон светих књига код масалијана</i>	109—123
VII. Павликијанство у научној литератури: — — — —	124—128
VIII. Извори за историју павликијанства: <i>Грчки извори. — Јерменски извори. — Сиријски и арапски извори. — Словенски извори</i>	129—155
IX. Порекло и име павликијанске јереси: <i>Политичке прилике у Јерменији и суседним областима. — Јерменска традиција о пореклу павликијана. — Грчка традиција о пореклу павликијана. — Словенска традиција о пореклу павликијанства. — Павликијанство и старије јеретичко наслеђе. — Павликијанство и средњовековна традиција о апостолу Павлу</i>	156—174
X. Историја павликијанског покрета: А. <i>Павликијанство у Малој Азији. — Прве историјски веродостојне вести о павликијанима. Прогони павликијана за владавине Јустинијана II. — Политика Лава III према павликијанима. — Сукоби павликијана са Арабљанима. — Павликијанство у доба иконокластичких спорова. — Карбас и фаза оружане борбе павликијана са Византијом. — Борбе Хрисирија са императором Василијем I. — Последње вести о малоазијским павликијанима. Б. Павликијанство на Балканском полуострву. — Пресељавање павликијана у Тракију. — Прве вести о павликијанима у Бугарској. — Павликијанство у доба Василија II и његових наследника. — Павликијанство у доба Комнена. — Јеретичке цркве у актима сабора у Сан Феликс де Караману. — Павликијанство у време IV крсташког рата и латинске владавине у Цариграду. — Прогони павликијана у бугарској држави. — Последње вести о павликијанима на Балкану</i>	175—199
XI. Верска, етичка и политичка схватања павликијана: <i>Павликијански теолошки дуализам. — Павликијанска космологија. — Павликијанска христологија. — Критика официјелне цркве, црквене традиције и верских обреда. — Павликијанска црква и верски живот јеретика. — Павликијанске црквене општине. — Павликијански канон светих књига. — Социјалне теорије и морални живот верника. — Павликијанске економске комуне. — Павликијанска политичка идеологија</i>	200—212
Resume: — — — — — — — — — —	213—224
Регистар — — — — — — — — — —	225—233

ПРЕДГОВОР

Истраживање богомилства у науци, нашој и светској, добило је последњих деценија неслућено интересовање. Било је више покушаја и залета, посебних и целовитих приказа који су значајно увећали наша знања, али још нема резултата који би нас могли у потпуности задовољити. Било је заиста потребно да се богомилском питању приступи са потребном ширином и са глобалном перспективом да би се тачно одредио, са једне стране, однос богомилства према старијем јеретичком наслеђу, а са друге, однос богомилства према истовременим дуалистичким покретима, пре свега према „цркви босанској“ која представља једну од средишњих тема наше медијевалистике. Без расветљавања тог изванредно сложеног склопа, није уопште могуће разложити и објаснити многе појаве у духовном и политичком животу Балканских Словена у средњем веку.

Балканолошки институт САНУ, схватајући значај проучавања богомилства на Балкану и у Малој Азији, унео је у свој програм и рад на овом питању. При институту оформљени су и одбори за објављивање оријенталне, византијске, словенске и латинске изворне грађе о богомилству, а приступило се и систематској историјској обради овога веома сложеног и комплексног питања у нашој науци. Прва од таквих књига је ова. Она се усресређује на целину јеретичких покрета који се у сачуваној изворној грађи, оријенталној и европској, доводе у везу са богомилством, или које богомилство наставља у свом специфичном облику. Следеће књиге биће заокупљене само богомилском јереси у свим њеним манифестацијама у областима Мале Азије и Балканског полуострва.

Рад на овој књизи окончан је захваљујући помоћи неколицине људи којима дугујем велику захвалност. Пре свих то је академик Васа Чубриловић, директор Балканолошког института САНУ, који је дао иницијативу за темељито проучавање богомилства и са великим интересовањем пратио ова истраживања, пружајући му драгоцену и многоструку помоћ у раду. Проф. Радослав Клатичић ми је ставио на располагање део грађе о павликијанима коју је сабрао за време свог боравка у Атини 1955 године. Рукопис је пре штампања прочитао

проф. Димитрије Богдановић и задужио ме корисним напоменама. Проф. Фрања Баришић ми је дао низ драгоцених сугестија при припремању рукописа за штампу. Фонд за финансирање програма научних делатности САНУ омогућио ми је неопходна теренска истраживања.

Д. Драгојловић

СПИСАК СКРАБЕНИЦА

- Allatius, *De Ecclesiae* . . . L. Allatius, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Coloniae Agripicae 1648.
- Anal, Boll Analecta Bollandiana, Bruxelles 1882.
- Ангелов, *Богомилство в Блгарија* Д. Ангелов, *Богомилство в Блгарија*, Софија 1969.
- Angelov, *Bogomilismus* . . . D. Angelov, *Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischen Reiches-Ursprung; Wesen und Geschichte*, GSU, Ist. fil. fak. t. XLIV, 1947/48, 1—60 i XLVI, 1949/50, 1—45.
- Бахшјан Мелик, v. Мелик — Бахшјан.
- Bareille, *Euchites* G. Bareille, *Euchites*, DTC V, 1454—1456.
- Бартиќјан, *Источници* Р. М. Бартиќјан, *Источници дла изученија истории павликианскогo движенија*, Ереван 1961.
- Бартиќјан, *Ответное послание* Р. М. Бартиќјан, *Ответное послание Григорија Магистра Пахлавуну сиријскомy католикосу*, Палест. Сборн. 7, 1962, 130—145.
- Бартиќјан, *Армјанские источники* Р. М. Бартиќјан, *Армјанские источники дла изученија истории павликианскогo движенија*.
- Beck, *Kirche und Literatur* H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.
- Бенешевич, *Кормчија* В. Бенешевич, *Древне-славјанскаја Кормчија XIV титулов без толкованија I*, Санктпетербург 1906—1907.
- Benešević, *Synagoga* *Joannis Scholastici Synagoga L titulorum*, München 1937, ed. V. Benešević.
- Благоев, *Беседата* Н. П. Благоев, *Беседата на Презвитер Козма против богомилата*, ГСУ Јур. фак. 1923/4.
- Богдановић, *Јован Лествичник* Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старог српској књижевности*, Виз. инс. Пос. изд. књ. 11, Београд 1968.
- Borst, *Katharer* A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953.

- BSL Byzantinoslavica, Praha 1929 squ.
- Bidez, *Catalogue* I. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchemiques grecs*, Bruxelles 1928, VI.
- Будимир, *Триклету бабуни* М. Будимир, *Триклету бабуни и бабице патаренске*, Год. ист. др. БиХ 10, 74—86.
- Byz Byzantion, Bruxelles 1924 squ.
- BZ Byzantinische Zeitschrift, München 1892.
- Chalandon, *Essai* F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène* (1081—1118), Paris 1900.
- Conybeare, *The Key of Truth* F. C. Conybeare, *The Key of Truth. A manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford 1898.
- Cumont, *Recherches* F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme I*, Bruxelles 1908.
- Даничић, *Владислав Граматик* Б. Даничић, *Руконис Владислава Граматика писан 1469*, Starine I, 1869, 44—85.
- Darrouzès, *Epistoliers* J. Darrouzès, *Epistoliers byzantin du X^e siècle*, Paris 1960.
- De Boor, *Der Bericht* C. de Boor, *Der Bericht des Georgios Monachos über die Paulikianer*, BZ. 7, 1898, 40—49.
- Dölger, *Regesten* F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiche*. Teil I:565—1025; II:1025—1204; III:1204—1282, München—Berlin 1924, 1925, 1932.
- Döllinger, *Beiträge* I. Döllinger, *Beiträge sur Sektengeschichte des Mittelalters*, München 1890.
- Dondaine, *Liber de duobus principiis* A. Dondaine, *Un traité neomanichéen du XIII^eème siècle, le Liber de duobus principiis, suivi d'un fragment de situel cathare*, Roma 1939.
- DOP Dumbarton Oaks Papers, Washington 1941 squ.
- Dragojlović, *Marginalne glose* D. Dragojlović, *Marginalne glose srpskih rukopisnih krmčija o neomanihejima*, JIC, 1—2, 1972, 5—15.
- Engelhardt, *Kirchengeschichte* J. G. V. Engelhardt, *Kirchengeschichte Abhandlungen*, Erlangen 1832.
- Ficker, *Die Phundagiagiten* G. Ficker, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908.
- Ficker, *Eine Sammlung* G. Ficker, *Eine Sammlung von Abschwörungformeln*, Zeit. Kirchengeschichte 27, 1906, 443—464.
- Филипов, *Произход* Н. Филипов, *Произход и сушност на богумилството*, БиБ II, 1929, књ. 3, 33—66.
- Friedrich, *Bericht* J. Friedrich, *Der ursprünglich bei Georgios Monachos nur theilweise erhaltene Bericht über die Paulikianer*, München 1896.

- Garsoian, *The Paulician Heresy* N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy A Study of the origin and development of paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of the Byzantine empire*, Columbia 1967.
- Gieseler, *Untersuchungen* P. J. C. L. Gieseler, *Untersuchungen über die Geschichte der Paulicianer*, Hamburg 1829.
- Gieseler, *Appendix* P. J. C. L. Gieseleri *Appendix at Petri Siculi historiam Manichaeorum seu Paulicianorum*, Gotingae 1849, 57—67.
- Gouillard, *Synodikon* J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, Trav. et mem. 2, 1967.
- Gouillard, *Formules d'abjuration* J. Gouillard, *Les formules d'abjuration*, Trav. et mem. 4, 1970, 186—207.
- Gregoire, *Sources* H. Gregoire, *Les sources de l'histoire des Pauliciens*, Acad. Roy. de Belg. Bul. de la class. des Lett. 22, 1936, 95—114.
- Gregoire, *Histoire* H. Gregoire, *Sur l'histoire des Pauliciens*, op. cit. 22, 1936, 224—226.
- Gregoire, *Pauliciens* H. Gregoire, *Autour des Pauliciens*, Byz. 11, 1936, 610—614.
- Gregoire, *Précisions* *Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens*. A. R. B. Bull. de la Class. des Lettres 33, 1947, 289—324.
- Grumel, *Regestes* V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Vol. I—III, Paris 1932, 1936, 1947.
- Harnack, *Marcion* A. Harnack, *Marcion: das Evangelium von Fremden Gott*, Leipzig 1924.
- Honigmann, *Ostgrenze* E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen arabischen, syrischen und armenischen Quellen*, Brüssel 1935.
- Иванов, *Богомилски книги* J. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, Софија 1925.
- Иванов, *Произход* J. Иванов, *Произход на павликјаните според два бугарски рукописа*, БАН, књ. 24, 1922.
- Jagić, *Opisi i izvodi* V. Jagić: *Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovenskih rukopisa*, Starine V, 1873.
- Жиречек, *Историја Срба* К. Жиречек, *Историја Срба I—II*, Београд 1952.
- Жиречек, *Историја Болгар* К. Жиречек, *Историја Болгар*, Одеса 1878.
- Јузбашјан, *Павликианско движение* К. Н. Јузбашјан, *Павликианско движение в Византии в IX веке*, Вопросы истории религии и атеизма, 4, 1956.
- Јузбашјан, *К происхождению имени* К. Н. Јузбашјан, *К происхождению имени павликијане*, Виз. очерки. Труды советских ученых к XIV конг. византинистов, Москва 1971, 213—235.
- Karapet Ter-Mkrttschian, *Paulikianer* Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte Ketzerische Erscheinungen in Armenien*, Leipzig 1893.

XIV

- Krumbacher, *Litteratur* K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, München 1897.
- Kmosko, *Patr. Syr.* M. Kmosko, *Antiquorum testimonia de historia et doctrina Messalianorum sectae*, Patr. Syr. Par. I t. 3, Paris 1926.
- Lemerle, *Histoire des Pauliciens* P. Lemerle, *Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, Trav. et mem. 5, 1973.
- Левицки, *Богомилство* В. Левицки, *Богомилство-болгарскаја ерес X—XIV в. Христ. чтение 1870*, I, III—IV.
- Липшиц, *Павликианское движение* Е. Е. Липшиц, *Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX вв.* Виз. Врем. 5, 1952, 49—72.
- Липшиц, *Вопроси* Е. Е. Липшиц, *Вопроси павликианского движения в освещении современной буржуазной историографии*, Виз. Врем. 5, 1952, 235—242.
- Lombard, *Pauliciens* A. Lombard, *Pauliciens, Bulgares et Bons-Hommes en Orient et en Occident*, Geneve 1879.
- Loos, *Deux contributions* M. Loos, *Deux contributions à l'histoire des Pauliciens I, A propos des sources grecques reflétant des Pauliciens*, BSI 17, 1956, 19—57; II, *Origine du nom des Pauliciens*, BSI 18, 1957, 202—217.
- Loos, *Le mouvement* M. Loos, *Le mouvement pauliciens à Byzance*, BSI 24, 1963, 258—286; 25, 1964, 52—68.
- Loos, *La question* M. Loos, *Où en est la question du mouvement paulicien*, BAN 14—15, 1964, 357—371.
- Mandić, *Bogomilska crkva* O. Mandić, *Bogomilska crkva bosanskih krstjana*, Cikago 1962.
- Mansi J. D. Mansi, *Sacrorum consilliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1769 squ.
- Мелик-Бахшјан, *Павликианское движение* Мелик-Бахшјан, *Павликианское движение в Армении*, Ереван.
- Migne, P. G. J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeco-latina*, Paris 1857 squ.
- Migne P. L. J. P. Migne, *Patrologite cursus completus. Series latina*, Paris 1844 squ.
- Miklošich-Müller, *Acta* F. Miklošich—J. Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani I*, Vindobonae 1860.
- Moeller, *De Photii* C. Moeller, *De Photii Petrique Siculi libris contra Manichaeos scriptis*, Bonn 1910.
- Мошин, *Сербскаја редакција* В. А. Мошин, *Сербскаја редакција синодика в недјелу православија. Анализа текста: V. V. XVI, 1959, 317—394; Текст: V. V. XVII, 1960, 278—349.*
- Новаковић, *Примери* С. Новаковић, *Примери књижевности и језика старог и српско-словенског*, Београд, 1903.
- Новаковић, *Синтагмат* С. Новаковић, *Матије Властара Синтагмат*, Београд 1907.
- Obolensky, *The Bogomils* D. Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948.

- Острогорски, *Историја Византије* Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд, 1969.
- Острогорски, *СД* Г. Острогорски, *Сабрана дела, књ. I—VI*, Београд 1969—1970.
- Pitra, *Analecta sacra* J. B. Pitra, *Analecta sacra et classica specilegio Solesmensi parata*, Parisiis 1876—1891.
- P. G. Cf. J. P. Migne.
- P. L. Cf. J. P. Migne.
- Попруженко, *Синодик* М. Г. Попруженко, *Синодик царја Борила*, Блг. старине VIII, Софија 1928.
- Potlis Cf. Rhallis.
- Примов, *За името попеликани* Б. Примов, *За името попеликани на еретиците в Западна Европа*. Сбор. наслед. в чест на акад. А. Дечев, Софија 1958, 763—777.
- Примов, *Богомилскијат дуализам* Б. Примов, *Богомилскијат дуализам производ, сушност и општествено-политическо значење*, III, VIII, 1960, 73—153.
- Примов, *Рајнер Сакони* Б. Примов, *Рајнер Сакони како извор за врските меѓу катари, павликијани и богомили*. Исслед. в чест на М. С. Дринов, Софија 1960, 535—568.
- Puech-Vaillant, *Le traité* H. C. Puech—A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Pretre*, Paris 1945.
- Rački, *Bogomili i patareni* F. Rački, *Bogomili i patareni*, Beograd 1931, 337—599.
- Rhallis-Potlis, *Sintagma* G. Rhallis—Potlis, *Syntagma ton theion kai hieron kanonon*, I—VI, Athen 1852—1859.
- Runciman, *The Medieval Manichee* S. Runciman, *The Medieval Manichee. A Study of the christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947.
- Scharf, *Echtheitsfrage* J. Scharf, *Zur Echtheitsfrage der Manichäerbücher des Photios*, BZ, 44, 1951, 487—494.
- Scheidweiler, *Paulikianerprobleme* F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, BZ, 43, 1950, 10—39.
- Schmaus, *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.
- Schnitzer, *Die Euchiten* Schnitzer, *Die Euchiten im 11 Jahrhundert*. Studien der evangelischen Geistlichkeit Württemberg, XI, 1, Stuttgart 1839.
- Sharenkoff, *Manichaeism* V. N. Sharenkoff, *A Study of Manichaeism in Bulgaria with special reference to the Bogomils*, New York 1927.
- SK Seminarium Kondakovianum, Praha 1927—1940.
- СНУНК Сборник за народни умотворенија наука и книжнине, Софија.

- Соловјев, *Фундајајити* . . . А. Соловјев, *Фундајајити, патерини и кутугери у византијским изворима* Збор. рад. Виз. инст. књ. I, 1952, 121—145.
- Solovjev, *Svedočanstva* . . . A. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu*, God. društva ist. BiH V, 1953, 1—103.
- Сп БАН Списанија на бугарската академија и науките.
- Stoop, *Essai* E. de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain*, Rec. Univ. Gand, tom 38, 1909.
- Ter Mkrtschian Vid. Karapet Ter-Mkrtschian.
- Thalloczy, *Beiträge* L. Thalloczy, *Beiträge zur Kenntniss der Bogomilenlehre*, Wiss. Mitt. Bos. Herz. III, Vienna 1895.
- Трифонов, *Бесједата* Ј. Трифонов, *Бесједата на Козма Пресвџтер и нејнијат автор*, Сп. БАН 29, 1923.
- Vasilev, *Byzance et les Arabes* A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes I*, Bruxelles 1935; II, Bruxelles 1950.
- Василев, *Византија и Араби* А. А. Василев, *Византија и Араби*, Петроград 1902.
- В. В. Византискиј временик, Петроград 1897—1927; Москва 1947 sq.
- Wellnhofer, *Thrakischen Euchiten* M. Wellnhofer, *Thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos: Timotheos e peri ton daimonon*, BZ, XXX, 1929/30.
- Werner, *Adamitische Praktiken* E. Werner, *Adamitische Praktiken in spätmittelalterlichen Bulgarien* BSl XX, 1, 1959, 20—27.
- Wild, *Bogomilen* G. Wild, *Bogomilen und Katharer in ihrer Symbolik*, Wiesbaden 1970.
- Wolfius, *Anecdota* J. C. Wolfius, *Anecdota graeca sacra et profana I*, Hamburgi 1722.
- Златарски, *Историја* Б. Н. Златарски, *Историја на бугарски држава прџез среднијте вјеков I*, 1—2, Софија 1918, 1927.

УВОД

ОСНОВНИ ПРОБЛЕМИ У ПРОУЧАВАЊУ БОГОМИЛСТВА У САВРЕМЕНОЈ НАУЦИ

Богомилство несумњиво спада међу најзанимљивије социјално-верске и идеолошке појаве у духовном животу Јужних Словена у средњем веку, кад је хришћанство било једна и једино могућа идеологија и кад су се све идеолошке и политичке борбе водиле унутар његових основних предпоставки. Стога богомилство није било самосталан религиозни или политички покрет, који би служио као идеолошка база једне друкчије друштвене формације, већ само једна значајна манифестација критике официјелног верског учења, која је изазвана и подстицана незадовољством тадашњом друштвеном стварношћу коју је службена црква идеолошки фундирала и оправдавала.

Сагледати све облике и манифестације богомилског покрета није нимало лако. С једне стране, што се богомилство појављује у више струја и праваца, у многобројним и различитим изданицима, као што су били и многобројни и различити аспекти са којих се могао критиковати и осуђивати постојећи друштвени поредак и црква као његова официјелна идеолошка организација, а са друге, због помањкања поузданих и веродостојних извора. Упућени смо искључиво на списе идеолошких противника богомилског покрета, на црквену литературу о јеретичима, која је служила за борбу против њих и њиховог утицаја на народ који још није био захваћен јеретичким учењем.

Поред ове основне потешкоће која лежи у помањкању поузданих извора, истраживање богомилства много отежава његова сличност и повезаност са другим средњовековним дуалистичким покретима. У науци се овом проблему прилазило са две у суштини супротне тенденције. Богомилство се или идентификује или супротставља сличним јеретичким покретима. Опасност је у оба случаја велика, нарочито стога што је оскудни изворни материјал увек терао истраживаче да у помањкању директних вести о богомилству испуне праз-

нине на темељу онога што се зна о другој сличној и евидентној јереси. А површне и често тенденциозне идејтификације црквених писаца давале су таквим опредељењима оправдање у самом изворном материјалу. Због свега тога потребно је строго разликовати поједине дуалистичке јеретичке покрете, али да се при томе не изгубе из вида многе сличности, идентичности и сродности тих покрета међусобно. То је утолико важније што је изворна база богомилства, с једне стране, доста широка и разнолика, а са друге, недовољно позната да би се уочили и повезали сви елементи који конституишу аутентично богомилство и да би се разложили најважнији моменти прелаза од почетне до потпуно заокружене богомилске верске идеологије.

Појава богомилске јереси у Малој Азији и на Балкану може се посматрати са разних аспеката: религијских, економских и политичких. Данас је врло тешко одредити значај свих тих чинилаца у појединим историјских епохама, њихову међусобну повезаност и зависност од низа других спољних и унутрашњих фактора. Но једно је сигурно да се богомилство појављује и узима маха у критичким историјским моментима, или као верско-политички покрет за ослобођење од стране верске и политичке доминације, кад је државна самосталност била изгубљена или као народни покрет, кад је лична и државна безбедност изнутра или споља била угрожена.

Наглашавање верског аспекта богомилског покрета, на чему се углавном инсистира и у нашој и у светској науци, води нас једностраним и непотпуним решењима. Али ма колико да је богомилство један изданак хришћанства, у шта се не може сумњати, оно је за нас и својом појавом и историјском улогом значајно и као политички и социјални покрет, пошто је представљало, бар принципијелно, супротност и негацију феудалног друштвеног поретка. Јер кроз критику официјелног верског учења, која је изазвана и подстицана незадовољством једне друштвене стварности коју је службена црква идеолошки фундирала и оправдавала, критикована је и сама та друштвена стварност.

Богомилство настаје у оквирима једног ширег покрета мистицизма који се ширио од Јерменије до Јужне Француске, долазећи до већег полета у епохама криза и невоља кад је наилазио на јак одјек у масама потлачених и обесправљених. Није уопште спорно да је богомилство настало из многобројних и различитих узрока и да је у свом развоју прешло дугу и сложену еволуцију. Оно није дело једне личности нити резултат једног историјског момента, већ је одређено стицајем многобројним елемената и поступно у свом развоју. Коренећи се дубоко у вишевековној јеретичкој традицији Истока, оно је неминуовно прошло кроз низ промена пре него се дефинитивно искристалисало у форми једног новог јеретичког покрета. Стога се оправдано поставља питање где су почеци богомилског покрета, кад се богомилство као јеретичко покрет први пут јасно види и где почиње разграничење између богомилства и његових

старијих претходника и родоначелника, масалијанства и павликијанства, разграничавање које је у почетку не само прикривено тамом већ и термилолошким шаренилом и непрецизношћу у изворном материјалу.

У науци постоји општа сагласност, и то нико не оспорава, да старије средњовековне дуалистичке творевине представљају основно исходиште богомилства. Но иако је богомилство наставак и даљи развој дуалистичких јеретичких изданака, нарочито павликијанства и масалијанства, ипак се у нама, кад пратимо тај даљи развитак, јавља непосредно и неварљиво осећање да постепено и све више наилазимо на ново и делимично измењено учење. Прихватајући старије јеретичко наслеђе, нови проповедници су га битно усавршили, а у неким важним деловима чак и потпуно преиначили.

Вишенационално по свом пореклу, а интернационално по својој идеологији богомилство није аутохтони ни типично словенски, а још мање национални покрет овог или оног балканског народа. Оно се појављује пре или касније на читавом Балканском полуострву и у многим областима Мале Азије у исто време, а можда и раније него на Балкану, у једној колико самосталној толико и оригиналној варијанти. Богомилство није, дакле, нипошто у себи јединствено, него показује различита струјања која у растављеним токовима теку једна поред других, паралелно са другим јеретичким покретима, повремено се прожимајући и сливајући са њима, и не само са њима, у најразличитије синкретистичке творевине са јачом или слабијом дуалистичком оријентацијом.

Данас је опште прихваћено да се богомилство као посебан јеретички покрет потпуно искристалисао у X веку. Али, постоје знатне разлике у питањима да ли почеци богомилства падају у прву или другу половину X века, да ли је старија малоазијска или балканска варијанта, да ли је оно најпре поникло у Македонији, Источној Бугарској или Тракији, шта је пресудно утицало на ширење јеретичког покрета у Босни, итд. Одговори на ова и слична питања крећу се од крајње објективних до мишљења обојених националном или верском искључивошћу, која полазе од априорних и хипотетичних ставовишта. А кад се хипотезе унапред тенденциозно поставе и кад се оне селективним избором изборне грађе на овај начин дефинишу, неизбежно је да и крајњи закључци не могу бити у складу са начелима критичке историографије. А кад је требало да овакве концепције о пореклу и карактеру богомилства добију на снази и привлачености, историјски извори су сасвим слободно тумачени, произвољно прекрајани и на некритички начин интерпретирани, да би се најсмелијим комбинацијама претпоставке приказивале као осведочене чињенице, чији је доказни ефекат био утолико већи и снажнији уколико је вештина и убедљивост оваквих мишљења била већа.

Да би се на ова и слична питања у целини и на задовољавајући начин одговорило, потребно је дати потпун историјски преглед свих богомилству сличних и с њим истовремених дуалистичких покрета на

Балкану и у Малој Азији и у ширм теоретским оквирма исцрпно и детаљно, на основу сачуваних извора, испитати све оне идејне подстицаје који су преко ових јереси пренети у богомилство; затим, утврдити утицај економске и политичке базе на степен њихове дуалистичке оријентације и, најзад, осветлити све форме њихових сливања и прожимања у нове јеретичке творевине, у чијим темељима поред „неоманихејских“ има чак и „неоманихејству страних“ елемената који се од неоманихејског стабла и поред све своје верности традицији, ипак толико разликују да се неумитно намеће потреба за посебним означавањем. Без рашчлањавања свих ових појава у једну јединствену синтетичку целину не може се одговорити ни на једно од напред постављених питања, а још мање схватити права суштина богомилства, кад оно постаје видљиво као посебна јеретичка целина и у каквим се све формама, политички и верским, манифестује овај најзначајнији социјално-верски покрет код балканских народа.

I

ДУАЛИСТИЧКИ ЈЕРЕТИЧКИ ПОКРЕТИ НА БАЛКАНУ И У МАЛОЈ АЗИЈИ У ДОБА ПОЈАВЕ И ШИРЕЊА БОГОМИЛСТВА

Богомилство на Балкану и у Малој Азији представља само један у низу сличних и дубоко сродних покрета које је црква због њихове дуалистичке оријентације међусобно унифицирала и идентификовала са добро познатим и већ ишчезлим гностицизмом и манихејством, или богомилству савременим али хронолошки старијим јересима, масалијанством и павликијанством. Настајући и ширећи се под разним идејним подстицајима, богомилство није могло у току свог историјског развоја да изгради свуда исте догме, иста схватања и исте облике свога учења, јер се у њему, као изразито синкретистичкој творевини, укрштају безбројни одблесци старијег јеретичког наслеђа, чији трагови досежу до ранохришћанских и још даље до врло старих фолклорних веровања.

Рођено из захтева за коренимом реформом друштвеног и црквеног живота, оно се већ од првих векова развијало у различитим струјама и правцима, приближавајући се час манихејству и павликијанству, час гноси и масалијанству а час ортодоксном хришћанству. Оно није било нити је могло бити непромењено и статично у својим верским, социјалним и политичким погледима, пошто није могло да буде независно од економске и политичке базе која је диктирала и репродуковала такве односе.

Богомилство је, дакле, само једна од многобројних и различитих јереси, као што су биле многобројни и различити аспекти са којих се могао осуђивати и критиковати постојећи друштвени поредак и црква као његова официјелна организација. По својој верској оријентацији богомилство је било дуалистички покрет, а својим отпором идеолошком и политичком насиљу и економском израбљивању владајућих слојева друштва и народни покрет. Верски дуализам и антифеудални карактер богомилства били су полазна тачка да га црква идентификује са старим јересима и да против њега подигне у црквеној пракси већ формулисане и добро познате оптужбе.

Стварно и фиктивно мешање богомилства са другим дуалистичким јересима почиње од најстаријег византијског извора, *Посланице* патријарха Теофилакта, па све до последњег, *Римске историје* Никифора Григоре. Теофилакту су богомили били повод да пише против павликијана, а Григори масалијани да пише против богомила. Да ли ћемо овим изворима дати неки значај не зависи толико од њихове фактографске вредности колико од наших принципских одређења.

Као „многимена и многилика јерес“, богомилство је у појединим областима Балкана и Мале Азије имало различита имена, или по својим учитељима и реформаторима, или по неким карактеристикама свога учења и религијске праксе. Ови називи често нам помажу да у мноштву контраверзних и противуречних података побемо правим путем у историјским истраживањима и да приближно тачно повучемо разлике или утврдимо сличности између богомилства и осталих са њим истовременим или од њега старијим дуалистичким јересима.

Богомилство и гностицизам

Утицај гностицизма, најстаријег јеретичког покрета са дуалистичком оријентацијом, на развој богомилства није споран. Споран је само степен гностичког утицаја, карактер гностичког наслеђа и путеви његове инфилтрације у верску теорију и праксу богомила.¹ Остављајући по страни екстремна мишљења која или потпуно одбацују утицај гносе или појаву богомилства објашњавају једино гносом, задовољићемо се да укажемо на неке значајне компоненте гностичког наслеђа у богомилском учењу.² Јер богомилство није нека ни усамљена ни аутохтона појава на Балкану и Малој Азији, већ један покрет који је имао своју предисторију и подужи период развоја и консолидовања. Поред тога, богомилство је, као и свака синкретистичка творевина, резултат прожимања и амалгамисања разноврсног културног и култског наслеђа, па критичко разједињавање и издвајање овог разноврсног, делом директно а делом индиректно попримљеног наслеђа, дубоко засеца у нека важна питања средњовековне историје Јужних Словена, па отуда и наши одговори

¹ Д. Ангелов, *Богомилство в Блгарија*, 120—121, 186; D. Obolensky, *The Bogomils*, 52, 139, бел. 1, 209, бел. 5; S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 2—25; H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 157, 161, 172, 200, 230, 232.

² C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte Cathares*, II, 265 сматра богомилство само једним изданком катарског (гностичког) дуализма. Н. Филипов, *Производ и сушност на богомилството*, II, 3, 33, 35, узима гносу као основу за настанак богомилства. Исто мишљење заступа и П. Каролев, *За богомилството*, III, 55—83. J. V. G. Engelhardt, *Die Bogomilen, Kirchengeschichte*, 1832, 151—206, сматра богомилство мешавичном еухитизма и сиријског гностицизма. Слично мишљење је и код J. Döllinger, *Beiträge* I, 34 и Jakobi, *Ueber die Euchten*, 513—514. A. J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme* III, 294, узима гносу и манихејство као изворе богомилске религијске идеологије.

на ова питања каткада више зависе од принципске опредељености него од сигурних и поузданих историјских извора.

Гноса је могла утицати на богомилство непосредно преко својих у средњем веку крајње редукованих изданака са гностичком или полугностичком оријентацијом, као што су борбориани, катарии, новатиани, монтанисти, архонтици, ангелити, другити или сакодругити, или посредно, преко павликијанства, масалијанства и апокрифне литературе са гностичким интерполацијама, чији је утицај на развој богомилског учења најзначајнији и највидљивији.³

Веза гносе са богомилством посведочена је у сачуваним изворима само индиректно, чиме је свако историјско истраживање лишено неопходног материјала, а тиме и могућности за истинско продирање у суштину односа између ова два по много чему блиска јеретичка покрета. Гноса је јерес раног хришћанства, али се гностички издаци спомињу и касније у византијским изворима. Ако би скупили све те податке, могли би доста верно реконструисати историју гностичке јереси у средњем веку и делимично испунити у науци очигледну празнину о односу између богомилства и позне гносе.

Од гностичких секти у изворима из VI века спомињу се офити,⁴ а у изворима из XIII века монтанисти.⁵ Веома дуго су се одржали и катарии који се једини директно идентификују са богомилима. Под именом новатиана, катарии су имали своја упоришта у Албанији све до краја X века.⁶ Можда се и борба српског кнеза Владимира са богомилима, споменута у његовом житију, односи управо на албанске новатиане или катаре, који су за ортодоксне били исто што и богомили.⁷ У српским изворима спомињу се и јеретици властелинци, словенски назив за гностике архонтике, али није довољно јасно да ли је овде реч о властели као феудалној класи или јеретичима властелинцима.⁸ У *Светосавској Крмчији*, а касније и у српској рецензији *Синтагме* Матије Властара, која је преведена по налогу цара Душана, видно место заузимају ангелити који се у познијој словен-

³ S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 21—22.

⁴ У одељку *De Haereticis et Manichaeis I*, 5, 5.

⁵ У V веку монтанисти се идентификују са манихејима. Cf. J. Damas. P. G. 95, 373—376. Одлуке против монтаниста налазимо у Јустинијановом законнику и одлукама Трулског сабора. Један византијски извор оптужује српског епископа Фотија за ширење монтанизма на Балкану. Одлуке против монтаниста налазимо и у Номоканону који је 861 године припремљен специјално за Бугаре. Cf. В. Бенешевич, *Древне-Славјанскаја Кормчија*, I, 712. Монтанистичке идеје обрађене су и у једном верско-политичком трактату из X века. Cf. Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 268.

⁶ Катарии идентификује са новатијанима Тимотеј Презвитер. Cf. P. G. 86, 37. T. Balsam. P. G. 137, 811. Cf. Rhallis—Potlis, *Synt.* II, 532. О катарима-новатијанима у Албанији cf. H. Gregoire, *Vyzan.* II, 1925, 448—453.

⁷ Ј. Трифонов, *Беседата на Козма Пресвитер*, 47.

⁸ Са архонтицима, који се у изворима спомињу као властелинци, полемице Ј. Дамаскин, cf. P. G. 94, 701. Јеретике властелинце у Србији спомиње Стефан Првовенчани у Житију Стефана Немање, али извештај Првовенчаног није прецизан да би се могли извући неки конкретни закључци.

ској и византијској традицији индиректно повезују са богомилима.⁹ И на крају, борбориани и маркионисти представљају посебно питање. Идентификација бабуна са маркионистима на маргиналним глосама српских рукописних крмчија производ је једног неспоразума,¹⁰ а однос гностика борбориана са богомилима још је споран. Сачувани извори говоре само о њиховом контакту са манихејима или павликијанима у Јерменији, али не и са богомилима на Балкану или у Малој Азији.¹¹

Ако је директан утицај гносе споран, изворни подаци које можемо да наведемо ипак поуздано показују да је гноса посредним путем утицала на култску праксу и религијске спекулације богомила. Х. Ш. Пиеш с правом закључује да богомилска антропологија полази од гностичке својим схватањем дуалистичке природе човека, састављење од тела као материјалног супстрата и душе, као еманације чистог духовног божанства, душе која представља право биће човека утамуничено у телу.¹² Све што је телесно, уче богомили, оличење је зла по самој својој природи и противно је души као чистој спиритуралности. Нема сумње да је богомилски мит о стварању Адама и његовом оживљавању светлосном варницом преузет директно или индиректно од гностика.¹³ Налазимо га најпре код Саторнила из Антиохије, а затим у учењу офита, сетаниана и наасена.¹⁴ Једну варијанту овог мита, како је то показао Ф. Кимон, прихватили су од гностика и манихеји.¹⁵

Са гностичком антропологијом, богомилство је прихватило и гностичку сотирологију. Циљ живота у верским спекулацијама богомила представља ослобођење душе из окова материје и поновно васпостављање у себи облика божанства. „Обожење“ или поновно задобијање духовне природе постаје крајњи морални и животни идеал. Одбацујући учење цркве о породитељском греху, као сметњи за васпостав-

⁹ Најпре их спомиње Епифаније у свом *Панариону*, а затим Јован Дамаскин, тврдећи да их у његово време није више било. Cf. P. G. 94, 714. Свети Сава их уноси у *Номоканон*, који је приредио за потребе српске цркве 1219 године, а затим и Матија Властар, стављајући их иза масалијана и богомила. Cf. Mat. Blast. Synt. 144, 1045—1048. О српском преводу cf. *Синтагмат Матије Властара*, ed. С. Новаковић, Београд 1907, 72. Cf. Innter. Joannis, 307; V. Jagić, *Krmčija Plovačka*, Starine VI, 1874, 60.

¹⁰ Замену маркиниста са маркионистима имамо у формули проклињања, P. G. 131, 40. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 48, бел. 1. Исто је и у *Светосавском Номоканону*, док је у старијем словенском преводу Крмчије остало правилно маркианисти место исправљеног маркионисти. Cf. В. Бенешевич, *Древне-Славјанскаја Кормчија*, 733.

¹¹ Eriph. P. G. 41, 336 и Irin. P. G. 67, 691, сматрају борборијане гностичком сектом. У Јустинијановом законнику, у одељку De haereticis et Manichaeis I, 5, 8, сматрају се изданком манихејства. Исто је и у јерменским изворима, мада Кагарет Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 39—42 допушта могућност да су то масалијани само под именом борбориана. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 52 и S. Runciman, *Medieval Manichee*, 29—30.

¹² Д. Ангелов, *Богомилство в Блгаруја*, 186.

¹³ H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 377; F. Rački, *Bogomili*, 503 Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1297.

¹⁴ Irin. Adv. haer. I, 30, 6.

¹⁵ F. Cumont, *Recherches*, I, 47.

љање духовне природе, богомили су игнорисали као некорисне црквене ритуале, прихватајући само строгу аскезу и молитву. Очишћењем од материје, односно зла, човек се приближава богу, стичући посебан дар да га види и телесним очима.¹⁶ У томе стању човек доживљава озарење божанске светлости која се у богомилским верским спекулацијама идентификује са светлошћу сазнања. Тако је код богомила, као раније код гностика, сотирологија прожета гносеологијом.

О есхатолошкој функцији гносе код богомила говори већ Козма Презвитер.¹⁷ Његово излагање допуњује Евтимије из Периблепта, обавештавајући нас да су малоазијски фундајанти учили да је могуће упознати тајне божанства.¹⁸ Визионарско и апокалиптичко сагледавање преезистентног и будућег света Евтимије Зигабен изводи из богомилског веровања да се у „чисте“ усељава св. Дух и да они тако постају *theotokoi*.¹⁹ Ови облици богомилске гносе, иако фрагментарни, осуђују се у *Еверсиу*, збирци анатема које је издао А. Талоци и у одлукама сабора у Трнову, како је забележио патријарх Калист у *Житију Теодосија Трновског*.²⁰

Гностичког порекла су и неке варијанте богомилског учења о Тројици. Из Козминог проклињања „оних који не верују у свету и невидљиву Тројицу“ може се закључити само да је богомилско учење о Тројици било друкчије него што је одлучено на Првом васељенском сабору у Никеји.²¹ Млађи извори су у том погледу врло неуједначени. На једној страни налазимо остатке Маркионовог учења о тетради, богу, баволу, логосу и духу, која је отпадништвом Бавола прешла у триаду, а на другој формулу, коју спомињу Евтимије Зигабен и Симеон Солунски, о „једном богу у тројици“.²² Бог је код богомила једно лице са три имена, у чему се бог син и бог дух појављују, као код гностика, само као повремене еманације божанства. Ову богомилску представу Тројице Евтимије Зигабен изводи из учења Сабелија.²³ Неки богомилски изданци прихватили су аријевско учење о Тројици, које полази од субординације сина према оцу, а духа према сину.²⁴ *Немањино житије* од Стефана Првовенчаног показује да су исто учење о Тројици заступали и јеретици у Србији.²⁵ Но најближе гностич-

¹⁶ Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1320.

¹⁷ Козма Пресвитер 3, 10—11, 21, 22, ed. Попоруженко.

¹⁸ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 37, 15.

¹⁹ Eut. Zig. Pan. dog. 130, 1317; Const. Harmen. P. G. 150, 28.

²⁰ L. Thalloczy, *Bruchstücke aus der Geschichte*, 367—368; Анатема проклињања, P. G. 131, 44; Житије и жинз преподобнаго оца нашего Теодосија, 20, ed. Златарски.

²¹ Козма, 62, 24; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 4—5.

²² Symb. Thesal. Dial. c. haer. P. G. 155, 68; Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1320 и 1292.

²³ Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1293.

²⁴ Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1320. Ово учење Н. Gregoire, *Byzant. II* 1925, 448—453, налази и код неких новатиана у Албанији.

²⁵ Житије је објавио П. Ј. Шафарик, *Памат. древ. јихослов. писмености*, в Праге 1871.

ком јесте учење, записано код Евтимија Зигабена и патријарха Германа II, које полази од бога оца, Сатане као старијег и Исуса као млађег сина.²⁶ Из гносе ово учење прихватили су, на једној страни, трачки еухити и богомили, а на другој, разне средњовековне дуалистичке секте на Западу.²⁷ Ова конфузија Тројства, овај сабелијазам, дошао је, по свему судећи, под утицајем аријеваца о којима поново у XII веку расправља Синод Цариградске патријаршије.

Остављајући по страни многе друге сличности и аналогije између гностика и богомила, задржаћемо се још само на једном богомилском религијско-политичком трактату о три земаљска царства, грчком, словенском и алманском, која одговарају сукцесивним периодима откривања богомилске тријаде коју представља једно лице са три имена. Прво царство у овом трактату је грчко, и са њим је период откривања бога оца; друго царство је словенско, и са њим период откривања св. Духа, а треће царство аламанско, и са њим је откривање бога сина.²⁸

Најраније обраду једне овакве концепције налазимо код Монтана, у његовом учењу о сукцесивним периодима људске историје у вези са божанским откривењем. Монтан је покушао да процесе историјског кретања уклопи у своју догматику тако да божанској тријади, која се испољава у повременим еманацијама, одговара по једно овоземаљско царство. Од малоазијских монтаниста ово учење су прихватили масалијани на истоку, а богомили у Македонији, у доба цара Самуила, да би ослободилачки покрет Македонских Словена и стварање словенске државе у Македонији уклопили у јеретичку политичку есхатологију.²⁹

Богомилство и манихејство

Богомилство представља веома сложену појаву која не допушта једноставно и једнострано разумевање историјске позадине која је условила његову појаву и најважније моменте у његовом развоју. Најстарији извор о богомилству на Балкану, пре свега писмо цариградског патријарха Теофилакта, упућено бугарском цару Петру, јасно показује да су Византинци тога времена бити одлично обавештени о „новопојављеној јереси“ у бугарској држави и њеном „нечастивом учењу“ које представља „манихејство помешано са павлики-

²⁶ Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1293; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 117.

²⁷ M. Psell. De daem. oper. P. G. 122, 824. Код катара најаутентичније га налазимо код Монете, Ad. cath. II, 6, 115—116, ed. Ricchini.

²⁸ J. Иванов, *Богомилски книги*, 268; Б. С. Радојчић, *Књижевна збивања*, 33—36.

²⁹ P. M. Грујић, *Легенда из времена цара Самуила о пореклу народа*, 199. Д. Драгојловић, *Улогата на богомилите во востаничкето движение на Македонските Словени за времето на цар Самоил*, 105—107.

јанством“.³⁰ У млађим изворима, у *Алексијади* Ане Комнене и *Синодику цара Борила*, богомилство се сматра „мешавином манихејства и масалијанства“.³¹ Најдоследнији у овом правцу је *Синодик цара Борила* који анатемише попа Богомила што је „манихејску јерес проширио по бугарској земљи за владавине Петра, бугарског цара“.³² У вези са богомилима манихеји се даље спомињу у *Житију Илариона Могленског*, српском преводу *Житија Јована Новог Теолога*, неким правним споменицима српске редакције и бројним извештајима католичких мисионара и полемичара о јеретцима у Бугарској и Босни.³³

Идентификовање богомила са манихејима подразумева извесну зависност богомилства од аутентичног манихејства. Да ли се напред споменути извори могу узети као веродостојни, или под манихејима треба подразумевати павликијане или масалијане, како се то у науци често практикује, није једноставно одговорити. Све индикације говоре да аутентичних манихеја није било на Балкану у доба појаве богомилства. Но то не значи да је Балкан био поштеђен од манихејског утицаја, који је у два наврата заплуо у Европу.³⁴ Први талас, који је ишао од III до VI века, обухватио је највећи део Европе, од Балкана на Истоку до Шпаније на Западу. За нас је посебно важан онај талас који је манихејство проширио по Малој Азији, са веома јаким манихејским центрима у Пафлагонији и Кападокији.³⁵ Жестоке полемике са манихејима у предњој Азији у том периоду воде Јефрем из Одесе, Јован Хризостом, Василије Велики, Григорије Ниски, Епифаније Кипарски, Дидим Александријски, Кирил Јерусалимски, Анастасије Александријски, Сократ, Еусебије и други црквени теоретичари и полемичари.³⁶ Напоре цркве потпомаже и државна власт па је, захваљујући строгим мерама Јустина I (518—527) и Јустинијана (527—565), манихејство углавном потиснуто из Византије на исток према централним областима Азије.

О распрострањености манихејства на Балкану у ранијем периоду говоре само три извора. Прво, то је један натпис из Салоне, затим податак о Улфининој борби за манихејима у готској држави и, најзад, спомен манихеја у једној листи јеретичких цркава код Никите Ремесиана, која се односи на Мезију.³⁷ Но како се богомилство појављује

³⁰ Н. Петровскиј, *Писмо патриарха констант. Теофилакта*, 363.

³¹ Ap. Comp. Alex XV, 8, II, 351; *Синодик царја Борила*, 43, ed. Попруженко.

³² *Синодик царја Борила*, 43, ed. М. Попруженко.

³³ Б. Даничић, *Рукопис Владислава Граматика*, Starine I, 1869, 82. А. Веселовски, *Разисканија в области рус. духовнаго стиха XXIV*, 193. F. Rački, *Bogomili*, 438, 457. У западним изворима патарене и катарје идентификују са манихејима, нарочито Монета из Кремоне и Johan de Lugio.

³⁴ D. Obolensky, *The Bogomils*, 8.

³⁵ E. de Stoop, *Essai sur la diffusion*, 63—69.

³⁶ *Ibid.*, 60—69; Cf. P. G. 33, 1686; P. G. 38, 35—37; P. G. 39, 989; P. G. 40, 901—942; P. G. 42, 29; P. G. 45, 405; P. G. 109, 285, 873.

³⁷ F. Cumont, *Recherches*, 175—177. За Улфила cf. F. Kaufmann, *Aus der Schull des Wulfila*, Strasbourg 1899, 74; Nic. Rem. Expl. sym. P. L. 52, 871.

читавих пет векова касније, тешко је успоставити неку везу манихеја из V века и богомила из друге половине X века.

Потиснуто из Византије, аутентично манихејство се на истоку одржало много дуже, у неким областима Азије све до времена кад богомилство узима широког замаха на Балкану и у Малој Азији. Та чињеница подстакла је неке истраживаче да покушају да у сачуваним изворима нађу доказе о непосредној вези ова два јеретичка покрета. Прво је Де ла Калмонси поставио хипотезу да су манихеји, прогнани из Византије, дошли у непосредни контакт са Словенима у областима између Дњепра и Каспијског језера. Селећи се на југ, Словени су манихејство донели на Балкан.³⁸ Манихејску верску одређеност Словена. Де ла Калмонси заснива на неким византијским изворима који оптужују цара Анастасија (491—518) да је у Византији фаворизовао манихеје, јер је био рођен од „мајке манихејке и Словенке“.³⁹ Као религија широких маса, манихејство се одржало међу Словенима и после покрштавања, све до X века, кад је поп Богомил, извршивши фузију манихејства за павликијанством, ударио темеље новом јеретичком покрету.

Али док је хипотеза Де ла Калмонсиа замршена и пуна противуречних и недоказивих формулација, руски научник В. Г. Василевски, полазећи од сличних претпоставки, изнео је једно много прихватљивије и убедљивије мишљење. Он одбацује претпоставке о манихејству као словенској религији. Манихејство се шири међу Словенима, али тек после сеобе на Балкан. Заслугу за ширење манихејства међу Јужним Словенима В. Г. Василевски приписује Печенезима који су почетком IX века обитавали у областима јужне Русије и доњег Дунава. Као доказ за ширење манихејства међу Словенима, В. Г. Василевски узима писмо неокесаријског епископа Стилијана, упућено папи Стефану V и *Шестоднев* Јована Егзарха који спомињу манихеје у Бугарској држави.⁴⁰

Мишљење В. Г. Василевског прихватио је И. Дујчев док га Д. Ангелов потпуно одбацује. Према И. Дујчеву, манихејство је до средине IX века било државна религија у Ујгурској империји. Кад је око 840 године почео прогон манихеја из Ујгурске империје, многи су нашли уточиште у Бугарској због блиских веза између прабугарске и ујгурске културе.⁴¹

³⁸ Y. de la Calmontie *Le bogomilisme*, Rev. des Relig. II, 1890, 411—425.

³⁹ Ibid., 418, 420—421. О оптужбама цариградског патријарха Македонија против Анастасија као манихеја cf. Theoph. 149, 154 и 161, ed. de Voog. Али он је био само монофизит. Cf. Г. Острогорски, *Историја Византије*, 84—85. Од изворног манихејства полази још W. Jackson, *Researches in Manichaeism*, New York 1932, 19; V. N. Sharenkoff, *A Study of Manichaeism in Bulgaria*, New York 1920; F. Dölger, *Lexikon für Theologie und Kirche* II, 420.

⁴⁰ Цитат према Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 19.

⁴¹ J. Dujčev, *I Bogomili*, 628; Д. Ангелов, *Богомилство*, 132—135. Cf. M. Loos, *Le prétendu témoignage d'un traité de Jean Exarque intitulé Sestodnev et relatif aux Bogomiles*, Byzantinoslav. XIII, 1, 1952, 59—88.

Иако је ово мишљење засновано на убедљивим разлозима, ипак је тешко доказати директну зависност богомиства од аутентичног манихејства. Читаво манихејско наслеђе у богомиству дошло је посредним путем, преко неоманихејских изданака без којих се порекло и генеза богомилске јереси не може схватити. Морамо, дакле, поћи од Мале Азије и Јерменије где бројни извори говоре не само о ширењу манихејства, већ и о трансформацији манихејства у нове дуалистичке изданке, што је код неких јерменских историчара средњег века и посебно наглашено.

Мада се овај процес одигравао приближно истовремено у Јерменији и у Малој Азији, он није довео до истих резултата. У Јерменији „неоманихејство“ се манифестовало углавном у појави павликијанства, док је у Малој Азији претегла богомилска оријентација. Али у оба случаја појави павликијанства је претходило ширење аутентичног манихејства. Јерменски полемичар Езнику из Колба пише да је манихејство продрло у Јерменију средином V века.⁴² Крајем VI века у Јерменију долазе сиријски мисионари несторијанске јереси, доносећи са собом манихејске апокрифе, што већ говори о почецима прожимања манихејства са другим сличним антицрквеним покретима.⁴³ Сиријски историчар Бархебраус нас даље обавештава да су за време Јустина II (685—695) у Јерменију дошли борбориани, са надимком манихеји, где су почели да оснивају своје манастире.⁴⁴ Остали извори су доста неуједначени. Грегорије из Нарека манихеје у Јерменији редовно идентификује са павликијанима, док Павле из Тарона прави разлику између изворних манихеја и тондракија (павликијана).⁴⁵ Једино у делу Грегорија Магистра нема ових подвајања.⁴⁶

Терминолошка неуједначеност у изворима одразила се и у научним резултатима, мада преовлађује мишљење да се под манихејима у Јерменији сматрају само павликијани који представљају најранију али истовремено и најважнију новодуалистичку творевину. Покушај Ф. Конибира да „децу сунца“ из *Аревордика* идентификује са аутентичним манихејима наишао је на енергично супростављање у науци и може се сматрати углавном одбаченим.⁴⁷

Морамо, дакле, унутар новодуалистичког покрета од VI века па надаље, а негде и раније, издвојити читав низ праваца и рачвања који се разликују једни од других по својим настојањима, догматском учењу, степену сличности са аутентичним манихејством и жетини непријатељства према ортодоксној цркви. Манихејство IX века

⁴² V. Langlois: *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris 1869, II, 375—376; H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 306.

⁴³ Ibid. 306, бел. 3.

⁴⁴ D. Obolensky, *The Bogomils*, 27; H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 306.

⁴⁵ K. Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 86; F. C. Conybeare, *The Key of Truth*, 176.

⁴⁶ Ibid. 141, 149, 151.

⁴⁷ H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 306—307; K. Ter-Mkrtschian, *Die Paulikaner*. 101—103; F. C. Conybeare, *The Key*, с. XXX.

на Балкану могло је припадати само оном правцу који Д. Оболенски назива „неоманихејским“. Све чињенице говоре да се овај покрет ширио на Запад преко Мале Азије, чији значај у религијском животу средњег века, нарочито на ширењу нових дуалистичких покрета, није ни приближно испитан колико заслужује. Јер од првих векова хришћанства, Мала Азија постаје центар и колевка многих јеретичких покрета. Неки од њих, као манихеји, гностици, масалијани, енкратити, катар и монтанисти, са строжијом или блажом дуалистичком оријентацијом, одржали су се скоро до краја средњег века. У областима Мале Азије ми можемо да пратимо све те процесе, сва та разноврсна мешања која су довела до најразличитијих синкретистичких творевина са већим или мањим супстратом манихејства. Ова појава може се утврдити и чисто теолошко-систематским путем о чему списи неких средњовековних аутора дају недвосмислену историјску потврду. Сократ Схолијаст и Исидор Пелусиот⁴⁸ говоре о приближавању манихејства са монтанизмом, а Козма Индикоплов и Јован Хризостом о приближавању манихејства са маркионством.⁴⁹ Патријарх Нићифор у манихејству види један нови облик аријевске јереси, а Јован Дамаскин и Георгије Монах иконокластичке спорове директно повезују са поновним оживљавањем манихејства у Византији.⁵⁰ Манихејце подразумева вероватно и патријарх Герман, говорећи о „древним јеретицима“, чије се заблуде најбоље оповргавају приказивањем Христа на иконама.⁵¹

Према томе имамо могућност да релативно тачно одредимо време кад је почео процес синкретизма аутентичног манихејства са сличним јеретичким потретима, и да детаљно пратимо ове процесе који су се манифестовали у бројним синкретистичким творевинама, са многим дуалистичким струјама и изданицима.

Историју развоја нових дуалистичких покрета у Малој Азији можемо пратити од IV века, од сабора у Гангру у Пафлагонији. Осуда Еустатија, прво пријатеља а затим противника Василија Великог, представља ту најранију фазу манихејског синкретизма.⁵² Нешто млађу, али типично синкретистичку творевину представља *Хептологос* Агапија, вероватно из V века, чији је резиме сачуван код Фотија.⁵³ Агапијево учење о одбацивању Старог Завета и Мојсијевог закона, забрани употребе меса и вина, као и забрани брака, већ показује како су се у Малој Азији прожимале и укрштале разне дуалистичке секте, стварајући све нове синкретистичке творевине, као павликијанство,

⁴⁸ Cf. P. G. 78, 245; P. G. 67, 812.

⁴⁹ Cf. P. G. 88, 281.

⁵⁰ J. Damas. Or. I, P. G. 94, 1245; Georg. Mon. P. G. 109, 873.

⁵¹ Germ. P. G. 98, 173; Г. Острогорски, *Питање икона и христолошка догматика*, СД, 5, 156.

⁵² D. Obolensky, *The Bogomils*, 22—23; E. de Stoop, *Essai*, 64.

⁵³ Phot. Bibl. Cod. 179, P. G. 103, 521—525; D. Obolensky, *The Bogomils*, 25—26.

неомасалијанство и фундајанство, које представља старију, мало-азијску грану богомилства.⁵⁴

Процес развоја од аутентичног манихејства, преко нових дуалистичких творевина, до богомилства не може се реконструисати у детаљима из сачуваних извора. Дужа формула проклињања, затим списи Петра Сикула, Фотија, патријарха Нићифора и Методија цариградског, спомињући павликијане, изричито наглашавају да је павликијанство директан изданак манихејства и значајан супстрат богомилства.⁵⁵ Ови извори инсистирају на томе да докажу да је аутентично манихејство за „манихејство ученика Павла и Јована“ било основни идејни извор и једина идеолошка база из којег се оно напajало.

Ако допустимо да се подаци о „древним манихејима“ у списима Петра Сикула, Георгија Монаха, патријарха Фотија, Стилијана и Јована Егзарха односе на аутентичне манихеје, тешко је поверовати да су они играли или могли да играју неку значајну улогу на формирању богомилског покрета на Балкану или у Малој Азији.⁵⁶ Утицај манихејства на постанак и даљи развој богомилства био је прилично значајан, али не директан, већ посредан преко павликијанства и масалијанства, који представљају типичне предбогомилске новодуалистичке синкретистичке творевине.

Ако скупимо елементе манихејског учења у богомилству, расуте у средњовековним изворима, можемо доста верно да реконструиремо читаво манихејско наслеђе у религијским спекулацијама богамила и да на тај начин попунимо празнину која се јавља у изворима, у кратким али прецизним дефиницијама синодских одлука, у фрагментарним остацима византијских полемичара, у делима историчара, итд. Тако смо у стању да реконструиремо потпуно задовољавајућу целину манихејског наслеђа, а донекле и ток и правац манихејског утицаја у разним богомилским изданцима.

Не улазећи у детаљнија расправљања око сличности или разлика у учењу ова два дуалистичка јеретичка покрета, можемо закључити да оно што се као типично манихејско задржало у богомилству јесте један облик поједностављеног, а у неким детаљима и редукованог манихејства, лишеног свих оних екстравагантности које су наишле на одбијање или су биле у оштром сукобу са доста умеренијом дуалистичком оријентацијом богомилства. Даље, богомилство није прихватило манихејски мит о примордијалном човеку, о паду у мрак, о светлосној субстанцији помешаној са материјом, о личностима манихејског пантеона, о култу апостола светлости, итд.⁵⁷ Одбацивање

⁵⁴ Max. Conf. Quaest. P. G. 91, 28, 1385, 1490; Anast. Sin. P. G. 89, 102, 106, 120, 192.

⁵⁵ P. G. I, 1465—1472; Petr. Sik. P. G. 104, 1239—1304; Meth. De iis, P. G. 100, 1321—1324; Alfarcic, *Op. laud.* I, 68—69, 119; Phot. P. G. 102, 15—264.

⁵⁶ Petr. Sic. P. G. 104, 1273; Phot. P. G. 102, 45; Georg. Mon. Chron. II, 718.

⁵⁷ H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 314—316; A. Schmaus, *Der Neumanichismus*, Saec. II, 2, 1951, 276—277, 279.

ових типично манихејских учења одиграло се у самом процесу синкретизма манихејства са другим дуалистичким јеретичким покретима, павликијанством и масалијанством, који су и непосредније и трајније утицали на формирање и генезу богомилског учења.

Богомилство и павликијанство

У средишту полемике у историјској науци налази се питање о односу између богомилства и павликијанства, два јеретичка покрета, чији су узајамни односи детаљније документовани у изворном материјалу који имамо на располагању. Павликијанство се на Балкану почело ширити скоро два века пре појаве богомилства. Заслуга за то припада императору Константину Копрониму који је у два наврата, прво 745, а затим 757, населио Тракију сиријским монофизитима и Јерменима, очито павликијанима из Теодосиполиса и Мелитине.⁵⁸ Нешто касније, 778 године, исператор Лав IV насељава Тракију сиријским јаковитима.⁵⁹ Двеста година доцније император Јован Цимишкије пресељава у Тракију, у околину Филипополиса, павликијане из Јерменије и земље Халиба, да би бранили северне границе балканског дела империје.⁶⁰ Павликијани се као „погубни јеретици“ спомињу на Балкану скоро сто година пре појаве богомилства.⁶¹ Њихово активно учешће у Делановом устанку потврђују *Барски анали*, а у каснијим устанцима словенског становништва, до краја XII века, Михаило Аталнјат и Скилица-Кедрин.⁶² Император Константин VIII заједно са Синодом Цариградске патријаршије издао је 1026 године једну новелу против павликијана што у северној Грчкој подстичу народ на устанак.⁶³ У једном византијском евхологију из 1027 године налази се пет анатема против павликијана али без спомена њихова имена.⁶⁴ У првој половини XII века павликијани се спомињу око Пловдива.⁶⁵ Највише података о трачким павликијанима налазимо у *Алексијади* Ане Комнене.⁶⁶ Они играју значајну улогу у доба стварања другог бугарског царства, а нарочито у борби са Латинима у Цариграду.⁶⁷ Павликијане у Тракији и Македонији спомињу српски сино-

⁵⁸ Theoph. Chron. I, 650—651; I, 662; D. Obolensky, *The Bogomils*, 60; S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 35; Georg. Cedr. II, 10.

⁵⁹ Theoph. Chron. I, 698—699.

⁶⁰ An. Comn. Alex. II, 298, ed. Bonn; M. Glyc. An. 623; Zonar. Epit. hist. III, 521—522; G. Cedr. II, 382; D. Obolensky, *The Bogomils*, 177.

⁶¹ Д. Ангелов, *Богомилство*, 148.

⁶² M. Attal. Hist. 302, ed. Bonn, J. Scyl. Hist. 741, ed. Bonn. D. Obolensky, *The Bogomils*, 189—192.

⁶³ F. Dölger, *Regesten*, II, nr. 823; D. Angelov, *Bogomilstvo*, 363—364.

⁶⁴ J. Gouillard, *Le Synodikon*, 230.

⁶⁵ D. Obolensky, *The Bogomils*, 232; S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 44—45.

⁶⁶ An. Comn. Alex. I, 232, et passim.

⁶⁷ C. Schmidt, *Histoire* II, 280—281; D. Obolensky, *The Bogomils*, 231. S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 121—123; Villehardouin, *La Conquite* II, 210, ed. Faral.

дици, словенски превод *Житија Јована Новог Теолога, Законик Јована Злокруховића*, неколико словенских текстова који садрже историју павликијанске јереси на Балкану и један мали трактат који је издао Иларин Руварац.⁶⁸ У неким изворима они се зову попеликани и публикани. Вероватно их под именом „Јермени“ спомиње Никита Хонијат, а под именом „манихеји“ *Синодик цара Борила и Житије Илариона Могиленског*.⁶⁹

Павликијани су на Балкану имали и посебну црквену општину. *Ecclesia Druguntia*, која се спомиње у неким латинским изворима можда представља једну такву црквену општину из средине XIII века. О постојању „македонске цркве“ павликијанске знамо из Петра Сикула, Фотија, Петра Игумана, краће формуле проклињања и Георгија Монаха. У свим изворима она је убицирана у Кибоси близу Колонеје. Само је Георгије Монах убицира у Колонеји код Касторије, коју В. Златарски идентификује са данашњим градом Костуром.⁷⁰

Сачувани извори говоре о прожимању и сливању павликијанства са богомилством, али истовремено и о паралелној и независној егзистенцији оба јеретичка покрета. На темељу изворне грађе неки истраживачи закључују да прве богомилске проповеднике у Бугарској и Македонији треба тражити међу трачким павликијанима. Ове претпоставке делимично потврђује и *Посланица цариградског патријарха Теофилакта*, која је написана поводом ширења богомилске јереси у бугарској држави за владавине цара Петра. Али како није сачувана комплетна преписка између цариградског патријарха и бугарског цара, онемогућени смо да истински проникнемо у праву суштину првобитног богомилства и међусобне односе између ова два дуалистичка јеретичка покрета, богомилства и павликијанства. То је утолико теже што патријарх Теофилакт није сматрао за потребно да се детаљније информише о учењу те „нове јереси“, већ је напросто ишао за тим да на темељу старије литературе против павликијана оповргне учењу богомила.⁷¹ Стога Теофилактова посланица, иако писана против богомила, може служити само као извор за проучавање павликијанства.

Но и поред тога што се у *Посланици* поједине формулације темеље на старој изворној грађи о павликијанима, њена је слабост преважно у томе што је патријарх Теофилакт више пазио да се не

⁶⁸ В. А. Мошин, *Сербскаја редакција Синодика*, 348; А. Веселовски, *Разисканија*, 193; В. А. Мошин, *Гирилски рукописи*, 55; И. Руварац, *Нешто о Босни*, Год. Н. Чупића II, 752; Ј. Иванов, *Произход на павликијанитје*, 20—31.

⁶⁹ N. Choniat. Hist. 527; Б. Даничић, *Рукопис Владислава Граматика*, Starine I, 1869, 75; *Синодик царја Борила*, 43.

⁷⁰ P. Sicul, P. G. 104, 1288—1297; H. Gregoire, *Les sources*, 101—105. Податак Георгија Монаха, cf. Chron. II, 720, ed de Voog, послужио је В. Златарском, *Историја*, I, 2, 62—63, да македонску цркву у Касторији убицира у данашњем Костуру.

⁷¹ J. Gouillard, *Les formules*, 185—207.

огрешни о постојеће догме него да уђе у суптилне анализе о учењу нових јеретика.

За византијске теоретичаре и полемичаре богомилство је у ранијој фази свог развоја било блиско павликијанству, тачније једна синкретистичка творевина у којој преовлађују елементи павликијанске идеолошке и верске праксе. У Теофилактовој *Посланици* анатемисе се учење „нове јереси“ о постојању два начела, о Баволу творцу и господару материје, о одбацивању Мојсијевог закона и пророка, о привидној инкарнацији, страдању и васкрснућу Исусову, о Горњем Јерусалиму у који је Исус ушао и изашао, итд.⁷² Неке анатеме, као она о презирању брака и деце, припадају масалијанском учењу које је патријарх, по већ уобичајеној пракси, идентификовао са манихејским.⁷³

Компонујући *Посланицу* на темељу старијих и добро познатих формула анатемисања павликијана и масалијана, патријарх их не усваја механички, нити их без разумевања преписује. Он их одабира по некаквим начелима која као да доказују да је патријарх сагледао богомилства у Македонији и Бугарској, јер наводи само оне тачке павликијанског учења које се у већој или мањој мери понављају и у богомилству.

Теофилактову *Посланицу* карактеришу многе слабости, али и поред тога она заслужује нашу пажњу, јер ће и даље у великој мери бити незаобилазан извор за истраживање почетака богомилства.

Антифеудална и револуционарна оријентација богомилства у X и XI веку је несумњиво последица утицаја павликијанске политичке идеологије. Богомилско одбацивање сваке власти, богаташа, цара и бољара и позив народу да не ради за цара и своје господаре, како нас обавештава Козма, а затим устанци словенског становништва под Самуилом, Деланом, Леком, Добромиром и другим вођама, којима се приписује припадништво павликијанском или богомилском покрету, свакако су били пресудни за схватања Византинаца о блискости ова два јеретичка покрета.⁷⁴

Крајњи изданак ове традиције у византијској књижевности представља *Алексијада* Ане Комнене. Ова учена византијска принцеза, иако приписује павликијанству још некакву улогу на формирању богомилства, она акценат преноси на масалијанство, стару дуалистичку јерес, која у изворној грађи од XII века постаје доминантан и скоро једини фактор за разумевање порекла и генезе богомилске јереси. Процес приближавања и прожимања, а затим удаљавања богомилства од павликијанства не може се разумети без упоређивања и међусобног повезивања извора различитог карактера и из различитих периода. Евтимије из Периблепта и Евтимије Зигабен већ показују значајна одступања од Теофилактове *Посланице* у излагању по-

⁷² А. Solovjev, *Svedočanstva*. 5.

⁷³ Идентификацију масалијана са манихејима срећемо у већини извора. Cf. M. Psel. De daem. oper. P. G. 122, 874—825.

⁷⁴ D. Obolensky, *The Bogomils*, 189—190, 192.

рекла, суштине и карактера богомилства. Постоје значајне разлике и између Теофилактове *Посланице* и *Посланице* Козме Презвитера. У старијој византијској изворној грађи јако је наглашена блискост, а у неким учењима и скоро идентичност између павликијанства и богомилства.⁷⁵ Млађи извори су много веродостојнији, али се ни на основу њих не може реконструисати целина тих односа. О неким питањима у недостатку чињеничког материјала остају нам само домишљања и нагађања. Оно што сигурно можемо закључити јесте то да су у почетку полазне тачке оба јеретичка покрета биле исте, али су им затим развојне линије пошле другим, различитим правцима, развијајући се под различитим историјским условима. Касније приближавање и потпуно амалгамисање павликијанских остатака са богомилством, иако значајно, није утицало на битнију измену богомилског учења.

Упоређујући богомилство са павликијанством, налазимо и многе разлике у детаљима. Павликијански је дуализам био оштрији него богомилски. Код павликијана акценат је био на антагонизму између бога овог света и бога будућег света, што нема код богомила. Павликијани су учили о инакрнацији да је Исус ушао у Горњи Јерусалим и одатле изашао, а код богомила та функција је припала Марији, небеском анђелу,⁷⁶ Разлике постоје и у канону светих књига. Павликијани су, примера ради, потпуно одбацивали *Стари Завет*, што није случај код богомила. Од новозаветних текстова павликијани су прихватили само два еванђеља. Нарочито је било код њих популарно *Лукино еванђеље* због његове јако изражене идеје за социјалном правдом. Поред *Дела апостолских* павликијани су прихватили Павлове посланице и посланнице Јована, Јакова и Јуде. Насупрот томе, богомили су прихватили интегрално *Нови Завет*.⁷⁷ Постоје, даље, разлике и у етичким схватањима. Богомили су проповедали један облик аскетизма што се огледа у потпуном одбацивању вина, меса, брака и проливања крви. Павликијани су у том погледу бити далеко рационалнији.⁷⁸ Било је међу њима врло ригорозних, правих аскета, као што је био Сергије, али и доста са слободоумним схватањима, као што је био Баан.⁷⁹ Аскетизам и абстиненција нису били у некој изузетној части код павликијана, у чему су се много разликовали од богомила. Презирање брака код павликијана потврђује само Петар Сикул и јеременски историчар Грегорије из Нарека.⁸⁰ Насупрот томе, ово учење играло је значајну улогу у верским спекулацијама богомила и било је повезано са неким њиховим основним догмама. Али како наш

⁷⁵ G. Ficker, у књизи *Das Mittelalter*, München 1929, 103, E. Amann, *L'Eglise au pouvoir des laïques VII*, Paris, 1943, H. Ch. C. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 317, Д. Ангелов, *Богомилство*, 39, 51, 94, 142—143.

⁷⁶ H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 319.

⁷⁷ Ibidem, 319—320.

⁷⁸ P. G. I, 1469.

⁷⁹ P. Sic. P. G. 104, 1288 и 1300.

⁸⁰ Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, 132, P. Sic. P. G. 104, 1308.

циљ није да укажемо на све разлике између богомила и павликијана, јер би нас то одвело сувише далеко, биће довољно да укажемо само на неке од тих разлика, не заборављајући ни заједничка учења, дуализам, антиномизам, докетизам, критику цркве, презирање црквених сакрамената, итд., која се или потпуно поклапају, или у занемарљивим нијансама разликују.

Богомилство и масалијанство

Однос између масалијанске и богомилске јереси представља једно од најинтересантнијих али у науци најмање обрађених питања. Проблем је решаван или истицањем битних једнакости, схватањем богомилства као једног изданка масалијанства, или инсистирањем на разликама. Таква опредељења, у полазним тачкама погрешна, нису могла донети ни детаљне ни опште историјске резултате.⁸¹ Недостатак компаративног начина истраживања које не води довољно рачуна о свим духовним и верским струјањима, која су богомилство приближавала или удаљавала од изворног масалијанства, одразила су се на крају и у досадашњим неплодним резултатима.

Масалијанство је пре појаве богомилства већ имало своју вишевековну историју у развоју веома променљиву, а у идејном садржају необично разнородну. Поникавши у Месопотамији, масалијанство се током IV века увелико проширило по Сирији, Малој Азији и Јерменији.⁸² Од VI до VIII века оно је активно нарочито у Јерменији, да би поново тек од времена императора Лава III (717—741) постало предмет већег интересовања византијских полемичара и хроничара.⁸³ У доба свог поновног оживљавања у Византији најоштрије полемике са масалијанима воде Јован Дамаскин, Теодор Студит, Георгије Монах и Фотије. Постојање аутентичног масалијанства у IX веку потврђује Фотије, ако је тачна Гизелерова интерпретација једног спорног податка у патријарховој *Библиотеци*.⁸⁴

Византијски хроничари и полемичари, говорећи о масалијанској јереси, углавном је убицирају у Сирију, Јерменију или Малу Азију. Њено ширење на Балкан, изузимајући неке поједине случајеве, почиње тек од средине VIII века, кад је Константин Копроним преселио у Тракију и Македонију 745 године „сиријске јеретике“ које Оболенски сматра масалијанима.⁸⁵ Тачност овог мишљења потврђују млађи византијски и словенски извори. Скилица-Кедрин спомиње да је 1060

⁸¹ J. Ch. Wolf, *Historia Bogomilorum*, Wittenberg 1712; J. C. L. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte* II, Bonn 1848, 679; Schnitzer, *Die Euchiten im XI-ten Jahrhundert*, XI, 1, 1839, 183. Ову везу одбацује G. Fiker, *Die Phundagiagiten*, 236—242.

⁸² G. Bareille, *Euchiten*, D. T. C. Vol. V, 1456 sq.; D. Obolensky, *The Bogomils*, 50.

⁸³ K. Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 39—47; F. Conybeare, *The Key of Truth*, CVII—CVIII; D. Obolensky, *The Bogomils*, 51.

⁸⁴ Phot. P. G. 103, 92; J. Gieseler, *Lehrbuch* II, 1, 402.

⁸⁵ D. Obolensky, *The Bogomils*, 94.

године на западу империје, у Тракији, било много масалијана који се зову и богомили, а Димитрије Кизички пише један трактат *Против масалијана или богомила*, који су били веома бројни у његовој епархији.⁸⁶ Из истог је времена и *Посланица* Евтимија из Периблепта који идентификује малоазијске фундајайте са масалијанима. Краћа верзија његове посланице изричито говори о „многоименој јереси масалијанској или богомиљској.“⁸⁷

Идентификовање богомила са масалијанима пренето је из дела византијских полемичара и хроничара и у литературу Јужних Словена. Већ крајем IX века Климент Охридски се слави као борац против масалијана.⁸⁸ У једном литургичком канону на грчком језику ученицима првих словенских апостола, Гирила и Методија, приписује се „да су прогонили страшне вукове масалијанске“.⁸⁹ Сличне податке налазимо и у много хваљеном а још више оспораваном *Житију св. Владимира*. Не улазећи у оцену историографске вредности овог извора, споменимо само то да се у пролошком житију кнез Владимир слави да је повратио „народ заблудели у јерес масалијанску или богомиљску која се проширила у Мизији, Албанији, Далмацији, Илирику и Србији“, а у широј верзији житија слави се исти светац да је „уништио богомиле, кривоверне масалијане, рушећи њихове заблуде и обнављајући веру“.⁹⁰

Средином XII века Ана Комнена дефинише богомиљство као „део масалијске јереси“. Схватање богомиљства као једног изданка масалијанства прихватили су од Евтимија Зигабена Никита Хонијат, Михаило Хонијат, Матија Властар и Константин Харменопул у византијској, а *Синодик цара Борила*, писац маргиналних глоса у *Светосавској Крмчији* и писац *Житија Теодосија Трновског* у јужнословенској књижевности.⁹¹

Ови и овакви извори стављају пред нас једно основно питање да ли је на Балкану у X веку, у доба појаве богомиљства, било још остатака аутентичног масалијанства. Евтимије из Периблепта, Димитрије Кизички и Скилица-Кедрин у богомиљству виде само наставак старог масалијанства, док Михаило Псел, иако масалијане убицира у исту област као и претходни писци, не зна за богомиле, или не допушта њихову идентификацију са масалијанима. Ми не можемо олако прећи преко Пселовог ћутања, мада већина истраживача прихвата мишљење да се Пселов извештај о трачким еухитима уствари односи

⁸⁶ G. Cedr. I, 516. Текст Димитрија Кизичког сачуван је у српском преводу Номоканона.

⁸⁷ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 394.

⁸⁸ D. Obolensky, *The Bogomils*, 93; В. Левицкиј, *Богомиљство болгарскаја ерес*, Христ. чтение I, 1870, 578.

⁸⁹ Б. Петрановић, *Богомили, црква босанска и крстјани*, 98.

⁹⁰ А. Шопов, *Един документ за блгарската историја*, 121.

⁹¹ Con. Naremn. P. G. 150, 28; M. Blast. P. G. 140, 1044, Chon. Thez. ort. P. G. 139, 1329—1332; Синодик царја Борила, 43; Житије и жинз преподобного оца нашег Теодосија, с. 19.

на богомиле.⁹² И овде се постављају нека чисто термилошка питања, поготову што неки византијски хроничари и полемичари кад говоре о аутентичним масалијанима убицирају их у области Сирије, Мале Азије и Јерменије, а хронолошки ограничавају само на време до VII века. Масалијанство VIII века, са којим полемише Ј. Дамаскин, и IX века, познато из Фотијеве Библиотеке, тражи посебна испитивања и додатна објашњења.

Тешко је поверовати да је масалијанство у току вишевековне историје, у развоју богатом променама, остало или могло остати непромењено. То је било утолико теже у областима Мале Азије и Тракије где су, паралелно са масалијанима, егзистирали слични, а у неким учењима скоро идентични јеретички покрети. Стога, као што је погрешно говорити о постојању аутентичног масалијанства у X веку, исто тако је погрешно и масалијанство од X века па надаље увек и у свакој прилици идентификовати са богомилима. Поједини издаци ове секте свакако су били врло блиски и скоро идентични са богомилима, али у појединим историјским етапама између њих је било и значајних разлика. Док на једној страни постоји прожимање и сливање многих учења ова два јеретичка покрета, што је било пресудно за њихову идентификацију у изворном материјалу, на другој страни постоји и паралелни развој. Трачки еухити М. Псела пре су редуковани остаци оријенталног масалијанства које је у Тракији и Македонији егзистирало паралелно са богомилством и свакако са своје стране утицало на развој богомилског учења.⁹³ Пселов нагласак на оргиазам и неке друге екстравагантности код трачких еухита није безразложан, мада то исто у изворном материјалу није потврђено и за богомиле. Али кад Евтимије из Периблепта говори о фундјајитима масалијанима, он очито има у виду већ започете процесе прожимања и сливања ова два јеретичка покрета, који су довели до једне нове синкретистичке творевине.

С друге стране, тешко је поверовати да су неке синодске одлуке Цариградске патријаршије „против масалијана који се сада зову богомили“ засноване на потпуном непознавању праве суштине ствари кад знамо које све учествовао и како су се оне доносиле. Такве идентификације налазимо, примера ради, у једном Синодику православља, у Синопису светих канона и међу одлукама, донетим на сабору бугарске цркве у Трнову, где се баца анатема на „богомрску богомилску то јест масалијанску јерес“.⁹⁴

⁹² Schnitzer, *Die Euchiten*, 183. Његово мишљење прихватио је Ј. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, I, 34. Псела као извор за богомилство користи Д. Ангелов, *Богомилство*, 51, бел. 12 et passim. Међутим Weltenhofer, *Thrak. Euchiten*, 482 и Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 14, сматрају еухите аутентичним масалијанима. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 184—188.

⁹³ J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, Bruxelles 1928, VI, 100, у демонологији трачких еухита види Пселово излагање халдејских учења која су играла значајну улогу у учењу неоплатоничара Порфирија и Прокла.

⁹⁴ Житије и жизн, 26; J. Gouillard, *Le Synodikon*, 65 Rhallis-Potlis, *Synt. IV*, 408.

Посебну групу ових извора чине маргиналне глосе *Светосавске Крмчије*, која је за потребе српске цркве приређена трудом или уз настојање св. Саве 1219 године. Уз текст Димитрија Кизичког *О масалијанима који су и богомили*, Јована Дамаскина *О масалијанима* и Тимотеја Презвитера *О маркионистима*, налазимо четири глосе, додате од св. Саве или неког од његових најближих ученика, у којима се масалијани и маркионисти идентификују са богомилима или бабунима.⁹⁵

Приближивање и прожимање између богомилства и масалијанства било је не само могуће већ и неминовно. Свакако да при томе морамо увек имати на уму да масалијанство XII и XIII века, и поред многих сличности са аутентичним масалијанством IV века, карактеришу и неке значајне разлике. У својој вишевековној историји, на путу са Истока на Запад, масалијанство је прошло кроз разне фазе развоја, делом се редукујући а делом допуњавајући новим учењима, претежно из павликијанског и гностичког наслеђа. Оно се тако мењало и садржајно и формално, али упорно задржавајући своје име, које је, по свему судећи, наметнуло и богомилству. У науци прихваћено мишљење о пореклу термина „богомил“ од имена мистериозног попа Богомила, тешко се може одржати.⁹⁶ Да облик „богомил“ значи „онога који је богу мио“, његов старословенски облик морао би да гласи „богумил“, а не „богомил“, како је посведочено у византијским и словенским изворима. Јеретици су себе називали само „крстјанима“, док је термин богомол, због пежоративног призвуча касније престилизован у богомил, употребљавала само официјелна црква, дословно превodeћи на словенски језик оријентални облик масалијан или грчки еухит. Тачност ове претпоставке потврђује једно место у тексту српског синодика, а паралеле налазимо и у *Историји Петра Сикула* у игри значења хомонима *Timotheos-Tymotheos*.⁹⁷

На сличан начин може се објаснити и термин „бабун“, који срећемо само у српским средњовековним изворима. Он потиче или од имена бога Бабо, који у гностичким митовима у облику Барбо, Барбело има функцију Сатане, или од облика абин,(б)абин, назива за масалијане у неким областима Сирије.⁹⁸ Пресељени у Тракију и Македонију, сиријски јеретици су са собом донели ово име на Балкан. У процесу етногенезе сиријских досељеника са Словенима овај се

⁹⁵ D. Dragojlović, *Marginalne glose*, 6—15.

⁹⁶ Словенски су извори непоуздани јер потичу из XVI века. Cf. Д. Ангелов, *Богомилство*, 142—146. Насупрот томе, византијска традиција не зна за попа Богомила. Спомине се само у једној глоси Синодика. Cf. J. Gouillard, *Le Synodikon*, 59. Византијски извори као оснивача јереси спомиње J. Чурлаа или самог Бавола, а Евтимије из Периблепта изричито одбацује ма каквог оснивача јереси богомилске. Cf. G. Ficker, *Die Phundagiagien*, 62—63.

⁹⁷ В. А. Мошин, *Сербскаја редакција синодика*, 348; P. Sik. P. G. 104, 1284.

⁹⁸ Д. Драгојловић, *Порекло и генеза бабунске јереси*, ЈИЧ 3—4, 1968, 103—111.

термин одржао, означавајући прво припадност сиријској народности а затим и новом јеретичком покрету.

Кад у византијским и словенским изворима нађемо идентификацију богомила са масалијанима, морамо увек имати на уму да се овде не ради о аутентичним масалијанима IV века, већ о једном позном, неомасалијанском изданку, прилагођеном новим потребама религијског и духовног живота. Стога наглашавање основног јединства између богомиљства, са једне, и масалијанства и павликијанства, са друге стране, које ми овде истичемо, полазна је тачка за разрешење генезе богомиљске јереси, само ако pazимо да истовремено укажемо и на основне разлике међу овим верским покретима који се у изворном наслеђу редовно идентификују. Без ових претпоставки свако даље истраживање водило би све већим застрањивањима, онемогућавајући нас да нека питања из богомиљске проблематике решимо потпуно и коначно.

Како су павликијани и масалијани још од времена Константина Копронима били пресељени у Тракију, многи су истраживачи били склони да у павликијанским и масалијанским колонијама на Балкану виде решење богомиљског покрета, сводећи богомиљство на једну или другу јерес. Међутим, и поред многих сличности разлике међу овим јересима су значајне и не дозвољавају да их идентификујемо. Стога је детаљно проучавање павликијанства и масалијанства од основне важности за проучавање и самог богомиљства, јер се богомиљство може у потпуности разумети само у вези са ова два слична и сродна јеретичка покрета. Тек тада, кад се на темељу сачуваног изворног материјала добије потпуна слика о масалијанству и павликијанству, могу се уочити како разлике и сличности тако и улога ових јереси у настанку и каснијем развоју богомиљства.

Поред тога једна детаљна и компаративна студија о ова три међусобно слична али и суштински различита јеретичка покрета употпуниће наше знање о најважнијем и најдужем идеолошком субјекту који је вођен унутар средњовековног друштва на Балкану и у Малој Азији.

МАСАЛИЈАНСТВО У НАУЧНОЈ ЛИТЕРАТУРИ

Проучавање масалијанског јеретичког покрета у Византији и суседним областима било је до сада успутно, неорганизовано и спорадично. О масалијанству се писало само у оквирима општих историја средњовековних јеретичких покрета, или у вези са проучавањем богомилства. Виднији резултати постигнути су само на пољу издавања изворне грађе. Међу првима L. Alatus у свом познатом делу *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione* издаје *Kephalaia* Константина Хризомале, према судском протоколу Цариградске патријаршије из 1140 године, и протоколе судских записника са суђења Клементу из Сосандра и Леонту из Балбиса из 1143, монаху Нифону из 1144 и патријарху Козми из 1147 године. Алатијево издање судских записника Цариградске патријаршије прештампава D. Mansi у својој чувеној збирци *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio*, а затим G. A. Rallis и M. Potlis у *Sintagma kanonon*.

Међу старијим издањима изворне грађе за историју масалијанства несумњиво велику вредност има позната „формула проклињања“ коју, према бечком Cod. theol. 40, fol. 250—251 издаје J. Tollius *Victoria et triumphus de impia et multiplici execrabiliu sectae qui Phundaitae et Bogomili, nec non Euchitae, Entusiastae, Encratitae et Marcionitae appellabantur*, а затим прештампава J. P. Мињ у *Corpus patrologiae graecae* tom. 131, под измењеним насловом: *Confutatio et eversio impiae et multiplicis execrabiliu Masalianorum sectae*, погрешно је приписујући Евтимију Зигабену.

Други, бечки препис формуле проклињања, према Cod. theol. graec. 306, издаје А. Талоци у раду *Beiträge zur Kenntnis der Bogomilenlehre*, а део преписа сачуваног у Cod. turin. 202 издаје Г. Фикер у својој познатој студији *Die Phundagiagiten*.

Једну сличну али нешто допуњену формулу проклињања, која је у Атинској митрополији служила као Синодик православља, издао је С. Евстратијадос, а критичко издање приредио Ж. Гујар у свом знаменитом делу *Le Synodikon de l'orthodoxie*.

Најважнија збирка византијских извора за историју масалијанства представља *Corpus patrologiae graecae*. Велике заслуге на прикупљању нове грађе припадају: Ф. Дикампу, који у свом раду *Der Mönch und Presbyter Georgios* издаје полемички трактат овог мало познатог византијског писца, Ф. Миклошићу и Ј. Милеру, који у својој збирци *Acta Patriarchatus Constantinopolitani* издају неколико драгоцених одлука Синода Цариградске патријаршије о масалијанима, Ј. Папи, који објављује грчко житије св. Јована Владимира, Б. Питри, који издаје Димитрија Хоматијана и С. Ламбросу, који публикује похвално слово Михаила Хонијата.

Описе грчке сачуване и изгубљене грађе налазимо у радовима Г. Фикера, *Die Phudagiagiten*, Ж. Давреа, *Le Codex Bruxellensis II 4836* и В. Гримела, *Les Regestes des Actes de Constantinople*.

Избор из јерменске изворне грађе приређују: у немачком преводу Карапет Тер-Мкртчјан у својој студији *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche*, а у руском преводу Мелик Бахшјан у својој монографији *Павликианское движение в Армении*.

Најпотпуније је издата сиријска изворна грађа заслугом М. Кмоска, у познатој збирци *Antiquorum testimonia de historia et doctrina Messalianorum sectae*. Изузетно признање припада Х. Дерису који је из *Духовних хомилија* Псеудо-Макарија реконструисао изгубљену литерарну заоставштину масалијанског проповедника и учитеља Симеона Месопотамијског.

Словенски извори за историју масалијанства издати су делимично. Најпре В. Јагић објављује словенски превод антимаалијанских трактата Епифанија Кипарског, Тимотеја Презвитера и Димитрија Кизичког из *Светосавске Крмчије*, које делимично прештампава С. Новаковић у својој збирци *Примери књижевности и језика старог и српско-словенскога*. После В. Јагића издаје В. Бенешевич *Јефремову Крмчију* у коју су ушли словенски преводи поглавља о масалијанима из Епифанија Кипарског и Тимотеја Презвитера.

Од осталих словенских извора значајних за историју ове секте издати су: *Синодик царја Борила*, који је приредио М. Г. Попруженко, и *Житије и жизн преподобнаго оца нашего Теодосија*, који је публикувао В. Златарски.

Интересовање историчара за историју масалијанства почиње у XVIII веку. Краће или дуже приказе историје ове секте налазимо у општим историјама цркве Тилемона, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Валка, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzerreine*, Енгелхарта, *Kirchengeschichte Abhandlungen* и Неандра, *Wissenschaftliche Abhandlungen*, или енциклопедијским приказима као што су Соломонов у *Dictionary of Christian Biography*, Бонвечов у *Науцковој Realencyclopädie für protestantische Theologie* и Барејев у *Dictionnaire de Theologie Catholique*.

Велики заокрет у проучавању масалијанства представљају две студије о павликијанима, Карапет Тер-Мкртчјана, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche* и Ф. Конибире, *The Key of Truth*. Оба

рада су писана једнострано и некритички, али ипак представљају почетак систематског проучавања средњовековних јереси са једног ширег и компаративног становишта.

Потпуну супротност овим студијама, преплављеним изворном грађом, али несистематизованом и непрегледном, представља неколико изванредних радова и монографија. Ту је на првом месту Холова студија *Amphilochius von Ikonium*, Кмоскова, *Antiquorum testimonia de historia et doctrina Messalianorum sectae* и Масонова, *Fifty spiritual homilies*.

Највеће интересовање у науци изазвао је Пселов спис *De daemonum operatione* и његов извештај о еухитима у Тракији. Са више или мање успеха ово питање је третирано у радовима Шнитцера, *Die Euchten im 11 Jahrhundert*, Ж. Боасонада, *Dialogus de daemonum operatione*, Зервоса, *Un philosophie néoplatonicien du XI^e siècle: Michel Psellos*, Свободе, *La Démonologie de Michel Psellos*, Бидеа, *Michel Psellos* и Велнхофера, *Die Thrakischen Euchiten und ihr Satanaskult im Dialoge des Psellos*.

Са чисто теолошког аспекта масалијанству су посвећени прилози Озера, *L'erreur fondamentale et la logique du messalian*, Панера, *Ein messalianische Fragment über die Taufe* и Едсмонов, *Le baptême de feu*.

Успутне али корисне белешке о масалијанима налазимо у историјским и културно-историјским студијама Лебоа, *Histoire du Bas-Empire*, Успенског, *Очерки по историји византијској образованости*, Шаландона, *Jean II Comnène (1118—1143) et Manuel I^{er} Comnène (1143—1180)* и Веобуса, *Les messaliens et les réformes de Barcana de Nisibe dans l'Eglise Perse*.

Интензивније истраживање масалијанског јеретичког покрета у европској науци израсло је из проучавања јеретичких покрета на Балкану и у Западној Европи. Већ су истраживања XIX века убедљиво доказала да масалијанство и павликијанство представљају важна исходишта богомилства. То је данас опште прихваћено и то више нико озбиљно не оспорава. Али постоје знатна размимоилажења у појединостима.

У сваком случају ове расправе о односу богомилства и старијег јеретичког наслеђа не само да су унапредиле проучавање масалијанства, већ су то у последње време и једини радови о овом јеретичком покрету. Значајне резултате у компаративном проучавању масалијанства и познијих дуалистичких јереси налазимо у радовима Н. Филипова, *Произход и сушност на богомилството*, Б. Примова *Богомилскијат дуализам-произход, сушност и обществено политическое значение*, Ј. Трифонова, *Беседата на Козма презвитер и нејнијат автор*, Пиеш-Вајана, *Le pretre Cosmas et le Concile de Gangres*, Д. Оболенског, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Д. Ангелова, *Богомилство в Блгарија*, А. Ранисмена, *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, Седеберга, *La religion des Cathares*, А. Борста, *Die Katharer*, А. Шмауца, *Der Neumänichäismus auf dem*

Balkan, Мелик-Бахшјана, *Павликианскоје движење в Армениа*, В. Вернера, *Adamtische Praktiken in spätmittelalterlichen Bulgarien*, итд.

Поред различитих и често противуречних закључака све ове радове спаја нешто заједничко: схватање масалијанства као јеретичког покрета раног средњег века, или, у крајњем случају, јеретичког покрета који се крајем XI века потпуно слио и интегрисао са богомилством. Каснија историја масалијанства се или игнорише или се бројна византијска и словенска грађа слободно интерпретира и њена историографска вредност оспорава.

III

ИЗВОРИ ЗА ИСТОРИЈУ МАСАЛИЈАНСТВА

Византијски извори

Извори на грчком језику су не само бројни и разноврсни, већ и довољни да се добије приближно веродостојна историја масалијанског покрета у Византији и суседним областима. Настали у различитим срединама и са различитим циљевима, сачувани извори на грчком језику су неуједначене литерарне и изворне вредности. Поред садржајних и поузданих, срећемо се и са изворима који су у целини или у деловима злонамерно и тенденциозно писани. Због тога су наша знања о овом јеретичком покрету на Балкану и у предњој Азији делом потпуна и детаљна, а делом површна и крајње недовољна.

Најстарији податак о масалијанству на грчком језику налази се у *Панариону* или *Ковчежићу са лековима* Епифанија Кипарског.¹ Последњи, већи део списка, у којем побија све јереси, од Симона Мага до свога времена, Епифаније посвећује масалијанима. Његово дело представља једну типичну компилацију, састављену углавном на основу старијих списка, али допуњену властитим опаскама и запажањима.² Епифанијев приказ масалијанске јереси је непотпун. Нагласак је дат сатанистичким и оргијастичким елементима у њиховом учењу, тако да се не види ни генеза ни еволуција овог јеретичког покрета и његових најранијих огранака у византијској империји.³

Очито је да већина Епифанијевих обавештења није поуздана. Она пате од многих нетачности, делом из преузетих а делом због погрешно интерпретираних извора, али и од Епифанијеве склоности у избору екстравагантних учења које је било лако побијати. Његов начин писања је сав потчињен жељи да се створи што упечатљивија

¹ Epiph. P. G. 42, 756—777.

² W. Schmid—O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, II, München 1924, 1446—1447.

³ Epiph. P. G. 42, 760—761.

слика о масалијанству и осталим јересима, па су и контрасти које даје велики и због тога не увек тачни.

Епифанијева полемика са масалијанством је углавном теоретске природе. Нема података о ширењу овог јеретичког покрета у Византијској империји, или су они крајње шкрти и површни. То је диктирано полемичким карактером Епифанијевог списа, а вероватно и његовим скромним познавањем историје масалијанског покрета. Његове забелешке, у целини узев, не дају верну слику правог стања ствари и погрешно би било из њих извлачити неке далекосежне закључке.⁴

О ширењу масалијанства у Сирији, Малој Азији и Египту у ранијем периоду обавештава нас Кирил Александријски, један веома уман и образован, али мрачан и немилосрдан полемичар ове епохе.⁵ Његова посланица упућена Амфилохију, епископу сидском, показује велико интересовање Кирила за нову јерес која се брзо и са великим успехом ширила међу синајским и египатским монасима.⁶ Веродостојност Кириловог извештаја потврђује делимично и *Житије монаха Лукиа*, у којем се спомињу јеретици еухити.⁷

Тимотеј Презвитер спомиње Кирилов изгубљени полемички трактат *Против масалијана*, што је, свакако, велика штета, кад знамо са коликом је педантношћу и ситничарством овај изврсни писац улазио у полемике са јеретичима свога времена.⁸

Нешто друкчијег карактера су историјске и полемичке белешке Теодорита из Кира, једног од неколико највећих имена црквене историје.⁹ Четири фрагмента неједнаке дужине разбацана у његовом великом књижевном делу спаја само иста проблематика, али по својој садржини и изворној вредности потпуно се разликују и захтевају одвојена разматрања.¹⁰ Прва група садржи догматске и теолошко-филозофске концепције ове јереси у облику малих али заокружених теоретских расправа у којима Теодорит доста сталожено износи и оповргава њихово учење. Друга група података знатно се разликује. Њихов предмет је историја масалијанске јереси у првој половини V века, писана у оквирима интегралне историје хришћанске цркве, али ограничена само на Сирију и сиријско монаштво где је утицај масалијанства био најизразитији.¹¹ Његове забелешке и коментари су данас незаобилазни јер представљају нашу основну ризницу за реконструкцију историје овог јеретичког покрета у Сирији и источним областима Мале Азије у првој половини V века.

⁴ A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, Paris 1930, III, 643—653.

⁵ *Ibid.*, op. cit. III, 536—549.

⁶ Први ју је издао А. Maius, *Nova patrum Bibliotheca* II, Romae 1844, 167, а затим прештампао Migne, P. G. 77, 376.

⁷ *Apopht. patrum* P. G. 65, 253.

⁸ *Tim. Presb.* P. G. 86, 1, 43.

⁹ W. Schmidt—O. Stählin, op. cit. II, 1476—1472.

¹⁰ *Theod.* P. G. 83, 429—432, P. G. 82, 1141—1145; P. G. 82, 1324—1340.

¹¹ *Theod. Hist. relig.* cap. 3; H. G. Beck, *Kirche und theolog. Literatur*, 124—125.

Но и поред тога што се Теодоритове белешке просторно односе само на Сирију и периферне области Мале Азије, а хронолошки на један релативно кратак историјски период, њихов значај је велики, јер је овај црквени историчар први запазио процесе термилошког и структуралног прожимања масалијанства са блиским дуалистичким покретима, који, започети у V веку, још интензивније су настављени у следећим вековима.

По наредби императора Теодосија II донет је 428 године један закон против свих у том периоду актуелних јереси, који је, при кодификацији Јустинијановог законика, ушао и у овај византијски правни споменик.¹² Ова законска одредба има за нас вишеструки значај, јер показује да у овом периоду још није дошло до потпуног сливања новатиана, валентиана, маркиониста, еухита, ентузијаста, аудиана, енкратита и сакофора са масалијанима, до чега ће нешто касније доћи.

Најзначајнији извор за ранију историју масалијанства у Византији представљају акта Ефеског сабора против масалијана, која су фрагментарно сачувана на грчком језику међу актима Другог никејског сабора, док је целина у једном вероватно прерађеном и преиначеном облику сачувана на латинском језику.¹³ Но и поред тога што је овај документ сачуван у једној познијој, латинској обради, основни садржај текста је веродостојан, јер се скоро сви подаци могу посведочити из других истовремених или нешто млађих извора.

Једну драгоцену белешку о масалијанима оставио је св. Нил у једној посланици упућеној неком Магнуму.¹⁴ Међу масалијанима св. Нил разликује два огранка: огранак добро познатог Аделфија и огранак Александра, о коме се зна само толико да је ширио ову јеру у Цариграду за време императора Теодосија II. Е. де Стоп боравак Александра у Цариграду повезује са синодом који је, по наредби императора Теодосија II, одржан 428 године.¹⁵

Средином VI века масалијанство се шири по Јерменији, Малој Азији и балканским областима византијске империје, постајући један интернационални верски покрет. Међутим, наша знања о улози масалијанства у овом периоду византијске историје веома су скромна. Један једини полемички трактат из овог периода, *De receptione haereticorum* Тимотеја Презвитера из Цариграда, иако јединствен недовољан је да се добије јасна представа о верској и политичкој идеологији масалијана у доба великих прогона манихејства и неоманихејских огранака за владавине Јустинијана.¹⁶

Настављајући на радове својих претходника, Епифанија Кипарског и Теодорита из Тира, Тимотеј их достиже и у много чему и да-

¹² Cod. Just. I, 5, p. 51.

¹³ G. D. Mansi, Sac. con. IV, 1477—1478; Cf. Nici. lib. II, 14. Прештампано код М. Кмоско, *Patr. Syr.* I, 3, CLXXXIV—V. Cf. Harduin, *Acta Consil.* I, 1627.

¹⁴ S. Nil. *De volunt.* P. G. 79, 997.

¹⁵ E. de Stoop, *Patr. or.* VI, 641—705. О сабору у Цариграду Cf. Phot. P. G. 103, 89.

¹⁶ Tim. Presb. P. G. 86, 1, 45—52.

леко надмашује. Јер као полемичар ванредног књижевног дара, необичне оштроумности и велике моћи запажања, Тимотеј даје један приказ масалијанске јереси, сретно спајајући историјска обавештења са теолошком полемиком, који ће постати образац познијим јересолозима, Јовану Дамаскину, Евтимију Зигабену и Константину Харменопулу. Историја масалијанске јереси дата је кратко и прегледно, док је теолошки и полемички део у деветнаест поглавља упућен савременицима и суграбанима, као приручник за борбу са „проклетим јеретичима“. Његовој класификацији јеретичког учења нема шта да се замери. Она је потпуна, прегледна и прецизна. Тимотеј запажа и тачно дефинише еволуцију масалијанског учења у правцу њеног приближавања и прожимања са монофизитима и другим неоманихејским творевинама које су преживеле окрутна гођења за владавине императора Јустинијана и његових наследника.¹⁷

Велику популарност Тимотејевог полемичког трактата против масалијана у средњем веку показују и два словенска превода, први, у Бугарској, за време цара Симеона, а други, у Србији, за време краља Стефана Првовенчаног.¹⁸

У *Синтагми канона у 50 наслова*, коју је редиговао Јован Схоластик из Антиохије после избора за цариградског патријарха 565 године, налази се неколико одредби које се односе на масалијане.¹⁹ У наслову 36 забрањује се свештеницима, да се заједно моле са јеретичима, да не улазе у њихове богомоље и да не одржавају контакте са њима.²⁰ За непоштовање ових одредби предвиђено је искључење из црквене заједнице и лишавање, по државним законима, неких грађанских и јавних права. У наслову 38 укратко је изложено учење маркијаниста и катара који се у каснијим изворима идентификују са масалијанима и богомилима.²¹

Папа Григорије I (540—604) спомиње једну синодску одлуку Цариградске патријаршије, донету у Светој Софији против епископа Јована из Халкедона и неколико монаха Исавријанаца, оптужених за маркијанство.²² Текст одлуке је изгубљен, а време њеног настанка одређује се према једном писму које је папа Григорије I упутио Јовану Испоснику месеца јула 593 године.²³

Енергичном акцијом црквених и државних власти масалијанство је почетком VII века у великој мери било потиснуто, али не и

¹⁷ Тимотеј Презвитер указује на везу масалијана са присталицама Еустатија и Еутиха, Сф. 86, 1, 45—48.

¹⁸ В. Н. Бенешевич, *Древне-славјанскаја Кормчија*, 733—738. Тимотејев текст из Иловачке Крмчије објавио је V. Jagić, *Opisi i izvodi, Starine VI*, 1874, 107—111, а прештампао С. Новаковић, *Примери књижевности и језика*, 366—369.

¹⁹ *Joannis Schlastici Synagoga L titulorum*, I München 1937, ed. V. N. Benešević.

²⁰ *Ibid.*, 108.

²¹ *Ibid.*, 113.

²² V. Grumel, *Les Regestes*, I, 105; D. Mansi, *Sacr. cons.* IX, 1143—1144.

²³ P. L. 77, 807.

ликвидирано. Притајени у манастирима и у монашким заједницама, масалијани настављају своју верску пропаганду са великим успехом.²⁴ Интегришући монашку праксу са молитвом у један метафизички систем надахнут неоплатонизмом, веома близак али не и идентичан са учењем православне цркве, масалијани лако и без великих тешкоћа придобијају за себе један значајан део православног монаштва. Јер су разлике у учењима биле мале, више у појединостима, тако да су неке елементе масалијанског учења кроз монашку праксу примили и највећи мистичари источне цркве, Евагрије Понтијски, писац чувене збирке *Духовних Хомијила*, која се погрешно приписује Макарију Великом, Дијадох, епископ Фотикије и Епире и неколико векова касније Симеон Нови Теолог.²⁵

Борбу против масалијанских хипокрита и њихове мистичне праксе у манастирима први започиње Максим Исповедник у првој половини VII века.²⁶ Са масалијанима Максим Исповедник долази у непосредан контакт још као монах у близини Хрисопоља, а поново 655 године, за време прогонства у Тракији.

Историографска и теолошка вредност полемичког трактата против масалијана монаха и презвитера Георгија остала је углавном непозната, а делимично и негирана у научној литератури.²⁷ Поред врло занимљиве композиције, углавном доследно грађене, монах Георгије доктрину масалијана сабија у кратке, лапидарне дефиниције које су садржавале неограничене могућности за мисаоно и литерарно развијање. Поред прецизности у излагању масалијанског учења, монах Георгије изражава још одређеније него раније и одбрану ортодоксије, дајући тако спису извесну полемичку заостреност.²⁸

Настајући на крају прве етапе борбе против масалијанства у Византијској империји, полемички трактат монаха Георгија је вишеструко значајан и користан. Док се у ранијој полемичкој литератури срећемо са фрагментарним и непрецизним обавештењима, монах Георгије прилази масалијанству врло објективно, остављајући нам мноштво прворазредних обавештења о филозофско-теолошкој доктрини и политичкој идеологији масалијана.

Монахе јеретике, које Д. Ангелов идентификује са масалијанима, спомиње и Петар Сикул у свом познатом спису против павликијана.²⁹ Ако је ова идентификација тачна, а изгледа да јесте, имали би поуздан доказ да аутентично масалијанство у источним областима Мале Азије никад није ишчезло и да се одржало све до арапских освајања, а и касније.

²⁴ J. Damas. P. G. 94, 736—737.

²⁵ J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959, 24 sq.

²⁶ Max. Conf. P. G. 4, 169—171.

²⁷ Fr. Diekamp, *Der Mönch und Presbiter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts*, BZ. 9, 1900, 20, 24.

²⁸ *Ibid.*, 42—44.

²⁹ Д. Ангелов, *Богомилство*, 139, P. Sic. P. G. 104, 1289.

Крајем VIII и почетком IX века један краћи извештај о масалијанима, као присталицама иконокластичке струје у доба борби око икона у Византијској империји, оставио је Теодор Студита (759—826), један од најзнаменитијих организатора византијског монаштва те епохе.³⁰ Веродостојност извештаја Теодора Студита о улози масалијана у иконокластичким споровима индиректно потврђују неке типично антимадалијанске анатеме у најстаријим рукописима Синодика православља,³¹ а директно текст Синодика који је био у употреби у атинској митрополији.³²

Две мање белешке о масалијанима оставио је у својој *Хронографији* византијски историчар Теофан. Прва се белешка односи на масалијанског проповедника Јулијана, названог Сава, који је у Антиохији са масалијанством ширио и Аријеву јерес,³³ а друга садржи историју масалијанства од његове појаве за владавине императора Валенса (364—378) до смрти Василија Великог, архиепископа из Цезареје Кападокијске.³⁴ Каснију историју масалијанства Теофан не обрађује.

Обе белешке, иако кратке, представљају композициону целину и темеље се на широкој изворној грађи. Главни извор му је Теодоритова Црквена историја, али и друга, нама углавном позната документарна грађа. У целини узев, Теофанов извештај непотпун и временски ограничен на старији период не пружа неке изузетно нове појединости. Нашу пажњу посебно привлачи само податак о сливању масалијанства са аријанством, што зацело показује да је у овом периоду веза између појединих јереси била далеко већа него што би на први поглед могло да изгледа.

Једно поглавље са две одвојене белешке налази се у *Хроници* Георгија Монаха.³⁵ Своју хронику која већим делом представља препис Теофана, Малале и неких црквених историја, а мањим делом самосталну али успелу синтезу углавном изгубљене изворне грађе, Георгије Монах је писао за време императора Михаила III (824—867). Закупљен превасходно црквеним питањима, Георгије Монах, говорећи о сабору у Гангру, детаљно излаже борбу са масалијанима у области Антиохије и Мале Азије за време императора Констанција, која у највећој мери испуњава његову владавину.

Веродостојност извештаја Георгија Монаха о масалијанима у Малој Азији је велика, јер садржи много драгоцених и занимљивих података. А већ и чињеница да је његов опис у односу на старије изворе потпуно оригиналан, свакако заслужује да се тај текст што објективније процени. У којој мери Георгије Монах зависи од својих

³⁰ Theod. Stud. P. G. 99, 1132.

³¹ J. Gouillard, *Le Synodikon*, 55; Ф. Успенски, *Синодик в недељу православлија*, Одеса 1893, 19, анат. 1.

³² J. Gouillard, *op. cit.* 62—69.

³³ Theoph. P. G. 108, 188.

³⁴ *Ibid.*, *op. cit.* 189—192.

³⁵ Georg. Mon. Chron. P. G. 110, 657—660.

претходника, а колико се служио оригиналним документима сабора у Гангру и Антиохији тешко је рећи. Оно што посебно пада у очи у излагању Георгија Монаха, јесте наглашавање масалијанског синкретизма који је овај покрет чинио динамичним и стално актуелним. Стога је штета што је Георгије Монах историју масалијанства ограничио само на период владавине императора Констанција и што у своје историјско дело није унео бар неке од изгубљених одлука Синода Цариградске патријаршије и помесних сабора о масалијанима од краја IV до средине IX века. Ограничавајући се само на књижевне, углавном изгубљене изворе, Георгије Монах их некритички преузима са свим њиховим недостацима и у садржајном и у композиционом погледу. Али и поред свих тих недостатака извештај Георгија Монаха привлачи нашу пажњу као што је и његова монашка хроника привлачила пажњу многих њених подражавалаца и преводилаца у средњем веку.

Најпотпунији и најзначајнији извор VIII века о масалијанима представља *Књига о јересима* Јована Дамаскина која је настала у доба великих унутарњих расправа у Византији и полемика око икона.³⁶ *Књига о јересима* није једино антијеретичко дело Јована Дамаскина. Он је са више или мање успеха писао против свих тадашњих јереси: јаковита, павликијана, манихеја, Јерменаца и мухамеданаца.³⁷ Но најважнији су списи уперени против иконобораца у чему преваходно он види утицај манихејског учења и реafirмацију од цркве већ одбаченог дуализма.

Поглавље о масалијанима које представља највећи део *Књиге о јересима* састоји се из три дела. Први део, у којем Дамаскин излаже читав теолошки систем ове јереси, садржајно је богат а догматски сложен и занимљив. Дамаскин настоји да одабере најкарактеристичније примере из изворних дела масалијанских проповедника и теоретичара (*ек библион аутон*) која доста верно репродукују њихово учење. На прво место Дамаскин ставља теолошка питања у облику 18 краћих и дужих дефиниција, како редовно срећемо у формулама анатема и синодским одлукама Цариградске патријаршије. Но, иако малобројни, чини нам се, ипак, да су ти подаци повољно карактеристични да схватимо суштину и најважније промене њихова учења, наметнута новим потребама верског и црквеног живота.

Други део, највећим делом критички репродукује масалијанско учење из Епифанијевог *Панариона*, што је, чини се, било пресудно да се ово дело у византијској и словенској рукописној традицији приписује Епифанију Кипарском.³⁸ Дамаскин не развија овде, слично Епифанију, читав систем разноврсних оптужби и противдоказа, већ преузима само оно што је најсушаственије и за његово доба најкарактеристичније у једној, веома познатој и у византијској књижев-

³⁶ J. Damas. De haere. P. G. 94, 728—737.

³⁷ H. G. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, 478—480.

³⁸ В. Н. Бенешевих, *Древне-славјанскаја Кормчија*, 670—679; V. Jagić, *Opisi*, 102—106; С. Новаковић, *Примери*, 364—366.

ности омиљеној формулацији. Дамаскинов однос према Епифанију је изразито стваралачки. Све што преузима он допуњује новим сазнањима из непосредног контакта са јеретицима или провером из аутентичних масалијанских списа. Карактеристично је што он масалијанство посматра не само као јеретички већ и као антифеудални покрет, добро организован и изузетно борбен који у своје редове прима не само робове већ и преступнике сваке врсте, спремне на рушење од цркве успостављеног реда и поретка.

У трећем делу Дамаскин излаже историју масалијанског покрета, служећи се искључиво Теодоритовом историјом.³⁹ Недостаје историја масалијанства његова доба. Разлог је томе што он историју масалијанства интегрише у историју иконоборства, сматрајући га његовим саставним и нераздвојним делом. Јер у иконоборству, како знамо, Дамаскин види потпуно и јединствену синтезу и крајње исходите дуготрајног процеса приближавања манихејства са сличним и блиским дуалистичким покретима, који се може кроз изворну грабу пратити вековима уназад.

Да је масалијанство у IX веку играло значајну улогу у Византији и да није било измишљотина хроничара и монаха, већ историјска чињеница, говори Библиотека патријарха Фотија, једног од најученијих људи свога доба, великог полемичара и јересолога византијске цркве.⁴⁰

Фотије је оставио један вредан, сажет, критичан и увек веродостојан приказ масалијанске јереси од синода у Сиду до времена Лампетија, на основу већег броја епископских посланица и оригиналних синодских одлука сабора у Сиду, Антиохији и Цариграду. Неке од ових докумената Фотије само спомиње, понекад даје тачан преглед садржаја, а не ретко и повећи број фрагмената која буде у нама жаљење за изгубљеном целином. Највероватније да је Фотије на својим дипломатским путовањима могао да дође у областима, која су била ван домањаја званичне цркве, до аутентичних, још неуништених рукописа масалијанских проповедника Аделфија, Лампетија и Алфеја, које он скоро једини спомиње у византијској књижевности.

Према којим је принципима ова збирка од скоро двадесет епископских посланица и синодских одлука била срећена, не може се сигурно рећи. Приметна је тенденција за хронолошким редом који нажалост није увек поштован, јер Фотије свој првобитни текст о сабору допуњавао новим белешкама које су најзад ушле у коначну редакцију текста. Али и поред тога слика антимаалијанске полемичке књижевности у Фотијевој Библиотеци иако непотпуна ипак је срећно заокружена.

Неке белешке о масалијанима, као да се заснивају на основу Фотијевих властитих запажања и непосредног контакта са масалијанима. Ова хипотеза заснива се на интерпретацији Гизелера и С. Ран-

³⁹ J. Dam. P. G. 94, 736—737.

⁴⁰ У Фотијевој Библиотеци cod. 52 налази се опис синода у Сиду под насловом Σύνοδος γενομένη ἐν Σιδῆ κατὰ ἀρέσεως τῶν μαρσαλιανῶν.

симена једног места у Фотијевој *Библиотеци*, али она се нипошто не мора сматрати као потпуно тачна.⁴¹ Фотијеве забелешке, као и многи други извори ове врсте не дају потпуну слику јер су ограничени само на једну област и за један ограничен историјски период.

Окончањем иконокластичких спорова у Византији 843 године наступио је период организованије и смишљеније борбе против осталих јереси, нарочито павликијана и масалијана. Резултат ових напора била је поновна кодификација свих црквених закона, окончана 883 године, позната под именом *Номоканон у XIV наслова без тумачења*.⁴² Овај споменик црквеног права обухватио је скоро све правне одредбе донете у цркви: апостолска правила, правила васељенских и помесних сабора и већи број канонских посланица и полемичких трактата који су настали током неколико векова, са додатком једне законске збирке од деведесет и три главе. Изгледа да ова законска компилација није никад била у цркви и званично санкционисана, јер сачувани рукописи међусобно се не слажу ни садржајно ни композиционо. Са једне такве нешто млађе редакције направљен је и словенски превод у доба бугарског цара Симеона, који је сачуван само у руском препису, у познатој *Јефремовој Крмчији*.⁴³

У овој правној збирци поред текстова канонског садржаја налази се и неколико полемичких трактата против мухамеданства и масалијанства, што убедљиво доказује да је њихово уношење у један овакав споменик било диктирано једино практичним разлозима. За борбу против масалијана није било довољно применити канонске прописе. Требало је добро познавати теорију и праксу овог јеретичког покрета, који је међу монасима имао најјачу подршку, а у теолошком погледу био врло близак ортодоксном учењу, али и повући граничне линије и чврсте меће између ортодоксног и лажног учења. Стари, у цркви већ признати аутори, Елифаније Кипарски и Тимотеј Презвитер, били су за то најбоља гаранција. Тако су се дела ова два црквена полемичара и теоретичара наша у једној таквој канонској збирци црквеног права.

Из времена Константина VIII (1025—1028) или Романа III (1028—1034) потиче један кратак али необично интересантан полемички чланак Димитрија, митрополита Кизичког, *Против масалијана или богомила*.⁴⁴ Значај овог документа није само у његовој изворној садржини. Јер слика јеретичког покрета коју нам Кизички даје врло је богата. Он се не задовољава да понавља старе и превaziђене дефиниције масалијанског учења, заодевајући их у рухо нејасних форму-

⁴¹ О постојању аутентичних масалијана у доба Фотија cf. J. G. Gieseler, *Lehrbuch* II, 1, Bonn 1846, 402; H. Ch. Puech—Vaillant, *Le traité*, 327.

⁴² H. G. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, 146. Текст издат код Migne, P. G. 104, 141—976, а затим код G. Rhallis—M. Potlis, *Synt.* I—IV.

⁴³ Текст Јефремове Крмчије издао је В. Н. Бенешевић, *Древне-славјанскаја Крмчија*.

⁴⁴ Наслов дела περί μασαλιανών τῶν βογομιλῶν издат код Rhallis—Potlis, *Synt.* IV, 408. Словенски превод у Светосавској Крмчији, cf. V. Jačić, *Opisi i izvodi*, 100—101.

лација, већ концизно али прецизно даје сумаран приказ порекла и главних учења ове јереси.

Две су ствари на којима Кизички нарочито инсистира. Прво, на манихејском пореклу масалијанства, а друго на идентификацији масалијанства са богомилством. Прво мишљење Кизичког документовано је у неким старијим изворима, а експлицитно у *Изобличавајућој Посланици* његовог нешто млађег савременика, Евтимија из Периблепта.⁴⁵ Што се тиче друге тврдње, о идентификацији масалијанства са богомилством, још су нам непознате све околности које су до тога довеле. Д. Кизички ако није први, он је свакако међу првима који идентификује ове две јереси, што касније скоро редовно налазимо у изворној грчкој и словенској граби.

Из времена цариградског патријарха Алексија Студите (1025—1043) сачувана је једна пресуда Синода Цариградске патријаршије против масалијана Елеутхерија из Пафлагоније и његовог ученика и наследника монаха Георгија.⁴⁶ Значај овог текста је вишеструко користан. Он не представља компилацију из старијих извора већ један званични и потпуно поуздани документ Цариградске патријаршије. Лишен непотребне полемике и понављања, карактеристичних за литерарне изворе, ова синодска одлука је по свом садржају и распореду материјала врло прецизно и једноставно писана. Формулације појединих учења су сигурне а читава историја спора са свим појединоцима о делатностима Елеутхерија и монаха Георгија потпуно поуздана.

Најзначајнији и у научној литератури најдискутабилнији извор за историју масалијанства представља спис *О дејству демона* Михаила Псела, познатог византијског филозофа, историчара и политичара XI века.⁴⁷ Дело је писано у облику дијалога између једног Трачанина, који је неко време провео међу еухитима у Јужној Тракији, на Галипољском полуострву, и неког непознатог Тимотеја. У композиционом погледу Пселов спис се састоји из два дела. У првом делу се описују теолошко-филозофски погледи, обичаји и обреди јеретика, а у другом основни проблеми јеретичке демонологије.

Велику изворну вредност Пселовог дела за историју масалијанства истакали су Ј. Иванов, С. Зервос и М. Велнхофер, док то други истраживачи негирају, сматрајући да се Пселов извештај односи на богомиле, а не на масалијане који су са историјске позорнице нестали у VII или најкасније у VIII веку.⁴⁸ Да се ово последње схватање не

⁴⁵ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 3—4.

⁴⁶ Издао га G. Ficker, *Theol. Stud. u. Kirche*, 1906, 592—599, prema Scorial. R I 15, 1. 124—128. Студија о тексту р. 600—614. Cf. V. Grumel, *Les Regestes*, II, 263. Процес против Елеутхерија спомиње и С. Харменопул, P. G. 150, 25.

⁴⁷ M. Psel. P. G. 122, 19—876. Француски превод E. Renaud, *Une traduction française*, Rev. de. grecque 33, 1920, 56—95.

⁴⁸ J. Иванов, *Богомилски книги*, 14, 18. С. Zervos, *Un Philosophe neoplatonien de XI siècle*, Michel Psellos, Paris 1919, 202. M. Wellnhofer, *Die Thrakischen Euchten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos*, BZ. 30, 1929-30.

може одржати и да је то очигледно једна вештачка конструкција, сама по себи мало вероватна, говори садржај Пселовог дела. Јер у њему поред богомилских има неупоредиво више небогомилских, чак богомилству страних елемената, која се од богомилства толико разликују да се неумитно намеће потреба за одбацивањем Пселовог списка као извора за историју богомилства.

Да би се вредност Пселовог извештаја тачно оценила, требало би, пре свега, проучити и детаљно претрести замршено питање о врсти и карактеру изворне грађе којом се аутор служио. Како је то питање веома сложено и различито се оцењује, природно је што та процена код свих стручњака није ни приближно једнака.⁴⁹ Већи део партије о демонима писан је на основу већ познатих схема и шаблона које налазимо код Климента Александријског, Епифанија Кипарског и патријарха Фотија. Међутим, Ж. Биде читаву Пселову демонологију изводи из халдејских учења, које је он као велики платоничар нашао у делима неоплатоничара Порфирија и Прокла.⁵⁰ Делимичну оправданост ове хипотезе показују изразито архаични описи, као и оптужбе да масалијани воде неморалан живот, да приређују тајне гозбе и тервенке, па и крвава култска убиства.

Док је партија о демонима у Пселовом извештају проблематична и још предмет контраверзних закључака, део о космогонији масалијана, сатанизму и неким обредима заснивају се, по свему судећи, на основу властитих истраживања, када се последње године владавине Константина IX Мономаха повукао у манастир Олимп, у Битинију, где долази у непосредни контакт са масалијанима. Он не само детаљно већ и тачно описује космогонију и верску мистику, култ Сатане и теоптију масалијанску. Његово излагање је прегледно и јасно чак и кад говори о веома замршеним темама јеретичке теологије. Псел не следи своје претходнике већ даје целокупну грађу и не ограничава се само на појединачна питања, уношењем шаролике оријенталне мистике и замршене алегорије гностичара и других мистичара. Он нам веома пластично показује до каквих је додире и до каквих је еклектичких спајања разнородних учења и елемената долазило и морало доћи у време кад је масалијанство као јеретички покрет добио космополитске размере. Он нам веома упечатљиво и потпуно веродостојно даје пресек масалијанског учења које је током столећа доживело многе измене и попримило разне елементе, чију старину и порекло тешко поуздано можемо да одредимо.

Ово сведочанство је врло важно јер говори да је почетком XI века масалијанство представљало значајан елемент у верском и црквеном животу Тракије и суседних области. То сазнање је утолико важније што представља предуслов да се историјски тачно обелодане почеци и главне линије развоја богомилског покрета које је на Бал-

⁴⁹ Једни су склонили да у трачким еухитима виде аутентичне масалијане, а други само богомиле. Cf. Д. Ангелов, *Богомилство*, 47 squ.

⁵⁰ J. Zervos, *Un Philosophe neoplatonien*, 200—204.

кану, међу Јужним Словенима, дало снажне импулсе и нову актуелност старим веровањима.

Заоштравањем борбе са масалијанима у Византији оптужбе су добијале све већу полемичку жестину, постепено прерастајући у разноврсне клевете прилагођене потребама тренутка и тренутној етапи борбе. Најкомплекснији спис ове врсте који у подједнакој мери наизменично политички жар допуњује историјским подацима, представља *Изобличавајућа посланица* Евтимија из Периблепта „против јереси безбожних и нечастивих фундајјита или богомила или масалијана“.⁵¹ Своју посланицу Евтимије упућује „Драгој браћи и роџацима“ у граду Акмонију у Малој Азији, да им скрене пажњу на фундајјите, који су нарочито опасни пошто их је тешко разликовати од правих хришћана.

Као главне јеретичке проповеднике Евтимије наводи познате ватене: Чурила и Рахеса.⁵² За Чурила даље пише да је био монах и да је носио нарочито одело, црни плашт и широки апостолик. Он је три године проповедао „у тракиским пределима у области Смирне и у многим другим местима“. Г. Фикер, издавач Евтимијеве посланице с правом сматра да се овде подразумева Тракисиска тема у западном делу Мале Азије, чији је центар била Смирна.⁵³ Међутим, Д. Оболенски прихвата мало вероватно мишљење Ј. Иванова да је Чурило био Бугарин који је најпре проповедао у Тракији, а затим прешао у Малу Азију, у Опсикијску тему, где је наставио проповед међу словенским колоницима.⁵⁴

Основне тачке учења фундајјита типично су масалијанске, али са неким новим елементима. Евтимије посебно истиче монашки начин живота фундајјитских учитеља. Наводи, даље, да се они сами називају крстјанима или Христовим грађанима. Они, затим, одбацују Стари Завет, свештенство и култ светаца, све црквене обреде и молитве осим „оченаша“ сматрајући да су црквени обреди „празно-речје“. И најзад, неверовање у снагу крста, у крштење и тајну евхаристије, са јаким нагласком на њихову демонологију и сатанизам.⁵⁵

Евтимијева посланица је свеобухватна и садржи драгоцену сведочанства о једном времену које показује до каквих је све еклектичких спајања аутентичног масалијанства са другим јеретичким покретима дошло неколико векова касније у другим економским и политичким приликама. Највише простора Евтимије посвећује учењу и историји јереси, повезујући њену појаву са делатношћу монофизита Петра, који је живео у V веку. Исту ову личност, као оснивача масалијанског покрета, налазимо у познатој формули проклињања масалијана која је састављена за време императора Константина VIII

⁵¹ Краћу, Ватиканску редакцију издао је Мињ, P. G. 131, 48—57, а аужу и краћу G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, Leipzig 1908.

⁵² *Ibid.*, 37, 4, 9.

⁵³ *Ibid.*, 249, bel. 2.

⁵⁴ Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 38; D. Obolensky, *The Bogomils*, 175—176. Cf. А. Соловјев, *Фундајјити*, 124.

⁵⁵ G. Ficker, *op. cit.* 7—8, 21—24, 94—98.

а затим поново потврђена за време патријарха Николе III Граматика и императора Алексија I Комнена.⁵⁶

Евтимиев начин излагања је без плана. Он се задржава на непотребним ситницама, а наиван је и груб у својој полемици. Кад говори о историји секте пун је противуречности и очигледно није увек поуздан. Али кад говори о прозелитизму ових јеретика, о космогонијском дуализму, сатанизму или о томе да они место обичне тројице спомињу и неку сатанску тројицу — оца Бавола, сина погибије и духа зла, његово излагање постаје врло уверљиво и ослобођено оне шаролике оријенталне мистике и замршене алегорије гностичара, мањихја и других дуалиста.

О попу Богомилу и његовој делатности у Бугарској и Македонији Евтимије ништа не говори. Он зна за богомиле и тачно их убицира у балканске области Византијске империје. У краћој верзији своје посланице он јасно и убедљиво сведочи о масалијанском пореклу богомилства и о стварним везама и мостовима између аутентичног масалијанства и његовог много млађег изданка, богомилства.⁵⁷

Тешко да постоји други споменик који омогућује да се тако дубоко проникне у суштину масалијанске јереси и који тако јасно открива њену аутентичну филозофско-теолошку подлогу и све касније промене, са многоструким преливима и нијансама, који су постојали једни поред других, као што је то управо случај са посланицом Евтимија из Периблепта. Овај спис открива развојну линију и правац којим је масалијанство ишло у Византији од времена свога процвата у V веку до поновне обнове у X веку. Треба споменути и то да средишни, најважнији део Евтимијеве посланице умногоме се подудара са гледиштима изнетим у Пселовом спису о еухитима. У поређењу са тим списом видимо да фундајажитство представља један значајан корак напред у развијању масалијанске теорије и праксе у средњем веку. Али и поред наведених допуна, па чак и делимичних одступања, посланица Евтимијева лежи у основи на истој равни на којој се креће и излагање М. Псела.

Да су фундајажити идентични са еухитима или масалијанима сведочи и Теодор, епископ андидски, с краја XI века. Полемишући са еухитима и њиховим игнорисањем литургије, Теодор андидски спомиње да се они називају и масалијани или фундајажити.⁵⁸ Његово излагање лишено неодређених формулација веома је значајно јер јасно и потпуно уверљиво показује да је термин фундајажит реч арапског порекла и синоним за грчки облик еухит или сиријски масалијан.

Процес стварног и термиолошког прожимања масалијанства и богомилства започет у списима Димитрија Кизичког, подржаван од млађих византијских полемичара и историчара, а настављен од Евти-

⁵⁶ За Алексија I Комнена и патријарха Николау III Граматика одлучује се Минь, а то прихвата и V. Grumel, *Les Regestes*, III, 73, и H. G. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, 660—661.

⁵⁷ G. Ficker, op. cit. 3—4.

⁵⁸ Theod. And. Comm. lit. P. G. 140, 461—464.

мија из Периблепта, долази до пуног изражаја у *Хроници* Георгија Кедрина.⁵⁹ Две белешке о масалијанима, преузете од старијих писаца, не привлаче посебно нашу пажњу јер не пружају неке нове појединости. Али оно што нас привлачи и што је предмет жестоких полемика и крајње контраверзних закључака у научној литератури, јесу две Кедринове допуне, које његов извештај чине колико драгоценим толико и научно тешким. Прво, то је идентификација масалијана са богомилима, а друго, њихова убицација у западне области Византијске империје.⁶⁰

Да је масалијанство важно исходиште богомилства, то је опште познато и то јамачно нико не оспорава. Али сачувани извори такође показују да те две секте поред бројних сличности карактеришу и значајне разлике због циљева којима су тежили и жестини непријатељства које су испољавали према државним и црквеним властима. И баш због тога се с правом поставља питање повлачења граничних тачака између масалијанства и богомилства као његовог непосредног изданка. То је утолико важније што се Кедринов извештај може тумачити на два сасвим опречна начина: да је богомилство само синоним аутентичног масалијанства, или да се појам масалијански вишеструко протеже на богомилство које, иако изданак масалијанства, ствара у нама, кад пратимо његов даљи развој, непосредно и неварљиво осећање да постепено све више залазимо у учењ и праксу једне нове јереси, коју потпуно оправдано одвајамо од аутентичног масалијанства.

Један разлог који у овом случају одлучује да се Кедринов извештај прими без икаквих додатних интерпретација јесте то што он на историју масалијанства у Сирији, Кападокији и још неким областима Мале Азије надовезује историју масалијанства, у његово доба актуелну још само на Балкану.

Најзначајнији извор за историју масалијанске религијске и политичке идеологије представља формула проклињања масалијана која је сачувана у више преписа. Прво издање код Толиуса према *Cod. theolog. gr. 40* из Беча приписано је у Мињовом издању Евтимију Зигабену, а друго, према *Cod. theolog. gr. 306*, такође из Беча, издао је Талаци без имена аутора.⁶¹

Формула проклињања обухвата све главне масалијанске учитеље и проповеднике од Петра или Ликопетра, преко Тихика, до Хермеса и Симеона. После једног веома прецизног и интересантног излагања масалијанског учења, формула се завршава величањем византијских императора и цариградског патријарха, потпуно у духу слич-

⁵⁹ G. Cedr. P. G. 121, 560—561 и P. G. 121, 596.

⁶⁰ Код византијских хроничара дисис значи балкански део Византијске империје. Исто значење има у српским рукописима, у повељама цара Душана и краља Вукашина. С. Новаковић, *Зак. спом.* 469, 472, 509.

⁶¹ Један текст је издао Мињ, погрешно га приписивајући Евтимију Зигабену, P. G. 131, 40—48, а други рукопис L. Thalloszy, *Bruchstücke*, 362—371. Један одломак донео је G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 172—175. Cf. и P. G. 128, 17—18.

них формула проклињања павликијана или иконокласта у Синодику православља.

Прво Мињ, а затим и Гримел датирање ове формуле повезују са судским процесом против богомила Василија, за време императора Алексија I Комнена и његовог сина Јована II Комнена.⁴² Проблематичност ове хронологије јесте у томе што се највећи део формуле анатемисања појављује много раније, у посланици Евтимија из Периблепта. Чини се вероватнијим да је формула донета на неком заседању Синода Цариградске патријаршије за време императора Василија II или Константина VIII, који су се итекако истакли у борби против јеретика.⁴³ За време Алексија I Комнена на Синоду Цариградске патријаршије, под председништвом патријарха Николе III Граматика, она је поново потврђена. Непосредан повод могао је да буде суђење лекару Василију, оптуженом за ширење богомилства у Цариграду, о чему нас детаљно обавештава Ана Комнена, али и појачана пропаганда масалијана у престоници, коју је император Алексије I Комнен покушао да сузбије.

Акција императора Алексија I Комнена (1081—1118) против јереси у Византији праћена је оживљавањем полемичке литературе која је крунисана великом теоретском расправом Евтимија Зигабена, једног од најчувенијих теолога на императоровом двору. Потпомогнут од неколико сарадника, Зигабен је између 1111 и 1115 године саставио велико полемичко дело у 28 поглавља, са описом најважнијих јереси које су се јавиле и до његовог времена одржале у хришћанској цркви.⁴⁴

Разматрање о историјском значају и изворној вредности списка у радовима већине истраживача своде се претежно на поглавље о павликијанима и богомилима, тако да је поглавље о масалијанима и спис као целина, ако оставимо по страни неколико историја византијске књижевности, остао непотпуно обрађен и многа питања у вези са њим неразјашњена.⁴⁵ Оно што је Зигабен постигао јесте то што је у један теоретско-полемички спис уклопио не по хронолошком већ стварном реду, све важније јереси, посвећујући им онолико пажње колико су оне, по његовој оцени, представљале опасност за цркву и државну власт.

Одељак о масалијанима обухвата 26-то поглавље списка. После краћег прегледа старије историје масалијанства, Зигабен прелази на излагање њиховог учења. Материја је разврстана на већи број одељака са формулацијама појединих јеретичких учења и полемичким коментарима увек смишљеним с помном опрезношћу да се не огреши о постојеће верске догме, али замршеним непотребним понављањима

⁴² V. Grumel, *Les Regestes*, III, 73. Cf. Jugie, EO, 12, 1909, 261—262.

⁴³ F. Dölger, *Regesten*, с. 1, No. 823; Д. Ангелов, *Богомилство*, 363—364.

⁴⁴ Eut. Zig. P. G. 130, 20—1360. Један прерађен текст издао је G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 89—111.

⁴⁵ Одељак *κατὰ μασαλιανῶν* заузима 26-то поглавље Панополије. Cf. P. G. 130, 1273—1289. Cf. и G. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, 614. J. Wiekert, *Die »Panoplia dogmatica« des Euthimios Zigabenos, Oriens*, 8, 339.

и скакањима са предмета на предмет. Колика је вредност ових обавештења тешко је рећи. Зигабеново дело умногоме се одваја од старијих апологета не само синтетичким прегледом јеретичких учења, већ и формулацијама великог броја значајних доктрина хришћанске цркве, суочавајући их међусобно у једној доследно и смишљено спроведеној композицији. Са те стране Зигабеново дело је свеобухватно, јер даје целовиту теолошку грађу, а не само поједине делове, која је била преписивана, прерађивана, коришћена и преводена од потоњих полемичара и теоретичара хришћанске цркве.⁶⁶

У целини узевши, Зигабен не доноси нешто изузетно ново што није било од раније познато, мада у уводу овог поглавља говори о својим истраживањима масалијанства и поседовању аутентичних дела масалијанских проповедника.

Једну краћу белешку о масалијанима, односно о процесу и анатемисању ентузијасте (масалијана) Блахеринта доноси Ана Комнена, кћи императора Алексија I Комнена, у своме добро познатом делу *Алексиада*.⁶⁷ Оригинални текст пресуде је, нажалост, изгубљен, а податак Ане Комнене исувише кратак да би се извели неки конкретни закључци. Симптоматично је да Ана Комнена пише веома детаљно о богомилима и правликијанима, а задовољава се са неколико веома кратких белешки о масалијанској јереси и њеном ширењу међу византијском властелом.

За време императора Јована II Комнена и цариградског патријарха Лава Стипеса откривено је 1140 године у манастиру св. Николе у Цариграду да се читају изразито масалијанска *Златна слова Господња* Константина Хризомале, већ мртвог монаха.⁶⁸ Из сачуваног протокола са процеса Хризомали сазнајемо да је на пропагирању његових јеретичких списа радио сам игуман манастира св. Николе, Георгије Памфила, са двојицом калуђера, једним из манастира св. Атеногена, а другим из манастира св. Херокомејона. Црквеним судом председавао је цариградски патријарх Лав Стипес. Истрагом је установљено да Хризомалини списи представљају „безумно учење ентузијаста и богомила“. Синодском одлуком његово је учење анатемисано, игуман Георгије и монах Петар веома строго кажњени, а анатемисани сви који би се усудили да читају ове погубне књиге.⁶⁹

Масалијански карактер Хризомалиног учења заступа Д. Ангелов, док Д. Оболенски у ту тврђу сумња.⁷⁰ Х. Пнеш дозвољава утицај масалијанства, али у Хризомалином одбацавању ауторитета сваке власти види утицај богомилства, што се, изгледа, не може прихва-

⁶⁶ Први га преписује Никита Хонијат у свом *Thes. orth.* P. G. 139, 1309—133, а затим G. Herm. P. G. 150, 1—25 и *Math. Blast.* P. G. 144, 1042.

⁶⁷ *Ann. Comn. Alex.* P. G. 131, 700, II, 3—4 ed. Bonn. Cf. V. Grumel, *Les Regestes*, III, 45.

⁶⁸ Текст је издао L. Allatius, *De eccles. cat.*, 644—653, а затим G. Rhalis—M. Potlis, *Synt.* V, 77—80.

⁶⁹ *Ibid.*, op. cit. V, 81—82.

⁷⁰ Д. Ангелов, *Богомилство*, 404; Д. Obolensky, *The Bogomils*, 219—220.

тити.⁷¹ Сви елементи Хризомалиног учења сачувани у судском протоколу типично су масалијански, а и сам карактер ове јереси и њена распрострањеност међу монасима оповргава сваку претпоставку да се ради о богомилима.

Из једног фрагментарно сачуваног судског протокола сазнајемо за суђење пред Синодом Цариградске патријаршије двојици епископа, Леонтију из Балбиса и Клименту из Сазимона, оптуженим за јеретичко учење од једног презвитера и групе грађана из Кападокије у Малој Азији.⁷² Суђење је било 1143 године за владавине императора Манојла I Комнена и цариградског патријарха Михаила II Куркуаса. Синодском пресудом оба ова епископа била су екскомуницирана и анатемисана. Д. Оболенски је тачно запазио, а то прихвата и Д. Ангелов, да је јерес због које су ова два епископа била осуђена, масалијанска, а не богомилска.⁷³

Неколико краћих белешки о масалијанима у *Коментарима номоканона у XIV наслова* Теодора Балсамона, једног од тројице највећих канониста XII века, односе се претежно на догматска питања и питања религијске праксе. Белешке о масалијанима налазимо у коментарима на 95 канон Сабора у Трулу, на прву канонску посланицу Василија Великог, на 14 канон Анкирског сабора и 19 и 21 канон сабора у Гангру.⁷⁴ Следећи у византијској историографији и полемичкој литератури већ прихваћену идентификацију богомила са масалијанима, Т. Баласамон, у расправи о суботњем посту, абстиненцији меса и одбацивању брака, износи нека јеретичка учења, углавном заједничка масалијанима и богомилима, преузета од Евтимија Зигабена и Евтимија из Периблепта.

Богатој историјској грађи за историју масалијанства у XIII веку припада и *Похвално слово Никити митрополиту Хонском*, које је пре свога избора за митрополита у Атини 1182 године написао Михаило Хонијат, брат Никите Хонијата и најпознатији ученик Евстатија Солунског.⁷⁵ Пишући топло и пријатељски о Никити, митрополиту Хонском, Михаило Хонијат му међу највеће заслуге приписује борбу са „проклетим еухитима“.

На овај текст, као значајан извор за историју богомилства у Византији, први је указао А. П. Каждан.⁷⁶ И Д. Ангелов је склон да у „проклетим еухитима“ види богомиле.⁷⁷ Са тим мишљењем могли би се помирити кад не би стварни разлози говорили супротно. Белешка о заблудама јеретичким нема ништа специфично богомилско, јер

⁷¹ H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 137, 275.

⁷² G. Rhallis—M. Potlis, *Synt.* V, 85—88; J. D. Mansi, *Sacr. con.* XXI, 583—590. D. Farlatus, *Illyr. sacr.* VII, 354; A. Papandopulos—Kerameus, *Bogomilica*, Viz. V, II, 1895, 720—723.

⁷³ D. Obolensky, *The Bogomils*, 221; Д. Ангелов, *Богомилство*, 406.

⁷⁴ Theod. Balsam. P. G. 138, 585, P. G. 137, 844, 1269, 1265.

⁷⁵ Панегирик је издао S. Lambros, *Μεγάλη τοῦ Ἀχομινάτου, τὰ σωζόμενα*, I, Αθῆναι 1879, 53.

⁷⁶ А. П. Каждан, *Новие материалы о богомилах в Византии XII в.*, *Vizantinobul.* II, 1966, 275—277.

⁷⁷ Д. Ангелов, *Богомилство*, 416.

су основе мисли узете из полемичког трактата Димитрија Кизичког против масалијана. Стога ми се чини да је хипотеза А. П. Каждана већ сама по себи мало вероватна, пошто почива на претпоставкама које су у потпуној противуречности не само са похвалним словом већ и осталом чињеничком грађом.⁷⁸

Пад Цариграда у руке Латина 1204 године и пресељавање Цариградске патријаршије у Никеју није ни мало умањило борбу православне цркве против јереси у Византији. То потврђује *Трезор Православља* Никите Хонијата (1138—1214), написан у Никеји првих година XIII века по жељи патријарха Јована X.⁷⁹

Ни у једном полемичком делу византијске књижевности доктрина православља и оштра осуда јереси није изложена са више речитости и више уверења као у овом неправедно заборављеном и још у целини неиздатом делу Никите Хонијата.

Поглавље о масалијанима преузето је највећим делом из полемичког трактата монаха и презвитера Георгија у једној колико оригиналној толико и необичној интерпретацији. Не ретко Хонијат прелази оквире Георгијева дела, допуњујући га конкретним случајевима, што нам умногоме помаже да пратимо историју масалијанске јереси у малоазијским областима Никејског царства првих година XIII века.

Неколико краћих или дужих бележака о масалијанима на територији Охридске архиепископије оставио је Димитрије Хоматијан, охридски архиепископ и канониста из прве половине XIII века. Од њега је сачувана велика збирка канонских одговора који говоре о разликама између црквеног права у Цариграду и његове интерпретације у Македонији и Србији. Његово дело поред богатог материјала за унутрашњу историју словенских области које су улазиле у састав његове архиепископије даје и нешто података о јеретичима масалијанима, о њиховој проповеди, а нарочито против „законитог брака“ који нису сматрали тајном већ наредбом бавола.⁸⁰ Већина истраживача мисли да је овде реч о богомилима и да је Хоматијан намерно избегавао овај термин због значења које је било супротно ортодоксном схватању.⁸¹ Можда је то делимично тачно, али је исто тако тачно да се проблеми које он покреће у својој полемици са јеретичима односе неупоредиво више на масалијане него на богомиле.

У кратком приказу свих главних јереси, од аријеваца до богомила, који је саставио Константин Харменопул, севаст, комофилак

⁷⁸ S. Lambros, op. cit. 63.

⁷⁹ Nic. Hon. P. G. 139, 1329—1332.

⁸⁰ J. B. Pitra, *Anal. sacr.* VII, 1891, 261, 302, 325, 390, 438. Д. Ангелов, *Богомилство*, 303.

⁸¹ Ј. Снјегаров, *Историја на охридската архиепископија*, Софија 1924, 229—234. Какве све претпоставке овде имамо инструктиван је пример за то је Г. Балашев који у раду *Климент епископ славјански*, XXXII, Хоматијаново спомињање не *Drugubitike eksusia*, cf. J. Pitra, *Anal. sac.* VII, 410, идентификује са црквом драговићком, иако је очигледно да овај термин код Хоматијана има само етнографско значење. Cf. D. Obolensky, *The Bogomils*, 166.

и судија у Солуну у полемичком трактату, *О мишљењима јеретика који су се појављивали у појединим временима*, налази се и повећа белешка о масалијанима.⁸²

Овај спис који није ни теолошки ни литерарно на висини надозвезује се на *Поноплију* Евтимија Зигабена и иде за тим да отклони, пре свега, преопширан Евтимијев спис и непотребан теолошки апарат. Но и поред тога Харменопулов избор је прилично вешт, тако да дефиниције појединих тачака масалијанског учења, иако кратке и поређене без неке концепције, дају потпуно задовољавајућу целину и омогућују да се открије развојна линија и правац којим је масалијанство ишло првих година XIV века. Осим тога овај спис пружа инструкутиван пример метода и обичаја који су владали у полемници са јеретичима те епохе.

Пред избијање исихастичких спорова у Византији једну повећу информацију о масалијанима налазимо у *Синтагми* Матије Властара, објављеној 1335 године. Овај значајан споменик византијске правне књижевности обухвата законске одредбе из разних времена, црквене и државне, по предмету скупљене а по азбучном реду поређане. У поглављу посвећеном јересима Матија Властар говори о масалијанима у два одељка. У одељку *О валентијанима који су богомили, масалијани или еухити* и у одељку *О богомилима*, које сматра „делом масалијанске јереси“.⁸³ Оба одељка су краће компилације из *Поноплије* Евтимија Зигабена која је у потпуној мери одговарала укусу времена.

Одељак о масалијанима је смишљено и прегледно компонован, јасно и елегантно писан са доста књижевног укуса и реторске углабености, али у суштини без икакве изворне вредности. О масалијанима, као и о другим јересима, Матија Властар пише кабинетски, без хронолошке или просторне одређености у форми каталогског пописа неких њихових заблуда.

Монголска инвазија која је средином XIII века уздрмала целу пређњу Азију, потисла је многобројна турска племена према Малој Азији, која су, тражећи плена и нова земљишта, почела да продиру и у византијске области западне Мале Азије. Већ око 1300 године читава Мала Азија, изузимајући неколико градова, налазила се под турском влашћу.⁸⁴ Турска најезда довела је и до већих миграција становништва. Поуздано знамо да је у то доба на Свету Гору стигао већи број монаха који су били у већој или мањој мери под утицајем теорије и праксе масалијанске јереси. Њихова пропаганда, која није била потпуно нова за светогорско монаштво, али од почетка сумњиве ортодоксности, налазила је на отпор али стварала и ватрене следбенике. Временом су се искристалисале две струје. Једна строжија и одбојна на све што је материјално, али и неповерљива према цркви

⁸² С. Harmen. P. G. 150, 25—28. Cf. P. P. Casey, *Constantine Harmenopulos work and heres*, Har. Theol. Rev. 40, 1947, 207—209.

⁸³ Math. Blast. P. G. 144, 1044.

⁸⁴ Г. Острогорски, *Историја Византије*, 459.

и црквеној организацији, а друга, умерена, која је избегавала дуализам и била на линији ортодоксног мистицизма, чија развојна линија иде од Дионисија Ареопагита, преко Јована Новог Теолога до Паламе и његових присталица, исихаста.⁸⁵

Борбу против обе струје отпочео је калабријски монах Варлаам, откривајући међу светогорским монасима праксу која га је по свему подсећала на масалијанство.⁸⁶ О Варлаамовој оптужби исихаста за масалијанство прво, драгоцено сведочанство, оставио је император и историчар Јован VI Кантакузен. Као присталица исихаста Јован VI Кантакузен је одбацио Варлаамове оптужбе о масалијанској оријентацији исихазма, имајући вероватно у виду умерену струју светогорског монаштва која је наставила од раније у цркви признату струју верског мистицизма.⁸⁷

Оптужбе Варлаама због масалијанске оријентације исихаста изазвале су талас негодовања против светогорских исихаста. У њихову одбрану ступа Палама, пореклом Азијац. Варлаам подноси жалбу цариградском патријарху који почетком 1341 године сазива сабор. Из сачуване синодске одлуке сабора видимо да су оптужбе Варлаама против исихаста одбачене и његов спис *Против масалијана* осуђен противно његовим очекивањима, јер му је био наклоњен и сам патријарх Јован Калакес.⁸⁸ Синодска одлука, иако званичан и поуздан документ, не говори ништа о масалијанима као посебном феномену међу светогорским монасима. Она се ограничава само на одбрану исихаста од Варлаама и његових оптужби. Али у појединим реченицама синодске одлуке може се запазити индиректно признање о постојању и постепеној инфилтрацији масалијанског учења у теорију и праксу исихаста.

Директно сведочанство о продирању масалијанства међу исихасте налазимо у неким синодским одлукама Цариградске патријаршије и историјском делу Нићифора Григоре. Сачувана је синодска одлука о ослобођењу монаха Нифона Скорпиа којег су светогорски исихасти оптуживали за масалијанство.⁸⁹ Захваљујући своме пријатељу, патријарху Калисту, монах Нифон Скорпио буде ослобођен. Међутим, ова синодска одлука о ослобођењу Нифона је врло значајна јер показује о постојању мостова и веза између старог, аутентичног масалијанства из V века и позног, које доживљава своју ренесансу у XIV веку.

О монаху Нифону једну интересантну белешку оставио је Нићифор Григора, један од највећих полихистора последњих столећа Византије и познати учесник исихастичких спорова. У свом великом делу, *Историја Ромеја*, која обухвата период од 1204—1359 године Ни-

⁸⁵ Г. Острогорски, *Светогорски исихасти и њихови противници* СД V, 203—223. Д. Богдановић, *Јован Лествичник*, 147—174.

⁸⁶ Г. Острогорски, *op. cit.* 210—211.

⁸⁷ Joan. Cant. P. G. 153, 664—665, 668.

⁸⁸ Fr. Miklosich—J. Müller, *Acta*, 202—216.

⁸⁹ *Ibid.*, 296—300.

Њифор Григора пише да је Нифонов слуга Вардарије на самртничкој постели, 12 година после прогона масалијана са Свете Горе, према једној одлуци која је донета међу светогорским монасима, признао да је био јеретик и да је масалијанство примио од свога господара Нифона.⁹⁰ Исповест Вардарија искористили су противници исихаста да и самог патријарха Калиста оптуже за масалијанство. Патријарх је, међутим, одбио све ове оптужбе и казнио своје противнике.

Њифор Григора још у неколико наврата говорио о масалијанима које идентификује са богомилима или исихастима.⁹¹ Он зна за осуду и прогон светогорских монаха-масалијана и спомиње да су многи од њих пре осуде и прогонства побегли у Цариград, Солун и Берију.⁹² Њихова имена, Јосиф, Георгије, Мојсије, Исак, Давид и Јов, које Григора наводи, очито говоре да је реч о монасима масалијанима, а не о богомилима.

Али ма колико да је Григорин извештај значајан он нам много не говори о појави и ширењу јереси међу светогорским монасима, исихастима, нити ову појаву обухвата у свој њеној ширини са свим многоструким преливима најразличитијих струја и схватања која су постојала једна поред других. Његове неопрезне и непотпуне формулације уносе још већу збрку и стављају пред нас нове и још теже проблеме.

Из времена иконокластичких спорова један краћи податак о масалијанима оставио је Филотеј, у два наврата цариградски патријарх 1353—1354 и 1364—1376, велики присталица Паламе и исихаста, а противник Варлаама, Акиндина и Њифора Григоре. Бранећи Паламу и исихаста да нису масалијани, Филотеј спомиње да је Палама на планини Папикиону, на граници између Тракије и Македоније, и у истоименом манастиру 1317 године водио полемику са маркианистима или масалијанима и у полемици однео победу над њима.⁹³

Поред патријарха Калиста, који у *Житију Теодосија Трнавског* изричито говори о масалијанима међу светогорским монасима, ово је други потпуно веродостојан извор. Јер тешко је поверовати да један патријарх цариградске патријаршије, а уз то и врло учен човек не зна шта су богомили а шта маркианисти или масалијани.

И на крају, последњи и по много чему и најважнији извор о масалијанима из доба исихастичких спорова оставио је сам Григорије Палама, најинтересантнија личност овог периода и главни теоретичар исихазма. У својим *Хомилијама* он се изричито супротставља масалијанском дуализму и њиховом учењу о теоптији.⁹⁴ Одбацујући оптужбе да је њихово виђење божанске светлости идентично са маса-

⁹⁰ Nic. Greg. Byz. hist. III, 261, 532—5446. О мешању масалијана са исихастима cf. M. Jugie, *Palamite*, 1790, 2; D. Obolensky, *The Bogomils*, 256—257.

⁹¹ Nic. Greg. P. G. 148, 547, 951, 953.

⁹² Ibid., op. cit. 953.

⁹³ Greg. Pal. P. G. 151, 562; D. Obolensky, *The Bogomils*, 259.

⁹⁴ Greg. Paltm. Encom. P. G. 151, 448.

лијанским екстатичким виђењем саме суштине божанства, Палама омеђава и успоставља изванредан ред између ова два мистичка покрета од којих је један црква прихватила, а други као јеретички одбацила. Ово разграничавање само по себи није ново. Ново је, међутим, што Палама експлицитно тврди да се исихасти суштински разликују од старих (palai) али и од садашњих (pin) монаха масалијана.⁹⁵ Својим објашњењем суштинске разлике између исихаста и масалијана, и успостављањем веза и мостова између старих и нових масалијана. Палама је пронашао у срж проблема око којих је тада беснела борба у цркви, у којој аутентични богомили нису учествовали нити могли да учествују. Ниподаштавањем изворних сведочанстава о постојању масалијана на Светој Гори и њихово идентификовање са богомилима очигледно је вештачка конструкција и у потпуној је противности са свом сачуваном изворном грабом која нам стоји на располагању.

Сиријски извори

Сиријски извори о масалијанству су бројни, разноврсни и у много чему јединствени. У њима преовлађују конкретна и добро смишљена обавештења, са јасним и одређеним формулацијама масалијанског учења, лишена преопширне и непотребне полемике и ослобођена непотребних понављања. Старији извори су кратки и пуни тачних запажања која омогућују да се добије приближно јасна представа о целини, а касније, кад су сиријски теоретичари и полемичари почели да се угледају на своје византијске узоре, њихова излагања постају све замршенија, компликованија и проткана непотребним баљастом полемике и цитата из новозаветних текстова и дела црквених отаца.

Најпре масалијане у сиријској књижевности спомиње Јефрем Сирац у својим *Разговорима*, написаним у стиху између 363 и 373 године. О учењу секте, њеним центрима и учитељима Јефрем Сирац не говори ништа.⁹⁶

Много више података о масалијанима V века у детаљима, а тиме и целини, даје Марута, епископ мартирополитански, који је за Абдишу, епископа собенског приредио једну збирку канона и написао *Историју никејског синода*, у коју је унео и један краћи преглед свих јереси. Масалијанима Марута посвећује два одељка. У једном он их идентификује са аудијанима, а у другом са тимотеистима.⁹⁷ Марута нагласак даје њиховом аскетизму и испосништву што је, иначе, карактеристично за све позније сиријске изворе.

⁹⁵ P. G. 151, 448.

⁹⁶ Oper. S. Ephrem. ed. syr.—lat..., III, Romae 1743, 50, а затим P. Bedjan, *Act. mart. et sanct.* III, Parisiis 1892, 683.

⁹⁷ M. Kmosko, *Patr. Syr.* I, 3, n. IV Cf. *Der Ketzer—Katalog des Bischof Maruta von Maipherkot*, Leipzig 1889, 13.

Ретко је ко тако смишљено и потпуно дао приказ живота и рада масалијанских учитеља и проповедника Аделфија и Асуне као Филоксен, епископ мабугенски, у својој *Посланици*, упућеној монасима Едесе који су великим делом били прихватили масалијанско учење.⁹⁸ Грчку верзију текста издао је Мајус, погрешно га приписујући Исаку из Ниниве. Исправку ауторства извршио је Јакоби, убедљиво доказавши да је то дело Филоксеново.⁹⁹

Пут којим је кренуо Филоксен може се сматрати сретно изабраним. Он на најбољи могући начин живот и делатност Аделфија, једног од великих јеретичких проповедника на Истоку, допуњује подацима о масалијанским теолошким спекулацијама и религијској пракси. Због тога Филоксен представља нашу основну ризницу за реконструкцију историје јереси у најстаријој етапи свога постојања са свим променама кроз које је прошао и свим потресима које је доживела. Стога су његови подаци врло интересантни а, по свему судећи, и врло веродостојни. М. Кмоско запажа неке сличности између Филоксенових и Теодоритових података о масалијанима, закључујући да су се обојица служила истим изворима, вероватно одлукама сабора у Сиду и неким изгубљеним посланицама старијих црквених отаца који су полемисали са масалијанима.

Најпотпунији и најопширнији извор о масалијанству из прве половине VI века представља *Посланица Севера*, монофизитског патријарха, коју је између 513 и 518 године упутио Ентрехију или Антрахију, епископу Аназабре.¹⁰⁰ Повод за слање ове посланице били су презвитери дијакезе флавијаденске који су оптуживали свога старешину Прокопија да је присталица Лампетија, познатог пропагатора и реформатора масалијанства.

У *Посланици Север* пружа драгоцене податке о Лампетију и његовом учењу, о сабору у Коману о помесном сабору епископа Кападокије, Понта и Галатије, са пуно финих опсервација о еволуцији масалијанског учења. Из Северове посланице можемо да пратимо све етапе овог процеса, кроз које је пролазило масалијанско учење у свом ширењу у Малој Азији, од Аделфија до Северовог савременика Лампетија, када постаје веома распрострањено и довољно снажно.

Северову борбу против масалијана спомињу Схоластик и Фотије, приписујући му један полемички трактат против Лампетијевог *Еванђеља*,¹⁰¹ које је написао док је још био презвитер. У једном фрагменту, који је издао Волф, такође се хвали Северово дело *Kata tes diathekes Lampetiou sintagmos* али се из наслова не може ништа

⁹⁸ Грчку верзију издаје А. Maius, *Nova patr. bib.* VIII, 156; Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 45.

⁹⁹ М. Кмоско, *Patr. Syr.* I, 3.

¹⁰⁰ М. Кмоско, *Patr. Syr.* I, 3, n. XIII. О Северу cf. Brooks, *The Sixth Book of the select Letters of Severus Patriarch of Antioch*, London 1920, I, 39, II, 59.

¹⁰¹ Phot. P. G. 103, 92.

одређеније рећи о садржају и изворној вредности Северовог полемичког трактата.¹⁰²

Северова посланица и свеобухватно и садржајно сведочи о једно новом добу кад се масалијанско учење, на једној страни, квалитативно мења спајањем са разнородним јеретичким дуалистички оријентисаним учењима, постајући све више универзални покрет, а на другој страни, кад долази у сукоб и са другим јеретичким покретима без обзира што су и они имали непријатељски став према ортодоксном учењу.

Читав следећи век у сиријским изворима нема помена о масалијанима. Тек у VIII веку већи извештај о масалијанима оставио је Теодор бар Кони у своме делу *Једанаест књига схолија*.¹⁰³ Извештај овог мало познатог хроничара садржи два одељка о масалијанима. У првом Теодор бар Кони даје кратак историјат масалијанства у Сирији, нека главна учења ове јереси и њен однос према старијим оријенталним религијама, прогоне јеретика из области Едесе и њихово бежање у Ликаонију у Малој Азији. Други одељак обухвата живот и рад Лампетија из Кападокије и његову реформу масалијанства са јачим наглашавањем мистицизма у који се све више инфилтрирају политички и социјални елементи. Он повлачи једну оштру линију која раздваја оријентално масалијанство четвртог века од малоазијског масалијанства осмога века, кад јерес напушта зидине манастира и све више постаје широк покрет сиротиње и потлачених слојева друштва. Теодоров приказ Лампетијеве реформе, у којој долазе до изражаја радикалније струје у масалијанском покрету, скривене тенденције масалијана да постану шири покрет и добију универзални карактер. Он нам тако даје увид у суштину и духовну подлогу из које је израсло фундајизитство, најважнији и најраспрострањенији изданак масалијанства у Малој Азији.

Из познијег времена једну краћу историјску белешку о масалијанству налазимо у *Црквеној историји* јакобитског патријарха Михаила Великог.¹⁰⁴ Говорећи о старијој историји масалијанства, Михаил Великог као оснивача јереси спомиње неког Еусебија који је, можда, писац *Књиге степеница*, најважнијег приручника за мистичку праксу масалијана у Сирији. Ученици Еусебија били су Сава, Дадоје, Аделфије и Хермес који се, иначе, сматрају за осниваче јереси. О масалијанима свога времена аутор ћути, тако да његов податак, за нас, нема неку већу вредност.

О масалијанима пише и нешто мањи савременик Михаила Великог, Грегорије бар Хебреј из Мафриана у сва три своја велика дела, *Свећњаку светаца*, *Црквеној хроници* и *Историји династија*. У *Свећњаку светаца* Грегорије бар Хебреј пише о Еусебију из Едесе, кога сматра за оснивача масалијанске јереси.¹⁰⁵ У *Црквеној историји* аутор

¹⁰² J. Ch. Wolfius, *Anecd. graeca* III, 171.

¹⁰³ M. Kmosko, *Patr. Syr.* n. XIX и XX.

¹⁰⁴ *Ibid.*, n. XXII.

¹⁰⁵ *Ibid.*, n. XXIV.

пише о сукобу између александријског патријарха и слепог масалијанског учитеља Марка бар Конбара. Међутим, кад је масалијанско учење осуђено и од антиохијског патријарха Михаила, Марко бар Конбар се уз јавно покајање поново вратио цркви, остајући потајно веран масалијанству које је све више хватало маха у Египту.¹⁰⁶

Трећи податак о масалијанима налазимо у *Историји династија* Грегорија бар Хебреја. Највећи део поглавља о масалијанима односи се на њихову религијску праксу, хесихију и анахоретство уз дванаестогодишњи пост и молитву.¹⁰⁷

Најжешће полемике и најоштрије прогоне масалијана на Истоку преузимали су несторијанци. У времену између 485 и 585 године одржано је неколико сабора несторијанске цркве на којима је учење и пракса масалијана осуђена и анатемисана. Први траг секте у несторијским изворима налазимо у актима сабора из 486 године, којим је председавао Мар Аквије, несторијански католик из Селеукије.¹⁰⁸ Оптужбе против масалијана, лажних калуђера, који кваре праву веру и заводе народ, налазимо у прва два канона саборских одлука.

Обе ове осуде против масалијана налазимо поновљене у одлукама сабора несторијанске цркве из 576 године, којим је председавао католик Езекиел што доказује да одлуке ранијег сабора нису имале никаквог успеха.¹⁰⁹

Нешто више података о масалијанима налазимо у сиријским изворима из VI века. Несторијански писац Мешиха Зека у *Историји митрополије адиабенске*, коју је написао 560 године, обавештава нас о делатности масалијанског монаха Јосифа и његових присталица, Мар Ханана и Абрахама у области Адиабена за време несторијанског католика Шила (499—523).¹¹⁰

Масалијани се спомињу и у првом канону одлука сабора из 579 године, којим је председавао католик Езекиел и у осмом и деветом канону одлука сабора из 585 године, којим је председавао католик Јешу Јахиб.¹¹¹ У обе ове саборске одлуке оштро се нападају масалијански монаси који су обитавали у близини познатог манастира Мар Матеја.

Према сведочанству *Хронике* неког анонимног писца, масалијани су почетком VI века насељавали планинске области око града Шингара. Њих је из ове области раселио у друге крајеве Грегорије Кашкаренски, митрополит Нисибена.¹¹²

Веома исцрпну историју масалијанства из времена владавине Хозроја II (590—628) дао је Тома Маргенски у свом делу *Књига вишњих*. Највећу заслугу у борби против масалијана Тома приписује

¹⁰⁶ Ibid, n. XXV.

¹⁰⁷ Ibid., XXVI.

¹⁰⁸ Ibid., n. XXVII и XXVIII.

¹⁰⁹ Ibid., n. XXIX.

¹¹⁰ Кмоско га не издаје, али упућује на сиријско издање А. Mingana,

Sources syr. I, Lipsiae 1908, 72.

¹¹¹ M. Kmosko, op. cit. n. XXX—XXXI.

¹¹² Ibid., p. CXXXII.

Бабеју Великом, писцу бројних полемичких трактата против скоро свих јереси.¹¹³

Али и поред свих напора Бабеја Великог масалијанство није ишчезло међу несторијанцима. Несторијанац Ишоденах, писац познатог списа *Књига чистоће*, спомиње масалијана Јосифа, са надимком Абдишо (визионар), који је био старешина манастира Рабана Бобтишо у близини Зинауа. Јосиф се бавио и литерарним радом, пропагирајући јеретичко учење. Због тога је био ухваћен од несторијанаца и страховито мучен.¹¹⁴

Последњи извор о масалијанству међу несторијанцима налазимо у једној анонимној збирци канона донетих на саборима несторијанске цркве. У овој збирци спомиње се да је за време Тимотеја I на сабору 790 године Јосиф поново ухваћен и коначно осуђен заједно са Јованом Далматенским и Јованом Апамејским. После VIII века масалијани се више не спомињу у изворима несторијанске цркве.¹¹⁵

Јерменски извори

Масалијанска се јерес појављује у Јерменији под именом мцхена после прогона ове секте из области Антиохије.¹¹⁶ Најранији помен масалијана налазимо у одлукама црквеног сабора у Шаапивану из године 443. У предговору одлука шаапапинског сабора говори се о јачању јереси у Јерменији која је нарушавала црквена правила и законе.¹¹⁷ Да се под овом неименованом јереси мисли на масалијане јасно говори XIV канон шаапиванског сабора.¹¹⁸ У њему се забрањује свештеницима општење са јеретичима масалијанима, непријатељима цркве и закона. Веома сурове и строге казне против масалијана биле су предвиђене XIX каноном. Свештеник или лаик који општи са масалијанима лишава се свештеничког чина, житоше се и одваја на усамљеничко место ради покајања. За преступ у поврату предвиђено је сечење обеју жила, које су доводиле до одузетости удова, и прогонство међу лепрозне. Казна се односила и на жене и децу, ако би то смишљено и намерно чинили.

Из XX канона шаапиванског сабора видимо да је масалијанство било прихваћено не само од нижег свештенства већ и од епископа и племства.¹¹⁹ Ако би епископ узимао у заштиту масалијана анатемисан је и лишаван епископског чина, а ако би кнез или старешина села, такође је анатемисан и искључиван из црквене заједнице. Овако сурове казне против масалијана биле су несумњиво диктиране

¹¹³ T. Margensis, *Liber superiorum* I, 27, ed. P. Bedjan, Parisiis 1901, 42.

¹¹⁴ G. Labourd, *De Timotheo I nestor. patri*. Parisiis 1904, 85.

¹¹⁵ *Ibid.*, op. cit. 86.

¹¹⁶ С. Т. Мелик—Бахшјан, *Павликианское движение*, 74.

¹¹⁷ *Ibid.*, op. cit. 79.

¹¹⁸ *Ibid.*, op. cit. 81—82; D. Obolensky, *The Bogomil*, 51.

¹¹⁹ С. Мелик—Бахшјан, *Павликианское движение*, 83—84, 86—87.

опасношћу којом је ова секта претила јерменској цркви и јерменској феудалној класи.

Неки истраживачи су у масалијанству видели стварање персифилске странке у Јерменији. Међутим, Мелик Бахшјан је с правом одбацио ове претпоставке, видећи у масалијанству један облик социјалног протеста које је своју идеологију црпело и налазило у оквирима раног хришћанства. Оно је одбацивало сваки облик експлоатације и приватног власништва, нарочито црквеног, сматрајући да је колективно власништво једино могућа форма људског битисања.¹²⁰

Масалијанство се одржало у Јерменији доста дуго и поред жестоких прогона црквених и државних власти. На другом сабору у Двину 554 године, сазваном на иницијативу католика Нерсеса II (548—557), у *Договору о слози наше јерменске земље* осуђују се поред несторијанаца, који прихватају павликијанске верске обреде,¹²¹ и неидентификовани јеретици које Мелик Бахшјан сматра масалијанима.¹²² У VI веку против масалијана полемише архивакон Грегорије у свом *Слову за светог Грегорија просветитеља Јерменије*, а у VII веку католик Комитас (615—628) у својој познатој *Посланици*.¹²³ Последњи пут масалијани се спомињу у канонима сабора у Двину који је одржан 719 године на иницијативу католика Јована Оздунског. У XXXII канону сабора у Двину идентификују се павликијани са масалијанима.¹²⁴ Сам католик Јован Оздунски који је написао један полемички трактат *Против павликијана* не идентификује павликијане са масалијанима. Мелик Бахшјан, полазећи од одлука сабора у Двину, поставља хипотезу да је павликијанство поникло из масалијанства и да представља његов екстремни и борбени огранак.

Словенски извори

Најинтересантнији али недовољно проучен извор за историју масалијанства на Балкану представља *Житије св. Јована Владимира*, дукљанског кнеза, које је са изгубљеног словенског текста превео на грчки језик у краћој и дужој верзији Козма, митрополит епархије китејске на Кипру, а штампа Јован Папа из Елбасана или Неокастра у Млещима 1690 године.¹²⁵

У ширем житију слави се српски кнез Владимир да је био „богомилима, јеретцима масалијанима пораз, заблуди пропаст а вери правило“. Међутим јеретици против којих се он борио дошли су му главе. Његови робаци, са македонског двора на превару су га

¹²⁰ Ibid., op. cit. 90—91.

¹²¹ К. Ter-Mkrtschian, *Secti павликијани и тондракијцев в современном критическом освещении*, Арабат 1900, јул. 333, према Мелик—Бахшјан, *Павликијанское движение*, 162.

¹²² Мелик Бахшјан, op. cit. 163.

¹²³ Ibid., op. cit. 181.

¹²⁴ Ibid., op. cit. 183.

¹²⁵ С. Новаковић, *Први основи словенске књижевности*, 238—239.

убили јер су „као јеретици били прихватили корење отровне богомилске и масалијанске јереси, која не хтеде да се клања иконама и беше противна иконама и крсту“.¹²⁶

У истом житију славе се св. Климент и бугарски цар Симеон за борбу против јеретика масалијана — богомила. „Кад је почела апостолска проповед, пише писац житија, кад се спасоносна реч појавила и по земљи Мизији, од светог Климента и од богомудрих отаца, другова његових, . . . у то време био је први цар хришћана Бугара Симеон, који је са великом ревношћу притекао да оне богомудре оце изучи, поставши и сам сарадник у том послу да би се умножила непорочна и православна вера наша и да би се уништила јерес богомила и масалијана, која се онда налазила по целој Бугарској и по свим јој околним крајевима“.¹²⁷

И у краћем житију св. Јована Владимира славе се „свети седмобројници“, Климент, Наум, Гирило, Методије и остали који су се много трудили с божанском ревношћу и „који су обратили у православље заблудели народ Мизије, Арбаније, Далмације, Илирика и Србије од јеретика масалијана и богомила“.¹²⁸

Писац житија говори о борби против масалијанства које је узело маха међу Јужним Словенима пре појаве богомилства, о борби св. Климента и светих седмобројника против ових јеретика почетком IX века и, на крају, о борби са масалијанима или богомилима српског кнеза Владимира у Дукљи, савременика и сродника цара Самуила.

Најтеже и за нас најважније питање тиче се веродостојности и изворне вредности оба ова житија. Док се на једној страни она потпуно одбацује, јер се сматра да је борба св. Климента са богомилима анахронизам, на другој се страни она упорно са доста убедљивих разлога брани. Да житије св. Јована Владимира има велику изворну вредност доказују многе ствари. Споменимо само неке. Писац житија не говори о борби св. Климента са богомилима већ масалијанима, а термин богомил узима само као синоним, као ближу ознаку о каквим се јеретичима ради. Патријарх Пајсије, који је још имао у рукама изгубљено словенско житије, са којег је направљен грчки превод, упоређујући га са грчким текстом, нашао је више погрешака у преводу. За нас је најважнија Пајсијева опаска да се јеретици о којима је реч у житију у словенском тексту не зову богомили или масалијани већ новатијани (катари).¹²⁹ Они су у доба иконокластичких спорова у Византији имали јака упоришта у Албанији, а касније се стопили са масалијанима. Овај податак патријарха Пајсија је врло драгоцен, јер индиректно потврђује да је словенско житије о кнезу

¹²⁶ Akolouthia, 18, 25.

¹²⁷ Ibid., 14; А. Попов, *Един документ за блгарската историја*, СНУ II, 1890, 115.

¹²⁸ С. Новаковић, *op. cit.* 265.

¹²⁹ *Историја славјанобугарска* 33, ed. J. Иванов. Cf. J. Трифонов, *Беседата на Козма Пресвитер*, 1923, 1—79.

Владимиру настало и могло настати пре XIII века док је још на српском језичком простору постојала жива традиција о новатианима који се у западним областима већ од XII века зову катарии, или патеринии, а у источним, прво масалијани, а затим богомили или бабуни.

Овај сасвим усамљен податак о борби са масалијанима св. Климента и кнеза Владимира потпуно се уклапа у оквире историјских збивања и одговара стварним чињеницама.¹³⁰ Стога мишљење Стојана Новаковића, да је Козма житије св. Јована Владимира саставио на основу народног предања, које је налазило до сада само на оправдавање, ствара код нас озбиљну сумњу у тачност његове тезе.¹³¹ Козма изричито тврди да је ово дело превео на грчки језик са бугарског и спомиње своје, такође, изгубљене изворе којима се служио. То су „Велика књига“ која је садржавала живот и службу св. Јована Владимира, „књиге српске“ о св. Јовану Владимиру и бугарски синаксар. Ако имамо у виду да се старословенски језик у неким средњовековним изворима зове бугарски, очито је да Пајсије овде има у виду управо житије св. Јована Владимира које је било написано на старословенском језику почетком XI века. Само постојање писаних извора које је Козма користио, говори о великој старости података о јеретичима који су ушли у штампано житије. Неки од ових података могу да изгледају непоуздана и претерана, али се чињенице о масалијанској јереси не могу подвргнути сумњи, јер их и други извори недвосмислено потврђују.

Најважнији словенски извор за историју јеретичког покрета у Бугарској првих година XIII века представља *Синодик цара Борила* који је по наредби овог бугарског цара донет на државно-црквеном сабору у Трнову 1211 године.¹³² Уводни део Бориловог синодика чини бугарски превод Синодика православља који је састављен 843 године по окончању иконокластичких спорова у Византији, а остали делови представљају успелу компилацију смишљено одабраних одломака из познијих византијских прерада Синодика, из Синодских одлука и анатема цариградске патријаршије против манихеја, масалијана, богомила и других јеретика, са оригиналним бугарским додацима који су донети на сабору у Трнову и укључени у млађе преписе Бориловог синодика.¹³³

Борилов синодик током столећа доживео је у преписивању многе измене, па стога садржи разне слојеве и елементе, чију старину и порекло тешко можемо поуздано да одредимо. Отуда су у Бориловом синодику приметне недоречености, противуречности и извесна конфузија личности и догађаја. Борилов синодик имао је исту судбину у Бугарској као и раније Синодик православља у Византији. Он је

¹³⁰ D. Obolensky, *The Bogomils*, 90—92, 150.

¹³¹ С. Новаковић, *op. cit.*, 241—242.

¹³² Синодик царја Борила, *ed.* М. Г. Попруженко.

¹³³ *Cf.* уводну студију М. Г. Попруженка уз текст Синодика и Д. Ангелов, *Богомилство*, 53—54.

при сваком преписивању мењан и допуњаван новим садржајем. Два сачувана преписа, оба релативно млада, карактеришу све те особености. У истом поглављу, примера ради, анатемишу се непознати Александар Ковач, Мојсије Богомил, Петар Кападокијски, монофизит и масалијански проповедник из V века и дед средачки, вероватно савременик сабора у Трнову.¹³⁴

Но и поред тога синодик цара Борила остаје значајан извор за историју богомилства и других јереси у Бугарској првих година XIII века. Потребан је само један критички прилаз тексту јер су, поред бројних млађих интерполација, многа обавештења фрагментарна и преиначена, било због одабирања и ограбивања, било због непознавања саме суштине јереси. У педесет трећем поглављу Дриновског рукописа анатемишу се, примера ради, као богомилска два поглавља против масалијана, преузета вероватно преко старословенског превода *Номоканона* у XIV наслова без тумачења из антимаалијанског трактата Тимотеја Презвитера.¹³⁵

На синодик цара Борила непосредно се надовезује нешто млађи српски синодик који је настао 1221 године на сабору у Жичи када је св. Сава, први српски архиепископ, прогласио истине православне цркве и бацио анатему на неименоване јеретике.¹³⁶ Жички текст синодика није сачуван у оригиналу, већ у три млађе редакције које су мењане и допуњаване према потребама политичког и црквеног живота у Србији. Најстарији текст синодика сачуван је у једном рукописном зборнику манастира св. Тројице Плеваљске из XIV века, а друга два рукописа, Загребачки и Дечански, потичу с краја XIV односно XVI века.¹³⁷

М. Попруженко, издавач *Синодика цара Борила*, први је утврдио сличност између Бориловог и Загребачког рукописа синодика и закључио да је српски текст преведен са грчког уз помоћ бугарског превода сачуваног у Палаузовом препису.¹³⁸ Једна допуна у Загребачком рукопису заслужује посебну пажњу, јер се проклињу „сви јеретици, иконоборци и павликијани и богомилици, то јест небогомолци“.¹³⁹ Загребачка редакција синодика изричито идентификује богомолце (масалијане) са богомилима. Посредио, ову идентификацију налазимо у још једној анатеми где се проклињу“ као зли јеретици, трипут проклети бабуни, који се називају лажним хришћанима и који се ругају нашој правој вери.“¹⁴⁰

Светосавска Крмчија, коју је за потребе српске цркве приредио св. Сава, двоструко је значајна за историју дуалистичких јереси у

¹³⁴ Синодик царја Борила анат., 77 и 78 Палаузовског рукописа, р. 68. Сф. С. Киселков, *Бориловијат Синодик като ист. извор*, Ист. прег. XIX, 1963, 6, 66—73.

¹³⁵ Синодик царја Борила, Дриновски рукопис, анат. 53—54, р. 45.

¹³⁶ А. Соловјев, *Сведочанства*, 44—68.

¹³⁷ В. А. Мошин, *Сербскаја редакција*, 278—349.

¹³⁸ Синодик царја Борила, СХХ—СХХIV.

¹³⁹ В. А. Мошин, *op. cit.* 348.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 319.

Србији и суседним областима. Прво, то је најстарији ћирилски рукопис српске рецензије у којем се спомињу богомили и бабуни, а друго, то је најстарији сачувани ћирилски рукопис у којем се богомили и бабуни идентификују са масалијанима.¹⁴¹ Уз полемичке трактате Димитрија Кизичког, Епифанија Кипарског и Тимотеја Презвитера налазе се четири драгоцене маргиналне глосе које су, по свему судећи, дело редактора Светосавске Крмчије. Наслов текста Димитрија Кизичког *О масалијанима који су богомили*, редактор Светосавске Крмчије превео је *О Масалијанима који су богомили, бабуни* и допунио једном глосом које нема у грчком оригиналу: „Масалијане учитеље богомилом соут рекше бабуном“. Друге две глосе налазе се уз трактат Епифанија Кипарског — једна изнад текста: „Масалијане учители богомилом рекше бабуном“, а друга испод текста: „В сеј главизне все бабунска јерес, тако бо држет и бабуни“. Последња, четврта глоса, налази се уз полемички трактат Тимотеја Презвитера: „Сии глави все бабунске јереси, тако би и тии глагољут“.¹⁴²

Ове четири глосе поуздано показују да је редактор Светосавске Крмчије, допуњујући антијеретичке трактате о масалијанима Димитрија Кизичког, Епифанија Кипарског и Тимотеја Презвитера, желео да кратко али прецизно објасни карактер јеретичког покрета у Србији, његово учење и његове заблуде. Он је прихватио став византијске цркве да су богомили или бабуни, који се у то време појављују у Србији, само разноврсни огранци масалијанске или маркианске јереси, па стога ове глосе за нас представљају прворазредни извор за проучавање порекла и генезе богомилства у Србији и суседним областима.

Најзначајнији извор за историју масалијанства у Византији и Бугарској у доба исихастичких спорова представља *Житије Теодосија Трновског*, које је на грчком језику написао цариградски патријарх Калист, а затим је преведено и сачувано само на словенском језику бугарске редакције.¹⁴³ У житију Теодосија Трновског Калист пише о масалијанском центру у Солуну којим је руководила монахиња Ирена, о сабору светих отаца на Светој Гори, о анатеми и прогону масалијана са Свете Горе, о бекству Лазара и Кирила Босота и њиховој активности у Бугарској, о сабору Бугарске цркве у Трнову 1350, о осуди масалијанства у Бугарској и о другом трновском сабору.¹⁴⁴

Тешко да постоји други писани споменик који омогућује да се тако добро проникне у суштину масалијанске јереси у Бугарској и Византији у доба исихастичких спорова и који тако јасно открива разлике између исихаста и масалијана као што је то управо случај са Калистовим житијем Теодосија Трновског. Овај спис, који ни теоло-

¹⁴¹ D. Dragojlović, *Marginalne glose*, 13.

¹⁴² *Ibid.*, 6—7.

¹⁴³ Д. Ангелов, *Богомилство*, 56.

¹⁴⁴ Житие и жизн преподобнога отца наш. Теодосија, 9—36, ed. Златарски.

пски ни литерарно није на висини, пружа довољно веродостојног материјала за исцрпан и синтетички приказ масалијанства у оквирима историјских збивања и за осветљавање међусобних односа и веза између исихастичког и масалијанског монаштва. Укратко, житије Теодосија Трновског на најбољи начин допуњује један број грчких извора, који су због непрецизних а често и непоузданих формулација послужили као извор најфантастичнијих хипотеза, које не само да нису тачне већ су у потпуној супротности са сачуваном изворном грабом.

Изгубљени извори

Нигде се последице руинарања књижевног стваралаштва не осећају као у оригиналној јеретичкој књижевности. Ако је од јеретичке књижевности што и сачувано, онда су то само истргнути цитати код њихових противника или дела из којих су највидније јеретичке заблуде уклоњене и ублажене, па сачуване на сиријском језику или, под заставом православља, чак и на грчком, као што је случај са *Духовним Хомилијама* и неким апокрифима са масалијанским интерполацијама.

Велико књижевно дело масалијанског вође Симеона из Месопотамије сачувано је само у једном прерађеном облику, у такозваном *Духовним Хомилијама*, које су дуго времена биле приписиване Макарију Великом. Данас поуздано знамо да је богато Симеоново дело послужило само као извор из кога су ове хомилије црпене.¹⁴⁵

Познати масалијански спис *Књига степеница*, сачуван на сиријском језику, представља такође једну ублажену и преиначену масалијанску теологију. Чини се да је аутор архетипа био масалијански вођа Еусебије.¹⁴⁶

На Васељенском сабору у Ефесу осуђен је масалијански спис *Аскетикон* који је вероватно садржавао неку врсту аскетских правила масалијанских монаха.¹⁴⁷

Цариградски патријарх Фотије спомиње *Еванђеље* које је написао Лампетије, познати масалијански вођ и учитељ из VI века. Исти аутор спомиње и *Апологију* Алфеја, епископа Ринокорурског, коју је Алфеј написао у одбрану Лампетија.¹⁴⁸

Аутентичним списима масалијанских јеретика служили су се Јован Дамаскин и Фотије, без имена дела и њихових аутора.¹⁴⁹ Знамо два јеретичка писца чија су дела изгубљена: Јоса, о коме пише несторијанац Ишоденах, и Асуну, о коме пише Филоксен. Обојици се

¹⁴⁵ Н. Dörries, *Simeon vom Mesopotamien*, Leipzig 1941, реконструисао је Симеоново дело из Псеудо-Макаријевих хомилија.

¹⁴⁶ М. Kmosko, *Patr. Syr.* I, 3.

¹⁴⁷ G. D. Mansi, *Sacr. con.* IV, 1478, ed. Florentiae 1760.

¹⁴⁸ Phot. P. G. 103, 92.

¹⁴⁹ Phot. P. G. 103, 89—92; J. Dam. P. G. 94, 729.

приписују неке „кантике“.¹⁵⁰ За ову врсту књижевног стваралаштва знају и византијски писци. Они их зову „еподама“ или „сатанским еподама“, а у старословенским изворима превод се са „сатанским песмама“ или „бабским причама“.¹⁵¹ Из посланице Евтимија из Перилепта, који Апокалипсу Петрову назива „сатанским еподом“, можемо закључити да „сатанске епode“ представљају једну врсту апокрифа које је црква због јеретичке садржине прогонила и уништавала.¹⁵²

Међу последњим оригиналним, али изгубљеним делима масалијанске књижевности спомињу се *Златна слова Господња* Константина Хризомале која су осуђена и анатемисана 1140 године на Синоду Цариградске патријаршије.¹⁵³

Посебну групу чине изгубљена акта, донета на неколико помесних сабора, и посланице црквених отаца које су писане у разним пригодним приликама против масалијанских јеретика.

Сачувани извори спомињу акта сабора у Гангру из прве половине IV века, акта сабора у Сиду и Антиохији из друге половине IV века, акта сабора у Коману из прве половине V века, акта сабора у Кападокији из 512 године, акта сабора у Цариграду из 592 године, акта сабора у Цариграду из 1183, акта сабора на Светој Гори из прве половине XIV века и акта два сабора у Трнову из средине XIV века.¹⁵⁴

Од посланица спомињу се: синодска посланица учесника сабора у Сиду упућена Флавијану епископу Антиохије, посланица Флавијана Антиохијског епископима осроенским, одговор Осроенана Флавијану Антиохијском, посланица Летоја епископа Мелитине упућена Флавијану Антиохијском, Флавијанов одговор Летоју, посланица Флавијана Антиохијског јерменском епископу, посланица Атика Цариградског упућена епископима Памфилије, посланица Атика цариградског упућена Амфилохију Сидском, посланица Сисинија Цариградског и Теодота Антиохијског упућена Беринијану, Амфилохију и осталим епископима Памфилије, посланица Јована Антиохијског упућена Несторију, посланица презвитера Геронтија упућена Алипију епископу Цезареје у Кападокији, посланица Птоломеја епископа ринокорупског упућена Тимотеју Александријском.¹⁵⁵

¹⁵⁰ М. Kmosko, op. cit. n. XII.

¹⁵¹ Eut. Zig. P. G. 130, 1273; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 24, 30, 52.

¹⁵² Eut. Zig. P. G. 130, 1273; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 24, 30, 52. Д. Драгојловић *Богомилство и почеци сценске уметности*, 388—389; С. Новаковић, *Законик Стефана Душана*, 198; Д. Драгојловић, *Порекло и генеза бабунске јереси у Србији*, ЈИЧ 3—4, 1968, 104.

¹⁵³ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 24.

¹⁵⁴ Cf. H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 153.

¹⁵⁵ Tim. Presb. P. G. 86, 1, 43; Georg. Mon. P. G. 110, 657; Phot. P. G. 103, 88—92; М. Kmosko, op. cit. n. XIII, 6. V. Grumel, *Les Regestes I*, 105, III, 45; *Житие и жизн преп. отца наш. Теодосија*, 19—24.

¹⁵⁵ Phot. P. G. 103, 88—89.

Један број изгубљених дела чине полемички трактати. Најважнији од ових списа јесте полемички трактат Кирила Александријског, који помиње Тимотеј Презвитер, затим збирка од двадесет четири анатеме које је саставио Архелај епископ Цезареје из Кападокије, два писма полемичког садржаја које је саставио Хераклид епископ Ниски, полемички трактат Севера, патријарха Антиохијског, против Лампетија и Варлаамов полемички спис *Против масалијана*.¹⁵⁶

¹⁵⁶ Tim. Presb. P. G. 86, 1, 48; Phot. P. G. 103, 92; Fr. Miklosich—J. Müller, *Acta*, 205.

IV ИМЕ СЕКТЕ

Увод

Ни један се јеретички покрет у средњем веку не показује у толико многоструким облицима и формама као масалијанство. У својој хиљадугодишњој историји масалијанство је пролазило кроз разне фазе развоја и промена, синкретизујући се са новим верским учењима и религијском праксом, уз неминовну редукцију неких и прихватању нових учења, према захтевима времена и потребама историјског развика. У овом верском покрету са јако израженим синкретизмом, који се манифестовао у бројним и разноврсним огранцима, са јачом или слабијом дуалистичком оријентацијом, некад примарна учења постала су секундарна и скривена иза доцнијих верских наслага, примљених у једном лугом историјском периоду. Проширивши се на великим просторима трију континената, у току више векова, бројни изданци ове „многимене и полиморфне јереси“ толико су се у суштини одвојили од својих извора и узора да су постали самостални покрети, као фундајажити у Малој Азији, богомили и патерини на Балкану и катари на Западу.

Масалијани

Теоретичари и полемичари византијске и осталих источних цркава с правом називају масалијанство „многименом и полиморфном јереси“¹. Сам термин „масалијан“ изводи се од сиријске речи мслен, у значењу „онај који се моли“, или од топонима Мосел, који код арапских историчара означава Асирију (Сирију) где је поникао и одакле се овај јеретички покрет ширио по Византији и суседним об-

¹ Tim. Pres. De recept. Haer. P. G. 86, 1, 48.

ластима.² Облик „масалијан“ или „месалијан“ је не само најстарији већ у изворној грађи и најраспрострањенији назив за секту. Налазимо га у свим грчким изворима од Епифанија Кипарског па све до Матије Властара, Филотеја и Паламе у једном веома широком и разноврсном значењу.³ У сачуваној изворној грађи ово име се појављује као синтеза, као унутарња генетичка веза свих оних верских струја и праваца које су црквени писци, упркос многим разликама, уједињавали у једну целину због заједничке науке и заједничког становишта према свету, друштву и цркви.

Овако широка употреба овог термина ствара и одребене тешкоће које се не могу решавати оштрим разједињавањем свих тих сличних огранака, али ни некритичким истицањем битних једнакости. Оба ова контраверзна схватања проузроковала су многе историјске заблуде, нарочито што се тиче богомилства и његовог односа према старијој јеретичкој баштини.

Еухити

У грчким изворима срећемо се са обликом „еухит“ као најстаријим синонимом за термин масалијан.⁴ Евтимиије из Периблепта, Теодорит Кирски и Јован Дамаскин изричито тврде да „еухит“ значи дослован превод на грчки језик сиријске речи мслен — масалијан.⁵

Једно издвојено и у науци усамљено тумачење овог термина дао је Ј. Скалигер. Полазећи од претпоставке да су масалијани изданак предхришћанске секте есеја, чије се присталице код Еусебија и Филона Александријског називају икетиаи, Ј. Скалигер закључује да је грчки облик еухетиаи дошао од старијег грецизираног семитског термина икетиаи.⁶ Међутим, ова претпоставка Ј. Скалигера, ма колико изгледа духовита, не може се одбранити ни филолошким средствима ни историјским чињеницама и поред бројних сличности у учењу између ове претхришћанске секте и потоњих масалијана.

Облик еухит, као синоним за масалијанство, углавном је добро очуван у грчким изворима. Од Теодорита Кирског преузели су га Тимотеј Презвитер, Теофан, Георгије Монах, Јован Дамаскин, Михаило Псел, Теодор Балсамон, Евтимиије Зигабен и Матија Властар.⁷ У

² Ст. Т. Мелик-Бахшајн, *Павликианско е движение*, 74, Eriph. P. G. 42, 755 Ser. 16.

³ S. Eriph. Adver. haer. P. G. 42, 756; G. Palam. Homil. XXXVI, P. G. 151, 448, Philot P. G. 562; G. Rhallis — M. Potlis, *Syn. can.* VI, 65.

⁴ Срећемо га најпре код Теодорита Кирског, cf. Haer. fab. com. lib. IV, 11 и Hist. c. 10.

⁵ J. Damas. De haer. lib. P. G. 94, 728; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 4; Theod. Cyr. Haer. fab. com. P. G. 83, 429.

⁶ J. Scaliger, *Elenchi*, cap. 28.

⁷ Tim. Pres. De recept. haer. P. G. 86, 1, 45; J. Dam. De haer. lib. P. G. 94, 728; M. Psel. De daem. oper. P. G. 122, 820; Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1273; Matth. Blast. Synt. P. G. 144, 1041; M. Wellnhofer, *Die Thrakischen Euchiten*, 30.

оријенталним изворима срећемо га само код Севера, монофизитског патријарха у Антиохији.⁸ У словенским изворима овај грчки термин је преведен са „богомол“, а онај који се моли богу са молитвеник, богомол, богомолац.⁹

Ентузијаст

Масалијани се код црквених писаца најчешће зову ентузијаст због ентузијазма који је играо веома значајну улогу у њиховој мистици.¹⁰ Ентузијазам је један облик мистичке праксе, једно посебно стање екстазе, које се доживљава само на врхунцима савршенства и представља потпуно ослобођење човека од плоти и његово спајање са богом. У стању ентузијазма чисти или савршени удостојавају се да физичким очима виде иматеријално божанство и наднебески свет духова. У суштини, то није ништа друго до екстатичан спој душе и божанства, позноантичка »*unio mystica*«, која је, иако далеко од Платона и неоплатонских мистичара, имала исти циљ и код масалијана: екстатичко виђење, чији је практични резултат била визионарска и апокалиптичка књижевност коју је црква у суштини одбацивала али у пракси ипак толерисала.

Стање екстазе ентузијаст су постизали различитим средствима. На првом месту то је дуга и упорна аскеза, која се окончавала уз игру и песму, праћена разним мимичким покретима, који су симболички представљали истеривање злих духова.¹¹ Касније ова форма екстазе замењена је дугим спавањем, и сновиђењима које су, како је записао Матија Властар, масалијани крајем средњег века називали ентузијазмом.¹²

Енкратити

Идентификацију енкратита са масалијанима налазимо у оба рукописа формуле проклињања, а индиректно и у коментарима Теодора Балсамона.¹³ Но при томе треба мислити не на оне енкратите које описује Епифаније Кипарски, већ Хиполит, чије се основне религијске идеје поклапају са учењем сачуваним у апокрифном *Томином еванђељу*, које је, како знамо, било у великој популарности код масалијана.¹⁴

⁸ J. Ch. Wolf, *Anecdota Graeca* III, 171.

⁹ Fr. Miklosich, *Lexicon*, 670.

¹⁰ Термин ентузијаст се јавља код Теодорита Кирског, cf. Haer. fab. comp. lib. IV, 11, P. G. 83, 429; али их он разликује од масалијана.

¹¹ Tim. Pres. De recept. haer. P. G. 86, 1, 49.

¹² Matth. Blast. Synt. P. G. 144, 1041.

¹³ L. Thalloczy, *Bruchstücke*, 361; Evers. P. G. 131, 40.

¹⁴ Hip. Philos. VIII, 2; A. Harnack, *Chron. d. altchr. Litteratur* II, 176

Аделфијани

Зову се по Аделфију, једном од најстаријих масалијанских учитеља и проповедника.¹⁵ Аделфије је рођен у Едеси, у Сирији, у IV веку. Филоксен, епископ мабугенски пише у VI веку да је Аделфије био ученик Јулијана, у монаштву названом Сава, са којим заједно путује у Египат, где међу синајским монасима живи као анахорет, слушајући Антонија Великог, који се са Макаријем Великим сматра оцем египатског монаштва.¹⁶ Одајући се најстрожијој аскези, Аделфије доживљава визије божанства, које Филоксен приписује Сатани. Вративши се у Едесу, Аделфије оснива монашке заједнице на начелима свога учења. Међутим, његово је учење убрзо проглашено јеретичким и он је заједно са својим присталицама прогнан из Едесе у Иконију.

Нешто друкчије пише Георгије Монах.¹⁷ Јеретичке заблуде Аделфија открива антиохијски епископ Флавијан који га са својим присталицама прогони у Памфилију. Са Георгијем Монахом слаже се и Евтимије Зигабен.¹⁸ Поновну осуду аделфијани су доживели у Кападокији на једном помесном сабору који је сазвао Сотерик, епископ Цезареје и епископи из Кападокије, Понта и Галатеје.¹⁹ Међутим, Фотије, који је имао у рукама највећи број за нас изгубљених синодских одлука, не спомиње овај сабор већ само једну збирку анатема коју је саставио Архелај, епископ Цезареје у Кападокији.²⁰

Одлуке поменутих сабора против Аделфија и аделфијана потврдио је и Трећи весељенски сабор у Ефесу 431 године.²¹ Одлуке ефеског сабора против масалијана сачуване су у латинском преводу и у изводима код Фотија и патријарха Нићифора.²² У латинском преводу синодске одлуке Аделфије се не спомиње. Међутим, Кирил Александријски, учесник и председник ефеског сабора, спомиње осуду масалијана и њиховог јеретичког списка који приписује Аделфију.²³ Веродостојност Кириловог извештаја, поред Фотија, потврђује и папа Григорије Велики, мада спомиње да у саборској одлуци није нашао ништа против Аделфија и његових присталица.²⁴

Већина византијских историографа сматра Аделфија оснивачем масалијанског покрета. Изузетак представљају два извора: Теофан

¹⁵ Ово име срећемо у грчким изворима тек од Тимотеја Презвитера, cf. *De recept. haer.* P. G. 86, 1, 48.

¹⁶ M. Kmosko, *Patr. Syr.* I, 3, p. CCIII—CCXI.

¹⁷ Georg. Mon. Chron. lib. IV 188, P. G. 659.

¹⁸ Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1273.

¹⁹ M. Kmosko, *Patr. Syr.* I, 3, p. CCXII—CCXXI.

²⁰ Phot. Bibl. cod. CII, P. G. 103, 89.

²¹ G. P. Mansi, *Sacr. cons. nov.* IV, Florentiae 1760, 1477—1478.

²² Niceph. lib. II, c. 14.

²³ Kir. Alec., *De mass. haeret.* P. G. 77, 376.

²⁴ Greg. Mag. lib. VI, epist. 14.

који га ставља после Дадоја и Саве и формула проклињања која га ставља после Петра, Тихика, Дадоја и Саве.²⁵ Нешто већу неуједначеност срећемо у оријенталним изворима. Теодор бар Кони пре Аделфија ставља Дадоја и Саву, док Михаило Велики и Грегорије бар Хебреј сматрају Еусебија за оснивача јереси, чије су учење наставили Дадоје, Сава и Аделфије.²⁶ Но без обзира на ове разлике у сачуваним изворима, потпуно је сигурно да је Аделфије одиграо веома важну улогу не само као проповедник нове јереси, већ и као оснивач монашких центара који су представљали реинтеграцију првобитних хришћанских верских и економских, комунистичких заједница.

Маркианисти

Говорећи о масалијанима, Тимотеј Презвнтер пише да се они зову и маркианисти, према Маркиану из Трапезунта, који је живео у време императора Јустинијана и Јустина Млаћег.²⁷ Идентификовање маркианиста и масалијана налазимо у оба текста анатема против масалијана.²⁸ Једино Теофилакт Симоката не зна за ову идентификацију.²⁹

Међутим, код византијских полемичара и историчара рано је дошло до идентификовања Маркиана из Трапезунта са Маркионом из Понта, па самим тим и до идентификације маркианиста са маркионистима-гностицима. Већ у писмима папе Григорија Великог не прави се разлика између секте *marcianistorum* и *marcionistorum*.³⁰ Јован Дамаскин иде још даље. Изражујући учење масалијана Маркиана, он преузима и нека учења из списка Маркиона Понтијског, као о ватри као стваралачком принципу, о злу које постоји по природи, учењу о две душе у сваком човеку, итд.³¹

Највећу збрку имамо код Теодора Балсамона. У коментарима канона Трулског сабора Балсамон јасно повлачи разлику између валентијана који се зову богомили, масалијани, еухити или ентузијастички од марконишта.³² Први, као и манихејци, полазе од два принципа, добра и зла, а други, маркионисти, од три принципа: невидљивог оца, творца и Бавола. Међутим, у коментарима Прве канонске посланице Св. Василија он идентификује маркионисте са „поликефалном и многименом јереси масалијанском”, што је свакако последица извесне збрке у византијској полемичкој и теолошкој књижевности.³³

²⁵ Theop. Chron. P. G. 108, 189.

²⁶ M. Kmosko, *Patr. Syr.* I, 3, n. XXII и XXIV.

²⁷ Tim. Pres. De recept. haer. P. G. 86, 1, 48.

²⁸ Evers. P. G. 131, 40; L. Thalloczy, *Bruchstücke*, 361.

²⁹ Theoph. Sim. Hist. Lib. VIII, cap. 9.

³⁰ Greg. Mag. lib. VI, ep. 15, 16, 17.

³¹ I. Damas. De haer. lib. P. G. 94, 732.

³² Theod. Balsam. In can. XCV conc. in Trul. P. G. 137, 844.

³³ Theod. Bals. In epist. s. Basil can. I, P. G. 138, 586.

Лампетиани

Име је настало по масалијанском учитељу и проповеднику Лампетију који је живео у доба императора Анастасија (491—518).³⁴ Теодор бар Кони пише да је Лампетије био Кападокијац (genere Sarradox) и да је дуго живео у египатској пустињи као монах.³⁵ Једно време је у Цариграду, а затим се повлачи у планинску област између Киликије и Исаврије где оснива више мешовитих манастира који се, како каже Теодор бар Кони, нису разликовали од „блудних кућа”.³⁶

Нешто података о Лампетију и његовом следбенику Прокопију доноси *Посланица* Севера, монофизитског патријарха у Антиохији, написана између 513 и 518 године и упућена Ентрехију, епископу Аназарбе.³⁷ Цариградски патријарх Фотије спомиње да је Север док је још био презвитер написао један полемички трактат против Лампетијевог *Еванђеља*.³⁸ У борби против Лампетија и његовог учења Фотије приписује велике заслуге Геронтију, презвитеру из Глигида. Међутим и Лампетије је имао велики број присталица и у самој црквеној хијерархији. Епископ Алфеј је чак написао и једну *Апологију* да би одбранио Лампетија и његово *Еванђеље* од свих напада и неправедних оптужби.³⁹

Мартириани

Ово име за масалијане је доста усамљено у византијским изворима. Спомињу га само Епифаније Кипарски, Јован Дамаскин и Никита Хонијат.⁴⁰ Епифанијево тумачење порекла овог имена из масалијанских погребних обреда не уклапа се у основне поставке њихове верске и политичке идеологије.

Ликопетријани

У познатој формули анатемисања масалијана као оснивач секте спомиње се Петар, са надимком Ликопетар, по коме се и масалијани зову ликопетријани, фундајати или богомили.⁴¹ Петра као јеретичког вођу спомиње Ђакон Стефан у *Житију св. Стефана млађег*, напи-

³⁴ J. Dam. De haer. lib. P. G. 94, 729; Phot. Biblioth. cod. LII, P. G. 103, 89—92.

³⁵ M. Kmosko, *Patr. Syr.* I, 3, n. XX.

³⁶ Ibid., n. XX, p. CCLIII.

³⁷ Ibid., n. XIII, p. CCXII—CCXXI.

³⁸ Phot. Biblioth. cod. LII, P. G. 103, 92.

³⁹ Ibid., op. cit. 92.

⁴⁰ S. Epiph. Adv. haer. P. G. 42, 760; M. Psell. De daem. oper. P. G. 122, 822; J. Damas. De haer. lib. P. G. 94, 729.

⁴¹ Ever. P. G. 131, 41; L. Thalloczy, *Bruchstücke*, 362—363; J. Davreux, *Le codex Bruxellensis II 4863*, Byz. 10, 1935, 96.

саном 808 године, а затим у вези са пресељавањем сиријских и јерменских јеретика у Тракију Георгије Монах у својој *Хроници* и Теофан у својој *Хронографији*.⁴²

Г. Фикер тачно запажа да је у историјској традицији дошло до мешања и идентификације Петра Фила, монофизитског патријарха у Антиохији, са масалијанцем Петром Јерменином.⁴³ Уверљивост Фикеровог мишљења потврђује не само Евтимије из Периблепта у својој *Посланици* већ и католик Исаак у свом полемичком трактату, *Naratio de rebus Armeniae*.⁴⁴

Фундајажити

Евтимије из Периблепта и Теодор из Андида у Кападокији идентификују еухите или масалијане са малоазијским фундајажитима. Име фундајажит је још неразјашњено, мада је било више углавном неуспелих покушаја. Овај апелатив извођен је из имена италског града Фунде, или сматран дериватом латинског термина *funda*.⁴⁵ Ламбаџијево идентификовање фундајажита са сакофорима, које су прихватили Ј. Г. В. Енгелхарт и Ј. Х. Волф, послужило је Ј. Иванову да преко сакофора идентификује македонске торбаше са богомилима.⁴⁶ Ову хипотезу прихватили су даље Д. Оболенски, Д. Ангелов и А. Соловјев.⁴⁷ Само Г. Фикер ставља извесну сумњу на ова тумачења.⁴⁸

Веза торбеша са фундајажитима остаје и даље само хипотеза. Пре ће бити да етникон торбеш потиче од имена новатијана или катара који су звани сакофорои и који су оставили видљиве трагове не само у Македонији већ и у Босни, у верско-фолклорном термину пртењаши.⁴⁹ Поред тога Евтимије из Периблепта потпуно убедљиво и са доста оправданих разлога фундајажитство сматра једним новијим огранком старог масалијанства који је основао Петар Ликопетар, а у његово време обновили Чурило и Рахеас. Стога се чини вероватнијим да термин фундајажит припада семитском језичком наслеђу и да има исто семантичко значење које и грчки облик „ентузијаст” или „еухит”, јер се сви ритуали и учење фундајажита потпуно поклапају са масалијанском јеретичком идеологијом.⁵⁰

⁴² Steph. Vit. s. Steph. iun. P. G. 100, 1109, 1140; Georg. Mon. Chron. II, 752, 12 ed. de Boor;

⁴³ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 214—222.

⁴⁴ Nar. de reb. Arm. P. G. 99, 1697 и 1700; Cf. P. G. 132, 1241.

⁴⁵ G. Rouillard, *Rev. d. Phil.* 68, 1942, 65. P. Lambecius, *Comm. de aug. Bibl. Vind.*, Vindobonae 1778, V, 85. J. G. V. Engelhardt, *Kirchengesch. Abendlungen*, Erlangen 1832, 205.

⁴⁶ J. Ch. Wolf, *Hist. Bogom.*, Wittenberg 1712, 7; J. Иванов, *Българите в Македонија*, Софија 1917, 55.

⁴⁷ А. Соловјев, *Фундајажити*, 126; D. Obolensky, *The Bogomils*, 166—167; Д. Ангелов, *Богомилство в България*, 384—385.

⁴⁸ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 193.

⁴⁹ J. Звонко, *Пртењаши*, ГЗМ 5, 1893, 786.

⁵⁰ Дружчије схватање G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 236—242, али и он не обрађује оно најважније, сатанизам масалијана и фундајажита.

Батени

У *Посланици* Евтимија из Периблепта малоазијски јеретици Чурила и Рахеас зову се Батени.⁵¹ Г. Фикер и А. Соловјев нису начисто да ли је то племенско име ове двојице јеретичких вођа или још један од бројних назива за секту.⁵² Код античких Грка срећемо се са обликом батен у два значења, али само у сложеницама. У облику »batolos«, који значи муцавца или човека који неразговетно говори, и у термину »batologia«, који значи онога који дуго говори.⁵³ Кирил Александријски пише да реч »batologia« значи исто што и »polilogia« и да је настала по имену неког Батоса који је састављао химне незнабожачким идолима.⁵⁴ Овај термин срећемо и у оптужбама против масалијана код Евтимија из Периблепта и Теодора из Андида.⁵⁵ За дуго и неразумљиво „многоглаголаније“, очито дословни превод грчке речи »batologia«, Козма Презвитер оптужује богомиле у Бугарској.⁵⁶ Споменимо на крају и једну забелешку код Константина Харменопула да су масалијани од молитава употребљавали само „оченаш“ а све остало сматрали »batologiom«.⁵⁷ Ових неколико забелешки несумњиво говоре да је облик батен сигурно један од многих пограничних назива за масалијанске јеретике.

Еутихити

Апелатив еутихит потиче од имена цариградског архимандрита Еутиха, некада свемоћног на царском двору, а затим у више наврата због монофизитства осуђиваног. Његово учење прво одбацује Синод Цариградске патријаршије под председништвом патријарха Флавијана (446—449), а затим IV васељенски сабор у Халкедону 451 године, кад је црква дефинисала учење о двама природама у Христу, божанској и људској, које су међусобно нераздељиве и неразлучиво спојене, али несливене и неизменљиве.⁵⁸

Еутихово учење о нестајању и обоготворењу људске природе у божанству, тако да у Христу има само једно лице и једна природа, настало је на основним поставкама масалијанаца. Због тога је ово учење већ 428 године у једној законској одредби императора Теодосија идентификовано са учењем ентузијаста или масалијана.⁵⁹ Ту идентификацију прихвата и Тимотеј Презвитер, мада Мињ безразложно пред-

⁵¹ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 37, 3, 9; 84, 4.

⁵² G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 194; А. Соловјев, *Фундајажити* 123, бел. 10.

⁵³ H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 222—223.

⁵⁴ Cyr. Al. In Math. P. G. 72, 381.

⁵⁵ Theod. Comm. lit. 34, P. G. 140, 461, 464.

⁵⁶ Слово, 34, 15—16, ed. Попруженко.

⁵⁷ C. Harmen. De haer. P. G. 150, 28.

⁵⁸ Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1969, 78—79.

⁵⁹ Cod. I, 5, De haer. et manich. 51. I Теодорит, P. G. 83, 437, сматра еутихите обновљеним валентијанима.

лаже емендацију облика *eutih* у *euhit*, а затим Евтимије из Периблепта који указује на многе додирне тачке између учења архимандрита Еутиха и масалијанског проповедника и учитеља Ликопетра који су заједно осуђени на IV васељенском сабору.⁶⁰

Еусебијани

Масалијани се зову и еусебијани према имену јеретичког учитеља и проповедника Еусебија који је живео у Месопотамији средином IV века.⁶¹ Михаило Велики и Грегорије бар Хебреј сматрају га учитељем Аделфија и оснивачем масалијанске јереси.⁶² Под његовим именом сачуван је на сиријском језику једна повећи фрагмент списа *De libro graduum*, који представља мешавину учења енкратита и масалијана.⁶³ Еусебије је можда аутор значајног дела *Liber graduum*, најпознатијег масалијанског списа на сиријском језику из IV века, без којег се не може разумети ни масалијанство ни рановизантијска мистичка литература.

Христијани

Међу најстаријим и најчешћим синонимима за масалијане налазимо термин „христијан“. Семантичко значење овог термина је врло широко. У време ширења хришћанства тако су називани хришћани за разлику од пагана. Почетком V века термин христијан постаје синоним за масалијане, а нешто касније и за монахе и анахорете.⁶⁴ Блажени Августин спомиње да су манихеји петого века себе звали христијанима.⁶⁵ Од манихеја или масалијана овај термин прихватају и павликијани.⁶⁶ У једном грчком рукопису синодика православља анатемишу се христијани, а нешто касније и у српским синодницима бабунци, са надимком крстјани.⁶⁷ Евтимије из Периблепта наводи да су фундајажити у Малој Азији сами себе називали христијанима.⁶⁸ Истим именом зову се и богомили у посланицама Козме Презвитера и цариградског патријарха Германа II, кутугери код Симеона Солунског, патарени у Босни и катарци на Западу у скоро свим сачуваним изворима.⁶⁹

⁶⁰ Tim. Pres. De recept. haer. P. G. 86, 1, 45—47; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 46—48.

⁶¹ M. Kmosko, *Patr. Syr.*, I, 3, p. XI.

⁶² *Ibid.*, I, 3, n. XXII и XXIV.

⁶³ *Ibid.*, I, 3, p. XI—XIV.

⁶⁴ Ever. P. G. 130, 41.

⁶⁵ Eug. De agon, christ. P. L. 40, 297.

⁶⁶ Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, 148.

⁶⁷ B. A. Мошин, *Сербскаја редакција Синодика*, 301, 346.

⁶⁸ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 4, 11; 30, 1.

⁶⁹ Слово, 31, 8—10; Germ. II, Contra Bogom. P. G. 140, 637; Cf. P. G. 155, 890; D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 185—192, 218, 221; A. Borst, *Die Katharer*, 242.

Христополитаи

У формули анатемисања изdatoј код Миња оптужују се ови јеретици да сами себе називају христополитаи.⁷⁰ У Бечком тексту анатеме, коју је издао Талоци, облик гласи *Hristou politai*.⁷¹ Исти назив срећемо и за фундајајите у Ватиканској, краћој редакцији *Посланице* Евтимија из Периблепта, док је у дужој задржан уобичајени облик „крристијан”.⁷²

Мцхнеи

У јерменским изворима масалијани се зову мцхнеи, речју која има исто семантичко значење као и сиријска масалијан или грчка еухит.⁷³ Мцхнеи се спомињу у одлукама Шаапиванског сабора из 443 године и у делима неких млађих јерменских историчара и теоретичара јерменске цркве.⁷⁴

Хореуги

Овај назив за масалијане потиче из његовог молитвено-драмског ритуала који је био праћен игром. Спомиње га само Тимотеј Презвитер.⁷⁵ Код млађих византијских писаца има пуно података о масалијанској ритуалној игри, чији је циљ био ослобођење човека од уробеног демона. Порфирегенит ове игре назива „готским“, а словенски извори „бесовским“ или „сатанским“ играма.⁷⁶ Вероватно да назив „готска игра“ потиче од Гота који су у IV веку поред аријевства делимично прихватили и аудијанство, један огранак масалијанства, које је међу њима ширио Аудије из Месопотамије.

Масалијанску традицију култског играња прихватили су и богомили. О њима говори Козма Презвитер и синодик цара Борила.⁷⁷ Са овим типом култске игре вероватно стоје у некој вези и рељефне представе кола на стећцима из Босне и Херцеговине.⁷⁸

⁷⁰ L. Thalloczy, *Bruchstücke*, 367.

⁷¹ L. Thalloczy, *Bruchstücke*, 367.

⁷² *Contra Phund*. 131, 48.

⁷³ Ст. Т. Мелик-Бахшјан, *Павликијанског движение*, 74—75.

⁷⁴ *Ibid.*, *op. cit.* 78—79.

⁷⁵ *Tim. Pres. De recept. haer.* P. G. 86, 1, 43.

⁷⁶ Д. Драгојловић, *Богомилство и почеци сценске уметности код балканских Словена*, Књ. ист. IV, 15, 1972, 387.

⁷⁷ М. Г. Попруженко, *Синодик царја Борила* с. 92; Слово, 74. ed. Попруженко.

⁷⁸ G. Wild, *Bogomilen und Katharer in ihrer symbolik*, Wiesbaden 1970, 18, 21, 23.

Abini i Paanini

Говорећи о масалијанима у Сирији, Хијероним спомиње да се они на народном језику (*gentile sermone*) зову *paanini* или *abini*, (*b*)*abini*.⁷⁹ У вези са овим семитским обликом *abin* (*babin*) је и арапска реч *abuna*, јеврејска *gabin*, грчка *abbas* или *paras*, у значењу свештеник, монах или отац.⁸⁰ Н. Милетић словенски термин бабун, одомаћено име за јеретике у српским средњовековним изворима, изводи из арапског облика *abuna*, мада му је очито и историјски и филолошки много ближи сиријски облик *abin*, *babin*.⁸¹

Тимотеисти

Једино мартирополитански епископ Марута у V веку назива масалијане тимотеистима, вероватно по неком у историјским изворима непознатом Тимотеју.⁸²

Валентијани

У познијим византијским изворима масалијани се зову валентијанима или по имену византијског императора Валенса, за чије се владавине, по мишљењу неких историчара, појавила ова јерес, или, што је вероватније, мада то у изворима није документовано, по познатом гностику Валенсу, чије учење представља значајну компоненту овог јеретичког покрета. Врло је интересно да се са овим именом срећемо само код византијских правника, Теодора Балсамона, Константина Харменопула и Матије Властара.⁸³

Манихеји

Масалијанство се, као и остале средњовековне дуалистичке секте, у изворима често идентификују са манихејством. Употребу овог термина, као синонима за масалијанство, налазимо чешће у јерменским и словенским него у изворима на грчком језику. Може се чак рећи да византијски историчари и теоретичари ову замену избегавају, мада изричито наглашавају да је масалијанско учење преузето од манихејства или заражено манихејским заблудама.⁸⁴

⁷⁹ Блажени Хијероним у прологу *Contra Cels.* пише: *totius paene Syriae haereticos quos sermone gentili Abin et Paanin, id est perversors Mas-salianos, Euchitas vocant.*

⁸⁰ *Encycl. jud.* I, 1927, 321; *Enc. cath.* I, 1940, 154. У *Hrv. enc.* I, 1941, 666, абунa је сиријска реч. Cf. и С. Rossini, *Enc. ital.* I, 1929, 157.

⁸¹ М. Милетић, *»Krstjani« di Bosnie alla luce dei loro monumenti di pietra*, *Orien. Christ. Anal.* 149, 1957, 101.

⁸² М. Кмоско, *Patr. Syr.* I, 3, p. CLXXXI.

⁸³ С. Harm. *De Haer.* P. G. 150, 28; *Math. Blast.* Synt. P. G. 144, 1042; *Theod. Bals.* In can. XIV con. in Trullo, P. G. 137, 843.

⁸⁴ *Epiph. Adv. haer.* P. G. 42, 761; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 60, С. Harm. *De haer.* P. G. 150, 25.

Еуфемити

Еуфемите као масалијане сматра само Епифаније Кипарски.⁸⁵ У млађим изворима они се зову, ако су то исти јеретици, феминити, фебионити, или ебионити. У центру њихове верске пропаганде била је идеологија „једнакости у сиромаштву“ као најправеднијој форми друштвеног уређења. Фебионити су одбацивали сваку својину и приватно власништво, сматрајући за највећу људску заблуду веровање да човек може уопште нешто имати. Свако власништво па и најмање делује демонски и разорно на човека, онемогућујући његово спасење. Ебионитска идеологија сиромаштва била је очигледно пресудна на приближавању и коначном сливању овог јеретичког покрета са масалијанством.⁸⁶

Адамити

Са адамитима као значајним огранком масалијанства срећемо се врло рано. Под утицајем неоплатонске мистике, масалијани су израдили једно посебно учење о преегзистентном Адаму и његовом паду. Ако човек, утамничен у окове материје, жели да оствари у себи свој божански праобраз, преегзистентног Адама, он мора да успостави у себи облике божанства. Постигавши то, човек долази у стање »*apatheie*« и постаје прави, небески Адам, због чега су и названи адамити.

Теодор бар Кони најраније оптужује лампетијане да се понашају као адамити.⁸⁷ Неколико векова касније са адамитима-масалијанима срећемо се у Бугарској. Из *Житија св. Теодосија Грновског* сазнајемо да су два масалијана, Лазар и Кирил Босота, прогнани са Свете Горе дошли у Бугарску и са својим присталицама, попом Стефаном и монахом Теодосијем, у адамовој одећи око себе скупљали своје присталице оба пола „творећи разне бестидности“.⁸⁸ У Чешкој ови јеретици су се звали николаити, а у Италији бегари или турпелини.

Еустатијани

Име потиче од Еустатија из Сабесте, чије је учење осуђено на помесном сабору у Гангру у Пафлагонији око 330 године. Георгије Монах и Теодор Балсамон изричито тврде да је на сабору у Гангру осуђено учење Еустатија као масалијанско.⁸⁹ Међутим, Теофан је не-

⁸⁵ Epiph. Ad. haer. P. G. 42, 756.

⁸⁶ H. Ch. Puech—V. Vaillant, *Le traité*, 284.

⁸⁷ M. Kmosko, *Patr. Syr.* I, 3, p. CCXLIII—CCLII. О учењу адамита cf. Nic. Chon. *Thes. lib.* IV, cap. 10; P. G. 139, 1267—1268.

⁸⁸ F. Rački, *Bogomili i patareni*. Beograd 1931, 491; Сбор. за нар. умот. наук. и книжни XX. 1904, 20. О адамитима опширније Th. Büttner — E. Werner, *Circumcellioneu und Adamiten*, Berlin 1959.

⁸⁹ M. Psell. *De daem. oper.* P. G. 122, 822.

што опрезнији. Наводећи масалијанске учитеље, он спомиње и Еустатија и каже да га неки сматрају масалијаном.⁹⁰

Ако упоредимо Еустатијеву верску и политичку идеологију, са оним што о масалијанима пише Епифаније Кипарски у свом *Панариону*, видећемо да међу њима нема разлике. Оба покрета су на пољу политичке идеологије одбацивали приватно власништво и богатство, прихватили робове у своје заједнице и борили се за равноправност жена, а на пољу верске идеологије заступали умерени дуализам, сатанизам и верски синкретизам. То је несумњиво било пресудно што је дошло до сливања еустатијана са масалијанима који су, као покрет, били не само распрострањенији већ и организованији.

Ктише

Теодор бар Кони, говорећи о масалијанима, спомиње да се они зову масалине (масалијани) и ктише, али без икаквих даљих објашњења овог имена.⁹¹ На једном натпису из Писиде први анђео новатиана, који се у изворима идентификују са масалијанима, зове *ostisaitricin*. Х. Грегоара ову реч раздваја на »os« и »tасaitricin«, налазећи у другом делу сложеницу која на арапском значи 99 (*tiša ti-šîn*).⁹² Овај број има посебно значење и у хришћанској мистици. Нагазимо га у имену апокалиптичког анђела Амен и у имену оснивача манихејства Мане(с).⁹³

Ако је ово објашњење Х. Грегоара тачно, а изгледа да јесте, имали би доказ да је већ у доба Теодора бар Кониа дошло до синкретизма новатиана и масалијана, јер име ктиши је очигледно семитског порекла и у вези са овим светим бројем.

Аудијани

Сматра се да је секту аудиана основао средином IV века неки Аудије из Месопотамије, који је нешто касније због сукоба са црквеном хијерархијом био прогнан у Добруду. Византијски извори IV века не идентификују аудијане са масалијанима. Теодорит из Кира пише о аудијанима да живе у мешовитим манастирима и да су под великим утицајем манихејства.⁹⁴ То је, чини се, било пресудио што их у V веку идентификује са масалијанима мартирополитански епи-

⁹⁰ Theoph. Chron. P. G. 108, 189.

⁹¹ M. Kmosko, *Patr. Syr.* I, 3, p. CCXLII. CCLIII.

⁹² H. Gregoire, *Un mon mystique du Christ dans une inscription de Pisada Byz.* II 1925, 449.

⁹³ Апос. 3, 14.

⁹⁴ Theod. Eccl. hist. IV, 10.

скоп Марута.⁹⁵ Ова секта интегрисана у масалијанство убрзо је нестала, али су нека њена учења касније оживљена у богомилству.⁹⁶

Пнеуматици

Савршени масалијани који су постигли стање апатхене, то јест синусију са богом и усељавање у себе светог духа, звали су се пнеуматици, или у словенском преводу духовни, поред већ уобичајеног назива катар.⁹⁷

Испосници и Аскете

Мартирополитански епископ Марута масалијане зове испосницима и аскетама због дуготрајног али веома строгог поста.⁹⁸ Теодор Балсамон у свом коментару 19 канона сабора у Гангру, где је најпре осуђено учење масалијана Еустатија, испосништво и аскетизам сматра карактеристичним и за богомиле.⁹⁹ У једном словенском рукопису српске редакције, *Заповести Јована Златоустог*, насталом почетком XIII века, богомили се називају „слугама Бавола” а њихово учење дефинише следећим речима: „горко је богомилско учење, браћо: месо не јести, вино не пити и жене не поимати”.¹⁰⁰

Сатаниани и Архонтици

Епифаније Кипарски у свом *Панариону* пише да масалијани сами себе називају сатанианима.¹⁰¹ Касније овај термин, који потиче због њиховог клањања и служења Сатани, често срећемо у византијским изворима. Сатанизам представља значајну компоненту масалијанске теологије. Сатана је за масалијане, као господар овога света, не само велики и моћан, већ у стању да људима чини свакојака зла. Да би га умилостивили, људи му се клањају и свакодневно моле.¹⁰²

Служење Сатани код трачких еухита детаљно је описао М. Псел.¹⁰³ Постојао је читав ритуал клањања и мољења, праћен одређеним ритуалом, „сатанским песмама” и „сатанским играма”. Ове ри-

⁹⁵ М. Kmosko, *Patr. Syr.* I, 3, p. CLXXXI.

⁹⁶ Н. Ch. Puech — А. Vaillant, *Le traité*, 338—339.

⁹⁷ С. Новаковић, *Примери књижевности и језика*, 368; Д. Ангелов, *Богомилство в Блгариа*, 137, 503.

⁹⁸ М. Kmosko, *Patr. Syr.* I, 3, p. CLXXXI.

⁹⁹ Theod. Bals. In can. XIX conc. Gang. P. G. 137, 1265.

¹⁰⁰ А. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavnih izvora*, 34.

¹⁰¹ Epiph. Ad. Haer. P. G. 42, 759.

¹⁰² G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 30, 211: Eut. Zig. Pan. Dogm. P. G. 130, 1316, 1325.

¹⁰³ М. Psell. De daem. oper. P. G. 122, 820. D. Obolensky, *The Bogomils*, 183—186.

гуалне песме спомињу Евтимије из Периблепта и Евтимије Зигабен.¹⁰⁴ Козма Презвитер и неки српски средњовековни извори знају за сличне песме и игре међу богомилима.¹⁰⁵

Због веровања у Сатану као архонта овог света масалијани су називани и архонтици, а у словенском преводу властелинци.¹⁰⁶ Византијски извори их идентификују са борборианима. У *Житију св. Симеона* спомињу се јеретици властелинци, али није довољно јасно да ли је реч о јеретцима архонтицима или о властели која је прихватила сатанизам и јеретичку демонологију.¹⁰⁷

Патерини

У неким изворима масалијани се зову и патерини, или, по секундарном деривату овог облика, патарени. Постоје разне хипотезе о пореклу овог имена.¹⁰⁸ Најупорније је брањено и најдуже се одржало мишљење да је то име настало по миланском предграђу Патарија.¹⁰⁹ Једну интересантну али у суштини неуспелу хипотезу поставио је и М. Будимир. Порекло овог имена он доводи у везу са ликијским градом Патаром где је било велико светиште Аполона Хелијског.¹¹⁰ Ближе истини је мишљење О. Мандића. Он сматра да су то име добили катарски јеретици, који су радили у ткачницама платна и једино молили „Патер ностер“, па су их правоверни прозвали патаренима, а њихово предграђе Патариу.¹¹¹

О. Мандић је нема сумње пошао правим путем, мада је много вероватније да је име пре настало на грчком него латинском језичком подручју, међу масалијанима у Малој Азији. У једном документу из XIV века трачки еухити се зову патерини, док за Малу Азију нема изворних података.¹¹² Али без обзира што не располажемо изворном грађом, која би документовала наше предпоставке, само име патерин које сематички припада групи термина као што су сиријски масалијан, или грчки еухит доказује оправданост ове хипотезе. Име патерин могло је настати и на други начин, у оној духовној позадини и у оном склопу идеја које су условиле појаву облика као што су сатанијан, бабун, христијан, итд. Ако пажљиво пратимо јеретичке

¹⁰⁴ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 24; Eutim. Zig. Pan, dog. P. G. 130, 1273.

¹⁰⁵ Д. Драгојловић, *Почеци сценске уметности*, 393.

¹⁰⁶ В. Н. Бенешевич, *Древне-славјанскаја Кормчија I*, 658.

¹⁰⁷ А. Solovjev, *Svedočanstva pravoslavnih izvora*, 15—24.

¹⁰⁸ V. Schimdt, *Hist. ed doct. de la secte des Cathares*, II, 278, A. Borst, *Die Katharer* 250, bel. 8.

¹⁰⁹ L. A. Muratori, *Antiqu. Italicae Medii Aevi V*, 83—84.

¹¹⁰ М. Будимир, *Триклету бабуни и бабице патаренске*, Год. X, 1959, 73—78.

¹¹¹ O. D. Mandić, *Bogomilska crkva*, 222, бел. 253; E. Werner, *Patarnoi-Patarini*, *Festschrift für H. Sproemberg*, Berlin 1956, 404—419.

¹¹² Fr. Miklosich—J. Müller, *Acta Patr. Const.* 59.

текстове, примећујемо да они углавном избегавају помен имена бог. Место овог заједничког апелатива срећемо се са терминима: „свевишњи“, „недокучиви“, „небески отац“ или само „отац“. (патер).¹¹³ Православни често оптужују масалијане да се молећи „оцу“ уствари моле Сатани којег сматрају за свога оца, па су их стога, као поклонике Сатане, звали патеринима.

Новатиани или Катари

Јеретички покрет познат под именом новатиана или катара идентификује се са масалијанима само у изгубљеном словенском *Житију св. Јована Владимира*, које је на грчки језик превео Козма, митрополит епархије китејске на Кипру, а штампао Јован Папа у Млецима 1690. године.¹¹⁴ У дужем грчком житију Владимиру се приписује да је био „богомилима, јеретичима, масалијанима пораз, заблуди пропаст, а вери правило. Њега су безбожни јеретици и роџаци напали и главу му одсекли“.¹¹⁵ Разлог његовог убиства био је што је много радио „да би уништио јерес богомила и масалијана која се онда налазила по целој Бугарској и по свим околним крајевима“.¹¹⁶

Отац Пајсије, који је још имао у рукама изгубљено словенско житије са којег је направљен грчки превод, спомиње да су при превођењу направљене повеће грешке. У словенском оригиналу јеретици се не зову масалијани већ новатиани.¹¹⁷ Овај податак је врло значајан и историјски потпуно веродостојан, јер знамо да од доба иконокластичких спорова постоје значајни центри новатиана у западној Македонији и Албанији. Стога се и податак о борби св. Климента са богомилима или масалијанима, који се сматрао анахронизмом, потпуно уклапа у историјске оквире.

Новатиани се у грчким изворима зову катари и *saccophoroi*, (торбаши или пртењашаи).¹¹⁸ Сва ова три термина очувана су делом у јужнословенској топономастици, а делом у јеретичкој ономастици, што, са своје стране, допуњују овај толико оспоравани а у суштини врло значајан извор за историју „неоманихејства“ на Балкану.¹¹⁹

¹¹³ M. Psell. De daem. oper. P. G. 122, 824—825.

¹¹⁴ С. Новаковић, *Први основи словенске књижевности*, 238—240.

¹¹⁵ Ibid., 255.

¹¹⁶ Ibid., 257.

¹¹⁷ J. Трифонов, *Бесједата на Козма Пресвитер*, Сп БАН XXIX, 1923, 47.

¹¹⁸ H. Gregoire, *Un nom mystique du Christ*, 449—454.

¹¹⁹ D. Obolensky, *The Bogomils*, 166—167. J. Звонко, *Пртењашаи*, ГЗМ, V, 1893, 768, J. Иванов, *Богомилски книги*, 36, нетачно термин торбешаи изводи од облика фундајажит.

Богомили

Идентификовање масалијана са богомилима налазимо у грчким изворима од прве половине XI века па све до краја средњег века.¹²⁰ За већину византијских историчара и полемичара, а то прихвата и словенска рукописна традиција, богомилство није ништа друго до реафирмација масалијанског јеретичког покрета. Из посланице Евтимија из Периблепта, коме највише дугујемо за ову идентификацију, видимо да је он, консултјући спис Јована Дамаскина *О јересима*, прихватио идентификацију нове секте са јеретичким покретом који је већ био познат и у цркви тачно класификован.¹²¹

Друга група византијских аутора говори нешто другачије о односу ова два јеретичка покрета. Богомилство се дефинише као деомасалијанства, или мешавина масалијанства са павликијанством, односно манихејством.¹²² Оно што је заједничко и једној и другој групи византијских писаца јесте то што они не говоре о богомилству као оригиналном и аутохтоном покрету словенских маса, мада се ту не оспоравају извесне новине које су биле неминовна последица нових економских и политичких прилика словенског становништва и које су спонтано подстакле реафирмацију и прихватање старих јеретичких система у чијим идејним оквирима настаје језгро борбе против феудализације, наметнуте ширењем византијске власти и хришћанске религије.

О самом попу Богомилу, који се сматра творцем и оснивачем нове секте, постоје две потпуно опречне традиције, словенска и византијска.¹²³ Евтимије из Периблепта и Ана Комнена не знају за попу Богомила. За првог оснивач секте је Чурило, а за другу — лекар Василије.¹²⁴

Етимологија ономастикона Богомил такође се тумачи на више начина. Козма Презвитер пише да је јерес у Бугарској ширио неки „поп Богомил а у суштини богу не миа“.¹²⁵ Словенска лексика овог термина није спорна. Словенско порекло овог термина прихвата и Евтимије Зигабен који је изводи из словенског језика, из превода молитвене формуле „боже помилуј“.¹²⁶ Зигабеново тумачење прихва-

¹²⁰ За Д. Кизичког, cf. G. Rhallis—M. Potlis, *Synt. can.* IV, 408 За Кедрина, cf. P. G. 121, 560, за М. Властара, cf. P. G. 144, 1042; F. Miklosich—J. Müller, *Acta*, 215.

¹²¹ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 3—4.

¹²² D. Obolensky, *The Bogomils*, 115—117; H. Ch. Puech—A. Vallant, *Le traité*, 292 squ.

¹²³ H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 283—288. Nerses Shnorhali спомиње у Јерменији полимелите, cf. Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 101—102, које Пиеш доста вешто преко облика rogomelos доводи у везу са bogomilos.

¹²⁴ G. Ficker, *Die Pundagiagiten*, 62, 8; An. Comn. Alex. XV, 8, II, 35, 5.6).

¹²⁵ Слово, 2,5; Д. Ангелов, *Богомилство в Блгарија*, 142—143.

¹²⁶ Eut. Zig. Pan. dogm. P. G. 130, 1289.

тају даље Никита Хонијат и Константин Харменопул.¹²⁷ Међутим, већ Копитар запажа да се ово тумачење не поклапа са оним објашњењем које је дао Козма Презвитер, па закључује да је словенски ономастикон Богомил превод грчког имена Теофинос.¹²⁸

Мада је ова хипотеза углавном прихваћена у науци, она не само што проблем не решава већ га још више компликује. Јер, грчком облику Теофинос одговара словенско име Богољуб а не богомил. Даље, његова ономастичка функција је релативно млада, јер је у ранијем периоду то била титула црквених отаца, а међу јеретицима ознака за савршене.¹²⁹ Треба споменути и то да је термин теофинос (богољубац) у доба христолошких спорова замењен са христофинос (христољубац) и да је заједно са термином теофилиа (богољубље) играо значајну улогу и у масалијанској мистици.

Филолошка а тиме и семантичка неподударност између грчког термина теофинос и словенског богомил приморава нас да у разрешењу овог проблема пођемо другим путем, Јер „мил“, други део сложенеце богомил, није у вези са придевом „мио“, а ни са глаголом „милити“, како је помишљао А. Вајан, већ нулта база од облика „молити“.¹³⁰ Другим речима апелатив богомил, од којег је касније изведен ономастикон Богомил, и филолошки и семантички подудар се са словенским преводом сиријског термина масалијан или грчког еухит. То изричито тврде неки грчки извори. Евтимиије из Периблепта пише да имену богомил одговара „на сиријском језику масалијан, а на грчком еухит“.¹³¹ Скоро истим речима пише и Матија Властар: „име богомила или масалијана, а ако се на грчки језик преведе, значи еухит“.¹³²

Ова два грчка извора веома срећно допуњује Загребачки рукопис српског синодика, анатемишући „иконоборце, павликијане и богомице то јест не богомолице“.¹³³ Писац загребачког Синодика тачно запажа да име богомил потиче од старијег богомол(ац), онај који се моли богу и да је дослован превод сиријског облика масалијан или грчког еухит.

Богомилство је, у то данас нема сумње, од масалијанства презузело поред многих учења и име. Са њим оно није било нити могло бити организационо уједињено. Једино што га је спајало са масалијанством, то је била у највећем делу заједничка наука и заједнички

¹²⁷ F. Rački, *Bogomili i patareni*, Beograd 1935, 346, бел. 2. Cf. C. Harm. De haer. P. G. 150, 28.

¹²⁸ D. Obolensky, *The Bogomils*, 119—120, бел. 1; F. Rački, *Bogomili i patareni*, Beograd 1935, 347, бел. 3.

¹²⁹ Fr. Miklosich, *Lexicon*, 36; O. Zockler, *Real für prot. Theol. und Kirche*, 3 ed. XIII, 759; H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 283; G. D. Mansi, *Sacr. con.* I, 760, 805, 817, VII, 9, 32, 352 et passim.

¹³⁰ H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 27, 282—283.

¹³¹ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 4.

¹³² Math. Blast, *Syn. P. G.* 144, 1042.

¹³³ В. А. Мошин, *Сербскаја редакција Синодика*, 348.

идејни оквири, мада у богомилству, упркос многим сличностима са масалијанством, има и значајних разлика које нас каткад изненађују.

Бабуни и Борбориани

У четири глосе на маргинама српских рукописних крмчија, које се приписују св. Сави, првом архиепископу српском, или неком од његовим најближих сарадника, масалијани се идентификују са бабунима, уобичајеним називом за богомиле у српским средњовековним изворима.¹³⁴

За идентификовање бабуна са масалијанима мора да су постојали неки посебни разлози. Међутим, до одговора на ово питање може се доћи једино ако се претходно утврди право семантичко значење овог термина и однос бабуна јеретика према свим оним струјањима која су постојала унутар „неоманихејског“ покрета. У научним истраживањима термин бабун извођен је из словенске лексике, од речи баба, бабска вера или од облика бобон, именичке основе раширене у северним словенским језицима, која није документована на Балкану, у значењу празноверје, враџбина. П. Скок је, прихватајући ово тумачење П. Шафарика, помишљао да је основа бобон некад постојала и у јужнословенском говору и као доказ узимао је словенску посуђеницу у мађарском језику, бобона. Ипак се ова претпоставка П. Скока не може одржати, чак и да је облик бобона пореклом из јужнословенског говора, јер се од основе бобон по законима лингвистике не може доћи до облика бабун.¹³⁵

Неосновано мишљење Б. Даничића да су бабуни били бабља вера одбацио је Ф. Миклошић, полазећи од претпоставке да су ови тако названи по планину Бабуну, по угледу на име патари према миланском кварту Патарија, Албанеси — према граду Албанит итд.¹³⁶ Но у погледу бабуна историја не потврђује мишљење Ф. Миклошића. Са гледишта бабунске доктрине било би могуће управо обрнуто: да је име планине Бабуне, као место култа, дошло по имену секте. Ово потврђује и то што су у централним областима Балкана, поред неколико хидронима, позната и три оронима под именом Бабуна. Уосталом, Ј. Иванов је на територији западне Македоније нашао више топонима, као Кутугерице, Асомати и други, који су настали по имену јереси, а не обрнуто.¹³⁷

Пошто ови покушаји нису довели до разјашњења семантичког значења термин бабун, Н. Радојчић је пошао другим путем, покушавајући да утврди везу између балканских бабуна и сличних неома-

¹³⁴ D. Dragojlović, *Marginalne glose srpskih rukopisnih krmčija o neomanihejima*, ЈИС, 1—2, 1972, 5—15.

¹³⁵ П. Скок, *Богомили у светлости лингвистике*, ЈИЧ I, 1—4, 1935, 469—472.

¹³⁶ F. Miklosich, *Etymol. Wörterbuch der slav. Sprachen*, 6.

¹³⁷ Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 33, 36, 164.

нихејских секти. Он долази до закључка да је термин бабун погрдан назив за богомиле и да је дошао редукцијом грчке именице борборос, којом су византијски теолози називали припаднике борборијанске секте.¹³⁸

И научно и методолошки пут којим је пошао Н. Радојчић био је једино исправан, мада су његови крајњи закључци нетачни. Гностичка секта борбориана представља за нас без сумње важан ослонац, а у томе је заслуга, Н. Радојчића, за разумевање семантичког значења термина бабун, јер се у јерменским изворима она идентификује са масалијанима.¹³⁹ Иначе, историја ове секте доста је интересантна. У византијским изворима она је или део гносе или манихејства, а име је добила по Барбелу, Бабелу или Бабу, космогонијском принципу дуалистички оријентисаног покрета.¹⁴⁰ Као што се масалијани по сатани зову сатаниани, тако су и ови гностиги по имени Барбела или Борбера названи борбориани.

Византинци овај термин изводе из грчке речи борборос, која значи муљ или блато. Међутим, ми налазимо исто божанство као код борбориана у староегипатским мистеријама, у орфичким култовима и елеусинским мистеријама, религијском покрету античких грчара и занатлија али са редуцираним именом Боубо или Бабо.¹⁴¹ М. Псел га сматра божанством орфичке религије која је поникла међу трачким сељацима и рударима.¹⁴² Али већ у архајско доба, у средоземној урбаној средини, као сељачко божанство Бабо је потиснут у други план пред градским боговима, који су добили превагу и проглашени за државне. Но, он је остао стално присутан у сељачкој средини, у унутрашњости полуострва, да би у доба јачања феудализма и раслојавања сељачког становништва поново био прихваћен од сељачких маса. Ово старобалканско божанство оставило је јасне трагове у географској номенклатури, која, као стара култна места, стоје са њим у некој вези.

За ово божанство знао је не само централни Балкан већ и централни Анадол. У гностичким системима, детронизацијом паганских божанстава, он добија космогонијску функцију као Сатана у многим манихејским и неоманихејским огранцима. М. Будимир поставља хипотезу о постојању и општесловенског божанства Бабе, налазећи аналогију у фригијској Кубаби, из чијег имена изводи и термин бабун.¹⁴³ Међутим, недостатак извора онемогућује нас не само

¹³⁸ Н. Радојчић, *О земљи и именима богомила*, ПКЈИФ 7, 1927, 147—159.

¹³⁹ С. Т. Мелик-Бахшајн, *Павликијанскоје движење*, 68—73.

¹⁴⁰ У Јустинијановом законику cod. I, 5 они су део манихејства, а код Епифанија, cf. P. G. 42, 336 и Теодорита, cf. P. G. 83, 18 они су део гносе.

¹⁴¹ Plut. Is. 49, 62. Cf. RE III, 1899, 151; A. Dietrich, *Phil.* LII, 1894, 3.

¹⁴² E. Abel, *Offic. frag.* 216: „има у орфичким песмама ноћни демон који се зове Бабо“. О сличном божанству у Коनावу cf. *Hrv. enc.* II, 75.

¹⁴³ М. Будимир, *Триклету бабуни и бабице патаренске*, Год. V, 1955, 77, 84 et passim.

да докажемо тврђњу М. Будимира већ и везу између орфичког Бабе и борборијанског Барбела — Баба. Тај контакт се могао успоставити тек после пресељавања у Тракију великог броја јерменских и сиријских јеретика, кад је старобалкански Бабо преузео функцију Сатане у јеретичким космогонијским митовима. Тако Бабо постаје синоним за Сатану, а бабун за сатаниана. За то постоје бројни директни и индиректни докази, који јасно говоре о овој замени. „Сатанска епода“, „сатанска песма“ или „сатанска реч“ из старијих извора замењена је у Душановом законуку са „бабунска реч“. Чак је и предвиђена казна за онога „тко рече бабунску реч“.¹⁴⁴ П. Ј. Шафарик и Б. Даничић мислили су да је реч о некој формули опчињавања, о *carmen magicum*.¹⁴⁵ Сличног су мишљења и С. Новаковић и В. Јагић, који „бабунску реч“ проширују на бабске басне, односно апокрифе.¹⁴⁶ Да „бабунска реч“ значи исто што и „сатанска реч“ доказује Евтимије из Периблепта, спомињући „сатанску еподу“ масалијанског проповедника Петра — Ликопетра, Апокалипсу Петрову.¹⁴⁷ Према томе „бабунске речи“ у Душановом законуку представљају апокрифе које је црква због јеретичког учења звала „сатанским“ или, на народном језику, бабским, бабунским.

Аријанци

Оптужбе против масалијана да прихватају Аријеву јерес, да су „нови аријанци“, налазимо у неколико значајних извора. Теофан пише да је Сава, један од првих масалијанских проповедника и учитеља био присталица Арија.¹⁴⁸ Ј. Дамаскин у једном полемичком трактату аријанство приписује и масалијанском учитељу Лампетију.¹⁴⁹ У доба иконокластичких спорова патријарх Нићифор сматра манихеје и павликијане новим аријевцима.¹⁵⁰ Исте оптужбе налазимо против катара на Западу и богомила у *Паноплији* Евтимија Зигабена и у *Житију св. Симеона* од Стефана Првовенчаног.¹⁵¹

Настојање Цариградске патријаршије да покрштени Бугари не прихвате аријанство најбоље илуструје патријарх Фотије који у јед-

¹⁴⁴ Н. Радојчић, *Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354*, Београд 1960, 59, 113.

¹⁴⁵ Р. Ј. Schafarik, *Serbisch Lesekörner*, 1833, 82.

¹⁴⁶ С. Новаковић, *Законик Стефана Душана, цара српског 1349 и 1354*, Београд, 1898, 198.

¹⁴⁷ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 24.

¹⁴⁸ Theoph. Chron. P. G. 108, 188.

¹⁴⁹ J. Damas, P. G. 94, 980.

¹⁵⁰ Niceph. Antier. P. G. 100, 461, 501, 560, 781; Cf. Д. Ангелов *Богомилство в България*, 138;

¹⁵¹ А. Borst, *Die Kttharer*, 255; Ent. Zig. Pan, dog. P. G. 130, 1318; А. Solovjev, *Svedočanstva*, 20.

ном писму опомиње бугарског цара Бориса на учење „злочестивог Арија“. Десет година касније папа Јован VIII саветује цара Бориса да не пође за Аријевим богохулством и да због Аријеве порочности не падне у пропаст.¹⁵² Са оптужбама против Арија и његовог учења почињу и најважнији словенски извори за историју богомилства: *Посланица* Козме Презвитера, *Синодик цара Борила* и српски синодици.

¹⁵² Б. Златарски, *Историја на блгарската држава* I, 2, 177.

ИСТОРИЈА МАСАЛИЈАНСТВА У МАЛОЈ АЗИЈИ И НА БАЛКАНСКОМ ПОЛУОСТРВУ

Чitava историја Византије проткана је верским борбама које су биле саставни део и битан елемент како црквеног тако и политичког живота византијске државе.¹ Оне почињу у првим вековима хришћанства, појавом великог броја јеретичких покрета са разноврсном верском и политичком оријентацијом. У овим сукобима, који су трајали до краја средњег века, у прво време највећи значај имали су гностици са својим многобројним огранцима, а после њих манихеји, масалијани, павликијани и богомили. Све ове хронолошки и територијално диспаратне секте спајали су врло слични политички циљеви и скоро идентично верско учење. Та два, по нашем мишљењу битна елемента, дају нам за право да све у верском погледу дуалистичке, а у политичком мање или више револуционарне секте посматрамо као јединствен феномен средњовековне историје. Јер остали верски сукоби и поред све своје оштрине били су епизодне и пролазне појаве у животу византијског друштва. Међутим, манихејство и други дуалистички покрети играли су кроз читав средњи век веома важну улогу у верском и политичком животу Византије и суседних држава, доводећи до неколико дубоких и оштрих криза у њеној историји.

Појава масалијанства и сабор у Гангру

Масалијанство се у Византији појављује убрзо после првог васељенског сабора у Никеји 325 године, као реакција, с једне стране, на верске сукобе око аријанства, а са друге, на нови систем опорезивања који је уз повећане намете сужавао политичка и грађанска права већини становништва империје. Критика друштвене стварности, коју је службена црква идеолошки фундирала и теолошки оправ-

¹ Г. Острогорски, Историја Византије, 68—69 et passim.

давала, пренела се у већој или мањој мери и на критику саме цркве и неких њених фундаменталних учења. Епифаније Кипарски тачно запажа да је верско учење масалијана у његово доба било само идејни оквир политичког програма, чији су крајњи циљеви били не само ограничење превласти феудалне аристократије и високог клера над масама сиромашних и обесправљених, већ и рушење читаве друштвене структуре као такве. Борбом за слободу и једнакост, економску и политичку, масалијанство од IV века постаје све привлачније за слободну сиротињу и робове, али и све опасније за друштвени поредак империје.²

Политичко-верску оријентацију масалијанства најбоље показују одлуке сабора у Гангру, у Пафлагонији. У одлукама сабора акценат је дат политичком а не верском учењу. Јеретици се оптужују да подстичу робове на непослушност према својим господарима, да одбацују сваки ауторитет цркве и државних власти, да негирају приватно власништво и проповедају црквено-економске заједнице једнакости и слободе, са колективним власништвом имовине и неким облицима примитивне самоуправе.³

У саборским актима као вођа и родоначелник покрета спомиње се Еустатије из Сабесте. Његово припадништво масалијанству изричито наглашава Георгије Монах.⁴ Нешто су у својој тврђи опрезнији Теофан и Теодор Балсман, мада ни они не сумњају у масалијанску оријентацију Еустатијевог учења.⁵ Међутим, јако наглашен револуционарни карактер еустатијанства подстакао је Де Стопа да овај малоазијски огранак масалијанства идентификује са манихејством, а Д. Оболенског са енкратитством.⁶ Обе ове једностране, историјски нетачне, али врло привлачне хипотезе одбацује са доста убедљивих разлога Д. Ангелов.⁷

Нешто раније су III. Пиеш и А. Вајан указали на неке значајне паралеле између одлука сабора у Гангру и *Посланице* Козме Презвитера, најстаријег и најаутентичнијег словенског извора о богомилству у Бугарској држави из друге половине X века.⁸

Датирање сабора у Гангру отежано је недостатком поузданих и сигурних извора. За ранији термин залаже се Д. Оболенски, а за каснији А. Браун.⁹ Политичке прилике у Византији пре би говориле за

² Epiph. Adv. haer. P. G. 42, 760—762.

³ Rhallis-Potlis, *Synt.* III, 96—121; D. Mansi, II, 1095—1114.

⁴ Georg. Moh. Chron. P. G. 110, 657.

⁵ Theoph. Chron. P. G. 108, 189; Theod. Balsam. In can. XIX con. Gang. P. G. 137, 1625.

⁶ D. Obolensky, *The Bogomils*, 22—23; De Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain*, Rec. Un. Grand 38, 1909, 64.

⁷ Д. Ангелов, *Богомилство*, 138—139.

⁸ H. Puech—A. Vaillant, *Le pretre Cosmas et le Concile de Gangres RdES XXI*, 1944, 90—96.

⁹ D. Obolensky, *The Bogomils*, 123 узима 330, Д. Ангелов, *Богомилство*, 138, 341 годину. Међутим, Браун у *Hist. Jahr. der Görresgesellschaft XVI*, 1835, 568, сматра да је сабор одржан 343.

касније датирање, за средину IV века, кад је аријанство било политички и идеолошки побеђено али не и савладано. Привремени тријумф аријанства за владавине императора Валенса, ватреног противника никејске вероисповести, пресудно је утицао на даље ширење масалијанства у империји. Користећи Валенсову наклоност, по њему су касније названи и валентијани,¹⁰ масалијанство се без икаквих сметњи ширило по Малој Азији, прожимајући се и делимично сливајући са аријанством, тако да се у каснијим изворима масалијанство сматрало једним значајним огранком аријанства. Оптужбе због аријанске оријентације масалијанства налазимо у списима Јована Дамаскина, Теофана и Евтимија Зигабена.¹¹

Сабори у Сиду и Антиохији

Валенсова верска политика привремено је одложила примену саборских одлука у Гангру. Јерес се у овом периоду територијално проширује и бројно увећава. Томе је поред верских сукоба погодовала и врло тешка политичка и економска ситуација у Византији. По већавањем државних издатака нагло је погоршан и онако тежак економски положај сељачког становништва. Да би избегли прекомерне порезе, сељаци су се у великом броју стављали под патронат велепоседника, па су са губитком економске губили и политичку слободу.¹² Масе слободних сељака постају колони, везани за земљу велепоседника и лишени практично свих грађанских и других права.

Масе обесправљених на ову ситуацију могле су реаговати позитивно или негативно. Прво је водило револуционарној акцији, што је због ниске свести маса било неизводљиво, а друго ерупцији мистицизма и јачању јеретичких покрета у читавој Византији. Обе ове могућности у једнакој су мери угрожавале интересе и државне и црквене хијерархијске бирократије. Своје дугорочне интересе обе стране виделе су у непосредној сарадњи на сузбијању јереси. Црква је у држави налазила политичку потпору у борби против свих хетеродоксних струја и покрета, а држава је у цркви налазила једину снагу, која је могла духовно да уједини многе у етничком и културном погледу хетерогене народе. Све ове појаве, учествовање државе у верским и цркве у политичким борбама, укрштање црквених и државних интереса долазе до изражаја већ у доба Константина Великог и остају са мањим изузецима битан елемент византијског друштва све до пропасти империје 1453 године.¹³

¹⁰ Matth. Blast. Synt. P. G. 144, 1041; Const. Harmen. De haer. P. G. 150, 28.

¹¹ Theoph. Chron. P. G. 108, 188. J. Damsk. P. G. 94, 980; Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1273.

¹² Г. Острогорски, *Историја Византије*, 73.

¹³ Ibid., 68.

Поремећену сарадњу цркве и државе за владавине императора Констанција, Јулијана и Валенса обнавља император Теодосије I. Њен непосредни резултат био је Други васељенски сабор у Цариграду 381 године, који је потврдио и допунио одлуке Некејског сабора и тиме коначно формулисао символ хришћанске вере. Као ватрени присталица никејско-цариградске вероисповести, император Теодосије је свим средствима подржавао православне и прогонио јеретике и пагане. Највећи број едиката против манихеја и осталих јереси у овом периоду донето је на његову иницијативу. Држава прогони јеретике као преступнике, а црква их анатемише као бунтовнике.¹⁴

У времену између 381 и 383 године Теодосије доноси и један закон против енкратита, апотактика, хидропарсита или сакофора који се у каснијим изворима идентификују са масалијанима.¹⁵ Паралелно са Теодосијевим законом против јеретика одржан је помесни сабор у Сиду против масалијана, којим је председавао Амфилохије из Иконије. У раду сабора учествовало је 25 епископа из Иконије и суседних области. Садржај синодске одлуке можемо само нагађати. Највероватније да је она само санкционисала одредбе Теодосијевог закона против масалијана и других бунтовних јереси.¹⁶

Ј. Д. Манси узима да је сабор у Сиду одржан 383 године, а Тилемон 390 године.¹⁷ Мишљење последњег прихвата и Г. Раушен.¹⁸ Потпуно безразложно К. Хефеле и А. Браун изражавају сумњу у одржавање сабора у Сиду.¹⁹ Поред Фотије овај сабор индиректно спомиње и Теофан, стављајући Амфилохија из Иконије на прво место међу противницима масалијанства.²⁰ Неодрживост мишљења К. Хефеле индиректно оповргавају Теодорит Кирски и Тимотеј Презвитер, који спомињу акта против масалијана, донета на сабору којим је председавао Амфилохије, и саборску посланицу учесника сабора у Сиду, упућену Флавијану и епископима Антиохије.²¹

Угладајући се на Амфилохија, а можда и пре њега на иницијативу императора Теодосија I, сазива Флавијан Антиохијски један помесни сабор у Антиохији. Акта антиохијског сабора спомињу Тимотеј Презвитер и Фотије.²² Теодорит Кирски, Георгије Монах, Теофан и Г. Кедрин говоре само о Флавијановој борби са масалијанским учи-

¹⁴ E. H. Kaden, *Die Edikten gegen die Manichäer*, Basel 1953, 55—68.

¹⁵ Cod. Theod. XVI, 5, 7, 3; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, 36; H. Gregoire, *Un nom mystique du Christ*, Byz. II, 1925, 443.

¹⁶ Phot. Biblioth. Cod. LII, P. G. 103, 88.

¹⁷ D. Mansi, *San. con.* III, 651; Tillemonte, *Mémoires VIII*, 533, 798.

¹⁸ G. Rauschen, *Jahrbücher der christ. Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen*, Freiburg im Breisgau 1897, 339.

¹⁹ C. Hefele, *Conciliengeschichte II*, 48; A. Braun, *De sancta Nicaena Synodo*, 4.

²⁰ Theoph. Chron. P. G. 108, 189.

²¹ Theod. Cyr. Haer. fab. P. G. 83, 432; Timoth. Presb. De recep. haer. P. G. 86, 1, 43.

²² Timoth. Presb. De recep. haer. P. G. 86, 1, 43; Phot. P. G. 103, 88.

тељем и проповедником Аделфијом.²³ Саборском одлуком Аделфије и његове присталице су анатемисани и изложени жестоцим прогонима. Масалијани су хватани и на најокрутнији начин убијани, а њихове куће спаљиване и сва имовина конфискована. Један део избеглих јеретика налази уточиште у Памфилији, Кападокији, Ликаонији и Јерменији, које ће следећих векова бити главни центри масалијанства.²⁴

Сачувани извори не говоре кад је одржан сабор у Антиохији. А. Саломон и Г. Н. Бонвеч сматрају да је антиохијски сабор био пре сабора у Сиду.²⁵ Међутим, К. Хол у својој аргументацији даје предност сабору у Сиду.²⁶ То истиче и добро обавештени Фотије, и закључује да је сабор у Антиохији само потврдио одлуке сабора у Сиду и учинио их обавезним и у Сирији.²⁷

Сабори у Мелитини и Цариграду

Највећу ревност у борби против масалијана показује Флавијанов савременик, Летоје из Мелитине. На подстицај Флавијана он сазива један помесни сабор у Мелитини, који прихвата и спроводи одлуке сабора у Антиохији. Летоје узима лично удела у прогону масалијана. Сачувани извори спомињу да је он први открио јеретичке центре међу монасима, па је већи број јеретичких манастира спалио, а масалијански оријентисане монахе из своје епископије прогнао.²⁸

Масалијанство се почетком V века, прогнано из Сирије, шири у малоазијским провинцијама, Памфилији, Ликаонији, Кападокији и Јерменији. Раније претежно покрет сиромашних и обесправљених масалијанство постепено, у периоду јачања антагонизма између Цариграда и источних провинција, постаје идеологија провинцијског племства и вишег свештенства. Борба иконског митрополита Амфилохија против масалијанских јеретика скоро је усамљена појава. Незадовољство у Цариграду због неодлучног става малоазијског свештенства је огромно. Цариградски патријарх Атик (405—426) одлучно захтева од епископа у Малој Азији да предузму енергичнију акцију. Јер јерес почиње да се шири и у самој престоници.²⁹ По наредби Теодосија II, патријарх Сисиније сазива синод Цариградске патријаршије који потврђује одлуке ранијих помесних сабора у Сиду и Антиохији. Одлуке Синода Цариградске патријаршије достављају у

²³ Theod. Cyr. Haer. fab. P. G. 83; 432; Theoph. Chron. P. G. 108, 190. Georg. Cedr. Hist. comp. P. G. 121, 560.

²⁴ Georg. Cedr. Hist. com. P. G. 121, 561.

²⁵ Cf. *Dict. of Christian Biography* II, 1880, 258 squ. Nauck's *Realenc. f. Protest. Theologie* XII, 666—674.

²⁶ K. Holl, *Amphilochius*, 38.

²⁷ Phot. P. G. 103, 88.

²⁸ Theod. Cyr. Haer. fab. P. G. 83, 432.

²⁹ S. Nil. P. G. 79, 997; E. de Stoop, *Patr. or.* VI, 641—705, сматра да је дуалистичко учење Александра у Цариграду подстакло Теодосија да сазове сабор 428.

облику посланице цариградски патријарх Сисиније и антиохијски Теодот Беринјану, Амфилохију и осталим епископима Памфилије, са захтевом да предузму одлучније борбу против куте јеретичке.³⁰

Масалијанство у Сирији и Египту

Без обзира на жестоке, повремено и окрутне прогоне, масалијанство се и даље ширило. Свети Хијероним у прилогу свог полемичког трактата *Против масалијана* признаје да масалијанство не само што није сузбијено већ да је читава Сирија преплављена овим јеретцима.³¹ За цркву је било најтрагичније што су монаси у великом броју тајно или јавно прилазили масалијанима. Малоазијско монаштво је било скоро изгубљено за цркву. Опасност је претила и египатском монашtvу. Кирил Александријски, који ће нешто касније председавати васељенским сабором у Ефесу 431 године, кад је масалијанство поново осуђено, пише полемичке трактате против ових јеретика.³² Тимотеј Презвитер приписује Кирилу Александријском и саборска акта, вероватно донета на неком помесном сабору у Александрији, који је одржан под председништвом или на иницијативу самог Кирила.³³

Масалијанство на III васељенском сабору

У првој половини V века масалијанство је већ један универзалан јеретички покрет у Византији. О њему расправља и III васељенски сабор у Ефесу 431 године.³⁴ Непосредан повод за сазивање сабора није била масалијанска јерес, већ сукоб који је избио између два схватања, две теолошке школе, антиохијске и александријске. Антиохијска теолошка школа до крајњих консеквенци развија учење о постојању две природе у човеку, једне божанске и једне човечанске, које нису сливене него инхабитивне. Разлике у учењима између антиохијске школе о инхибитивности и масалијана о конхибитивности биле су више терминолошке него стварне природе. У периоду изградње христолошке догматике антиохијска школа долази до учења да у Христу постоје једна поред друге две одвојене природе, божанска и човечанска, што је било у потпуној супротности александријском мистичком учењу о богочовеку, у коме се божанска природа спојила са човечанском.

Учење антиохијске школе почео је у Цариграду да шири патријарх Несторије. На сабору у Ефесу осуђено је Несторијево учење као јеретичко и масалијанство као идејни извор несторијанске јереси, ка-

³⁰ V. Grumel, *Les Regestes* I, 24.

³¹ P. L. 23, 498.

³² Cyril. Alex. Epist. P. G. 77, 376.

³³ Timoth. Presb. De recep. haer. P. G. 86, 1, 43.

³⁴ *Definitio sanctae et oecumenae Synodi Ephesinae contra impios Mesalianos*. Текст је издао D. Mansi, *Sacr. cons.* IV, 1477—1478.

ко видимо из преписке Јована Испосника са папом Григоријем Великим.³⁵

*Масалијанство у Теодосијевом и Јустинијановом
законику*

Одлуке сабора у Ефесу против масалијанства биле су поновљене и потврђене у Теодосијевом *Кодексу* који је објављен 438 године.³⁶ То је прва званична збирка царских закона издатих после Константина Великог. Нови законик, највеће дело правне кодификације пре Јустинијана, дао је правном животу чврсту основу која му је дотле недостајала. Но најважније је што од времена Теодосија II долази до паралелизма црквеног и државног законодавства. Црквено право не само да је постало обавезно за државу, већ је држава била одговорна за његову реализацију. Ову праксу цар Јустинијан и законом санкционише да сви прописи црквених канона постају обавезни као и државни закони.³⁷ Касније ово начело поново је потврђено у *Василикама* одлуком да „су канони седам васељенских сабора обавезни и да важе као и државни закони“.³⁸ Од тог времена државна власт почиње да води тешку и заморну борбу са јеретицима која ће са променљивим интензитетом трајати до краја средњег века, до коначне пропасти Византије.

Сабори у Кападокији и Коману

Прожимање верских и политичких елемената у масалијанском учењу убрзало је поновно приближавање интереса државе и цркве, интереса који су у овом периоду имали далекосежне последице за даљи развој масалијанства у Византији. Прогони масалијана постају и жешћи и окрутнији. Збирка од 24 анатеме против масалијана коју Фотије приписује Архелају, епископу Цезареје у Кападокији, показује да је главни циљ Цариградске патријаршије био да ликвидира масалијанска упоришта у овој малоазијској провинцији.³⁹ Безначајни резултати епископа Архелаја изискивали су сазивање једног помесног сабора кападокијских епископа, којим је председавао Сотерик, савременик цариградског патријарха Македоније I (495—511).⁴⁰ На сабору се поново осуђује масалијанство и анатемисе њихов вођа и учитељ Лампетије, чије је учење представљало један екстремни и крајње

³⁵ О вези несторијанаца и масалијана cf. S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 22.

³⁶ Сама законска одредба је донета 428 године. Cf. De haer. et manich. I, 5. p. 31.

³⁷ Cod. lib. I, tit. III, 45.

³⁸ Basil. lib. V, tit. III, c. 2.

³⁹ Phot. Biblioth. Cod. LII, P. G. 103, 89.

⁴⁰ Ово спомиње антиохијски патријарх Север у својој Epistula ad Entrechium, cf. M. Kmosko, op. cit. CCXII—CCXXI.

борбени изданак све јереси.⁴¹ Оптужбе против масалијана постају не само бројније већ и детаљније. Инструктиван пример за то пружа посланица Геронтија, монашког старешине у Глитуду, која је препуна претеривања, а вероватно и лажних оптужби против Лампетија и његових присталица. У исто време осуђено је учење Лампетија и на сабору у Коману, који спомиње само Север, монофизитски патријарх у Антиохији.⁴²

Синхронизована акција цркве и државе није донела очекиване резултате. Јерес узима маха не само међу монасима и нижим свештенством, већ и међу феудалним племством, а делом и вишим свештенством. Ринокурски епископ Алфеј у одбрану Лампетија пише чак и једну *Апологију*.⁴³ Фотије спомиње још једног Алфеја, којег је рукоположио Тимотеј Цариградски, да је због масалијанства био рашчињен.⁴⁴

Масалијанство у црквеном законодавству VI века

Кад је за време владавине императора Јустинијана дошло до кодификације римског права, све раније правне одредбе против манихеја и других јереси улазе и у овај правни споменик, постајући тако обавезне на читавој територији Византијске империје.⁴⁵ Правни положај јеретика у Јустинијановом законнику био је тачно одређен. Они се лишавају неких грађанских и јавних права, као сведочења, права наслеђа, права трговине, права на војну и грађанску службу. За изузетне случајеве предвиђена је и смртна казна.

Паралелно са кодификацијом државног законодавства за време цара Јустинијана појавила се потреба и за једном збирком канонског права, која би регулисала односе у самој цркви и односе између цркве и државе, а била обавезна за читаву територију Византијске империје. Прва таква збирка настала је већ средином VI века. Њен редактор је Јован Схоластик из Антиохије, који је 565 изабран за цариградског патријарха. Изгледа да он није саставио већ само религовао једну канонску збирку неког непознатог писца и издао под насловом *Синагога канона у 50 наслова*.⁴⁶ Јересима су посвећени само „наслов“ 36—38, у које су једним делом ушле одредбе о јересима из канонских посланица ранохришћанских писаца и првих васељенских сабора, а другим делом одредбе из Јустинијановог законика, али са ублаженим казнама. У „наслову“ 36 забрањује се свештеницима да се заједно моле са јеретичима, да не признају њихово крштење, да не улазе у њихове богомоље и да не одржавају контакте са јере-

⁴¹ Ibid., op. cit. ССХІХ.

⁴² Ibid., op. cit. ССХХ.

⁴³ Phot. P. G. 103, 92.

⁴⁴ Phot. P. G. 103, 92.

⁴⁵ Г. Острогорски, *Историја Византије*, 94—95.

⁴⁶ Joannis Schol. Synag. L. titularum, ed. V. Benešević, München 1937. H. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, 422—423.

тицима.⁴⁷ За непоштовање ових канонских одредби предвиђено је искључење из црквене заједнице и лишавање, по државним законима, неких грађанских и јавних права. У „наслову“ 38 укратко је изложено учење свих у том периоду актуелних јереси. Од дуалистичких секти спомињу се само катар и маркионисти, што нас наводи на помисао да су ранији едикти против манихеја били врло ефикасни, па је утицај дуалистичких секти у Византији средином VI века био у опадању.⁴⁸

Номоканон Јована Схоластика има један изузетни значај за словенске народе. По свему судећи, то је био први номоканон преведен са грчког језика на старословенски. У житију Методијеу, које је настало одмах после Методијеве смрти, а сачувано у осам рукописа руске рецензије са најстаријим текстом из XIII века, Методију се у особите заслуге приписује приређивање једног „Номоканона рекше закону правила“ на словенски језик. Житије Методијево потврђује и допуњује *Летопис попа Дукљанина*. Говорећи о раду Светопелекова сабора, поп Дукљанин пише и о његовим државноправним и црквеноправним одредбама: *Multas leges et bonas mores instiuit, quos qui velit angoscere librum Sclavorum qui dicitur Methodius legat, ibi reperit qualia bona instituit rex renignissimus*.⁴⁹ Ранија тумачења овог места у Летопису попа Дукљанина, заснивана претежно на филолошким комбинацијама, нису одговарала историјским чињеницама.⁵⁰ Тек је М. Костренчић са доста оправданих разлога тачно закључио да под законским зборником Methodius треба подразумевати Методијев превод номоканона.⁵¹

Општу сагласност у науци о Методијевом преводу једне византијске правне збирке на словенски језик, пратиле су две врсте полемика: о каквом је византијском закону реч и где је настао овај први словенски правни споменик. Ј. Вашица, М. Гривец и М. Андрејев заступали су мишљење да је Методијева законска збирка уствари *Закон суднеј људем*, допуњен још неким правним одредбама из византијског законодавства.⁵² Тешко је прихватити ово мишљење из два разлога: прво, што се у Методијеу житију говори о „номоканону рекше закону правило“ намењеном црквеној употреби, а не збирци грађанских закона, а друго, што је И. Срезневски пронашао и објавио старословенски превод номоканона Јована Схоластика у руској редакцији, који је највероватније Методијево дело.⁵³ И на крају, уз но-

⁴⁷ V. Benešević, op. cit. 108.

⁴⁸ V. Benešević, op. cit. 113.

⁴⁹ Летопис попа Дукљанина, Београд—Загреб 1298, 388, ed. Шишић.

⁵⁰ Ibid., 126—136.

⁵¹ M. Kostrenčić, *Hrvatska pravna povjest*, Zagreb 1925, 131, 294—296.

⁵² D. Vašica, *Origine Cyrillo-Methodienne du plus ancien code Slave dit »Zakonik sudnyj ljudem«*, Byzantinoslav. XII, 1951, 154—174. Ен. Југ. II, 1956, 624; М. Андреев—Д. Ангелов, *Историја на блгарската феудална држава и право*, Софија 1968, 29 sq.

⁵³ Према рукопису Румјанцевљева музеја у Москви објавио је Срезнавски у Сбор. от. руск. јаз. 65, 2, 1897, 1—66.

моканон Јована Схоластика сачуван је у руским преписима и *Закон суднеј људем* у две редакције, дужој и краћој, који представља скраћен превод *Еколога*, насталих 726 године за време царева Лава III и Константина V, а преведених на словенски или у Бугарској у доба цара Симеона или у Русији, али нешто касније.⁵⁴

Масалијанство у Јерменији

Пред прогонима византијске цркве масалијани из Мале Азије беже у Јерменију, Персију и на Балканско полуострво. У Јерменији масалијанство почиње да се шири почетком V века.⁵⁵ На челу секте налази се познати масалијански учитељ и проповедник Сава, чије су проповеди против приватног власништва, као извора људске неједнакости, и црквених обреда, као извора економске моћи цркве ујединиле у јединствени фронт јерменску цркву и феудалну аристократију.⁵⁶ На црквеном сабору у Шаапивану 443 године донето је неколико значајних одредаби против масалијана. У XIV канону Шваапинског сабора забрањује се свештенству да прихвати масалијанске обичаје.⁵⁷ Нарушавање овог прописа повлачило је искључење из црквене заједнице и лишавање чина. У XIX канону предвиђене су строге и сурове казне против масалијанских јеретика.⁵⁸ Ако се свештеник дружи са масалијанима лишава се свештеничког чина, жигоше и прогони на одређено место ради покајања. А ако то понови, унаказује се сечењем обеју жила на ногама и прогони међу лепрозне.⁵⁹ Ових сурових казна нису биле поштеђене ни жене ни деца. И на крају, у XX канону све ове казне биле су предвиђене и за феудалце и високо свештенство.⁶⁰

Неки јерменски историчари сматрају да сурове казне донете на сабору у Шаапивану нису одговарале духу цркве и да су наметнуте од јерменских националиста у борби против масалијана који су представљали персофиљску странку у Јерменији.⁶¹ Све ове хипотезе оповргао је Мелик Бахшјан, убедљиво доказавши да масалијанство у Јерменији није имало персијску заштиту, нити ишта заједничко са зороастризмом, државном религијом Персијанаца.⁶²

⁵⁴ И. Тихомиров, *Закон суднеј људем крат. редакцији*, Москва 1961.

⁵⁵ Мелик Бахшјан, *Павликианское движение*, 74.

⁵⁶ *Ibid.*, 74.

⁵⁷ Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 42 sq. D. Obolensky, *The Bogomils*, 50—51.

⁵⁸ Мелик—Бахшјан, *op. cit.* 81—82.

⁵⁹ *Ibid.*, 83.

⁶⁰ *Ibid.*, 84—88.

⁶¹ *Ibid.*, 90.

⁶² *Ibid.*, 91—92.

Масалијанство међу несторијанцима

Сарадња масалијана са несторијанцима била је, такође, кратког века. У другој половини V века нетрпељивост између ова два јеретичка покрета постаје све већа, да би дошло до отвореног сукоба кад је Синод несторијанских епископа 486 под председништвом Мар Акација, католика у Селеукији, осудио масалијанске монахе да хушкају и буне народ.⁴³ Какав је успех ова осуда имала тешко је рећи. Масалијанска јерес није била потиснута из несторијанске цркве, јер скоро сто година касније, 576 и 579 године, Синод несторијанских епископа поново осуђује масалијанске монахе да кваре народ и подстичу на буне.⁴⁴ Сваки контакт са јеретицима био је кажњив. Ако би то био свештеник лишаван је црквеног чина и искључиван из црквене заједнице на годину дана, а ако би то био лаик искључиван је из црквене заједнице на шест месеци.

Поновну осуду масалијанства налазимо у једној одлуци Синода несторијанских епископа из 585 године који је одржан под председништвом католика Јешу Јахбе, I.⁴⁵ Акта синода оптужују масалијанске монахе за претеран пост, за избегавање религиозних обреда у време одређено црквеним канонима и за заједнички живот монаха и монахиња у истим манастирима. Оптужбе Синода несторијанских епископа имају много сличности са сличним оптужбама католичке цркве против босанских монаха на Билином пољу 1203 године.⁴⁶

Последње вести о масалијанима међу несторијанцима потичу из *Збирке канона* анонимног писца који споминје акта Сабора несторијанске цркве из 790 године, донета под председништвом Тимотеја I, којима су осуђени масалијански учитељи и проповедници Јосиф, Јован Далматенски и Јован Апамиенски.⁴⁷

Прве вести о масалијанима на Балкану

Ширење масалијанства на Балканском полуострву Скилица-Кедрин доводи у везу са Флавијановим прогонима, када јеретици из Сирије беже у Памфилију и даље на Запад, у Тракију.⁴⁸ Са покрштавањем аријевски оријентисаних Гота, појављују се и први масалијански проповедници у неким областима Балкана. Извештај Скилице-Кедрина није довољно убедљив, јер његово повезивање аријанства са масалијанством потиче из позније не увек веродостојне традиције.

⁴³ О масалијанима говори први и други канон сабора. cf. M. Kmosko, op. cit. n. XXVIII. О тумачењу ових канона cf. M. Kmosko, p. CXXX и A. Braun, *Das Buch der Synodos*, Stuttgart und Wien 1900, 62.

⁴⁴ M. Kmosko, op. cit. n. XXIX.

⁴⁵ Ibid., n. XXX и XXXI.

⁴⁶ CD III, 24—25 и M. Kmosko, op. cit. n. XXX—XXXI.

⁴⁷ G. Labourd, *De Timotheo I nestor. patriarcho*, Parisiis 1904, 20.

⁴⁸ Ger. Cedr. Hist. comp. I, 516; D. Obolensky, *The Bogomils*, 94.

Но то не значи да извештај Скилице-Кедрина треба потпуно одбаци, пошто га неке друге чињенице индиректно потврђују. Прво, то је податак о прогону из Мале Азије на Балканско полуострво, међу Готе, аудијана, једног екстремног огранка масалијанства, а друго, вести византијских хроничара о насељавању Тракије крајем V века масалијански оријентисаним Исавријанцима. Ове вести срећно допуњује и потврђује Теодор бар Кони. Говорећи о масалијанцу Лампетију, Теодор пише да се он после извесног времена, проведеног на Синају и Цариграду, повукао међу масалијански оријентисане Исавријанце где је основао неколико мешовитих манастира који се, како каже Теодор, ништа нису разликовали од правих „блаудних кућа“.⁶⁹

Извештај Теодора бар Кона заслужује сваку пажњу, јер нас обавештава о великом утицају масалијанске јереси на малоазијске Исавријанце, једну малоазијску етничку групу германског порекла. Ово мало али бунтовно племе коначно је савладао 498 године император Анастасије и у великом броју преселио у Тракију.⁷⁰ Међу пресељеним Исавријанцима било је несумњиво и масалијана, јер се појава грачких еухита и неких њихових суштинских учења не може објаснити без досељених масалијана Исавријанаца.⁷¹

Масалијанство у Малој Азији у VI и VII веку

Друга половина VI века представља преломну тачку у даљем развоју масалијанства у Малој Азији. Међутим, стварну пажњу истраживачи су поклањали само првим вековима кад су на челу масалијанског покрета били Аделфије, Сава, Дадоје, Хермес, Симеон и Лампетије. На проучавању касније историје учињено је веома мало. Влада чак мишљење да никакав каснији развој не постоји, да је масалијанство средином VI века, поставши универзални и најраспрострањенији јеретички покрет у византијској империји, достигло свој крај, изгубивши се у непокретном и безживотном формализму.⁷²

Ово у суштини неисторијско схватање потпуно негира каснија историја јереси, која је у ствари као и пре пуна живота и животне снаге. Масалијанство раније епохе карактеришу две струје, два правца. Једна је у политичком погледу била умерена, више закупљена проблемима спасења и загробног живота, док се друга, не одступајући од својих верских погледа, испољавала више у политичкој борби. Временом ова струја унутар масалијанског покрета постаје све јача и приметнија, паралелно са јачањем супротности и криза у самом византијском друштву.

⁶⁹ М. Kmosko, op. cit. n. XX; V. Grumel, *Les Regestes* I, 105.

⁷⁰ Г. Острогорски, *Историја Византије*, 84.

⁷¹ М. Psel. De daem. oper. P. G. 122, 820—882.

⁷² D. Obolensky, *The Bogomils*, 50—52; А. Ангелов, *Богумилство*, 138—140; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 122 squ. H. Söderberg, *La religion des Cathares*, Upsala 1949, 33.

Покушај неких истраживача да у павликијанству виде, са измењеним именом, екстремно масалијанство тешко се може одржати. Блискост ова два јеретичка покрета је несумњива и у изворној грађи потврђена, али постоје и значајне разлике које их раздвајају. Највећа заслуга за приближавање масалијанства јеретичким борбенијим струјама припада познатом учитељу и реформатору, Маркиану из Трапезунта, који масалијанску јерес трансформираше у два правца. Он напушта политички опортунизам ранијег масалијанства, прихватајући једну борбенију оријентацију, заједно са верском идеологијом маркионства, познате дуалистички оријентисане секте, коју је основао Маркион из Понта.⁷³

Захваљујући Маркиану нови талас масалијанских проповедника прекрива северозападне области Мале Азије и делове Тракије, придобијајући нове присталице. Из једне изгубљене пресуде Синода Цариградске патријаршије, коју спомиње папа Григорије Велики 593 године у својој преписци са Јованом Испосником, сазнајемо да су због маркионизма били осуђени халкедонски епископ Јован и неколико монаха Исавријанаца.⁷⁴ Овде се, изгледа, први пут срећемо са исавријанским масалијанима из Тракије, која ће неколико следећих векова, како нас обавештава Михаило Псел, бити најважнији центар ове јереси у византијској империји.⁷⁵

Масалијанство у доба иконокластичких спорова

Ни за једну епоху византијске историје извори нису тако оскудни као за VII и VIII век. То нарочито важи за историју јеретичких покрета. Нешто сачуване изворне грађе о масалијанству углавном репродукује старије изворе. За овај период постоји само једна драгоценост белешка Јована Дамаскина непосредног учесника иконокластичких спорова који на крају своје компилације о масалијанима пише да се ова јерес појавила за време императора Маркиана, а затим за владе императора Лава III, кад су у Византији избили иконокластички спорови.⁷⁶ Дамаскинова тврдња о повезивању иконокластичких спорова са реафирмацијом масалијанства свакако је интересантна али недовољна да би била историјски веродостојна. Директно учествујући у иконокластичким споровима и познавајући праву суштину иконоклазма, Дамаскин доказује две ствари: прво, да је главну улогу у почетку борбе око икона играло малоазијско свештенство, а друго, да је теолошку суштину спора представљало питање односа

⁷³ О мешању Маркионовог и Маркиановог учења налазимо већ код Монаха и Презвитера Георгија, Cf. Fr. Diekamp, *Der Mönch und Presbyter Georgios*, BZ. 9, 1900, 20—24, а затим Ј. Дамаскин, P. G. 94, 729.

⁷⁴ V. Grumel, *Les Regestes*, I, 105.

⁷⁵ M. Psel. *De dem. operat.* P. G. 121, 832, говори о култским оргијама и мистичким кутовима с крвљу и прахом изгореле новорођенчади.

⁷⁶ J. Damas. *De haer.* P. G. 94, 737.

између икона и догме оваплоћења.⁷⁷ Оба ова питања стоје у непосредној вези и не могу се проучавати одвојено једно од другог. Иконокластичка оријентација византијског друштва објашњава се утицајем јеврејства, мухамеданства и манихејства.⁷⁸ Заборавља се најважније, масалијанство, за које једино у сачуваним изворима имамо доказа да је имало већи утицај на малоазијско монаштво и свештенство. Сачуване одлуке помесних сабора, пресуде Синода Цариградске патријаршије и позната формула проклињања довољно потврђују ове претпоставке.

Међутим, само формула проклињања потврђује постојање неких веза и мостова између павликијана и масалијана у доба иконокластичких спорова. У њој се као наследник Петра Ликопетра, оснивача масалијанства, спомиње Тихик, познати павликијански вођа и учитељ, који је за време императора Нићифора, Михаила I, Лава V и Михаила II у јеку борби око икона изазвао међу павликијанима раскол са далекосежним последицама. Сукоб је избио, с једне стране, због насталих разлика у политичкој стратегији према централној власти, а са друге, због значајне ревизије павликијанске верске идеологије, која је, по мишљењу Д. Ангелова, водила ка приближавању и прожимању павликијанства са малоазијским масалијанством, чији је крајњи резултат била појава фундајажита, малоазијског огранка богомилства. Вести византијских хроничара о наклоности иконокластичких царева према павликијанима односе се очигледно на онај огранак секте који су масалијани сматрали својим или себи блиским, па су Тихика, вођу овог огранка, прогласили својим учитељем и језиархом. Део малоазијских павликијана прихватио је политички опортунизам масалијана и њихову ублажену форму дуализма што је било значајно за даље ширење јереси у свим слојевима византијског друштва.

Учествовање масалијана у иконокластичким споровима може се доказати и анализом теолошке суштине спора. Црквени оци у иконоборству виде пре свега „мудровање“ или „манихејаца“ или „древних јеретика“.⁷⁹ Масалијани се у изворима директно не спомињу. Али ако у појединостима погледамо суштину спора, долазимо до друкчијих закључака. Сви црквени писци поштовање икона повезују са учењем о обоготворењу материје, до чега је дошло захваљујући оваплоћењу сина божијег. Ово учење одбацивали су не само манихеји и павликијани већ и масалијани, који су учили да је материја „по самој својој природи зла“.⁸⁰ То је главна мисао водила у читавој полемици око поштовања икона, полемици која се са масалијанским и манихејским мистичарима водила већ у првим вековима хришћанства.

⁷⁷ Г. Острогорски, *Почеци борбе око икона*, СД V, 121—125; *Ibid.*, *Питање икона и христ. догматика*, СД V, 156.

⁷⁸ *Ibid.*, *Почеци борбе око икона*, СД V, 121—122.

⁷⁹ J. Dam. I, P. G. 94, 1245 C; Cf. Г. Острогорски, *Питање икона и христ. догматика*, СД V, 156.

⁸⁰ Tim. Presb. De recep. haer. P. G. 86, 1, 49. J. Dams. De haer. P. G. 94, 732.

Али оно што се у спору око икона односи само на масалијанство, јесте питање о верској функцији икона. Масалијански мистичари учили су да нема спасења без сагледавања божанског бића, без сједињавања људског бића са божанством, без обожења. Црква је прихватила могућност обожења, али је као јеретичко одбацивала могућност да створено људско биће може видети нестворену божанску суштину, чиме се нашаа пред непремостивом препреком. Решење је било у иконама, које су у неоплатонском смислу требале да омогуће сагледавање божанства и да имају исту есхатолошку функцију као теоптиа код масалијана.⁸¹ Јован Дамаскин, оправдавајући прављење и поштовање икона, изричито каже да „посматрање лика сина божијег на иконама спасава душу, освештава“. А на другом месту овај велики полемичар православне цркве и заговорник поштовања икона узвикује „видео сам човечански лик Бога и спасена је душа моја“.⁸² Ово је суштина масалијанске есхатологије коју је црква прихватила, али на један друкчији начин, превазилажењем масалијанског дуализма средствима неоплатонске филозофије. У оба случаја суштина спора око икона своди се на спор са масалијанским а не манихејским, исламским или павликијанским схватањима. С једне стране, са масалијанским дуалистичким схватањем које је одбацивало могућност обожења материје, а са друге, са масалијанским учењем о немогућности спасења без сагледавања самог божанства.

Кад је окончањем полемике око икона објављен синодик православља, највећи број анатема директно или индиректно полемиче са масалијанским теолошким схватањима.⁸³ Текст синодика атинске митрополије није ништа друго до једна збирка анатема против масалијана и најважнијих учења ове секте.⁸⁴ То свакако није било случајно, као што није било случајно и префуткивање улоге ове јереси у иконокластичким споровима.

Масалијанство у Тракији крајем IX и почетком X века

Ликвидација иконоборства није значила и крај јеретичких борби у Византији. За владавине царева иконоборца масалијанство је бројно ојачало и територијално се проширило по читавој територији империје. Томе је допринело и пресељавање масалијана и павликијана из источних области царства на Запад, на Балканско полуострво. Најпре Константин V Короним 746 године пресељава сиријске и јерменске јеретике у Тракију која је била потпуно опустошена од куге.⁸⁵

⁸¹ Г. Острогорски, *Студије из историје борбе око икона*, СД V, 50—51. Н. Puech—А. Vaillant, *Le traité*, 162; Д. Богдановић, *Јован Лествичник*, 34, 79, 154.

⁸² J. Damas. Orat. I, P. G. 94, 1256.

⁸³ J. Gouillard, *Le Synodikon*, 55.

⁸⁴ Ibid., 63—69.

⁸⁵ Theoph. Chron. II, 422, ed. de Boor.

Неколико година касније Константин V поново пресељава у Тракију Сирце и Јерменце који су, како пише Теофан, проширили павликијанску јерес на Запад.⁸⁶ Новим колонистима насељава Тракију наследник Константина Копронима, Лав IV Хазарин.⁸⁷ Последње насељавање Тракије било је 970 године, за владавине императора Јована Цимискија. Скилица-Кедрин пише да је антиохијски патријарх Теодор убедио императора Цимискија да манихеје, који су били бројни на Истоку, пресели на Запад, на неко пусто место.⁸⁸

Масалијани се индиректно спомињу у словенским изворима крајем IX и првих година X века. Јован Егзарх у свом *Шестодневу* напада Словене, пагане и манихеје, који се не стиде да Бавола сматрају за старијег сина божијег.⁸⁹ Очигледно да није реч ни о богомилима ни о манихејима, већ павликијанима којима Јован Егзарх у незнању приписује учење трачких еухита које је, чини се, добро познавао.

Масалијанство за владавине императора Василија II и Константина VIII

О масалијанима у Малој Азији и на Балкану, нарочито у Тракији, крајем X века говори једна формула проклињања која је вероватно настала за владавине Константина VIII, сувладара и наследника Василија II.⁹⁰

О антијеретичкој активности Константина VIII говоре и други изворни подаци. На његов предлог Синод Цариградске патријаршије санкционисао је 1026 године једну новелу, која је била уперена против јеретика из теме Навпакт, из северне Грчке, због хушкања народа на побуну.⁹¹ Следеће године, за владавине истог императора, објављена је једна збирка од пет анатема која се односила на павликијане и масалијане.⁹² Претпоставка Д. Ангелова да су и богомили били повод за појаву ове анатеме не може се потпуно одбацити, јер је богомилство у то доба, како видимо из Козмине Беседе, представљало један већ значајан јеретички покрет.⁹³

Суђење масалијану Елеутхерију из Пафлагоније под председништвом патријарха А. Студита подстакло је, изгледа, Константина

⁸⁶ Ibid., I, 662; D. Obolensky, *The Bogomils*, 60, бел. 7.

⁸⁷ Д. Ангелов, *Богомилство*, 128.

⁸⁸ An. Comp. Alex. lib. XIV, II, 298; Georg. Cedr. I, 382.

⁸⁹ Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 20; М. Loos, *Le pretendu témoignage d'un traité de Jean Exarque intitulé »Sestodnev« et relatif aux Bogomiles*, Byzantinoslav. XIII, 1, 1952, 59—88.

⁹⁰ Н. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, 660—661, прихвата мишљење Миња Р. G. 131, 40, да је ова формула настала за владавине императора Алексија I Комнена.

⁹¹ Текст новеле издат у Jus Graeco-romanum I, 273, ed. P. Zepos, Cf. F. Dölger, *Regesten* II, no. 823.

⁹² J. Gouillard, *Le Synodikon*, 230.

⁹³ Д. Ангелов, *Богомилство*, 364.

VIII да предузме неке енергичније акције против масалијанских јеретика.⁹⁴ По његову налогу саставио је и обнародовао Синод Цариградске патријаршије формулу проклињања, по угледу на сличне формуле против павликијана.⁹⁵ Да је ова формула настала најкасније у првој половини XI века потврђује Евтимије из Периблепта који је користи у својој *Изобличавајућој посланици*. О великој распрострањености масалијанске јереси у Малој Азији пише нешто старији Константинов савременик, Димитрије Кизички, који у својој епархији крајем X и првих година XI века са њима води оштру борбу.

У првој половини XI века масалијанство је поред Тракије распрострањено у свим средишним и западним областима Мале Азије. Поред Кападокије, Пафлагоније и Ликаоније масалијани представљају већину становништва и у темама: Опсикији, Тракесији и Кивиреоти. Евтимије из Периблепта зове их чешће семитским термином фундајајити, у значењу ентузијаста, него већ уобичајеним именом масалијани или еухити.⁹⁶ Као главног проповедника јереси Евтимије спомиње Јована Чурила, који је једно време проповедао у теми Опсикији, а затим у теми Тракесији, у селу Хиљаду домова. Ова се јерес тако брзо ширила да су скоро сви становници овог насеља прихватили јеретичко учење, мада су недавно, пише Евтимије, сви били православни.⁹⁷

Евтимијева убикација јеретичких центара потпуно је прецизна. Оштру научну полемику са противуречним закључцима изазвале су његове речи да се у опсикијској теми масалијани зову фундајајитима, а у кивиреотској теми и на Западу (Балканском полуострву) богомилима.⁹⁸ Ј. Иванов је, примера ради, сматра да је главни фундајајитски проповедник Јован Чурило, Бугарин који је из Тракије прешао преко Босфора у опсикијску тему где је наставио проповед међу својим земљацима, које је император Јустинијан II у великом броју преселио 668 године.⁹⁹ Ово мишљење прихвата и Д. Оболенски док га А. Соловјев одбацује.¹⁰⁰

Не улазећи у ову интересантну полемику о националном пореклу Чурила и о семантичким значењима термина фундајајит, масалијан и богомил у Евтимијевој посланици, можемо ипак закључити неколико ствари. Прво, да је почетком XI века масалијанство било проширено на читавој територији средње и западне Мале Азије, а затим, да је учење малоазијских јеретика потпуно идентично са уче-

⁹⁴ V. Grumel, *Les Regestes* II, 263. Текст је издао G. Ficker, *Theol. Stud. und Kritiken*, 1906, 592—593.

⁹⁵ Текст је уперен против масалијана а не и богомила. Cf. P. G. 131, 40—48.

⁹⁶ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 3—4.

⁹⁷ *Ibid.*, 67—68.

⁹⁸ *Ibid.*, 66—67.

⁹⁹ Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 38.

¹⁰⁰ А. Соловјев, *Фундајајити, Патарени и Кудугери у византијским изворима*, Збор. рад. Виз. института I, 1952, 124; D. Obolensy, *The Bogomils*, 175—176

њем трачких еухита, о чему нас детаљно обавештава савременик Евтимија из Периблепта, Михаило Псел.¹⁰¹ Евтимије доста прецизно излаже генезу ове јереси. Као оснивача секте он спомиње Петра Ликопетра, познатог масалијанског учитеља из Јерменије, који се појављује као вођа секте у већ споменутој формули проклињања масалијана, донетој на Синоду Цариградске патријаршије, за владавине императора Константина VIII.¹⁰²

Масалијанске колоније у Тракији после освајања Василија II постају важни центри за ширење ове јереси у суседне области Балкана. Још од раније срећемо се са мањим масалијанским групама у западној Македонији и Албанији.¹⁰³ Почетак борбе са масалијанима краће житије кнеза Владимира приписује бугарском цару Симеону и светом Клименту.¹⁰⁴ У једном канону на грчком језику славе се ученици словенских апостола, Гирила и Методија, да су прогонили страшне вукове масалијанске.¹⁰⁵ Као масалијани спомињу се и чланови Самуилове породице у Македонији. Житије кнеза Владимира убиство овог дукљанског владара приписује масалијанима.¹⁰⁶

Освајања Василија II олакшала су ширење масалијанства у западне области Балканског полуострва. Текст чувене абјурације на Билином пољу у Босни, за владавине Кулина бана, говори о монасима — крстјанима чија је монашка заједница и учење типично масалијанско. Очигледно је реч о манастирима из епохе Василија II и његових наследника који су, као и велики број осталих манастира у Византији, били заражени масалијанским заблудама. Присуство масалијанске инфилтрације признају и српски извори, који прве богомилске заједнице у Немањинској Србији сматрају масалијанским.¹⁰⁷

Масалијанство у доба Комнена

Неуспех Константинове политике према јеретичима остало је као тешко наслеђе његовим наследницима. Свако прогањање јеретика повлачило је још веће незадовољство и отворене побуне народа. Спољнополитички положај царства, са једне, и феудална дезинтеграција, са друге стране, одложиле су привремено организовану борбу против јереси. Тек ступањем на власт династије Комнена стекле су се многе повољне околности за енергичнијом акцијом. Поред старих јеретика, павликијана и масалијана, Византију почиње да подрива изнутра нова, богомилска јерес, са чијим се јеретичким заједницама срећемо и у самој престоници. Борба са павликијанима око Пловдива, хватање

¹⁰¹ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 243 то безразложно оспорава.

¹⁰² *Ibid.*, 56—57.

¹⁰³ Ј. Трифонов, *Бесједата на Козма Пресвитера*, Сп. БАН 29, 1923, 47.

¹⁰⁴ *Akolouthia*, 14.

¹⁰⁵ Д. Ангелов, *Богомилство*, 139—140.

¹⁰⁶ *Akolouthia*, 18, 25.

¹⁰⁷ D. Dragojlović, *Marginalne glose srpskih rukopisnih Krmčija*, IC, 1—2, 1972, 5—15.

и спаљивање богомила Василија и његових присталица у Цариграду, као и судски процес против масалијана Блахеринта у великој мери испуњавају владавину Алексија I Комнена.¹⁰⁸ На подстицај императора Алексије, Синод Цариградске патријаршије, под председништвом патријарха Николаја III Граматика, потврђује и допуњава већ раније за време императора Константина VIII донету формулу проклињања масалијана.¹⁰⁹ Анатемом су обухваћени масалијански учитељи Ликопетар, Тихик, Дадоје, Сава, Аделфије, Хермес, Симеон и остали, као и главне тачке њиховог учења.

Енергичне прогоне масалијана наставља Алексијев син Јован II Комнен. За његове владавине откривен је у манастиру св. Николе важан центар за пропагирање масалијанства.¹¹⁰ Пред црквени суд Цариградске патријаршије, којим је председавао сам патријарх Лав Стипес, изведени су 1140 Георгије Памфил, игуман манастира, са двојицом калуђера, једним из манастира св. Атеногена, а другим из манастира св. Херокомејона.¹¹¹ Сва тројица строго су кажњени због „безумног учења масалијана или богомила“, због одбацивања „сваке власти“ и позивања народа на грађанску непослушност.¹¹² Главни идејни теоретичар масалијанских јеретика у самој престоници био је већ мртав Константин Хризомала, чија је књига, *Златна слова господња*“, проглашена масалијанском и анатемисана.¹¹³

Три године касније на тужбу једног свештеника и неколико верника из Кападокије одговарали су пред Синодом Цариградске патријаршије, којим је председавао патријарх Михаило II Куркуаса, два кападокијска епископа, Леонтије из Балбиса и Климент из Сосандра.¹¹⁴ Фрагментарно сачуван судски протокол са овог суђења, на којем су оба кападокијска епископа била екскомунисирана и анатемисана, њихово учење назива „богомилским“.¹¹⁵ Међутим, све заблуде које им се приписују нису богомилске већ масалијанске, како је то већ тачно констатовао Д. Оболенски.¹¹⁶

Фрагментарно сачувани извори не дозвољавају да у потпуности реконструирамо целину масалијанског покрета, али ни фрагментарност извора није тако велика да се не може целина наслутити. У току XI и XII века срећемо се са масалијанима на читавој територији Византијске империје, укључујући ту и саму престоницу. У неким областима њихов је утицај привремен, али у Тракији и западним

¹⁰⁸ Ap. Comn. II, 3—4, ed. Boor. Cf. V. Grumel, *Les Regestes* III, 45.

¹⁰⁹ Мињ га приписује Евтимију Зигабену, cf. P. G. 131, 40. Други препис издао је L. Thalloczy, *Bruchstücke*, 362—365; 370—371. Cf. G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 173—175.

¹¹⁰ D. Obolensky, *The Bogomils*, 119—120; F. Chalandon, *Jean II Comnène et Manuel I^{er} Comnène*, Paris 1912, 23.

¹¹¹ G. Rhallis — M. Potlis, *Synt. V*, 77—80.

¹¹² *Ibid.*, 78.

¹¹³ V. Grumel, *Les Regestes*, III, 85.

¹¹⁴ D. Mansi, *Sacr. con.* XXI, 583—590.

¹¹⁵ A. Papadopoulos—Keramues, *Bogomilika*, Viz. V. II, 1895, 720—723.

¹¹⁶ D. Obolensky, *The Bogomils*, 221.

областима Мале Азије остао је скоро кроз читав средњи век. Последњи помен масалијана у Малој Азији налазимо крајем XII века у Похвалном слову Никити, митрополиту хонском, које је написао Михаило Хонијат док је био митрополит атински.¹¹⁷ Нешто касније масалијанске јеретике срећемо у Србији, Македонији, у околини Атине и на Светој Гори.¹¹⁸ Велику тешкоћу за истраживање историје масалијанства у XIII и XIV веку представљају сачувани извори који често идентификују ова два јеретичка покрета. Чак и тамо где се они не идентификују, као што је у канонским писмима Димитрија Хоматијана, архиепископа охридског, нисмо сигурни да ли се ради о аутентичним масалијанима или о богомилима који су као покрет у овом периоду и масовнији и утицајнији.¹¹⁹ У неким случајевима сигурно се ради о аутентичним масалијанима, а у неким о првобитним облицима богомилства. Тек у изворима XIV века поново се срећемо са теоријом и праксом аутентичних масалијана, у доба исихастичких спорова, када међу светогорским монасима долази до жестоких полемика око правца и даљег развоја мистицизма у византијској цркви.

Масалијанство у доба исихастичких спорова

Монголска инвазија која је средином XIII века уздрмала целу предњу Азију, потиснула је многобројна турска племена према Малој Азији. Тражећи плена и нова земљишта Турци су почели да продиру и у византијску западну Малу Азију. Већ око 1300 читава Мала Азија, изузимајући неколико градова, налазила се под турском влашћу.¹²⁰ Турска најезда довела је и до већих миграција становништва. Поуздано знамо да је у то доба на Свету Гору стигао већи број монаха који су били под већим или мањим утицајем масалијанске теорије и праксе. Њихова пропаганда, која није била потпуно нова за светогорске монахе, налазила је на отпор али стварала и ватрене следбенике. Временом су се под њиховим утицајем искристалисале две струје, једна, која је представљала строги правац, одбојна на све што је материјално и неповерљива према цркви и црквеној организацији, а друга, умерена, која је избегавала дуализам и била на линији ортодоксног мистицизма, чија развојна линија иде од Дионисија Ареопита, преко Јована Новог Теолога до Паламе и његових присталица.

Борбе против обе струје отпочиње калабријски монах Варлаам, откривајући међу светогорским монасима теорију и праксу веома

¹¹⁷ Текст је издао S. Lambros, *Mihael tu Akominatu ta sozomena I*, Athenai 1879, 53. А. П. Каждан, *Новие материали о богомилах в Византии XII в.*, Byzantinbulg. II, 1966, 275; Д. Ангелов, *Богомилство*, 416.

¹¹⁸ D. Dragojlović, *Marginalne glose*, 5 sqv.

¹¹⁹ Хоматијан спомиње богомиле само једанпут, cf. Pitra, VII, 672, али на више места масалијане. Cf. Pitra, VII, 261, 302, 325, 390, 438. Cf. S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 95.

¹²⁰ Г. Острогорски, *Историја Византије*, 459.

блиску масалијанству.¹²¹ Непрестаним читањем молитви ови нови масалијани, како их зове Варлаам, падали су у извесно стање екстазе, а затим обузети блаженством сагледавали божанску светлост. Без много предомишљања Варлаам подноси цариградском патријарху Јовану Калекасу оптужбу против Паламе и његових једномишљеника. Почетком 1341 сазван је сабор на којем је Варлаам био осуђен. Да би избегао црквену казну, Варлаам се на савет великог доместика Јована Кантакузена одриче својих учења и напушта Византију.¹²²

На чело антиисихастичке странке по Варлаамовом одласку долази Варлаамов ученик Григорије Акиндин, а потом се у спор уплиће Нићифор Григора, један од најчувенијих и најплоднијих византијских писаца XIV века. У *Римској историји*, свом монументалном историјском делу, Нићифор Григора даје занимљиве податке о исихастичким споровима у којима је и сам активно учествовао као противник исихазма. У полемикама са Паламом, бесконачно дугим и претрпаним цитатима, он га оптужује да следи учење „многوليке и полиморфне јереси еухита или масалијана“.¹²³ У то време Нићифор Григора углавном прихвата раније Варлаамове оптужбе о исихазму као „новом масалијанству“. Међутим, он спомиње и аутентичне масалијане који су дуго и потајно на Светој Гори ширили своју науку. Тек 1344 откривени су монаси-масалијани: Јосиф, Григорије, Мојсије, Исак, Давид, Јов и други.¹²⁴ Они се умногоме разликују од исихаста јер су одбаћивали иконе, свете списе, божанску икнарнацију Исуса, итд. Откривени монаси масалијани буду прогнани, а неки се, још раније, пише Григора, склањају у Солун и Верију.¹²⁵ Григорина обавештења о масалијанима на Светој Гори изванредно допуњује и у много чему потврђује са обиљем живих, конкретних детаља, *Житије Теодосија Трновског*. Из житија сазнајемо да је масалијанска јерес узела маха међу монасима исихастима. Црквени оци на Светој Гори, пише писац житија, сазову сабор и изобличе преваре и лукавство масалијанских јеретика. Сви откривени јеретици буду прогнани и предати вечној проклетству.¹²⁶

Григорин податак о прогону монаха масалијана, који је следио после сабора прота светогорских манастира може се сматрати потпуно веродостојним. Григора тачно разликује исихасте, „нове масалијане“ од правих, аутентичних масалијана, које су прогнали и сами исихасти. Цариградски патријарх Филотеј записао је да је Палама још 1317 водио победоносну полемику са „масалијанима или маркианистима“ у манастиру на планини Папикиону, на граници између Тракије и Македоније.¹²⁷ А и сам Палама у својим *Хомилијама* полемиче

¹²¹ Г. Острогорски, *Светогорски исихасти*, СД V, 210—211.

¹²² Fr. Miklosich—J. Müller, *Acta patriarchatus*, 202—216.

¹²³ Nic. Greg. Hist. Byz. III, 396 ed. Boon.

¹²⁴ Ibid., P. G. 148, 952.

¹²⁵ Ibid., P. G. 148, 953.

¹²⁶ Житие и жизн преп. отца наш. Теодосиа, 20, ed. В. Златарски.

¹²⁷ Phil. Greg. Pal. Enc. P. G. 151, 562.

са масалијанством, констатујући везу између старих (palai) и садашњих (пуп масалијана).¹²⁸ О разлици између исихаста и масалијана говори и синодска одлука Цариградске патријаршије о ослобођењу монаха Нифона, кога су светогорски исихасти оптуживали за масалијанство.¹²⁹ Захваљујући своме пријатељу патријарху Калисту, Нифон је ослобођен. Но тиме спор није био окончан. Нићифор Григора пише да је Нифонов слуга Вардарије на самртничкој постељи дванаест година после прогона масалијана са Свете Горе признао да је масалијанство примио од свог господара, монаха Нифона.¹³⁰ Исповест Вардарија искористили су исихасти да и самог патријарха Калиста оптуже, али он је све оптужбе енергично одбацио.

Сви ови извори јасније или мање јасно говоре о суштинској разлици између масалијана и исихаста које је Варлаам погрешно називао „новим масалијанима“. Чини се да је патријарх Филотеј у одбрани Паламе најбоље ушао у срж проблема око којих је у то доба у цркви беснела борба. Он јасно повлачи међе између ова два мистичка покрета у цркви од којих је један црква прихватила, а други као јерес већ од раније осудила. Ово разграничавање само по себи није ново. Ново је што он у овом омеђавању не спомиње богомиле који нису учествовали нити су могли да учествују у овим споровима. Међутим, већина испитивача ниподаштавањем и слободном интерпретацијом изворних сведочанстава одбацује постојање аутентичних масалијана на Светој Гори, сматрајући да се овде ради о богомилма.¹³¹ Да је ово вештачка конструкција и у потпуној супротности са већ споменутом изворном грађом, која нам стоји на расположењу, говори и *Житије Теодорсија Трновског*. Писац житија спомиње масалијански центар у Солуну, којим је руководила нека монахиња Ирена.¹³² Представљајући се да живи непорочно, она се потајно одавала свим пороцима, скупљајући око себе монахе и придобијајући их за масалијанство. Носиоци првобитног богомиљства у Бугарској били су, такође, монаси који су добровољно бежали из манастира. Овде се говори о прогнаним монасима који су првобитно били само масалијани, а касније, у додиру са богомилима, прихватили неке елементе њихова учења. После прогона са Свете Горе, неки масалијани беже у Бугарску, у саму престоницу Трново. Један од њих се звао Лазар, а други Кирил, кога су прозвали Босотом. Ова два светогорска масалијанца придобили су у Бугарској попа Стефана и монаха Теодосија који је у Адамовој одећи око себе скупљао свет, људе и жене, те се овако цела дружина ноћу скупљала и творила разне бестидности.¹³³

¹²⁸ Pal. P. G. 151, 448.

¹²⁹ F. Mklosich—J. Müller, *Acta*, 296—300.

¹³⁰ Nic. Greg. Hist. Byz. III, 260—261.

¹³¹ M. Jugie, *Palamas*, 1736; D. Obolensky, *The Bogomils*, 259; Д. Ангелов, *Богомилство*, 497—501.

¹³² Житие и жинз преп. отца наш. Теодосиа, 19, ед. Златарски.

¹³³ Ibid., 22, 23.

Њихово учење писац житија описује као масалијанско и оптужује их да хуле на свете иконе, часни крст и свето причашће, да одбацују законити брак, да имају боговиђења, да одбацују ручни рад, да заступају строги дуализам о постојању два начела, једног доброг и једног злог, да верују да је људска природа роб Ваволу, па зато од својих присталица захтевају да се стално моле и да не теже за „земаљском храном“, већ „небеском“. Поред тога они се оптужују и као „закону преступници“.¹³⁴

На предлог Теодосија, тада још монаха, бугарски цар Јован Александар заједно са бугарским патријархом сазива црквено-државни сабор на којем је ова јерес осуђена, а јеретици усијаним гвожђем жигосани и из земље прогнани.

Д. Ангелов сматра да је сабор одржан 1350 године, док В. Киселков, а у последње време и Е. Вернер изражавају сумњу у одржавање сабора.¹³⁵ Постоје разлике и у оцени карактера овог јеретичког покрета. По једнима, ови јеретици су адамити, а по другима, богомили или богомили са праксом адамита.¹³⁶ Међутим, ни једно мишљење није тачно. Писац житија изричито тврди да су Лазар и Босота ширили масалијанску а не богомилску јерес. Њихово учење је типично масалијанско и нема ничег заједничког са адамитством. Јавно наступање у „Адамовој одећи“ не припада адамитском него само масалијанском учењу. Оно је документовано у бројним изворима и представљало је један облик јавног револта против традиционалног морала, који је био препун лажи и хипокризије.¹³⁷ Масалијани су и раније, а не само у то доба, одбацивали сваки рад, чијим су се резултатима на најбруталнији начин користили феудални изабљивачи и високо свештенство. Одбацивање рада, на једној, и сваког ауторитета власти, на другој страни, налазимо у свим оптужбама против масалијана у оријенталним и византијским изворима. Адамитство није никад заступало овако револуционаран програм, а богомилство само повремено и спорадично.

Брутални прогони нису ликвидирали масалијанство у Бугарској. Јер ускоро цар Јован Александар и Теодосије, сада већ патријарх у Трнову, сазивају други државно-црквени сабор. Као главни проповедник јереси у Бугарској оптужује се монах Теодосије, кога животописац назива „примитивним и грубим“.¹³⁸ Одевен у монашко одело он је бунио масе, проповедајући да нема спасења без одрицања имовине. И он је, као и његови претходници, наступао у Адамовој одећи стварајући „позор грозни“.

¹³⁴ Ibid., 23, 25.

¹³⁵ Д. Ангелов, *Богомилство*, 500. В. Киселков, *Житието на Теодосиј Трновскиј*, Софија 1926; Е. Werner, *Adamitische Parakliten in spätmittelalterlichen Bulgarien*, Byzantinoslav. XX, 1, 1959, 21.

¹³⁶ Е. Werner, op. cit. 20—27; Д. Ангелов, *Богомилство*, 505.

¹³⁷ М. Kmosko, op. cit. n. XX.

¹³⁸ Житие и жизн, 20. 21; Д. Ангелов, *Богомилство*; 501.

Сабор је анатемисао монаха Теодосија и његове истомишљенике, а све старешине и „служитеље“ из земље изгнао“ „да бугарска земља убудуће буде чиста од нечисте плеве.“ У суштини учење монаха Теодосија није се ништа разликовало од учења Лазара и Босоте. На пољу теологије учење је остало исто. На социјалном плану сотирологија се изразитије повезује са економиком, учењем да нема спасења без одрицања имовине. Теодосијева проповед била је уперена првенствено против крупних феудалаца и великих црквених и манастирских имања, па је отуда наишла на велико одобравање парика и сиротиње. Новина је једино у томе што писац житија јеретике другог таласа назива „масалијанима или богомилима“.¹³⁹ Разлог је, изгледа, што одлуке првог сабора у Трнову нису биле ефикасне, па је требало на другом трновском сабору оптужбама масалијана за богомилство, које је већ раније проглашено за антинародну и богомрску јерес, спречити утицај масалијанске јереси не само на народ већ и на ниже свештенство и један део племства за које је овај покрет био веома привлачан. Морамо рачунати, свакако, да су се масалијанима тада придружили и богомили који су у Бугарској били потиснути али не и потпуно савладани. Да ли су одлуке другог трновског сабора биле ефикасне ми не знамо. Масалијани се више не спомињу, не само у Бугарској већ и осталим областима Балкана. Трагове масалијанске верске и политичке идеологије налазимо касније само у народној књижевности скоро свих балканских народа, али то није предмет наших истраживања.

¹³⁹ Ibid., 26 и 33.

VI

ВЕРСКА, ЕТИЧКА И ПОЛИТИЧКА СХВАТАЊА МАСАЛИЈАНА

Масалијанска теологија и христологија

Учење масалијана о богу и тројици, Исусу и његовој инкарнацији, неуједначено је у сачуваној изворној грађи, а делимично и непознато.

Бог је чиста и недељива монада, једно једино лице, просто и апсолутно. Као савршено и врховно биће, бог је добар и вечан, али не и неизменљив. Само рабање сина и изхођење св. духа противурече његовој неизменљивости.¹ За разлику од ортодоксне цркве која је учила да бог раба сина вечно, беспочетно и безвременски, масалијани су учили да се монада, излазећи из свог ћутања, јавља у три различита облика: у оцу, сину и св. духу. Отац, син и дух нису три посебна лица у божанској монади, него три поступне појаве, три модуса у којима се божанска монада објављује свету. Ова три сукцесивна стања не сачињавају никакве личне разлике у самој божанској монади. Она су само три аспекта, три модалитета једног истог бића. То су три облика откривања једног бога. После сваког откривења лица се враћају у монаду, у једно лице (*μονοπροσωπον*).²

Масалијани нису, дакле, фронтално нападали св. тројицу.³ Оно што су они порицали то је било ортодоксно учење о једносупности, једнакости и невидљивости три лица св. тројице. Али порицањем једносупности, једнакости и невидљивости три лица св. тројице, они су практично одбацивали суштину ортодоксног учења. Поред небеске тројице масалијани су веровали и у демонску тројицу: оца Бавола,

¹ Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1276.

² Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1273, 1293. И код катара имамо еманцију Тројице и њен повратак у јединицу. Cf. I. Döllinger, op. cit. II, 185. Зигабен гачно запажа да је то учење Сабелија. Cf. P. G. 130, 1293. Зигабен богомилма приписује и један облик аријанског схватања Тројице где је син реч оца а дух реч сина P. G. 130, 1293.

³ Evers. anat. 7, P. G. 131, 44 C, Thalloszy, op. cit. 365.

сина погибље и духа зла.⁴ Доследно дуалстичкој оријентацији, масалијани су божанској тројници супротстављали демонску тројицу, а свету небеса, земљу са видљивим небом.⁵

Учење о тројници коју представља отац са два сина, старијим, Сатаном и млађим, Исусом, представља једну средњовековну обраду старог иранског мита о Зервану и његовим синовима, Ормузду и Ариману. Према опису код Псела, оцу припада хиперкосмија, Сатани, прворођеном и старијем сину, власт на земљи, а Исусу, млађем, власт на небу. Код Евтимија Зигабена Сатана је не само први (πρωτός) већ и моћнији (ισχυρότερος) од свог млађег брата.

Једну сличну тројицу коју сачињавају отац, анђео Амен, који је син и још мањи св. дух проклиње и *Синодик православља*.⁷ У Јовановој *Апокалипси* Амен је мистичка ознака за Исуса, а код масалијана име старијег сина божијег.⁸ Од масалијана ово учење прихватили су павликијани и катарии, а делимично и богомили. Изричито га спомиње цариградски патријарх Герман II.⁹ Много боље је посведочена еманацистичка представа св. тројице у којој је син еманација оца, а св. дух еманација сина. Баво је отпали анђео, супротност богу и оличење зла.

Масалијанска христологија полази од докетизма, односно од учења о Христовој привидној инкарнацији, страдању и васкрсењу. Они су учили да је једно син божији, а друго човек Исус, рођен од Марије, од семена демонскога.¹⁰ Исус којег је родила Марија био је обичан човек, пун демона у којег се накнадно уселио син божији.¹¹ Стога мајку Исусови масалијани нису звали богородицом већ просто Маријом, мајком земаљског Исуса и нису јој указивали никакво поштовање.

Космички и антрополошки дуализам масалијана

Дуализам између божанске и демонске тројице, између бога и Бавола, јаче је или слабије наглашаван у појединим историјским епохама. Раније непомирљив дуализам између ова два начела, два космогонијска принципа, бога и Бавола, и два створена света, духовног и материјалног, делимично је ублажен код масалијана у Тракији. Богу припада хиперкосмија, млађем сину уранија, а старијем енкосмија и епигена. Добром богу припада, дакле, невидљиви, а његовом противнику видљиви свет.¹²

⁴ Evers. anat. 4, P. G. 131, 44 A; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 202—203.

⁵ Evers. anat. 4, P. G. 131, 44 A.

⁶ Eut. Zig. Pan. dog. 130, 1293.

⁷ J. Gouillard, *Le Synodikon*, 61.

⁸ Apok. 3, 14; H. Gregoire, *Bvz. II*, 1925, 448—453.

⁹ Germ. Epist. 117, 27—29; Pierre des Vaux de Cernay, *Hist. Albig.* 11; H. Ch. Puech—A. Vaillant, *Le traité*, 191, бел. 1.

¹⁰ Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1275.

¹¹ Timoth. Pres. P. G. 86, 1, 49.

¹² M. Psel. De daem. oper. P. G. 122, 824—825.

Сличну космогонију, митски савршенију и у детаљима потпунију налазимо у *Посланици* Евтимија из Периблепта. Бог је творац наднебеског света, који сачињавају седам виших небеса, док његов сунпарник, „господар овога света“, управља „осмим“, видљивим небом.¹³

Веровање о осмом небу налазимо у апокрифном Исаином открићењу, које се у формули проклињања и синодику православља анатемише као масалијанско.¹⁴

Супротно макрокосмичком, постоји и микрокосмички дуализам, дуализма душе и тела, доброг и злог бога који заједно станују у човеку. Читава космичка драма одвија се због човека, због власти над њим, за његово припадништво овом или оном свету, земаљском или небеском.

Космогонијски мит

Масалијански космогонијски мит сачуван је само код Михаила Псела у најопштијим цртама.¹⁵ Творац и господар овога света и човека је Баво. Детаљнији описи код Евтимија из Периблепта и Евтимија Зигабена поред значајних сличности разликују се у детаљима који се на најбољи начин међу собом допуњују.¹⁶ Ближи масалијанској космогонији је опис код Евтимија из Периблепта, мада су неки елементи и ове космогоније код масалијана допуњени и преиначени, а касније са тим изменама прихваћени од богомила и катара. Суштингу мита сачињава пад анђела и преегзистентног Адама на челу са Сатаном, старијим сином божијим. Збачен са неба, Баво не губи своје божанске ознаке нити моћ стварања. Потпомогнут од палих анђела и са допуштењем свевишњег оца, Сатана ствара или, тачније речено, уређује земљу и видљиво, „осмо небо“, које је реплика седам виших небеса.¹⁷ После стварања материјалног света, Сатана из горњег хиперкосмичког света краде сунце и људску душу.¹⁸

Стварање човека Евтимије из Периблепта описује нешто другчије него што то чини Зигабен, говорећи о богомилима. Сатана ствара човека и у њега затвара душу, коју је украо из хиперкосмичког света, или анђела, који је по божијој заповести дошао да осмотри дело Сатане.¹⁹ После великих мука Сатана успева да коначно утка у материјално тело душу небеског порекла, завршивши стварање Адама.

Мит о стварању човека код богомила изграђен је на основним поставкама масалијана. Баво прави човека од блата и усађује у њега свој дух уместо душе, али брзо увиђа да је његов напор узалудан. Он моли доброг оца који пристаје да удахне у Баволску творевину

¹³ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 38.

¹⁴ Evers. anat. 4, P. G. 131, 44; J. Gouillard, *Le Synodicon*, 64—65.

¹⁵ M. Psel. De daem. oper. P. G. 122, 825—828.

¹⁶ Eut. Zig. Narat. 92—93, G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 34—35.

¹⁷ G. Ficker, op. cit. 34; Eut. Zig. Narat. 92, 11.

¹⁸ G. Ficker, op. cit. 34.

¹⁹ G. Ficker, op. cit. 34—35. О масалијанском карактеру овог места cf. Д. Ангелов, *Влијанија*, 150, бел. 3; *Ibid.*, *Богомилство*, 183, бел. 25.

дух живота.²⁰ Богомили, дакле, јасно праве разлику између божанског духа и ђаволског духа или две душе, једне небеског а једне сатанског порекла. Ово учење, као типично масалијанско, напада Ј. Дамаскин, а и Синодска одаука Цариградске патријаршије из 1140 године, донета против Хризомале и његових присталица.²¹

Оно што је добро документовано у изворима јесте то да се на једној страни налази царство духа, светлости и добра, а на другој, царство материје, мрака и зла. Човек је мешавина духа и материје, добра и зла, божанске душе или анђела која је хипостасна са божанством и демонске душе или демона, која је хипостасна са Сатаном.²² У сваког човека кад се роди усељава се зли демон, али и добар дух, кога масалијани зову анђелом, Исусом или светим духом.²³ Иако супротна, ова два начела кохобитирају заједно у људском телу.

Непрекидној љубави бога према људској души супротставља се непрекидно и стално непријатељство демона. Оно се испољава у напору демона да наведу човека на грех. Иза сваког зла које чини човек налази се по један демон. Демони, бића по својој природи виша од човека, боре се за човека и своју судбину вежу за човека. То је један облик антропоцентризма, који је карактеристичан и за учење официјелне цркве. Али падом у материју, у грех, преегзистентни Адам, безгрешан и хипостасан са богом приморан је на ропство и служење Сатани. Детаљнију обраду овог мотива са многим додацима и изменама налазимо у Евтимија Зигабена, Михаила Псела и *Житију св. Симеона*.²⁴ Баво својим присуством у човеку управља његовим поступцима и наводи га на зло, јер зли дух бар привремено има превласт над добрим, па је човек приморан на покорност и служење ђаволу.

Сотирологија и есхатологија код масалијана

Потиснути материју из човековог бића, свести човека на дух, на његово право биће, то је велико дело човекове моралне дисциплине која достиже свој врхунац понирањем у виши свет духа и светлости, постизањем обожења. Али то дело омета демијург, ђаво, који као владар у материјалном свету, спречава овај процес обожења човека да би га задржао у свом царству материје. За постизање овога циља човеку не помаже тајна крштења или евхаристије, већ само ослобођење од власти ђавола, од страсти коју он подстиче у човеку.²⁵

²⁰ Eut. Zig. Narat. 92—93; F. Rački, *Bogomili i patarenii*, 502—504.

²¹ Rhallis—Potlis, *Synt.* V, 80; J. Damas. P. G. 94, 732; H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, Leipzig 1914, 430—431.

²² Math. Blast. P. G. 144, 1041, J. Damasc. P. G. 94, 729; Theod. Cyr. P. G. 83, 429. Tim. Presb. P. G. 86, 1, 48.

²³ Епифаније пише да су масалијани тврдили, да постижући савршенство, постају Христоси, анђели, пророци, апостоли. Cf. Eriph. P. G. 42, 761.

²⁴ M. Psell. P. G. 122, 820; G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 30; A. Solovjev, *Svedočanstva*, 21; D. Obolensky, *The Bogomils*, 183—186.

²⁵ Eut. Zig. P. G. 130, 1276.

Ослобођење праве људске личности од власти демона представља врхунац моралног усавршавања, апатхену или бестрашће.²⁶ Она представља потпуну чистоту људског бића, отржавање душе из материјалног тела и њену потпуну спиритуализацију. Бестрашће представља усељење бога у људску душу још за живота у телу. Њоме људска природа узима учешћа у божанском бићу идентификује се са божанством, обожује се. Бестрашће представља један облик не само приближавања богу већ ипостасно понирање и сједињавање са богом. Постизањем бестрашћа човек је потпуно слободан од греха и свих последица који су настали из тог стања.

Ослобођење од власти демона подразумева и ослобођење људске природе од свега телесног. Све што је телесно творевина је греха и оличење зла. Телесно је зло по својој природи, а не због првородног греха, како је учила ортодоксна црква. Консеквентно овом учењу масалијани су одбацивали васкрсење тела, јер оно није представљало део људске личности.²⁷ Савршен човек не умире већ се само као у сну преображава, скидајући своју телесну одећу и облачући нетелесну и небеску. Смрт је стога само стварно раздвајање онога што је већ бестрашћем раздвојено. Стога крајњи циљ људске егзистенције није васкрсење него облачење у непоправљиву божанску одећу већ за земаљског живота.

Сједињавање „савршеног“ са реалним бићем божијим — човек доживљава теоптију, сагледавање божанства телесним очима.²⁸ Теоптија представља врхунац масалијанске мистике и мерило његове врлине. Она представља једно мистичко стање, трајни акт непосредног визуелног гледања бога. Предмет виђења може бити и син божији, св. дух и анђелске силе.

Масалијани су практиковали и једну посебну, али ипак не битно друкчију категорију виђења, која представља сновиђење. Оно је у њиховој мистици играло значајну улогу, јер су му придавали реалан значај као и екстатичном виђењу, које је представљало крајњу границу за душу која у телу достиже савршенство.

Док се на једној страни масалијанска есхатологија прелива у гносеологију, сагледавањем божанства и хиперкосмичког света, праве домовине преегзистентне људске душе, на другој страни есхатологија постаје део етике, која представља пут ка победи над злом, над злим демоном, чијој је власти подвргнута пала људска душа. Масалијани су се као и ортодоксни монаси подвргавали најстрожијој аскези, оном њеном најсуровијем виду да униште у себи све телесно и материјално. Ослобођење од телесног и чулног постиже се најпре постом. Али за разлику од ортодоксног монаштва које је било за једну умерену форму поста, масалијани су, као уосталом и у свему другом, били за једну екстремну оријентацију, за тоталан пост, који се могао

²⁶ Ibid., op. cit., 1285.

²⁷ Joh. Damasc. P. G. 94, 729; Eut. Zig. P. G. 130, 1285.

²⁸ Eut. Zig. P. G. 130, 1284.

продужити и на више година. Марута Мартирополитански их зато с правом назива „правим аскетама“ и „испосницима“.²⁹

Но највећи значај масалијани су придавали молитви. Колико је молитва имала значаја у њиховим верским схватањима види се и по томе што се због молитве зову масалијани, сухити или богомили. Молитва је представљала окосницу њихове аскетике, најмоћније и једино средство за ослобођење од злог демона, од греха.³⁰ С правом се каже да је масалијанска аскеза — молитва. За масалијане она је имала један метафизички смисао, јер је представљала сједињавање и јединство човека са богом, обожење људске душе. Молитва је егзистенцијални облик безгрешног живота. С једне стране, молитва је један потпуни теоцентризам, а са друге, тотално отуђење душе од видљивог и материјалног света.

Највиши ступањ молитвене аскезе јесте умна молитва, једно стање душе на граници екстазе или права екстаза, чиме човек постаје сједињен са богом, обожен. Масалијанска молитва представља дакле пресудну улогу у процесу човековог обожења. Масалијанска молитва је један облик призивања бога, па су масалијани, а по угледу на њих и богомили и исихасти у XIV веку молећи се стално говорили „Госпode помилуј“, или „Исусе Христе, сине божији, помилуј ме“. Зигабен је из овог молитвеног рефрена изводио порекло термина „богомил“, а К. Харменопул везу између грчког термина сухит и словенског богомила.³¹ Молитвом човек успоставља непосредни контакт са богом, у њој човек види бога, сазнаје бога, па је молитва у суштини истинско богосазнање, права гноса.

Критика цркве и црквених култова

Масалијани су одбацивали овоземаљску црквену организацију православне и католичке цркве, сматрајући видљиву цркву „синагогом Сатане“ и „дрквом злог бога“. Права црква је на небу и њени припадници су „становници неба“ и „Христови грађани“, док су присталице официјелне цркве „слуге Мамона“ и „синови овога света“.³²

Масалијани су одбацивали сваки ауторитет цркве и презирали црквену хијерархију. Евтимије Зигабен пише да су се они претварали да прихватају институцију свештенства, а у ствари су тежили само да прибаве за себе што већу власт и ауторитет.³³

Цркве као грађевине и света места где су се одржавали црквени ритуали и обреди, биле су им мрске. Цркве су подигнуте по вољи ђавола и њему посвећене. Оне нису света места већ станишта демона,

²⁹ М. Kmosko, op. cit., CLXXXI.

³⁰ Eut. Zig. P. G. 130, 1277.

³¹ Cons. Harm. P. G. 150, 28; Eut. Zig. P. G. 130, 1289.

³² G. Schmidt, *Histoire et doctrine*, II, 107.

³³ Eut. Zig. P. G. 130, 1288.

а као дело људских руку недостојне су свевипшег оца који има седиште на небу.

Одбацујући цркву, масалијани су истовремено одбацивали потпуно или делимично и све црквене обреде и ритуале. Тајну крштења су начелно признавали, али су потпуно одбацивали водено крштење, сматрајући га Баволском институцијом.³⁴ Јован Крститељ, који је увео водено крштење, био је слуга Сатане и радио по његовој вољи. И Евтимије из Периблепта пише за малоазијске јеретике да су учили да вода и миро немају ништа свето.³⁵

Несврсисходност крштења масалијани су изводили из свог учења да човек није оптерећен прародитељским грехом због пада првих људи већ због тела које је зло по самој својој природи. Отуда њихово схватање, осуђено у случају Хризомале и његових ученика 1140 године, о бескорисности крштења деце.³⁶ Други аргумент за одбацивање крштења био је то што су свештеници, који врше крштење, недостојни овога чина.³⁷

Масалијани су тајну евхаристије сматрали бесмисленом и потпуно некорисном.³⁸ Дамаскин спомиње да су неки масалијани учествовали у тајни евхаристије ако не би успевали да доживе визију св. Духа.³⁹ Хлеб и вино у тајни евхаристије био је за масалијане обичан хлеб и обично вино.⁴⁰ Насушни хлеб у молитви „оченаш“, они су преправљали у „артос епхиоусиос“, повезујући га, преко „хлеба живота“ у Јовановом Еванђељу, са самим Исусом.⁴¹

Одбацивање натприродне функције хлеба и вина у тајни евхаристије било је диктирано, с једне стране, социјалним разлозима, јер је хлеб за сиромашне људе сматран свакодневном и једином храном, а са друге, дуалистичким схватањима материје као творевине Бавола. Стога је тајна евхаристије сматрана као жртва демонима.⁴² Евтимије из Периблепта пише да су јеретици у Малој Азији у нужди узимали евхаристички хлеб и вино, али су га испљували кад су остали сами. У случају да су морали да га поједу то су сматрали за обичну храну.⁴³

У формули проклињања масалијани се оптужују што крст називају „рогуљама“.⁴⁴ Отуда вероватно исти наслов и код богомила у *Посланици* патријарха Германа II.⁴⁵ Крст није предмет поштовања. Он је симбол тираније и насиља, знак апокалиптичке звери, враг божији и дело бавола. Крст не може бити свети, уче масалијани, јер је

³⁴ Evers. P. G. 131, 45.

³⁵ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 72, 27—73, 2.

³⁶ Rhallis—Potlis, *Synt.* V, 80—81.

³⁷ J. Damas. P. G. 94, 729.

³⁸ Tim. Pres. P. G. 86, 1, 49; J. Damas. P. G. 94, 729.

³⁹ J. Damasc. P. G. 94, 736.

⁴⁰ Evers. P. G. 131, 45; Thalloczy, op. cit. 366.

⁴¹ Eut. Zig. *Narat.* 97, 6.

⁴² Ibid., op. cit. 96, 29.

⁴³ Ibid., op. cit. 28, 15; V. Jagić, *Opisi i izvodi*, *Starine* VI, 149.

⁴⁴ Evers. P. G. 131, 45; Thalloczy, op. cit. 361.

⁴⁵ Germ. Epis. 120, 5, ed. G. Ficker.

направљен од материје, која је, сама по себи, зло. Крст је пронашао Баво да би убио Исуса.⁴⁶

Масалијани су потпуно одбацивали иконе, нарочито иконе Богородице и светаца.⁴⁷ Иконе су изум Бавола, од Бавола направљене и у црквама постављене.⁴⁸ О ставу масалијана према реликвијама очувана је једна краћа белешка код Евтимија Зигабена. Он пише да су богомили од масалијана прихватили презирање реликвија, јер чула, која је црква везивала за реликвије светитеља и мученика, јеретици објашњавају Баволском енергијом која се задржала и у посмртним остацима човека.⁴⁹

Кохабитацију Сатане и св. Духа у човеку нису избегли ни апостоли нити од цркве признати свец и мученици.⁵⁰ Подложни демонској енергији они нису били слободни од власти демона, од служења Баволу и силама зла. Потпуно одбацивање култа светаца и мученика било је логично исходиште њихове антропологије.

Црквена организација и живот верника

Права црква је духовна и непосредна веза човека са богом, без посредништва свештенства и без видљиве црквене организације какве су биле обе хришћанске цркве, православна и католичка. Видљива црква је „синагога Сатане“ и „црква злог бога“ за разлику од мистичне заједнице човека и бога.

Припадник замишљене, праве цркве, је „становник неба“ и „Христов грађанин“.⁵¹ Он је „просветљен“ за разлику од припадника официјелне цркве који су „помрачени“ и синови „господара овога света“.⁵² Непосредна и директна веза човека са богом подразумевала је и међусобну везу између припадника праве цркве. Она је била дуалистичка и плуралистичка за разлику од ортодоксне цркве која је била монистичка и централистичка. Другим речима, идеал масалијана била је црквена и економска заједница истомишљеника, на начелима консумативног комунизма, по угледу на старохришћанске црквено-економске општине. У теолошком дуализму и плуралистичкој организационој структури њихових црквених општина јасно се открива хипертрофија социјалних жеља масалијана за повратак на старе друштвене односе које је историјски развитак већ био осудио на пропаст.

О постојању зграда или кућа где су масалијани одржавали своје молитвене скупове говори многи извори. Јован Дамаскин и Епифаније

⁴⁶ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 74, 10, 90, 25—27.

⁴⁷ Evers. P. G. 131, 45; Thalloczy, op. cit. 366.

⁴⁸ Декрет, из 1143, cf. Alltt., 675; Житие и жизн преп. отца нашего Теод. 22, ed. В. Златарски.

⁴⁹ Eut. Zg. P. G. 130, 1309.

⁵⁰ J. Damasc. P. G. 94, 729; Eut. Zig. P. G. 130, 1284; Const. Harmen. P. G. 150, 25.

⁵¹ Evers. P. G. 131, 45, 48.

⁵² L. Thalloczy, op. cit. 307.

Кипарски зову их просеухан, суктериа и екклесиа, а формула проклињања „приватним местима“.⁵³ Иначе цркве и олtare као дела људских руку презирали су и сматрали стаништима Бавола.

Масалијани су одбацивали и презирали црквену хијерархију.⁵⁴ Међутим, Зигабен пише да су они имали свештенике и ђаконе, чији задатак није била свештеничка служба већ борба за освајање власти и ауторитета међу пристаљцима.⁵⁵ Некакву хијерархију су очигледно толерисали више из практичних разлога него што су то потребе црквеног живота захтевале. Сачувани извори спомињу масалијанске „апостоле“, „жорифеје“, „начелнике“, „протоџидаскале“ и „епископе“.⁵⁶ Из анатеме проклињања видимо да су њихови свештеници били обучени у лажно монашко одело. Супротно пракси православне цркве они су секли браду а пуштали косу.⁵⁷ Свештеничку дужност могле су да врше и жене. У Синодској пресуди из 1143 године масалијан Клемент из Сосандара се опгужује због рукоположења ђакониса.⁵⁸ Ову праксу налазимо касније и код богомила и катара.⁵⁹ Највиши свештенички чин у масалијанским заједницама имао је епископ или апостол, којег је, како пише Евтимије из Периблепта, рукополагао сам Баво.

Свештеници су руководили заједничким молитвеним састанцима који су одржавани на местима за то уобичајеним. Извори спомињу њихове ноћне скупове где су вршили „Баволске мистерије“ или неке магијске ритуале. О карактеру ових „Баволских мистерија“ не знамо ништа. Можда је у питању нека врста евхаристије где је место хлеба и вина употребљавана крв или прах спаљене новоробченчади.

Њихова молитвена места била су лишена сваке раскопи црквених одежда и посуда. Практиковали су заједничку молитву, са исповедањем и примањем у ред посвећених или савршених. Из овога се може закључити да су сви јеретици били подељени на две категорије, савршене и обичне вернике.⁶⁰ Савршене су представљали они, чија је душа у телу још закључана постигла бестрашће (*apatheiu*). У њу се усељава свети дух, а напушта зли демон који је наводи на грех. Ослобођењем од злог демона постиже се небеско блаженство или, како је то забележио Григорије бар Хебреј, „човек иако у телу постаје бестелесан“.⁶¹ Душа савршеног, пише Филоксен, ослобођена афеката осећа се као да је већ у „божанском краљевству“, јер телесним очима види св. Тројицу.⁶²

⁵³ Epiph. P. G. 42, 758; J. Damasc. P. G. 94, 732; Evers. P. G. 131, anat. 8 и 9.

⁵⁴ J. Damasc. P. G. 94, 733.

⁵⁵ Eut. Zgab. P. G. 130, 1288.

⁵⁶ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 25, 14; 66, 15; J. Damasc. P. G. 736; Eut. Zig. P. G. 130, 1273; Epiph. P. G. 42, 769.

⁵⁷ Epiph. P. G. 42, 762.

⁵⁸ Rhallis — Potlis, *Synt.* V, 86—88.

⁵⁹ C. Schmidt, *Histoire et doctrine*, II, 95; I. Döllinger, *Beiträge*, I, 204.

⁶⁰ Eut. Zig. P. G. 130, 1285.

⁶¹ M. Kmosko, op. cit. n. XXIV.

⁶² Ibid., op. cit. n. XII, p. CCIII squ.

Живот савршених био је строго регулисан. Било им је забрањено да носе другу одећу осим монашку.⁶³ Нису смели да једу месо нити пију вино, а некима је, како је забележио Димитрије Хоматијан, били забрањено да једу и сир, млеко и јаја, односно сву храну која је последица сексуалног чина.⁶⁴ Савршени су били не само строге аскете, већ и прави вегетеријанци. Чедност и чистоћа тела били су саставни део њиховог моралног живота. Сматрали су да само они имају право да се зову „хришћанима“, док су сви други били „безумни“.⁶⁵ Зигабенов опис савршених богомила, који имају визију св. Тројице и које се зову „богородци“ јер у себи носе слово божије које рабају поучавајући друге, односи се очигледно на савршене масалијане у које се уселио св. Дух.⁶⁶

Сачувани извори спомињу масалијански ритуал посвећења и очишћења. На кандидата одређеног за посвећење окупљени верници пљују, док он игра или скаче у једном екстатичком стању, и пружају према њему уперене прсте, имитирајући да габају зле демоне од којих кандидат покушава да се игром и скакањем ослободи.⁶⁷ Сличан обред описује и Евтимије из Периблепта у својој скраћеној верзији *Изобличавајуће посланице*. Око кандидата окупе се верници и пљују, а затим га умивају масном водом. Обред се завршава певањем неких химни. У широј верзији он спомиње да су на главу кандидата стављали и еванђеље и певали „сатанске песме“ све док кандидат није у себи осетио дејство божанске енергије, коју Евтимије сматра да је „демонског“ порекла.⁶⁸

Ритуал посвећења код богомила Евтимије Зигабен назива „другим крштењем“, Исти ритуал код западних катара зван је *consolamentum* или „духовно крштење“.⁶⁹

Супротност између зла и добра, непомирљиви сукоб између страсти и врлине као етичких категорија представља основну, полазну идеју масалијанске аскетике. Први корак на путу обожења, учио је Аделфије, јесте одрицање од света и свега што се супротставља човековој тежњи да постигне ове идеале. Света се треба одрећи, одвезати и отуђити од њега. Потпуни вид одвајања од света представља монаштво, без којег се не може досећи до већих моралних врлина и апатхије. Монах је за масалијане „човек који покушава да се за живота попне на небо“, да стекне „анђелску“ или „божанску“ природу, да буде и „Христос“ и „св. Дух“, иако још у телу.⁷⁰ Суштину њиховог учења представља веровање да се нико не може спасити ако није чедан и савршен, ако не постане монах.⁷¹

⁶³ Evers. P. G. 131, 45.

⁶⁴ Rhallis—Potlis, *Synt.* III, 116; J. Pitra, *Sp. sol.* VI, 672.

⁶⁵ J. Gouillard, *Synodikon*, 313.

⁶⁶ Eut. Zig. *Narat.* 100, 1.

⁶⁷ Timot. *Presb.* P. G. 86, 1, 49.

⁶⁸ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 24, 52 et passim.

⁶⁹ Eut. Zig. *Narat.* 100, 28, A. Dondaine, *Liber de duobus principijs*, c. 43.

⁷⁰ Epiph. P. G. 42, 765.

⁷¹ Allat. col 675.

Масалијанство је у ствари један облик монаштва без обзира да ли је оно било киновитско или анахоретско. Извори спомињу масалијанске монашке заједнице и њихове манастире који су се састојали у потпуној заједници имовине, али без богомоља типичних за ортодоксно монаштво. На челу монашке заједнице били су учитељи и начелници, чија је функција била да управљају црквеном заједницом и дистрибуцијом економских добара. У словенском тексту синодика православља „економ“ јеретичке верске заједнице звао се гаст, од старијег словенског „гаста“, газда. Ова функција у облику „гост“ очувана је у босанској јеретичкој цркви, која се, чини се, темељи на старијим масалијанским монашким заједницама.⁷² Из сачуваних извора, нажалост, немогуће је реконструисати у детаљима организацију масалијанских киновитских заједница. На први поглед оне су се мало разликовале од монашких заједница ортодоксне цркве што је било пресудно за њихово несметано ширење по читавој територији византијске империје.

Морална, социјална и политичка схватања масалијана

Масалијанска етика није била усмерена само на то да потисне и ослободи човеково биће од нагонских и демонских сила, од соматске егзистенције и окова материје, већ и да човека ослободи од сваког ауторитета и сваке власти, од породичних и родитељских дужности, од конвенционалног и устаљеног начина понашања. С једне стране, као мистичари и идеалисти, масалијани су прихватили већину хришћанских моралних категорија, али с друге стране, бар принципијелно, они су негирали устаљене форме понашања, које се нису уклапале у њихово схватање „еванђељског идеала“.

Најекстремнији изданак овог учења представља Лампетије у Кападокији, а Лазар и монах Теодосије на Балкану, у Бугарској. Полазећи од претпоставке, да је савршен човек слободан од сваког греха и осећања, па и осећања стида, они су, имитирајући преегзистентног Адама, потпуно наги окупљали око себе истомишљенике, давајући повод цркви за најгнусније оптужбе.⁷³ Њихови скупови су сматрани као места где се творе све „бестидности“, па и крвава култска убиства. Те се оптужбе јављају у разним комбинацијама са крајње тенденциозним намерама. Пребацивало им се да су хипокрите, превртљивци, необразовани, примитивни и мрачњаци који се крију од сунчеве светлости по својим ноћним скровиштима.⁷⁴

Масалијани су, даље, учили да је брак неспојив са савршенством и еванђељским начином живота. Женидба и рабање деце је измишљо-

⁷² J. Gouillard, *Le Synodikon*, 57; Синодик царја Борила, 33, ed. Попруженко.

⁷³ Живот и жизн преп. оца наш. Теодос. 20, ed. В. Златарски. М. Кмоско, op. cit. n. XIX.

⁷⁴ Allat. col. 675; Theod. Bals. In com. XIX con. Gang. P. G. 137, 1265.

тина ђавола.⁷⁵ Они су одбацивали „легалан брак“ и у своје заједнице примали и брачне бегунце. Сматрали су да је циљ живота постићи савршенство као анђео на небу. Зато се нико не може спасити ако није чедан, ако не постане монах, односно савршен. Женити се значи покоравати се „господару овога света“. Напуштање закона цркве и кидање брачних веза је једна и прва лествица на путу спасења.⁷⁶

Од најстаријих времена масалијани су показивали оштар став према богаташима, док су сиротињу романтично идеализовали. Сиromaх је за њих био једино свети човек. Сиromаштво је услов за савршенство. Ко хоће да буде савршен мора да се одрекне свега. Евстатије је, примера ради, учио да нема спасења без одрицања од свих земаљских блага. Стога нико није могао постати члан њихове заједнице без одрицања од властите имовине.⁷⁷

Масалијански идеал „једнакости у сиromаштву“ био је у оштрој супротности са богатством феудалне аристократије и вишег свештенства око којег се развијао све већи луксуз и раскош док су обезсправљени и слободна сиротиња били лишени и елементарних средстава за живот. Епифаније пише да су масалијани учили да је и сама жеља за поседовањем, за имовином, један облик идолатрије.⁷⁸

Масалијани су, даље, учили да нико не треба да има више од једне одеће, али и та једна не сме да буде од свиле или свилене ткањине. Ово своје учење они су оправдавали неким изрекама из еванђеља у којима се говори о тешкоћама богаташа да уђу у будуће царство љубави и слободе у којем неће бити ни богатих ни сиromашних, ни граница ни међа, ни господара ни робова.⁷⁹

У вези са одбацивањем сваког богатства и раскоши стоји и масалијанско учење о аскези, Она се може посматрати и као верска и као социјална категорија. Са религијског аспекта аскеза је била вежбање и практиковање врлине, непомирљива борба са злом и демонима зла у човеку, ради сједињавања са богом људске обожене природе. Са социјалног аспекта аскеза је један својеврсни облик пасивног револта слободне сиротиње, отуђење од свега што припада Мамону, што удаљује човека од „царства слободе“ и што га вуче у „каљугу раскоши“.

И поседовање приватног власништва било је у потпуној супротности са масалијанским схватањима. Марута, епископ мартирополитански, пише у V веку да су масалијани презирали сваког ко поседује имовину и не преда је у заједништво.⁸⁰ Услов за пријем у секту била је продаја имовине чијим су средствима куповали заједничку земљу и зидали манастире које Теодор бар Кони упоређује са „бауд-

⁷⁵ Evers. P. G. 131, an. 6.

⁷⁶ Evers. P. G. 131, 44; Thalloszy, op. cit. 365; J. Damasc. P. G. 94, 737; Eut. Zig. P. G. 130, 1289.

⁷⁷ Epiph. P. G. 42, 761.

⁷⁸ Ibid., P. G. 42, 761; J. Damasc. P. G. 94, 732.

⁷⁹ Eut. Zig. Narat. 18, 1; 19, 21, 61, 15—27.

⁸⁰ M. Kmosko, op. cit. CLXXII.

ним кућама" и „вучјим јазбинама“.⁸¹ За њихове заједнице, у којима су равноправни били мушкарци и жене, зна и Јован Дамаскин.⁸²

Став према приватном власништву је у непосредној вези са масалијанском есхатологијом. Еустатије, чије је учење осуђено на сабору у Гангру, одбацивао је приватно власништво као сметњу за спасење. Он је захтевао од својих присталица да не поседују ништа. Ко хоће да буде савршен и да се спасе мора да се одрекне свега.⁸³ Свети човек могао је да буде само сиромах, а никако богат. Одлуке сабора у Гангру управо откривају да су богати слојеви у Византији били највише узнемирени због овог учења масалијана. Црква је, бранећи интересе богатих слојева византијског друштва, бранила и феудални друштвени и економски поредак који се заснивао на једном примитивном и истовремено грубом облику експлоатације сеоског станошништва. Стога се масалијанство тако брзо ширило, нарочито међу парицима и колонима.

Учење о одбацивању приватног власништва налазимо и у учењу малоазијских фундајајита. Евтимије из Периблепта пише да у селу Хиљаду домова где је он боравио није остало ни десет православних хришћана а раније није било ни трунке јереси. Евтимије, даље, полемиче са учењем фундајајита о одбацивању богатства, тврдећи да богатство човеку не смета да уђе у царство небеско и наводи Јова, Давида и цара Константина којима богатство није сметало већ је управо помогло да уђу у царство небеско.⁸⁴

У доба кад су сматрани правичним само они који живе од рада, и то ручног, оптужбе против масалијана да потпуно одбацују ручни рад које налазимо од најстаријих до најмлађих извора, од Епифанија Кипарског па све до Константина Харменопула, само су делимично тачне.⁸⁵ За обичне вернике, који су живели у верским и економским заједницама, рад је био део њиховог свакодневног живота, облик аскетског мучења, а не стварање добара ради соматске егзистенције.

Рад, који је некад био узвишено занимање, временом је много од тога изгубио. Ову промену, као одраз економске стварности, налазимо најпре у космогонијским митовима, где се бог стваралац јавља као радник, ткач, везилац лончар или ковач. Мучан напор физичког рада изгубио је сваку друштвену вредност, поставши симбол ниског занимања. Појава ружног и хромог врага, довољно објашњава што су јеретици одвојили бога Демијурга од бога Логоса, физички од интелектуалног рада, Исуса од Сатане.

Одбацивање рада у масалијанском учењу има и своје социолошко објашњење. Са јачањем феудалних односа у Византији и претварањем слободних сељака у парике, растао је притисак повлашћених слојева друштва, тако да су сељаци са распадањем економске струк-

⁸¹ Ibid., n. XX.

⁸² J. Damasc. P. G. 94, 733.

⁸³ Epiph. P. G. 42, 759, 761.

⁸⁴ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 18.

⁸⁵ Epiph. P. G. 42, 761; Con. Harm. P. G. 150, 28.

туре сеоских општина губили економску и политичку слободу. Пасивни и регресивни отпор обесправљених манифестовао се у отуђењу, у одбацивању рада, чије су резултате и плодове уживали други.

Масалијанство се појављује у једном прелазном периоду људске историје, у доба дубоке беде и великих социјалних немира. Основна противуречност овог периода заснивала се на супротности између земљишне аристократије, удружене са вишим клером, која је поседовала економску и политичку моћ, и обесправљених робова и слободне сиротиње која је била главна и једина револуционарна снага ове епохе. Зближавање робова и слободне сиротиње било је неминувано, јер у стању економске беде и политичке обесправљености разлике међу њима биле су мале не само због сличних и тешких услова већ и због отворене могућности за сваког појединца да падне у ропство и да положај сиромашног слободњака замени за положај обесправљеног роба.

На ово стање економске и политичке обесправљености могло се реаговати различито. Класној неизграђености средњовековног друштва више је одговарала регресивна реакција, која у масалијанском јеретичком покрету долази до заокруженог и потпуног израза. Гледајући у савременост као у доба опадања, масалијани су обесправљеним слојевима пружали мистичку компензацију својим учењем о „небеском краљевству“ које је приступачно само сиротињи и убогим, оживљавајући тако прастари мит о златном веку, миленарном сну старог Оријента.

Политичка стварност диктирала је, нема сумње, одбојни став масалијана према свакој власти и државној организацији. Из одлука сабора у Гангру видимо да су масалијани одбацивали сваку власт и државу као представника и носиоца власти.⁸⁶ Њихов идеал су биле мале заједнице једнакости и слободе, по угледу на старохришћанске црквене општине, са колективним власништвом и заједничком управом имовине. Позивањем робова да напуштају своје господаре и њиховим примањем у своје заједнице, масалијани су, нема сумње, подстицали револуционарно врење међу робовима и сиротињом која се налазила у највећој беди. И поред еволуције многих верских учења у каснијем периоду однос масалијана према власти и држави није се мењао. У синодској одлуци против Константина Хризомале и његовог учења из 1140 године срећемо се поново са њиховим учењем о одбацивању сваке власти и тврђом да свако ко је управник или господар служи Баволу.⁸⁷

Канон светих књига код масалијана

Формула проклињања анатемисхе масалијане што одбацују све „свете списе осим Матејевог еванђеља“.⁸⁸ Нешто друкчије пише Евти-

⁸⁶ Д. Ангелов, *Богомилство в Блгарија*, 138.

⁸⁷ Rhallis—Potlis, *Synt.* V, 78.

⁸⁸ Evers. P. G. 131, 44.

мије Зигабен, тврдећи да су масалијани одбацивали само „књиге Мојсијеве и остале пророчке књиге.“⁸⁹

Одбацивање Старог Завета је мање више заједничко свим дуалистичким покретима. За то су постојала два разлога. Прво, што су старозаветног бога идентификовали са демијургом, односно ђаволом, а друго што је старозаветни бог показивао наклоност према богатству и богатшима које су масалијани одбацивали као највећу сметњу за спасење. Осим тога, читава етика Старог Завета била је страна масалијанству јер се у њему оправдавају убиства, отимачине, пљачка и насиље.

Од новозаветних текстова спомиње се једино Матејево еванђеље да је било у употреби код масалијана, али је вероватно да су и друга еванђеља и највећи део посланица улазиле у њихов кодекс светих књига.

У канон масалијанских светих књига улазило је и неколико апокрифа. Евтимије из Периблепта спомиње *Апокалипсу Петрову* или *Сатанску еподу* Петра Ликопетра, који се сматра оснивачем масалијанства.⁹⁰

Најпопуларнији апокриф код Масалијана био је изгледа *Виђење Исаије*. У формули проклињања и у синодику православља посебно се проклињу они који читају овај апокриф.⁹¹

Други значајан апокриф који је у изворној грађи посведочен као масалијански јесте *Томино Еванђеље*.⁹² Најпре га спомиње Кирил Александријски у својој полемици са масалијанима, а затим Евтимије из Периблепта. Стога се с правом мисли да је Томино еванђеље настало међу масалијанима на сиријском језику а да је нешто касније преведено на грчки. Оно је на седмом васељенском сабору 787 и званично проглашено јеретичким и осуђено од цркве.⁹³ Оно се појављује и у старословенској књижевности под именом *Детињство Христово*. У Погодинском номоканону из XIV века међу забрањеним књигама спомиње се и Еванђеље „от Томи“ са додатком: „јеретици списали“.⁹⁴ У неким рукописима *Детињство Исусово* приписује се попу Јеремији који је тобоже био богомилски проповедник у прво време. Јеремија се спомиње и у попису босанских богомила. Мисли се да је то неки Словен из Македоније или Бугарске. Највероватније да је реч о Хермесу, словенски Јермес или Јеремиас, познатом масалијанском проповеднику који је саставио или из старијих текстова преуредио *Детињство Исусово*.

⁸⁹ Eut. Zig. P. G. 130, 1288.

⁹⁰ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 24, 56, 57.

⁹¹ Evers. P. G. 131, 44.

⁹² J. Иванов, *Богомилски књиге и легенди*, 245.

⁹³ У неким изворима оно се појављује као манихејско, cf. J. Иванов, *Богомилски књиге и легенди*, 243.

⁹⁴ *Ibid.*, op. cit. 245.

VII

ПАВЛИКИЈАНСТВО У НАУЧНОЈ ЛИТЕРАТУРИ

Научно интересовање за историју павликијанства почиње у XVII веку да би после првих скромних корака тек од краја XIX века доживело велики полет. У првој фази главни напор свих истраживања сводио се углавном на објављивање голе изворне грађе, или изворне грађе допуњене низом драгоцених текстолошких, историјских и књижевно-историјских коментара. Померање тежишта интересовања са издавања грађе на историју павликијанства почиње касније кад је сазрело схватање да ова јерес представља незаобилазни пут за осветљавање револуционарних превирања и антифеудалних покрета који су потресали средњовековно друштво од Јерменије на Истоку до Јужне Француске на Западу.

Почеци историје павликијанства преплићу се, дакле, са проучавањем великих револуционарних покрета маса у средњем веку којима је павликијанство, или њему сродно и у великој мери од њега зависно богомилство, представљало идејне оквире и идеолошку базу отпора.

Објављивање изворне грађе за историју павликијанства започео је 1604 године Матија Радер својим издањем *Istorije manihejsstva ili pavlikijanstva Petra Sikula*. Више од сто година историја Петра Сикула била је један једини историјски извор за историју ове јереси. Почетком XVIII века објављује Б. Монфаукон прву, а затим Ј. Х. Волф заједно све четири књиге патријарха Фотије *Protiv maniheja*.

Озбиљније интересовање за павликијанство показује тек К. Ј. Гизелер који после једног приказа историје павликијанства прештампава Радерово издање историје Петра Сикула, допуњујући га латинским преводом, и издаје editio princeps Петра Игумана. Од средине до краја XIX века издати су сви важнији грчки извори за историју ове јереси. А. Мајус издаје историју Петра Сикула директно према једином сачуваном препису из Ватикана; Ј. Фридрих ескоријаласки текст *Хронике* Георгија Монаха, а Г. Фикер „крају формулу” проклањања павликијана. „Дужу формулу” и скоро све изворе за историју павликијанства прештампава Миџ у свом издању *Patrologiae*

gracaе. Нова издања или прештампана стара налазимо даље у Бонском корпусу византијских историчара и у збирци *Analecta Bollandiana*.

Почетком овог века Петровски издаје посланицу цариградског патријарха Теофилакта, упућену бугарском цару Петру, која садржи формулу за проклињање павликијана, а критичко издање приређује И. Дујчев. Обе манихејске формуле, дужу и краћу, приређује А. Адам. Најзначајнији хагиографски текст, *Skazaniје о 42 amorijska тиџеника*, издају В. Василевски и П. Никитин. Специјалне збирке са грађом драгоценом за историју павликијанства издавали су: Ралис и Потлис збирку византијских канона, Ж. Дарузе византијски епистолар, а В. Гримел и Ф. Делгер регеста аката. Издање најважнијих грчких извора заокружиле су сарадници Центра за истраживање византијске историје и цивилизације, под руководством П. Лемерла, критичким издањем историје Петра Сикула, прве књиге против манихеја патријарха Фотија, малог дела Петра Игумана и свих редакција формуле проклињања.

Од јерменских извора издата су дела Јована Одзунског, писма и посланице Грегорија Магистра, а избор из аката донетих на саборима јерменске цркве приређују, у немачком преводу Каралет Тер-Мкртчијан у својој монографији, *Die Paulikianer im Byzantinischen Keiserteiche*, а у руском преводу Мелик Бахшјан у својој студији, *Павликианскоје движеніе в Армении*. Описе јерменских рукописа доноси Р. М. Бартикјан у два прилога, *Арменские источники длја изученија истории павликианскогo движеніја* и *Источники длја изученија истории павликианскогo движеніја*.

Од сиријских извора издата је *Хроника* Михаила Сиријца, а од арапских историчара дела Кудамиа и Табариа, са повећим изводима на руском језику које приређује А. А. Василев у свом значајном делу, *Политическоје отношенија Византии а Арабов за времја Аморијској династији*.

Највеће заслуге за издавање словенске изворне грађе припадају Ј. Иванову, који је у раду, *Произход на Павликјанитје според два блгарски рукописа*, издао један драгоцени словенски извор за историју павликијанства, и Б. Даничићу, који је објавио *Житије Илариона Могленског*. Краће житије Илариона Могленског издао је Ј. Јацимирски, а неке значајне изворе описали су И. Руварац, А. Соловјев и В. Мошин.

Краће или дуже прегледе историје павликијанства написали су тек у првој половини XIX века Ј. Г. Енгелхарт, *Die Paulicianer*, Ф. Шмит, *Historia Paulicianorum* и Ј. Гизелер, *Untersuchungen über die Geschichte der Paulicianer mit Rücksicht auf die zwei neuesten Bearbeitungen*, а нешто касније А. Ломбард, *Pauliciens Bulgares et Bons-hommes en Orient et en Occident*, И. В. Челцов, *О павликианах*, П. Вандаланд у свом приказу књиге *The Key of Truth* Фр. К. Конибире и М. Фебриел, *Das Pauliciens*. Преломну тачку у даљим истраживањима павликјанства представљају радови Каралет Тер-Мкртчијана. По-

сле штампане докторске дисертације, *Die griechischen Quellen über Paulikianes*, Карапет Тер-Мкртчијан објављује сјајно написану, историјски једнострану, али врло сугестивну синтезу, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien*, која је дуго била незаменљиво дело ове врсте. Тер-Мкртчијан упознаје европску науку са многим јерменским изворима о павликијанима, које доноси у немачком преводу у већим или мањим одломцима. Убрзо после Тер-Мкртчијанова дела појављује се студија Ф. К. Конибире, *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia*, која је уместо рашчишћавања основних питања о павликијанском проблему у Јерменији унела још већу конфузију.

Последња деценија XIX века била је изузетно плодна. Ј. Фридрих у раду, *Der ursprüngliche bei Georgios Monacos nur theilweise erhaltene Berichte über die Paulikianer* објављује одељак о павликијанима из ескуријалског рукописа хронике Георгија Монаха и оцењује овај рукопис, придајући му изузетну вредност. Резултате Фридрихових истраживања добија К. Де Бор у раду, *Der Bericht des Georgios Monachos über die Paulikianer*, сматрајући да је старији текст хронике сачуван у рукопису Paris. Coislin. 305.

Интересовање за павликијанство у међувремену нагло опало оживљују Х. Грегоар, који од 1936 до 1947 објављује низ значајних прилога: *Les sources de l'histoire des Pauliciens, Sur l'histoire des Pauliciens, Autour des Pauliciens, Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens* и *Pour l'histoire des églises pauliciennes*.

Својим радовима сјајно писаним и изванредно документованим, али са омашкама које прате сваки овакав пионирски подухват, Грегоар је покренуо живу научну полемику. Но његови главни критичари, Шајвајлер, радом *Paulikianerproblem* и Ј. Шарф, радом *Zur Echtheitsfrage der Manichäerebücher des Photios*, далеко за њим заостају. Многе претпоставке Грегоара су кориговане и измењене, али неке његове хипотезе остале су неначете. У целини узев, учињен је значајан напредак у рашчишћавању неких суштинских питања о међусобном односу и историографској вредности најважнијих византијских извора о павликијанима.

Потпуну супротност овим радовима, крцатим непотребним материјалом и испуњеним сувишном полемиком око неважних питања, представља група прилога М. Лоса: *Deux contributions à l'histoire des Pauliciens*, I, *A propos des sources grecques reflétant des Pauliciens*, II, *Origine du nom des Pauliciens, Le mouvement paulicien à Byzance* и *Où en est la question du mouvement paulicien?* Писани озбиљно са префињеним познавањем проблематике, прилози М. Лоса представљају значајан напредак у истраживању историје и учења павликијана у Византији.

Проучавање павликијанства као социјалног и револуционарног покрета долази до свог пуног изражаја у совјетској историографији. У том правцу потпуно је успео рад Е. Е. Липшиц, *Павликијанско покретање в Византии в VIII и первој половини IX вв.* Мање успела

је њена оцена резултата савремене буржоаске историографије у раду *Вопроси павликианског движења в освещених современој буржоазној историографији*. После Липшицеве, Мелик Бахшјан објављује своју монографију *Павликианское движение в Армении*, а Р. М. Бартикјан неколико интересантних прилога: *Источники длја изученија историји павликианског движења, Армјанските источници длја изученија историји павликианског движења, Ответное послание Григорија Магистра Павлавуни сирјјскому католикосу и К вопросу о павликианском движении в первой половине VIII века*. Два прилога К. Н. Јузбашјана, *Павликианское движение в Византии в IX веке* и *К происхождению имени Павликиане*, баве се питањем порекла имена павликијана у јерменским и византијским изворима.

У новије време две монографије о павликијанима неједнаке вредности и различитих резултата написали су Ј. Анастасије, *Oi paulikianoi* и Нина Г. Гарсоиан, *The Paulician Heresy*. Монографија Анастасија не доноси ништа ново, док је рад Нине Гарсоиан писан веома учено и менторно, али са пуно некритичности у коришћењу и интерпретацији изворне грађе. Њена особина за сутјестивне, али у изворима непотврђене хипотезе, изражене у овој студији, долази још више до свог изражаја у саопштењу, *Byzantine Heresy*, одржаном на симпозијуму о византијском друштву у Дамбартон Оаксу маја 1969 године.

До сада најуспелији синтетички приказ павликијанства у Малој Азији написао је П. Лемерл, *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure apres les sources grecques*. Ова студија П. Лемерла, која представља резултат вишегодишњих истраживања, заслужује сваку похвалу. Велика је штета што се аутор овог изванредног дела задржао само на павликијанству у Малој Азији, тако да је целина овог јеретичког покрета и даље остала ненаписана.

Преглед проучавања павликијанства на Балкану и у Малој Азији није ни приближно исцрпљен овим приказом. Постоји огромна литература о средњовековним дуалистичким покретима који се у већој или мањој мери бави и павликијанством. Неки од ових радова због својих изванредних резултата не могу се никако мимоићи. Од компаративних студија ове врсте најзначајније су: К. Шмит, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, И. Делингер, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Д. Оболенски, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, А. Шмаус, *Der Neumänichäismus auf dem Balkan*, С. Рансимен, *The Medieval Manichée. A Study of the Christian Dualist Heresy* и К. Борст, *Die Katharer*. Овој групи радова припадају и студије које се специјално баве везама и односима павликијана са неком од старохришћанских и средњовековних дуалистичких јереси. О везама и пореклу павликијанства из гносе пишу Н. Филипов, *Произход и сушност на богомилството* и Х. Седеберг, *La Religion des Cathares*. О односу павликијанства и маркионства пишу К. А. Гизелер, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, А. Харнак, *Marcion. Das Evangelium von Fremden Gott* и А. Неандер, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kultur*. Посебан одељак о односима павликијана и фун-

дајајита посвећује Г. Фикер у својој студији *Die Phundgagiagiten*. О утицају павликијана на дуалистичке јереси у западној Европи пишу Е. Вернер, *Богомилство и раносредновековите ереси в латинскија запад* и Б. Примов, *За името попеликаџи на еретиците Раинер Сакони като извор за врзките между катарите, павликијани и богомили*. О прожимању и сливању павликијанства и масалијанства пишу Д. Ангелов, *Филозофските възгледи на Богомилите*. И на крају, највећи број радова о богомилству дотиче се односа павликијанства и богомилства. Многи истраживачи богомилске јереси били су склони да у павликијанским колонијама у Тракији виде решење богомилског питања, сводећи богомилство на павликијанство, или потпуно негирајући сваку везу између ова два велика јеретичка покрета средњег века.

Политичкој историји павликијанства посвећена су већа или мања поглавља у студијама Е. Гибона, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, А. А. Василева, *Политическое отношенија Византии и арабов за времја Аморискои династии*, Ф. Шаландона, *Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène*, А. П. Каждана, *Крестјанское движение в Византии в X. в.* и Ј. Г. Андерсона, *The Campaign of Basil I against the Paulicians in 872*. Историји павликијанства из времена турске окупације посвећени су радови Л. Милетича, *Нашите павликијани*, Е. Д. Такеле, *Њакогашните павликијани и сегешните католици в Пловдивско* и Ј. Дујчева, *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII*.

Али и поред великог броја радова, не рачунајући поглавља у општим историјама Византије, историјама хришћанске цркве и енциклопедијама, још није написана историја павликијанства која би у једној целини обухватила историју павликијанства у Јерменији, Малој Азији и на Балкану, као и све огранке и изданке ове јереси у западној Европи и међу оријенталним народима.

одредити да ли у спису патријарха Нићифора треба да гледамо почетак литературе о павликијанима, како то мисли Е. Е. Липшиц, или један антимињехејски трактат који са павликијанством нема ништа заједничко, осим што су павликијани својим ширењем дали повод да се тај спис напише.⁵

У *Antirrheticusu*, свом познатом и у целости сачуваном делу патријарх Нићифор доноси неколико интересантних података о ширењу павликијанства у доба императора Нићифора I (802—811).⁶

Један антимињехејски спис, написан поводом ширења павликијанства, налази се међу делима Јована Дамаскина, под насловом *Светога Јована Дамаскина Дијалог против манихеја*.⁷ У аутентичност тога дијалога безразложно су изразили сумње Ј. Билијус и Ј. Комбефицијус, мада дело ни у речнику ни у стилу не одуара од осталих Дамаскинових списа. Било им је уопште тешко веровати да велики теолог грчке цркве негира материјалност вечног огња. Но таквог су мишљења били и многи други од цркве признати теолози, па нема разлога због тога сумњати у Дамаскиново ауторство.⁸

Тај је дијалог свакако написан поводом ширења павликијанства које је црква одмах од почетка идентификовала са манихејством. Нажалост, Јован Дамаскин није сматрао потребним да се прво информише о учењу тих „нових манихеја”. Он је напросто ишао за тим да докаже филозофску апсурданост дуалистичког схватања и као подлога служила су му дела против манихеја из старије црквене литературе. Стога Дамаскинов спис, иако је написан против павликијана, може послужити само као извор за проучавање манихеја.⁹

Међу делима Јована Дамаскина објављено је код Миња још једно антијеретичко дело *Διάλεξις Ἰωάννου ὀρθοδόξου πρὸς Μανιχαίων*.¹⁰ У томе се спису појављују схватања старих манихеја и није могуће из њега сазнати било шта о павликијанима. Тај је дијалог објављен међу делима Јована Дамаскина, јер је издавач мислио да под Јованом треба схватити Јована Дамаскина.¹¹ Сасвим је невероватно да би Јован Дамаскин писао два различита дела на исту тему. Е. Е. Липшиц сматра да је тај дијалог настао у шестом веку и ставља га у ред дела написаних против манихеја по налогу цара Јустинијана.¹² У овом спису нема ништа што би говорило да се ради о павликијанима, нити се на основу њега може говорити о њиховој егзистенцији у VI веку. У књизи *О јересима* Јован Дамаскин не говори о павликијанима, али под ff. 102—103 описује једну јерес која је врло слична павликијанској.¹³

⁵ Е. Е. Липшиц, *Вопроси*, 239.

⁶ Е. Е. Липшиц, *Павликијанскоје движење*, 56.

⁷ J. Damas. P. G. 94, 1505—1584.

⁸ J. Damas. P. G. 94, 1503—1506.

⁹ Schröckh, *Kirchengeschichte*, XX, 371.

¹⁰ A. Mai, *Biblioth. nova patrum* IV, 2, 104; P. G. 96, 1319—1336.

¹¹ P. G. 96, 1319.

¹² Е. Е. Липшиц, *Павликијанскоје движење*, 51.

¹³ Karapet Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, 37.

Међу најстарије изворе за историју павликијанства спада такозвана „краћа формула“, којом су се одвраћени павликијани одрицали јереси приликом поновног примања у црквену заједницу. За разлику од осталих извора, краћа формула не идентификује павликијане са манихејима и садржи грађу која се не налази у другим изворима.

Краћа формула је сачувана у три редакције које, поред низа заједничких елемената, имају и неке своје посебности. Прва се редакција састоји од 17 анатома које у једнакој мери обухватају историју и учење секте.¹⁴ Ж. Гујар тврди да се ред излагања у краћој формули поклапа са историјом Петра Сикула.¹⁵

Другу редакцију представља посланица цариградског патријарха Теофилакта, која је написана као одговор на писмо бугарског цара Петра.¹⁶ Хронолошки она припада првој половини X века, али се својим садржајем ослања на претходну, са мањим додацима из Кирила Александријског, Теодорита Кирског и Тимотеја Презвитера.¹⁷ Посланица је написана као реакција на ширење богомилства, али садржи само грађу о павликијанима и манихејима.

Трећа редакција сачувана је у преписима тек из XII века, али је много старија.¹⁸ Она садржи неке елементе који су типични за ону струју павликијанског покрета коју је предводио Сергије Тихик у првој половини IX века.

О времену кад је краћа формула настала, мишљења научника се доста разилазе. Г. Фикер је ставља у XI век, сматрајући да се она у првом реду односи на богомиле.¹⁹ Фикерову аргументацију је врло убедљиво оспорио Мелер, сматрајући је много старијом.²⁰ У новије време Н. Гарсоиан је датира у IX век, док је Ж. Гујар доста уздржљив, сматрајући ова датирања несигурним.²¹

Краћа формула је несумњиво извор првог реда и заслужује особиту пажњу. Њену историографску вредност посебно подвлаче Е. Е. Липшиц и М. Лос.²² О времену кад је краћа формула настала може се казати само то да је млађа од седмог васељенског сабора који је одржан 787 године, али старија од дуже формуле која је настала за време првог Фотијевог патријархата. Највероватније да је она састављена у другој половини IX века, у јеку жестоких борби Василица I са павликијанима.²³

¹⁴ То је рукопис *Sinait. graec. 383, fol. 148—149*. Текст је издат у *Trav. e. mem. 4, 1970, 191—195*.

¹⁵ J. Gouillard, *Les formules d'abjuration*, *Trav. e. mem. 4, 186*.

¹⁶ Критичко издање приредио J. Dujčev, *L'Epistula sui bogomili del patriarcho Teofilatto*, *Med. byz.-slav. I, 1965, 311—315*, а прештампо у *Trav. e. mem. 4, 195—197*.

¹⁷ J. Gouillard, *op. cit. 187*.

¹⁸ G. Ficker, *Eine Sammlung*, 453—455.

¹⁹ *Ibid.*, 461—464.

²⁰ C. Moeller, *De Photii*, 57—58.

²¹ N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy*, 28—29; J. Gouillard, *op. cit. 189—190*.

²² E. E. Lipshitz, *Вопроси*, 237; M. Loos, *Deux contributions*, 57.

²³ C. Moeller, *De Photii*, 57; F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, 29.

У вези са крајом стоји „дужа формула“. Она је сачувана у више преписа са већим или мањим разликама у појединостима.²⁴ У науци се уобичајено зове „манихејском формулом“ јер се у њеном првом, већем делу, проклињу манихеји, а у другом павликијани.²⁵ Најстарији препис потиче из 1027 године, али је, по свему судећи, формула много старија.²⁶

Као извор за први део дуже формуле послужила је такозвана краћа манихејска формула која је настала у V веку.²⁷ Други се део у почетку ослања на Фотијев спис *Против манихеја*, а затим долази до разлике између ова два дела.²⁸ Новине у овој формули представљају: култ Сатане, поштовања Павла Самосатског и симболичко упоређивање прва четири павликијанска учитеља са четири апостола, а друге тројице са хришћанском тројицом.

Дужу формулу А. Бринкман датира у IX, а Н. Гарсоиан у X век.²⁹ Но највероватније је да је она настала у IX веку, јер се у њој спомиње павликијански вођ Хресохир, који није био велики учитељ него војни заповедник. Таква се особа сигурно не би спомињала да нису биле у питању његове велике војне победе.³⁰ За девети век говори и њена садржина. Она се ослања на податке из Георгија Монаха, Петра Игумана и Фотија, али се њене формулације дословно, бар у почетку, поклапају само са Фотијевим делом. Изгледа да је сам Фотије или неко од његових сарадника саставио дужу формулу на темељу његова дела, краће формуле против павликијана и краће формуле против манихеја.³¹

Доста простора посвећује павликијанима Георгије Монах у својој *Хроници* коју је написао за владавине императора Михаила III (842—867). У првом издању хронике одељак о павликијанима се налази на крају приказа владавине Константина V Копронима. Конкретни подаци о овој јереси прожети су обиљем погрдних речи, па се пре може говорити о једном антипавликијанском памфлету него о стварном и историографски веродостојном опису секте.

У другом издању хронике, коју приређује сам аутор, испуштен је већи део теолошког и полемичког материјала.³² Одломак о павликијанима је сажетији, тачнији и без оне поплаве погрдних речи. Он

²⁴ J. Gouillard, op. cit. 188.

²⁵ N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy*, 26; Издато код Миња, P. G. I, 1461—1472.

²⁶ J. Gouillard, *Le Synodikon*, 230—231.

²⁷ A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, 97—103.

²⁸ J. Gouillard, *Les formules*, 188.

²⁹ Cf. A. Brinkman. R. Mus. 51, 1896, 273; G. Ficker, *Eine Sammlung*, 446; N. G. Garsoian, op. cit. 28—29.

³⁰ C. Moeller, *De Photii*, 53.

³¹ A. Brinkman, op. cit. 275—276; G. Ficker, *Eine Sammlung*, 456; C. Moeller, *De Photii*, 56—60. F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, 29.

³² C. de Boor, *Der Bericht*, 45—46. Cf. и предговор Хронике Георгија Монаха, Leipzig, 1904, LXI—LXIX.

се не налази на крају описа владавине Константина V Копронима него иза приказа владавине Константина II.³³

Одломак о павликијанима, како га налазимо у другом издању хронике, налази се у рукописима и као самостално дело, под именом Петра Игумана.³⁴ Извесне допуне, дотеривања или исправке у хроници могу се сматрати скоро безначајним.

Последњи, трећи приказ историје павликијанства сачуван је у ескоријалском рукопису хронике Георгија Монаха. Он се дословно слаже са текстом осталих рукописа другог издања, али је на више места, нарочито на крају, много опширнији и доноси неке податке којих у осталим рукописима нема. Ескоријалску верзију хронике објавио је Ј. Фридрих према лошем Хајнеовом препису, нађеном и Делингеровој заоставштини.³⁵

Питање о узајамном односу ове три верзије сачуване у првом, другом и ескоријалском издању хронике, и дела Игумана Петра врло је запетљано и у науци на више начина решавано.

Најопширније дело о пореклу, историји и учењу павликијана написао је Петар Сикул после свог дипломатског путовања 868/9 године у павликијанску тврђаву Тефрику.³⁶ Разговарајући о размени заробљеника, Петар се у Тефрици задржао девет месеци добро упознавши павликијане, њихову историју и учење. По повратку у престоницу он је на захтев самог императора Василија I написао дело о павликијанима које је под насловом *Ἱστορία χρειώδης ἑλληνος καὶ ἀνατρεπῆ αἰρέσεως τῶν μανιχαίων τῶν καὶ πавлиκιανῶν λεγομένων* посветио бугарском архиепископу, чије име не спомиње, јер је од павликијана у Тефрици чуо да се спремају да пошаљу мисионаре у Бугарску да би тамо ширили јерес.³⁷

Историја Петра Сикула сачувана је само у једном, Ватиканском препису, заједно са три говора у којима се побијају поједине тачке њиховог учења. Првобитно је било шест говора. Сачувана су у целисти два и трећи делимично. Историју Петра Сикула најпре је издао М. Радер на темељу преписа Ј. Сирмонда.³⁸ Поправљено Радерово издање са латинским преводом издаје А. Гизелер.³⁹ Ватикански препис историје и све три хомилије издаје тек А. Мајус,⁴⁰ а прештампава Мињ.⁴¹

Ранији издавачи нису ништа знали о Петру Сикулу. Први је Монгитовиус покушао да на основу сачуваног дела реконструише

³³ C. de Boor, *Der Bericht*, 45—46.

³⁴ Петра Игумана издао је L. Gieseler. *Appendix*, 57—67.

³⁵ J. Friedrich, *Der ursprüngliche*, 67—111.

³⁶ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1241, 1276 и 1304.

³⁷ Petr. Sic. P. G. 104, 1241.

³⁸ M. Rader, *P. Siculi historia*, Ingolstadii 1604.

³⁹ L. Gieseler, *Petri Siculi historia Manichaeorum seu Paulicianorum*, Gottingae 1846.

⁴⁰ A. Mai, *Petru Sikeliotu*, N. P. Biblioth. IV, 1847, III, 3—47.

⁴¹ Petr. Sic. P. G. 104, 1240—1349.

живот и књижевну делатност Петра Сикула.⁴² Нове податке о Петру Сикулу из византијске изворне грађе скупили су Де Киан и А. Мајус.⁴³

Првобитно је Петрово дело садржавало поред историје и шест хомилија. До нас су дошле две целе и трећа непотпуна. У свакој се налазило једно од шест главних јеретичких мишљења, како су она изложена у десетој глави историје.⁴⁴

Међу делима патријарха Фотија налазе се четири књиге *Против манихеја*. Издате су прво код Волфа а затим код Миња.⁴⁵ Прва књига даје историјски увод. Она, сама по себи, представља тежак проблем, јер се састоји из два јасно одвојена дела. Први део је стилистички дотерана парафраза описа павликијанске јереси у другом издању хронике Георгија Монаха, а други се део у току излагања потпуно подударно са историјом Петра Сикула. Фотије излаже исте мисли само друкчије стилизоване. На крају, Фотије обећава да ће детаљније писати о павликијанима ако му то дозволе његови послоници (synohe). На основу ове изјаве закључивало се да је Фотије своју прву књигу против манихеја написао као патријарх. Међутим, Мелер је приметио, на основу друге Павлове посланице Корнићанима, да synoche не значи само „запосленост“ већ и „невољу“, па закључује да је Фотије прву књигу против манихеја писао у прогонству.⁴⁶

У другој и трећој књизи Фотије побија манихејска схватања и при томе полази од веровања правих манихеја, игноришући разлику између манихејског и павликијанског учења.

Четврта је књига написана у прогонству. У уводу се Фотије обраћа неком пустињаку Арсенију, који је од Фотија у прогонству тражио да му пошаље своје дело против манихеја.⁴⁷ Међутим, Фотијева књига већ је била разграбљена па и сам Фотије није више имао своје дело. Да би пријатељу Арсенију дао детаљнија обавештења о павликијанима, Фотије по сећању бележи садржај свога дела. Те белешке, састављене по сећању, представљају четврту књигу против манихеја.

Текст је издат код Миња али у врло лошем стању. Сачувани преписи су слаби и неподобни за критичко издање. Делимичну исправку текста извршио је Шајдавајлер, али смо још далеко од доброг и критичког издања.⁴⁸

Све четири књиге Фотијеве налазе се у неким рукописима под именом Митрофана Смирњанина. Гизелер је у томе видео фалсификат црквених функционера који су се за Фотијево прогонство и док је он још био у немилости служили његовим делом у борби са павликијанима.⁴⁹

⁴² Mongitovius, *Bibliotheca Sicula* II, 158—160.

⁴³ De Quien, *Oriens Christianus* II, 184; A. Mai, *Nov. Patr. Biblioth.* II, 1.

⁴⁴ Petr. Sic. P. G. 104, 1253—1257.

⁴⁵ Ch. Wolfius, *Ancedota Graeca* I; Phot. P. G. 102, 16—26.

⁴⁶ C. Moeller, *De Photii*, 20.

⁴⁷ Cf. Trav. e. mem. 4, 1970, 181—183.

⁴⁸ F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, 29—30.

⁴⁹ У предговору издања Петра Сикула, VIII—X.

Важан извор за историју павликијанства представљају и три Фотијева писма упућена павликијанском вођи Хрисохиру док је овај још био официр у царској војсци.⁵⁰ Фотијева писма су врло драгоцене јер показују како се Хрисохир постепено удаљавао од официјелне цркве док на крају није дошло до отвореног одметништва.

Кратку и сажету информацију о павликијанима доноси *Преглед Петра Игумана*. У рукописној традицији овај мали спис сачуван је самостално или, како смо већ видели, инкорпориран у хроници Георгија Монаха. Прво издање, према париском рукопису, приредио је Ј. А. Гизелер, а затим, према ватиканском рукопису, критичко издање Ш. Астук.⁵¹ У париском рукопису као писац прегледа спомиње се „Петар монах и игуман“, а у ватиканском „Петар Сикул“.⁵²

Централни проблем у науци представља међусобни однос хронике Георгија Монаха, историје Петра Сикула, прегледа Петра Игумана и прве књиге против манихеја патријарха Фотија. Ти списи доносе сличан материјал и стоје у најужој међусобној вези. Како су та четири описа најважнија за проучавање павликијанства, а истовремено међусобно зависна, цело питање је врло компликовано и тешко. Може се без претеривања рећи да је расправа о односима ових списа главна тема и највећи проблем у проучавању павликијанства. Јер без темељног разматрања проблема извора немогуће је исцрпно истраживати ни историју павликијанске секте.⁵³

По времену најстарији је приказ павликијана код Георгија Монаха, који се у једној од тих верзија јавља и као самосталан спис Игумана Петра. Питање узајамног односа тих трију верзија, првог и другог издања хронике и ескоријалског рукописа другог издања, поставило се још пре него што су биле познате варијанте првог издања и ескоријалске верзије. Проблем је настао отуда што се исти текст о павликијанима јавља и као интегрални део хронике Георгија Монаха и као самостални спис под именом Петра Игумана.

Од све три верзије прво је издан спис Петра Игумана. Већ је његов издавач Гизелер приметио да се то делце поклапа са почетком прве Фотијеве књиге против манихеја.⁵⁴ Због тога је закључио да је спис Петра Игумана епитома из Фотијева дела. Гизелер је такође запазио да се међу ауторима овог дела о павликијанима два пута јавља име Петрово, па закључује да су Петар Игуман и Петар Сикул једна те иста особа. По његовом мишљењу Петар Сикул је по повратку из Тефрике постао игуман и написао своје велико дело. Но оно се многим није свидело, па је Петар из прве књиге Фотијеве саставио једну краћу епитуму.

Гизелерово мишљење не може остати под озбиљном критиком. Он није познавао сав изворни материјал па није ни могао исправно

⁵⁰ Phot. P. G. 102, 932, 941, 545.

⁵¹ Ch. Astruc, *Trav. e. mem.* 4, 69—78.

⁵² P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 28.

⁵³ E. E. Липшиц, *Павликијанске движеніе*, 49.

⁵⁴ J. L. Gieseler, *Appendix*, 58—59.

мислити о свим тим питањима. Ипак је дотакао два основна питања комплексног проблема о изворима за историју павликијанства. Прво, везу између приказа под именом Петра Игумана и Георгија Монаха с опширним и мало сродним делима Петра Сикула и Фотија, а затим питање идентитета Петра Сикула и Петра Игумана.

Кад је Мурлат издао први пут хронику Георгија Монаха оборена је Гизелерова претпоставка да је дело Петра Игумана епитома из Фотија. Текст о павликијанима је већ половином деветог века био у Георгијевој хроници. У својој књизи о павликијанима јерменски архијакон Карапет Тер-Мкртчијан врло исправно закључује да би било врло невероватно да је неки игуман Петар од речи до речи исписао одломак из Георгијеве хронике о павликијанима и издао под својим именом.⁵⁵ Напротив, сасвим је природно да је Георгије у своју хронику пренео читаво дело Петра Игумана. То опште размишљање поткрепљује Тер-Мкртчијан неким разликама између ова два текста. По његовом је мишљењу Петрова варијанта боља и ближа оригиналу од Георгијеве. Но Тер-Мкртчијанова аргументација на темељу варијаната није уверљива.⁵⁶ Али то ништа не умањује исправност његовог основног закључка да је невероватно да је неко преписао и под својим именом издао одломак једне хронике.⁵⁷

Питање се знатно компликовало кад је Фридрих открио и издао ескоријалску верзију хронике Георгија Монаха. Он поставља хипотезу да је ескоријалска верзија хронике уствари аутентична и првобитна варијанта списа Петра Игумана, који је накнадно додат тексту хронике и то једино у ескоријалски рукопис у пуном, а у друге рукописе у скраћеном облику. Због тога је Фридрих веровао да је ескоријалски рукопис од свих сачуваних најближи оригиналу.⁵⁸ Сигурно је, пише Фридрих, да је постојало више епитома ескоријалске верзије, јер Фотије у првом делу своје прве књиге против манихеја каже да павликијани не поштују апостола Петра зато што се одрекао Христа. Тај детаљ не постоји ни у делу игумана Петра ни код Георгија Монаха осим у ескоријалском рукопису.⁵⁹ Тај приказ павликијанства накнадно је уврштен у хронику Георгија Монаха.⁶⁰ Аутор тога дела је, закључује Фридрих, игуман Петар који није идентичан са Петром Сиколом.⁶¹

Фридрихово мишљење подвргао је врло образложној критици највећи познавалац рукописне традиције Георгијеве хронике, Де Бор. На темељу исцрпног истраживања нових рукописних варијанти, Де Бор је уверљиво оповргао Фридрихово мишљење да је приказ павликијанског покрета уметнут накнадно у хронику Георгија Монаха.⁶²

⁵⁵ Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 2.

⁵⁶ J. Friedrich, *Der ursprüngliche*, 81—83, 108—109.

⁵⁷ C. Moeller, *De Photii*, 33.

⁵⁸ J. Friedrich, op. cit. 81—83, 108—109.

⁵⁹ J. Friedrich, op. cit. 85; F. Scheidweiler, op. cit. 11—13.

⁶⁰ J. Friedrich, op. cit. 60.

⁶¹ Ibid., 89.

⁶² C. de Boor, *Appendix*, 41—43.

Он је у свим гранама рукописне традиције уметнут на истом месту, после приказа владавине Константина II. Не може се претпоставити, закључује Де Бор, да се та двострука интерполација догодила сваки пут баш случајно на истом месту. Ту се дакле не може радити о случају, па је према томе одломак о павликијанима интегрални део Георгијеве хронике.

На темељу узајамног односа појединих грана рукописне традиције Георгијева дела, Де Бор решава питање овако: првобитни облик Георгијеве хронике сачуван је у Paris. Coislin, gr. 305.⁴³ По садржају одломак о павликијанима у том рукопису поклапа се са осталим рукописима и са списом Петра Игумана, али га је Георгије Монах престилизовао и учинио памфлетом против павликијана. У другом издању хронике Георгије се предомислио и место своје полемичке етикетизације преписује читаво делце Игумана Петра. Да га је преписао у оригиналном облику ескоријалске верзије, морао би ескоријалски рукопис I—F—I бити сам против свих осталих рукописа сачуваних у рукописној традицији. То међутим није тако. Ескоријалски рукопис је повезан са другим рукописима Георгијеве хронике. Његова верзија одломка о павликијанима не може бити првобитна. Његов предложак настао је у крају где је било павликијана па је преписивач одломак о павликијанима поправио властитим информацијама.⁴⁴

Компетентно и образложено Де Борово мишљење је дало дефинитивне одговоре на низ питања у вези са рукописном традицијом. Његова је заслуга што је од тада истраживање о међусобном односу трију верзија одломка о павликијанима у хроници Георгија Монаха постављено на чврсто тле.⁴⁵

Нешто касније Шајдвајлер примећује да је Де Бор заборавио једну врло вероватну могућност.⁴⁶ Де Бор је наиме сигурно утврдио да је Георгије Монах пренео у своју хронику дело Петра Игумана и то у првом издању, у прерађеном облику, а у другом издању, дословно. Но ипак остаје могуће да је Петров спис био епитома једног оригиналног и потпунијег дела. Преписивач ескоријалског рукописа или његовог предлошка могао је наћи потпуно дело, чија се епитома налазила у хроници, и у свој препис уместо епитоме уврстити потпуно дело. Тако је могла ескоријалска верзија ипак бити оригинална, како је мислио већ Фридрих, мада је у тексту Георгијеве хронике она секундарна, како је то несумњиво доказао Де Бор.

Што се тиче списка Петра Игумана Шајдвајлер поставља два питања, која је начео још Гизелер: да ли је Петар Игуман аутор поменутог дела или само епитоматор и да ли су Петар Игуман и Петар Сикул идентичне личности. Да би се могло говорити о том важном питању потребно је прво размотрити питање о односу између Петра

⁴³ Ibid., 43—46.

⁴⁴ Ibid., 46.

⁴⁵ C. Moeller, op. cit. 32.

⁴⁶ F. Scheidweiler, op. cit. 11—13.

Игумана и Петра Сикула и о односу Петра Сикула и њему врло сродне Фотијеве прве књиге против манихеја.

Дискусија је овде кренула од опажања да се други део Фотијеве прве књиге против манихеја поклапа са Петром Сиколом. Исти материјал донет је у обе књиге истим редом и разлика је само у изразу који је код Фотија стилски много дотеранији. Поставља се дакле питање који је од та два списка оригинал а који парафраза. Први је се тим питањем позабавио већ Монтфаукон.⁶⁷ Он је мислио да се Фотије служио Петровим списом. Али већ Волф долази до обратог закључка, сматрајући да је Фотије извор Петру Сиколу за старију историју манихеја и павликијана.⁶⁸ Само кад говори о савременим павликијанима, Петар Сикол се служи властитим истраживањем. Ј. Енгелхарт покушава решити питање помоћу хронолошког закључивања.⁶⁹ Фотије је своју прву књигу написао за време првог патријархата, дакле пре 867 године. На крају прве књиге Фотије каже да ће наставити своје дело ако му послови допусте. Петар Сикол је своје дело написао после боравка у Тефрици, дакле после 869 године. Према томе нема сумње да се он служио Фотијевим делом.

Енгелхартова хипотеза има и неке слабости ако пођемо од претпоставке Мелера да супоће може да значи и несрећу, па би у том случају Фотијева прва књига била написана у прогонству. Тиме Енгелхартова хронолошка аргументација губи своју снагу. Сам Гизелер је такође склон мишљењу да је Фотије био извор Петру Сиколу и прихвата Енгелхартову аргументацију.⁷⁰ Он даље примећује да је бугарски архиепископ за то анониман у почетку Сиколова дела јер је то место 869—871 било упражњено.⁷¹ Даље, Гизелер покушава да што сугестивније, али и што објективније, обогати наше знање о Петру Сиколу, мада сав тај труд остаје ипак узалудан.⁷²

Питање постаје све запетљаније јер се у међувремену постављају нове хипотезе. К. Крумбахер стаје на становиште да су Фотије и Петар Сикол користили неки заједнички изгубљени извор.⁷³ Фебриел изражава сумњу у истинитост Петровог извештаја да је он био посланик цара Василија и да је у том својству провео девет месеци у Тефрици.⁷⁴ У том правцу отишао је најдаље Тер-Мкртчијан. Он је својим фантастичним и недовољно фундираним формулацијама занемаривао једноставна решења, која су се на темељу изворног материјала сама наметала. По његовом мишљењу, сам патријарх Фотије саставио је спис Петра Игумана, па је сходно томе само првих петнаест глава Фотијеве прве књиге оригинално дело. Као доказ своје претпоставке Тер-Мкртчијан се позива на Евтимија Зигабена који се,

⁶⁷ Монтфаукон уз своје *editio princeps* Phot. I lib. Bib. Coislin. 349.

⁶⁸ J. Ch. Wolfius, *Anecdota graeca* I, Hamburg 1722.

⁶⁹ J. Engelhardt, *Neues hist. Jour. der theol. Literatur* VII, 12.

⁷⁰ J. L. Gieseler у предговору свог издања Петра Сикула, VI—VII.

⁷¹ *Ibid.*, IV.

⁷² *Ibid.*, IV—VI.

⁷³ K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 1891, 229.

⁷⁴ M. Febriel, *Das Pauliciens*, Strassbourg 1868, 4.

пишући о павликијанима на темељу Фотијевог дела, користио само првим поглављима.⁷⁵ Тек у XI веку додата су том малом Фотијевом спису преостала поглавља прве књиге. Радила се тобоже о истој целини, а нова су поглавља уствари састављена на основу информација о трачким тондракијцима. Приликом пресељавања становништва из источних провинција у Тракију, свакако је овамо пресељено доста тондракијеваца.⁷⁶ Тај је спис онда приредио неки вешти фалсификатор из времена Алексија Комнена, који је био предузео енергичне акције против богомила који су се у то време проширили и у самом Цариграду. Имајући у виду те богомиле, непознати фалсификатор је саставио тај спис под именом Петра Сикула, пишући против павликијана а мислећи на богомиле. Сва ласкања цару Василију заправо се односе на самог Алексија Комнена. Тако се тумачи и помен бугарског архиепископа.⁷⁷ Према томе ни Фотијева прва књига против манихеја ни од ње зависан спис Петра Сикула немају никакву вредност као извори за историју павликијанског покрета.

Тер-Мкртчијаново мишљење о Фотијевој првој књизи против манихеја и спису Петра Сикула нашло је присталицу у Фридриху, који, такође, мисли да су само прва поглавља Фотијеве књиге аутентична и да је спис Петра Сикула фалсификат X века.⁷⁸ Том неоправданом неповерењу према спису Петра Сикула први се успротивио Фр. Конибири.⁷⁹ Нешто мање је уверен у аутентичност Петровог списка Ј. Бири који мисли да су сви списи о павликијанству зависни од једног изгубљеног.⁸⁰ За аутентичност једног таквог списка изјашњава се и А. Василијев.⁸¹

Свим овим произвољним интерпретацијама извора супроставио се у својој дисертацији Мелер. Он закључује да нема разлога прогласити неистинитим важне податке што их Петар Сикул даје о себи и постанку свога дела. Мелер из тих података закључује да је Петар Сикул био свештеник и одличан теолог. Он је отишао у Тефрику 868 године и вратио се крајем 869 или почетком 870 године. Свој је спис саставио највероватније 870, јер је то било одмах после повратка. Сигурно је довршио своје дело о павликијанима пре 874, јер би, иначе, споменуо смрт сјајног павликијанског команданта Хрисиора.⁸² Мелер даље врло уверљиво доказује да су беспредметни докази којима Тер-Мкртчијан настоји подупрети своја схватања о књизи Петра Сикула.⁸³ Осим већ познатог описа павликијана код Георгија Монаха (Петра Игумана) служила су Петру Сикулу, по Мелеровом

⁷⁵ Eut. Zig. P. G. 130, 1180.

⁷⁶ Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 126.

⁷⁷ Ibid., 126—127.

⁷⁸ J. Friedrich, *Der ursprüngliche*, 86—89, 102—103.

⁷⁹ Fr. Conybeare, *The Key of Truth*, CXXVII.

⁸⁰ J. Б. Бурн у издању Гибонова дела, *The Declin*, VI, 540—542.

⁸¹ А. А. Василев, *Византија и Араби*, Петроград 1902, II, 27—28.

⁸² С. Moeller, *De Photii*, 14—17.

⁸³ Ibid., 18—20, 35.

мишљењу, још два извора: једна историја павликијана која је обухватала каснија раздобља и једна полемичка биографија павликијанског вође и учитеља Сергија Тихика.⁸⁴

Компликованом питању о узајамном односу извора за павликијанску јерес посветио је Х. Грегоар четири чланка.⁸⁵ Грегоар је желео коначно да размрси тај сложен проблем. Он је у Ватиканском рукопису, у којем нам је једино сачувано дело Петрово, нашао испред Петрове историје манихеја дело Петра Игумана, под именом Петра Сикула. Петар Сикул је, тврди Грегоар, написао и онај приказ што га налазимо у хроници Георгија Монаха.⁸⁶

То свакако ново откриће послужило је Грегоару као полазна тачка за његова даља закључивања. Он тврди да је дело Петра Игумана једна лоша и безвредна епитома из великог дела Петра Сикула. Оно не доноси ништа ново што не би било већ у Петровој историји.⁸⁷ Фотијева прва књига је дело неког фалсификатора из X века који је био толико неинтелигентан да је саставио заједно прво епитому једног дела а затим само дело.⁸⁸ Опширнија формула састављена је, по Грегоаровом мишљењу, на темељу епитоме Петра Игумана.⁸⁹ Петар Сикул је према томе једини аутентични извор за историју павликијанства и његова је вредност за нас непроцењива.

Овим закључком Грегоар је олако прешао преко Де Боровог доказа да је приказ историје павликијана интегрални део Георгијеве хронике. У том случају било је немогуће да је Георгијев приказ епитома из дела Петра Сикула који је, по мишљењу самог Грегоара, написан тек 872 године.⁹⁰ Де Борови се докази не могу оповргнути лежерном примедбом да је архетип Георгијеве хронике млађи од времена кад је она била написана.⁹¹ Де Бор је доказао да су нам сачуване две верзије у којима је сам Георгије Монах издао своје дело. А ако се у свакој верзији налази исти опис у различитим облицима онда је невероватно да се ту ради о каснијој интерполацији.

Против Грегоарових резултата први је устао већ споменути Ф. Шајдвајлер. Он је врло успешно побио Грегоарово мишљење да је спис Петра Игумана само епитома историје Петра Сикула.⁹² По његовом мишљењу, дело Петра Сикула написано је много раније него што је он био послат у Тефрику. По повратку из Тефрике Петар Сикул га је прерадио и приказао као дело написано по жељи Василија Македонца, а посвећено бугарском архиепископу. У првом издању

⁸⁴ Ibid., 51.

⁸⁵ Х. Грегоар је објавио следеће прилоге: *Les sources de l'histoire des Pauliciens, Sur l'histoire des Pauliciens, Autour des Pauliciens* и *Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens*.

⁸⁶ Sour. graec. 224—225; Н. Gregoire, *Autour des Pauliciens*, 612.

⁸⁷ Sour. graec. 110.

⁸⁸ Ibid., 111.

⁸⁹ Ibid., 19.

⁹⁰ Н. Gregoire, *Autour des pauliciens*, 611.

⁹¹ Sour. graec. 225.

⁹² F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, 22—23.

Петар обећава својим читаоцима да ће их у посебном делу упутити у нека схватања павликијана.⁹³ Информација такве природе налази се једино у опису павликијана код Георгија Монаха и то у ескоријалској верзији. У том се делу опет позива на опширније дело о павликијанима.⁹⁴ Према томе прво је настала историја манихеја, а затим мали спис, који је Георгије Монах у скраћеном облику унео у своју хронику, док је у ескоријалски рукопис ушао у свом пуном облику. По повратку из Тефрике Петар је прерадио и поново издао свој први опширни спис.⁹⁵ Но сам Шајдвајлер увиђа хронолошке тешкоће које његову хипотезу чине неуверљивом. Претпоставка о два издања Петрове историје, тако да би прва могла бити старија од хронике Георгија Монаха у сваком је случају натегнута.

Што се тиче Петрових извора против павликијанских заблуда Шајдвајлер мисли да су то проповеди држане за време боравка у Тефрици и касније додане уз дело посвећено бугарском архиепископу.⁹⁶ На почетку првог говора Петар се обраћа скупљеном бугарском клеру.⁹⁷ За Фотијеву прву књигу о манихејима слаже се Шајдвајлер с Мелером и Грегором да је она зависна од Петра Сикула.⁹⁸

Против Грегорове закључка устаје и Е. Е. Липшиц, закључујући да се у опису павликијана код Георгија Монаха налазе неке важне вести којих нема код Петра Сикула.⁹⁹ Шајдвајлер и Липшицова су уверљиво оповргли Грегорову тезу да дело Петра Игумана није ништа друго него неспретна епитома из Петрове историје манихеја.

До сада приказана истраживања темељито су размотрила све могућности и донела доста дефинитивних резултата. Компликовано питање о односу главних извора за историју павликијанске јереси било је темељито расправљано и требало је то све сложити у једну нову слику што су нова истраживања утврдила или закључила као вероватна. То је учинио у више наврата М. Лос. Он прихвата и даље разрађује мишљење Шајдвајлера и Липшицове да дело Петра Игумана никако не може бити епитома из историје манихеја Петра Сикула.¹⁰⁰ Ватикански рукопис Петра Сикула који садржи дело Петра Игумана показује, међутим, да су Петар Игуман и Петар Сикул једна иста особа. Према томе Петар Сикул је аутор описа павликијана што га налазимо код Георгија Монаха у пуном и скраћеном облику. Шајдвајлер је ту наишао на хронолошке потешкоће, јер је сматрао да је историја у свом првобитном облику била написана пре хронике Георгија Монаха. Но разлози који су навели на ту претпоставку нису тако јаки као што су се њему чинили. Речи *καθὼς περὶ τούτων σαφέστε-*

⁹³ Petr. Sic. P. G. 104, 1304.

⁹⁴ J. Friedrich, *Der ursprüngliche*, 74, у издању De Boor, 727.

⁹⁵ F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, 26—28.

⁹⁶ Ibid., 21—22.

⁹⁷ Petr. Sic. P. G. 104, 1305.

⁹⁸ F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, 38.

⁹⁹ E. E. Липшиц, *Вопросу*, 238—239.

¹⁰⁰ M. Loos, *Deux contributions*, 19 squ.

ρον ἐν τοῖς διὰ πλάτους μοι κελύχται не односе се на неко опширније дело истог аутора него напросто на претходни текст где је описано како павликијани алегорички тумаче крштење, крст и сакрамент тела и крви.¹⁰¹ Намеће се само од себе закључак да је Петар Сикүл написао прво, и то давно пре свог путовања у Тефрику, једно мало дело о павликијанима. То дело је или ескоријалска верзија или по ескоријалској верзији израбена епитома позната у рукописма под именом Петра Игүмана. Она је у свом првобитном облику ушла у хронику Георгија Монаха. По повратку из Тефрике Петар је на захтев цара Василија саставио своје велико дело.¹⁰² Тако се објашњавају извесне сличности између описа павликијана у хроничи Георгија Монаха и у историји манихеја Петра Сикүла. Боравећи у Тефрици, Петар је видео и чуо много тога о чему је већ раније писао у свом првом делу о павликијанима. Пишући поново о њима, он се служи већ готовим формулацијама из свог ранијег списка.¹⁰³ Извори из којих је Петар црпео податке о павликијанима нису познати. Свакако се ради о извору независном од историје која још није била написана. Критичко испитивање информација што доноси Петров први спис показује да су оне од прворазредне важности за познавање историје павликијанства.¹⁰⁴

Ови резултати потискују у други план Фотијеву прву књигу *Против манихеја*, која спаја у једну целину и стиски прерађује оба Петрова дела о павликијанима. Премда нам тај извор не пружа информације из прве руке ипак је потребно да се расветле бројна питања која се постављају с њим у вези. Већ је Мелер побио Тер-Мкртчијаново мишљење да су само прва поглавља те књиге аутентично Фотијева.¹⁰⁵ Тер-Мкртчијан се за ту своју тврђу позива на Евтимија Зигабена који је такође преузео тај први део Фотијева дела. Но постоје рукописи читаве Фотијеве књиге старији од Евтимија Зигабена. Тиме је била оборена основна Тер-Мкртчијанова аргументација. Мелер сматра Фотијеву прву књигу аутентичном и мисли да ју је Фотије написао између 840 и 874 године у прогонству.¹⁰⁶

Много јачу аргументацију против аутентичности прве књиге Фотијеве изнео Х. Грегоар. Он је приметио да аутор, парафразирујући Петра Сикүла, каже: *παράγεινοντα, δὲ ἐν Μελιτήνῃ πόλει τῆς Β' Ἀρμενίας πολιτείας οὐσαν τότε τῶν μισοχριστῶν Σαρανηνῶν.*¹⁰⁷ У доба кад је она написана Мелитина више није била у рукама Арапа. Али читав IX век и почетком X века Мелитину су Арапи држали чврсто у својим рукама и она је освојена тек 928 године. На основу тога Грегоар

¹⁰¹ Ibid., 31—35.

¹⁰² Ibid., 35—39.

¹⁰³ Ibid., 47—48.

¹⁰⁴ Ibid., 47—48.

¹⁰⁵ C. Moeller, *De Photii*, 9.

¹⁰⁶ Ibid., 51—52.

¹⁰⁷ Phot. P. G. 102, 77.

закључује да је Фотијеву прву књигу *Против манихеја* написао неки неспретни фалсификатор тек у X веку,¹⁰⁸

Грегоаров закључак на први поглед изгледа заиста сасвим уверљив. Али већ је Шајдвајлер имао низ примедби које противурече Грегоарову мишљењу, да је Фотијева прва књига фалсификат X века.¹⁰⁹ Међу тим елементима свакако је најважније да је „дужа формула“ за одрицање од павликијанске јереси зависна од Фотијеве прве књиге. А та је формула настала почетком друге половине IX века. Поред тога Фотијева прва књига доноси низ детаља којих нема код Петра Сикула: карактеристику павликијанског вође Карбеаса, тачнији опис односа између мелитинских Арапа и павликијана и однос павликијана према исламу. Ове се додатне информације најлакше могу објаснити ако се претпостави да је аутор савременик тих догађаја.

Против Грегоарова схватања врло исправно истиче и Е. Е. Липшиц да један фалсификатор X века никако не би прећутао пад Тефрике и Хресохијеву смрт.¹¹⁰ Јаке разлоге наводи и Шарф.¹¹¹ Он показује да је Петар Сикул у Фотијевој информацији два пута битно ретуширан и то тако да је у оба случаја знатно допуњен. Осим тога се у тим ретушираним одломцима налазе многи изрази карактеристични само за Фотија.

Но могу ли све те индикације обрнути значајни Грегоаров доказ. Шајдвајлер мисли да је ту »tote« у преписивању дошло на криво место. И заиста у одговарајућој реченици Петра Сикула налази се такође »tote« али на другом месту.¹¹² Шајдвајлерово мишљење прихвата и Шарф.¹¹³

Врло исправно примећује Е. Е. Липшиц да читава Грегоарова аргументација почива на речи »tote«, коју је лако могао додати један преписивач у време кад се променила ситуација на источној граници византијског царства.¹¹⁴ Томе се мишљењу приклања и М. Лос.¹¹⁵ Он сматра да оба Петрова дела нису само једно за другим парафразирана него су такође прерађена у једну целину.¹¹⁶

Заједно са том првом књигом дошле су до нас још три у којима се побијају дуалистичка схватања манихејаца. Већ је Хергенретхер приметно да друга и трећа књига нису наставак прве и да се у њима не испуњава обећање дато на крају прве књиге, да ће се оповрћи неке заблуде павликијана, особито њиховог учитеља Сергија Тихика.¹¹⁷ Истог је мишљења био и Гизелер.¹¹⁸ Тер-Мкртчјан је записао да се

¹⁰⁸ H. Gregoire, *Les sources*, 109—111.

¹⁰⁹ F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, 33—38.

¹¹⁰ Е. Е. Липшиц, *Вопросу*, 240.

¹¹¹ J. Scharf, *Zur Echtheitsfrage*, 490—493.

¹¹² F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, 37.

¹¹³ J. Scharf, *op. cit.* 493.

¹¹⁴ Е. Е. Липшиц, *Вопросу*, 240.

¹¹⁵ M. Loos, *Deux contributions*, 40 squ.

¹¹⁶ *Ibid.*, 48—51.

¹¹⁷ J. Hergenrother, *Photius III*, Regensburg 1869, 114.

¹¹⁸ J. A. Гизелер у уводу свог издања Петра Сикула, стр. VII—VIII.

из II—IV књиге Фотијеве против манихеја ништа не може наћи против павликијана, јер се све, што се у њима говори, односи на прастаре манихеје.¹¹⁹ Мелер је показао да је Евтимije Зигабен при писању *Паноплије* имао пред собом све четири Фотијеве књиге.¹²⁰ Грегоар се, међутим, није уопште бавио осталим Фотијевим књигама.

Шајдвајлер се посвећује том питању и тврди да је четврта књига сигурно Фотијева. Он мисли да су II и III књига синтагматион који Фотије у IV књизи из сећања понавља. По томе су те две књиге прерађене и нису сачуване у свом оригиналном облику.¹²¹ По његовом мишљењу Фотије је прво, док је још био патријарх, написао синтагматион против манихеја, који нам се у прерађеном облику сачувао у II и III књизи. Овде је у прво и најтеже доба прогонства за свог пријатеља Арсенија по сећању поновио тај спис у четвртој књизи. Касније, у прогонству, написао је прву књигу, прерађујући оба дела Петра Сикула. Но Шајдвајлер не сматра нипошто сигурним да је та прва књига заиста Фотијево оригинално дело.¹²²

Посебно се тим питањем бави Шарф. Он је пошао од мишљења да је IV књига оригинално дело. Даље, Шарф показује да се она ослања на исте цитате из Светог Писма као и прве две.¹²³ Тиме је потпуно сигурно доказано да су II и III књига синтагматион о којем говори Фотије у IV књизи.

Лосова полемика са неким хипотезама Х. Грегоара донела је нова и оригинална решења. Он доказује, поред осталог, да је дело Петра Игумана настало пре историје и, вероватно, пре 866—867 године, када се појавила хроника Георгија Монаха.¹²⁴ Полазећи од претпоставке Е. Е. Липшиц, М. Лос инсистира на оригиналности ескоријалског рукописа и на аутентичности Фотијеве прве књиге против манихеја.¹²⁵

Компромисно решење предлаже Р. М. Бартикјан. Он сматра да је Фотијева прва књига против манихеја зависна од историје Петра Сикула, али да је оригинално Фотијево дело.¹²⁶ Петар Сикул је најзначајнији, али не и једини извор, јер је Фотије располагао и додатним информацијама.

Проблемом извора поново се бави Нина Гарсоиан. Она се враћа неким старим хипотезама које су мање више одбачене у науци, допуњујући их својим властитим претпоставкама, тако да цело питање поново доводи на полазну тачку уместо да нас приближи решењу. Она одбацује претпоставку да су Петар Сикул и Петар Игуман једна већ две личности. Она сматра да је Петар Игуман своје дело напи-

¹¹⁹ Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 8.

¹²⁰ C. Moeller, *De Photii*, 12—14.

¹²¹ F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, 29—32.

¹²² *Ibid.*, 37.

¹²³ J. Scharf, *op. cit.* 488—490.

¹²⁴ M. Loos, *Deux contributions*, 19—57.

¹²⁵ *Ibid.*, 55—57.

¹²⁶ Р. М. Бартикјан, *Источници длаја изученија историш*, 180.

сао у другој четвртини IX века, а као извор послужио му је један изгубљен извор који она обележава са П. Постоји још један, такође изгубљен извор, који није користио Петар Игуман, извор наклоњен павликјанима, који она обележава са А. Збирка писама павликијана Сергија Тихика, изгубљен рукопис А, који је представљао само увод једног много већег списка, који Н. Гарсоиан приписује неком од Сергијевих ученика и обележава са С, послужили су као база Петру Сиклу да направи једну доста слабу компилацију.¹²⁷

Потпуну супротност овим смелим, доста некритичким и у изворној грађи недокументованим предпоставкама представља рад П. Лемерла. Он сматра да је историја Петра Сикла полазна тачка свих истраживања, извор првог реда, за разлику од хомилија које имају много мању вредност. Историју је Петар редиговао или завршио по повратку из Тефрике где је провео девет месеци 869—870 године. Као извор Петру Сиклу је послужило усмено предање и писани извори, али Лемерл избегава да се упушта у претпоставке и комбинације о каквим је писаним изворима реч.¹²⁸

Преглед Петра Игумана је од истог аутора као и историја. Петар Сикл га је написао кад је постао игуман, после историје, али пре ликвидације павликијанског покрета у Тефрици. Највероватније да је то било између 871 и 872 године. Преглед је имао чисто практичну вредност, а не да побија јерес нити да да историју секте.¹²⁹

Лемерл не објашњава однос између дела Петра Игумана и хронике Георгија Монаха, јер очигледно постоје одређене хронолошке тешкоће да се хроника Георгија Монаха доведе у зависност од дела Петра Игумана. Но, с друге стране, Лемерл даје доста простора Фотијеву делу. Он сматра да је Фотије у жељи да придобије Верзелиса написао пре или за време свог првог патријархата две књиге хомилија у којима је побијао основна учења манихејског дуализма. Касније, после свог другог смењивања, на молбу игумана Арсенија, Фотије редигује према сећањима своју четврту књигу јер је био у прогонству и лишен своје библиотеке. Оба ова Фотијева дела су потпуно безначајна за историју павликијанства, јер се односе на старије манихеје. Око 871—872 Фотије се упознаје са историјом Петра Сикла и на темељу ње, не спомињући је као извор, саставља своју прву књигу против манихеја. Овај плагијат, каже Лемерл, има значаја за историју Фотија, али не и за историју павликијанства.¹³⁰

Захваљујући радовима читавог низа истраживача може се данас казати да је замршено питање о односу ових извора у главним цртама решено. Резултати тих истраживања могу се свести на неколико закључака.

Игуман Петар Сикл, вероватно грчки емигрант који је после заузимања Сицилије од стране Арапа дошао у Византију, написао је

¹²⁷ N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy*, 26.

¹²⁸ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 26.

¹²⁹ Ibid., 31.

¹³⁰ Ibid., 130.

средином IX века једно дело о павликијанима на темељу усмених информација. Можда је написао само епитому на основу једног већ постојећег дела. Епитому из тог Петровог дела или Петрову епитому преузео је у својој хроници Георгије Монах. У првом издању свога дела он је доноси прерабено у полемичком тону, а у другом издању дословно. У ескоријалском рукопису другог издања хронике или у једном од његових предложака било је то исто дело у свом оригиналном опсегу. Тек је Петар касније, вероватно као познавалац павликијана, послат у Тефрику да преговара са њима у име императора Василија I. По повратку из Тефрике Петар је на жељу истог цара написао на основу свог искуства и информација из прве руке оригинално дело о павликијанима и шест говора против њиховог учења. Будући да су у то време павликијани постали опасни за младу бугарску цркву, Петар је додао свом делу и својим говорима посвету поглавару бугарске цркве.

Тај спис заједно са епитомом, која је била у хроници Георгија Монаха, парафразирао је и скупио у једну целину Фотије у прогонству, као историјски додатак свог теолошки оријентисаног списка против дуалиста. У то је време, вероватно за другог Фотијевог прогонства, састављена дужа формула на темељу старе формуле против манихеја, старије „краће формуле” против павликијана и Фотијево прве књиге. У XI веку Евтимије Зигабен је, служећи се Фотијевим делом, написао у свом полемичком делу своје поглавље о павликијанима.

Поред ових извора, који се специјално баве павликијанским проблемом, византијски полемичари и хроничари доносе нам низ важних вести и података о овом јеретичком покрету. Најстарији хроничар који пише о павликијанима јесте Теофан. Он у својој *Хронизи* на два места име манихеј допуњава са павликијан.¹³¹ Тај додатак Теофан ставља кад говори о манихејима за владавине императора Нићифора I и Михаила Рангабе.

Неколико драгоцених података о павликијанима и њиховом вођи Карбеасу налази се у *Причама о 42 мученика*, које је редиговао Михаил Синкел.¹³² У овом интересантном хагиографском спису описује се мученичка смрт Калиста, дукса Колонеје, којег су павликијани ухватили и Арабљанима предали.

Из времена жестоких прогона павликијана за владавине императора Михаила I (811—813) сачуване су две драгоцене посланице Теодора Студите, који је устао против смртних казни на којима је инсистирао и које је одобравао патријарх Нићифор.¹³³ У *Посланици Ароматопратесу* Теодор Студит одацује смртне казне као противне

¹³¹ Theoph. P. G. 108, 865, 980.

¹³² В. Василевски—П. Никитин, *Сказанија о 42 аморијских мученика* и *црковнаја служба им*, Зап. Имп. акад. наук. VIII сер. кл. хист. фил. вол. VIII, 22—36.

¹³³ Ekloga, tit. 17—52.

црквеним законима, а у *Посланици Теофилу Ефеском* он их допушта само према јеретицима странцима, Бугарима и Арабљанима.¹³⁴

За време патријарха Нићифора (806—815) донео је Синод Цариградске патријаршије под његовим председништвом или на његову иницијативу једну пресуду, којом је неколико павликијана било осуђено на смрт.¹³⁵ Пресуда је изгубљена, али знамо у главним цртама њену садржину.

Једну кратку белешку о поступку при пријему павликијана у црквену заједницу саставио је Теодор Никејски у посланици упућеној Филотију, митрополиту Еухаите.¹³⁶

У *Житију Павла Млавега*, који је умро 955 године, међу заслугама овог свеца спомиње се и његова борба против „манихеја“ под којима се могу разумети само павликијани.¹³⁷

Значајне податке о павликијанима налазимо и у *Житију св. Макарија*, игумана манастира Пелекете у Битинији, које је саставио његов наследник, монах Сава.¹³⁸ За време свог тамновања у једном затвору у престоници, Макарије долази у непосредни контакт са на смрт осуђеним павликијанима, остављајући нам тако аутентична сведочанства о овим јеретицима.

Два већа, одвојена поглавља о павликијанима, налазимо код Теофановог Настављача. Четврта књига садржи податке о Теодориним прогонима јеретика на Истоку, а пета, биографију императора Василија I, која потиче из пера његовог унука Константина VII Порфирогенита. Пета књига обухвата многе значајне детаље о борбама Василија I са павликијанским вођом Хрисохиром.¹³⁹ Оба податка срећно укомпонована у целину излагања лишена су ситних и неважних детаља и зато углавном веродостојна.

Незаобилазни извор за проучавање павликијана представља *Хроника* Јосифа Генесија, која је написана за време императора Константина VII Порфирогенита.¹⁴⁰ Генесије попуњава један значајан период историје павликијанства, пишући о њима објективно и мериторно. Он је био добро обавештен и већина његових података темељи се на званичним документима. Чак и извесна наклоност према Василију I ни мало не умањује веродостојност његових обавештења.

Најзначајнији извор за историју ратова, које је Василије I вођао са павликијанима, представља *Хроника* Симеона Магистра Логотета.¹⁴¹ Аутор описује три експедиције Василија I против павликијана у Тефрици, Мелитини и Германикеји, са пуно ситних детаља и прецизном хронологијом која недостаје осталим изворима.

¹³⁴ Ep. 22, Nov. Patr. Bibl. VIII, 1, 21.

¹³⁵ V. Grumel, *Les Regestes*, No. 383, 384.

¹³⁶ J. Darrouzes, *Epistoliers byzantins*, 272.

¹³⁷ Anal. Boll. 11, 1892, 156.

¹³⁸ Anal. Boll. 16, 1897, 140—163.

¹³⁹ Vit. Vas. cap. 37—43.

¹⁴⁰ Genes. 120—126, ed. Bonn.

¹⁴¹ Sym. Log. 690—692, ed. Bonn.

Изворну грађу о борбама Василија I са павликијанима из Логотетове хронике преузимају и прерађују Лав Граматичар и Настављач Георгија Монаха у својим хроникама које нису оригинална дела већ само касније рецензије Логотетове хронике.¹⁴²

На захтев императора Константина VIII (1025—1028) или Романа III (1028—1034) редиговао је Димитрије Кизички један мањи спис о јеретичима, у којем се расправља о прекрштавању Јевреја, атигана, павликијана и јаковита.¹⁴³ Дело Димитрија Кизичког несумњиво доказује да је проблем покрштавања павликијана и атингана био веома актуелан и првих година XI века.

У *Житију Павла Галесиотског* које је настало у XI веку, велича се Павле Галесиотски да је превео у православље „многе јеретике“ који су живели у митрополији Мира, у Ликији. У житију се даље спомиње један такав јеретик, павликијан, који је после покрштавања постао монах.¹⁴⁴

Неколико јединствених и у изворној грађи усамљених података о павликијанима, који су до сада остали непримећени у светској науци, налазимо у *Изобличавајућој Посланици* Евтимија из Периблепта.¹⁴⁵ Њихова вредност је уотлико већа што они не потичу из писаних извора већ из аутентичне павликијанске традиције до које је Евтимије дошао у непосредном контакту са јеретичима.

Драгоцена обавештења о павликијанима налазимо и у *Хроници* Скилице коју је крајем XI века преписао Георгије Кедрин. Изворни подаци о павликијанима преузети су већим делом из Теофановог настављача и Генесија. Уводни део потиче из Петра Сикула и Фотија, али је хронолошки срећен и изванредно укомпонован у ток историјског излагања.¹⁴⁶ Скилица-Кедрин не доноси нове податке о павликијанима, али самосталност и оригиналност којом користи своје изворе чине да његова хроника заслужује посебну пажњу.

Велико поглавље о павликијанима написао је почетком XII века Евтимије Зигабен у својој *Паноплији*.¹⁴⁷ Основу Зигабенова излагања представља Фотијева прва књига против манихеја. Преузету грађу Зигабен проширује и допуњује полемичким коментарима и цитатима из новозаветних текстова. Поглавље о павликијанима у *Паноплији* Евтимија Зигабена представља обичну компилацију и нема никакву изворну вредност.

Потпуну историју павликијанства на Балканском полуострву у доба владавине Алексија I Комнена написала је учена византијска принцеза, Ана Комнена, у свом знаменитом делу *Алексијади*.¹⁴⁸ Ана подрбно излаже пресељавање павликијана за време владавине Јо-

¹⁴² Georg. Mon. Cont. 841, 844, ed. Bonn; Leo Gram. 255, 258, ed. Bonn.

¹⁴³ G. Ficker, *Erlasse des Patriarchen*, 22, n. 1.

¹⁴⁴ AASS Nov. III, 1920, 512, 543.

¹⁴⁵ G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 63.

¹⁴⁶ G. Cedr. II, 39.

¹⁴⁷ Eut. Zig. P. G. 130, 1190—1245.

¹⁴⁸ An. Comn. Alex. V, 3, VI, 5, XIV, 9 et passim.

вана Цимискија, улогу павликијана за време Алексијевих ратова са Норманима, Алексијеве прогоне павликијана, устанак под Траулом, експедицију доместика Бакуриана и његову погибију, основање Неокаструма и давање извесних привилегија павликијанима, итд. Излагање Ане Комнене испуњено је интересантним и разноврсним подацима до којих је учена принцеза долазила захваљујући свом положају на двору, али и својој памети и радозналости. Алексијада представља јединствен и прворазредни извор за историју балканских павликијана.

Податке Ане Комнене о павликијанима око Пловдива инкорпорирао је у своју хронику Михаило Глика, са великим скраћивањима, али и допунама са новим појединостима.¹⁴⁹

Старију грађу о павликијанима делимично репродукује у XII веку Јован Зонара у својој *Хроници*. Зонара обрађује историју павликијанства за владавине Нићифора I (802—811) и Михаила Рангабе (811—813), према хроници Георгија Монаха, а за владавине Јована Цимискија (969—976) и Алексија Комнена (1081—1118) по *Алексијади* Ане Комнене.¹⁵⁰

Старију историјску грађу о павликијанима са оригиналним забелешкама и канонским одредбама о поступку при примању јеретика у црквену заједницу налазимо раздвојено на више места у *Номоканону* Теодора Балсамона.¹⁵¹ Историографска вредност његових података је мала, јер он не прави разлику између павликијана и павликианиста, али је значајна за разумевање и манира византијских историчара и полемичара.

Две белешке о павликијанима налазимо у *Синтагми* Матије Властара. Једна се односи на павликиане адопционисте, а друга на павликијане дуалисте.¹⁵² Друга белешка представља кратак резиме из поглавља о павликијанима у *Паноплији* Евтимија Зигабена.

Постојање павликијанских црквених заједница у Малој Азији у првој половини XIV века потврђује Нићифор Григора у својој *Римској историји*. Описујући турска освајања малоазијских градова који су још били у рукама Византинаца, Григора спомиње да се по паду Брусе „доктор манихејски” покрстио и прешао у православље.¹⁵³ Реч је очигледно о неком павликијанском учитељу који је са читавом својом верском општином напустио старо веровање и прикључио се официјелној цркви.

Последњи пут павликјане у источним областима некадашње византијске империје спомиње Генадије Схоларије у једној посланици упућеној монаху Максиму и синајским калуђерима, у којој даје упутства како треба примати у цркву Јудеје, Сарацене, манихеје и друге који се претварају да су хришћани, а уствари нису.¹⁵⁴ То је, чини се, и последњи помен павликијана у византијским изворима.

¹⁴⁹ M. Glys. Chron. P. G. 158, 621.

¹⁵⁰ J. Zon. Anal. P. G. 135, 13—17, 133—136; 303—316; P. G. 134, 1359.

¹⁵¹ Theod. Bals. P. G. 137, 301—308.

¹⁵² M. Blast. Synt. P. G. 144, 1037—1040.

¹⁵³ Nic. Greg. P. G. 148, 571.

¹⁵⁴ Gen. Schol. Ex epist. P. G. 160, 537.

Јерменски извори

Павликијанство је поникло и развило се на јерменској националној територији. Источне области византијске Мале Азије биле су настањене претежно хеленизираним јерменским становништвом. Павликијанска јерес поникла је управо у тим крајевима, а кад су павликијани због сталних прогона били онемогућени да опстану на византијској територији, они се повлаче у централне области Мале Азије или прелазе на територију Јерменије одакле у заједници са Арабљанима настављају борбу против византијске империје. С друге стране границе, на јерменској националној територији, изван домета византијске цркве, монопол утицаја имала је јерменска црква. Борба која се на византијској страни водила против византијског феудализма и његовог идејног експонента, моћне грчке цркве, водила се на другој страни против јерменског феудализма и његове идеолошке организације, јерменске националне цркве. У борби са павликијанима јерменски писци оставили су важне вести о њима. Нажалост, вести о павликијанима у јерменским изворима из времена настанка и замаха тог покрета, од VII до IX века, доста су оскудне и није их лако ускладити са грчким изворима. Јерменски извори су веома драгоцени и без њих није могуће добити пуну и заокружену целину о том великом народном покрету становништва средишних и источних области Мале Азије.

Јерменски су извори делом скупљени или описани у радовима Тер-Мкртчјана, Мелик Бахшјана, Р. М. Бартакјана и К. Јузбашјана.¹⁵⁵ Ове књиге су веома значајне јер објављују драгоцени јерменски изворни материјал. Тер-Мкртчјан је у првом реду студирао јерменске изворе по рукописним збиркама у Западној Европи, док су остала тројица највећи познаваоци јерменских рукописа који се чувају у библиотекама Совјетске Јерменије.

Најстарији јерменски извор који спомиње павликијане, *Споразум о слози наше јерменске земље*, представља званичан документ, састављен на другом сабору у Двину који је 554 године сазвао јерменски католик Нерсес II.¹⁵⁶ Но оптужбе које се у актима сабора приписују павликијанима недвосмислено говоре да се ту не ради о павликијанима које спомињу грчки извори већ о павликијанима адопционистима, присталицама Павла Самосатског. Ф. Конибири је уговор о слози послужио да постави хипотезу о пореклу павликијанства из учења Павла Самосатског. На тај начин Конибире је покушао да превазиђе несклад између овог јерменског документа и каснијих византијских извора.¹⁵⁷ Његову хипотезу је са пуно убедљивих разлога одбацио Р. М. Бартикјан, доказавши да се на Двинском сабору ра-

¹⁵⁵ Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer* и Мелик Бахшјан, *Павликијанског движење в Армениш*.

¹⁵⁶ Мелик Бахшјан, *op. cit.* 158.

¹⁵⁷ Fr. Conybeare, *The Key of Truth*, IV.

справљао о „павликијанима адопционистима“, следбеницима Павла Самосатског, а не о „павликијанима дуалистима“.¹⁵⁸

Мишљење Р. М. Бартикјана прихватају М. Лос и П. Лемерл.¹⁵⁹ С друге стране, Мелик Бахшјан и К. Н. Јузбашјан уговор о слози сматрају прворазредним извором. Они тврде да је павликијанство јерменски национални покрет који су основали Павле и Јован, синови Калинике, и да је сабор у Двину 554 године расправљао о њиховим а не о следбеницима Павла Самосатског.¹⁶⁰

Ово мишљење прихвата и Н. Гарсоиан, сматрајући да уговор о слози представља једно официјелно сведочанство о постојању павликијана у Јерменији читав век раније него што је овај јеретички покрет Константин Силван пренео на територију византијске империје у време императора Констанса II.¹⁶¹

У јерменским изворима из VI и VII века нема никаквих вести о павликијанима. Мелик Бахшјан мисли да су можда њихови непријатељи касније уништили сва сведочанства о њима.¹⁶² То је мало вероватно да би јерменска црква уништила полемичку литературу или канонске посланице против павликијана, кад знамо с каквом је безрезервношћу црква у средњем веку чувала податке о давно ишчезлим јересима. Тако су и полемичари против павликијана налазили од материјала што су га у старијој црквеној литератури налазили против манихеја, с којима су павликијане идентификовали. Стога је вероватније да је јерменској цркви успело да прогонима павликијана адопциониста после сабора у Двину постане господар ситуације и да јој тај покрет бар један век није задавао бригу.

Поборници схватања павликијанства као типично јерменског националног покрета тврде да се могу наћи индиректне вести о постојању павликијана у VI и VII веку. Тако Мелик Бахшјан у *Говору о светом Григорију просветитељу Јерменије, изреченом у светом граду Јерусалиму*, који је написао архиѓакон Григорије, јерменски писац из VI века, у неидентификованим јеретичима, противницима црквених обреда, види павликијане.¹⁶³

На исти начин Мелик Бахшјан тумачи и *Посланицу о вери* јерменског католика Комитаса (615—618) који спомиње јеретике, чије се заблуде састоје у одбијању да служе Христу.¹⁶⁴ Објашњење Мелик Бахшјана је могуће, али оптужбе католика Комитаса су доста уопштене да би се из тог могло сигурно закључити да је он имао у виду баш павликијане.

Тек у VIII веку павликијани постају поново актуелни у јерменској цркви. У актима сабора који је одржан у Албанији Кавкаској

¹⁵⁸ Р. М. Бартикјан, *Источници длаја изученија историји*, 28 sqq.

¹⁵⁹ M. Loos, *Byzantinoslav.* 24, 1963, 136.

¹⁶⁰ Мелик Бахшјан, *Павликијанскоје движење*, 159—160.

¹⁶¹ N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy*, 113, 151.

¹⁶² Мелик Бахшјан, *op. cit.* 180.

¹⁶³ *Ibid.*, 181.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 181—182.

они се спомињу у облику пауликеанк, за који Р. М. Бартикјан мисли да представљају павликијане дуалисте.¹⁶⁵ Он даље сматра, полазећи од претпоставки Х. Грегоара и С. Рансимена, да је католик Нерсес, којег спомиње Јован из Одзуна као првог прогонитеља павликијана, католик Нерсес III, који је живео средином VII века.¹⁶⁶ М. Лос сумња у ову претпоставку, сматрајући да је католик Нерсес III прогонио иконокласте а не павликијане и да се најстарија вест о павликијанима налази тек у 32 канону аката сабора одржаног 719—720 под претседништвом католика Јована из Одзуна.¹⁶⁷ Овај познати теолог и филозоф јерменске цркве написао је један полемички трактат *Против павликијана*.¹⁶⁸ Но његове су вести о павликијанима препуне фантастике, па се морају примити са великом опрезношћу.¹⁶⁹ Као поглавар јерменске цркве, Јован из Одзуна је играо значајну улогу у сузбијању павликијанског покрета, али му је у полемици са њима било више стало до тога да их дискредитује него да пружи подробна обавештења о њима.

О павликијанима говори поново тек крајем X и почетком XI века Грегорије из Нарека. Он је написао једно поглавље свог познатог молитвеника под насловом, *Говор о цркви против манихеја, а то су павликијани*. Тер-Мкртчјан и Шајдвајлер мисле да је његов полемички говор уперен против тондракијаша, против којих се тада у јерменској цркви водила борба.¹⁷⁰

Бројни подаци о павликијанима налазе се у канонским збиркама јерменске цркве. Овом врстом изворне грађе посебно се бавио А. Клитчјан.¹⁷¹ Највећи део канонске грађе још није издат.¹⁷² Она се налази у рукописним зборницима Государствене Матендаране при Совјету министарства Јерменске ССР. То су зборници бр. 659, 687, 1217, 1425, 1429, 1771, 1850, 2019, 2245, 2252, 3488 и 3681.

О тондракијцима, који су вероватно у врло блиској вези са павликијанима, писали су, поред већ споменутог Грегорија из Нарека, Грегорије Магистер и Павле Таронски.¹⁷³ О тондракијцима је сачуван један читав спис под насловом, *Кључ истине*.¹⁷⁴ Ф. Конибире и Н. Гарсоиан придају му велику изворну вредност за проучавање најстарије историје павликијанства.¹⁷⁵ Нажалост у њему су стара мишљења

¹⁶⁵ Р. М. Бартикјан, *Арменские источники*, 133—146.

¹⁶⁶ Ibid., 140.

¹⁶⁷ М. Loos, *Deux contributions*, 202 squ.

¹⁶⁸ Мелик Бахшјан, op. cit. 17.

¹⁶⁹ Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 49; F. Scheidweiler, *Paulikianerprobleme*, 372—373.

¹⁷⁰ Karapet Ter-Mkrtschian, op. cit. 86; F. Scheidweiler, op. cit. 373.

¹⁷¹ А. Клитчјан, *Књига јерм. канона*, Тифлис 1913, 148 squ.

¹⁷² Мелик Бахшјан, op. cit. 270.

¹⁷³ D. Obolensky, *The Bogomils*, 59; Fr. Conybeare, op. cit. 125—130; 141—151.

¹⁷⁴ Fr. Conybeare, op. cit. издао је текст и дао уводну студију о тексту.

¹⁷⁵ Ibid., I. squ.; N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy*, Columb. Univ. 1967.

ове секте јако измењена после преписа кроз многе векове, па се стога *Кључ истине* мора користити са највећом научном опрезашћу.¹⁷⁶

Сиријски и арапски извори

Поред грчких и јерменских извора постоје значајне вести о павликијанима у књижевној заоставштини других народа који су директно или индиректно долазили у додир са павликијанима. Али по историографској вредности сви ти извори далеко заостају иза грчких и јерменских извора.

На сиријском језику значајне податке за историју павликијанства наје нам *Хроника* сиријског јаковитског патријарха Михаила.¹⁷⁷ Учени патријарх је написао огромно хронографско дело, користећи се при томе не само грчком већ и изгубљеном сиријском грабом. Вести о павликијанима нису бројне, али су драгоцене, јер испуњавају значајну празнину византијских и јерменских извора.

Живећи на источним границама византијског царства, павликијани су рано дошли у непосредни додир и с Арабљанима. За време иконокластичких царева они су се борили на страни Византије против арабљанске најезде. Али кад је под Теофилом (829—842) и Михаилом III (842—867) за павликијане постало немогуће да остану на подручју византијског царства, они прелазе Арабљанима који их пријатељски примају.

Арапски историчари и хроничари спомињу ту и тамо павликијане тек од њиховог коначног преласка на арапску територију, употпуњујући тако грчке изворе веома значајним вестима.

Међу првима павликијане спомиње арапски географ Кудами.¹⁷⁸ У свом значајном делу, *Златне ливаде*, Кудами доноси неколико драгоцених белешки о павликијанском вођи Карбеасу, а у *Књизи упозорења и прегледа* неколико значајних вести из историје овог јеретичког покрета.

Вести о борбама Василија I са павликијанима доноси у детаљима арапски хроничар Табари.¹⁷⁹ Он је први у арапској историографији скупио све историјске податке из арапских извора и написао једну општу историју од стварања света до свог времена. Његове вести о павликијанима допуњене су хронолошким подацима, што их чини изузетно значајним кад знамо колике нам потешкоће стварају наративне вести византијских хроничара и полемичара.

¹⁷⁶ F. Scheidweiler, op. cit. 374—384.

¹⁷⁷ Ed. J. B. Chabot, I—III, Paris 1899—1910.

¹⁷⁸ Текст са преводом издао је С. Barbier de Meynard, Tom. I—IX, Paris 1861—1877. Друго поправљено издање у редакцији Ch. Pellat-a је у току.

¹⁷⁹ Анале је издао М. J. de Goeje, Lugduni Batavorum 1879—1901

Успутне вести о павликијанима налазимо у делима арапских историчара Сеид ибн Битрика (X век), Ибн Хасме (XI век) и Ебул Фатеша Шехристианиа (XII век).¹⁸⁰

Словенски извори

У јужнословенској изворној грађи сачуван је један историјско-полемички трактат о павликијанима. Трактат је сачуван у три рукописа српске рецензије, Туманском, Богишићевом и Адарском и једном бугарске рецензије, Тројанском Дамаскину, под идентичним насловом, *Како се зачеху павликијани*.¹⁸¹

Словенски трактат о пореклу павликијана настао је у првој половини XI века, у средини где су живели измешани Словени и досељени малоазијски павликијани, које су византијски императори Константин Копроним, Лав IV и Јован Цимискије у више наврата насељавали у Тракији. Старија словенска редакција одражавала је јерменску традицију о пореклу павликијанства, али је касније прерађена и допуњена вестима из грчких извора.

Из првих година XIII века значајне податке о павликијанима у Могленској епархији доноси *Житије Илариона Могленског*, које је средином XIV века проширио и прерадио бугарски патријарх Евтимије.¹⁸² Писац житија описује Иларионову борбу против јеретика, нарочито павликијана, јерменских монофизита и богомила за време владавине императора Манојла Комнена.

Неколико значајних података о павликијанима налазимо у синодику цара Борила из 1211 године и у нешто млађем загребачком рукопису српског синодика који је сачуван у препису из XIV века.¹⁸³ У синодику цара Борила говори се о манихејима (павликијанима) у бугарској држави, али се они ближе хронолошки не одређују нити територијално убицирају. Загребачки препис је много одређенији, јер изричито говори о павликијанима око Пловдива, где су они, према обавештењима Ане Комнене, имали своје најјаче упориште на Балкану.

Из прве половине XIII века потиче словенски превод српске рецензије „манихејске формуле“, *Како подобајет писанијем проклинати јерес своју от Манихеји приходеицим к светје божии сборње и апостолицје цркви*, која је сачувана као додатак Светосавске крмчије.¹⁸⁴

¹⁸⁰ A. Solovjev, *Le témoignage de Paul Ricaut sur les restes du bogomilisme en Bosnie*, Вуз. 23, 1953, 84. Cf. М. Ханџић, *Главни узорак прелаза Богомила на Исалам*, Нар. узд. за 1935, Сарајево, 77—80.

¹⁸¹ Ј. Иванов, *Произход на павликјанитје според два блгарски рукописа*, Спис. БАН 24, 1922, 20—31. Cf. В. Мошин, *Фирилски рукописи Југославенске академије*, Загреб 1955, I, 77—78.

¹⁸² Б. Данџић, *Рукопис Владислава Граматика*, *Starine* I, 69—75.

¹⁸³ Синодик царја Борила, 43, ed. М. Попруженко; В. Мошин, *Сербскаја редакција Синодика в недељу православија*, Виз. V. 17, 348.

¹⁸⁴ Текст још није објављен. Cf. Иловачка крмчија, f. 395—396.

Формула је преведена са грчког језика из практичних потреба када су за време св. Саве предузете енергичне мере да се богомилска јерес, која је идентификована са манихејством, сузбије у српској држави.

Из XIII или XIV века потичу још два значајна извора који су са малим допунама очувани само у млађим преписима. Прво је *Зборник правила за цркву*, који је 1526 године преписан у Кратову, а други, *Законик Јована Злокруховића*, који је 1602 године преписан у Мокрој Гори за зворничког митрополита Теодосија.¹⁸⁵ У оба рукописа проклану се они који би јели, пили или се дружили са Јерменима, павликијанима и њима сличним богомилима и патаренима.

Средином XIV века павликијане око Пловдива спомиње Григорије Цамблак у похвалном слову, који је написао у част патријарха Евтимија, а нешто касније исте јеретике спомиње апокрифно *Житије Василија Новог* српске рецензије, које је сачувано у много млађим преписима.¹⁸⁶

¹⁸⁵ И. Руварац, *Нешто о Босни, дабарским и добро-босанским епископима и о српским манастирима у Босни*, Год. Н. Чупића II, 252, бел. 1. Законик Јована Злокруховића још није издат. Чува се у Архиву Југославенске академије у Загребу рук. бр. III а 38, f. 129 и 167.

¹⁸⁶ А. Веселовски, *Разсканија в области рускаго духовнаја стиха*, XXIV, 193. Cf. и Извест. на Истор. друж. в Софија, књ. IV, 1915, 217.

IX

ПОРЕКЛО И ИМЕ ПАВЛИКИЈАНСКЕ ЈЕРЕСИ

Политичке прилике у Јерменији и суседним областима

Римско је царство од времена свог стварања на неколико линија било присиљено да се брани на одржавању својих позиција. Док је граница на Рајни и Дунаву била угрожена од дивљих варварских племена која су у честим налетима покушавала да пробију римски одбранбени систем и упадну у незаштићене провинције где им се давала прилика за грабеж и пљачку, на источној граници, на подручју Месопотамије и у горњим пределима Јерменије, Римљани су се борили, против јаког и добро организованог непријатеља, персијског царства. И док су римски ратови на Рајни и Дунаву имали карактер колонијалних ратова, јер је непријатељ био и по техничкој опреми и по војној организацији и по војној вештини далеко слабији, на Еуфрату и Тигру и у горским кланцима Јерменије стајала је велика сила против велесиле и Римљанима никад није било могуће да ограничају своју превој. У четвртог веку ситуација је на источној граници царства ушла у критичну фазу. Персија је под династијом Сасанида прешла у офанзиву са циљем да се трајно учврсти у Месопотамији, Сирији и Јерменији. Већ је у другој половини четвртог века унутрашња слабост и тешка криза римског државног и економског система омогућила Персијанцима да испоље своју превој. Цар Јовијан (363-64) се морао у мировном уговору с краљем краљева одрећи својих права, да утиче на судбину Јерменије и напустити осетљив део римских територија у Месопотамији. Тако је Јерменија остала незаштићена и Персијанци су почели да је немилосрдно нападају и пустоше. На крају је јерменски краљ Аршах попустио под тим страшним притиском суседне велесиле и подчинио се краљу краљева. Персијанци су га уклонили и успоставили своју власт у Јерменији где су владали гвозденом силом. Када је Валенс, наследник Јовијана, склопио мир са Готима, прионуо се да поправи стање на Истоку. Године 370 започео је војне операције против Персијанаца а већ 371 долази до битке између Римљана и Персијанаца у Јерменији. Дога-

Баји у источним пределима персијског царства онемогућили су персијском цару Шапуру да се успешно брани и тако су Римљани успели да успоставе своју контролу у Јерменији. Нови јерменски краљ Пап, дотадашњи штићеник Византинаца, у жељи да се ослободи њихове контроле започео је тајне преговоре са Персијанцима. Римљани су то дознали и интернирали га. Он успева да побегне и да се врати у своје краљевство где га убија један римски официр по царском налогу 374 године. Нови краљ, којег су поставили Византинци, није се могао одржати. Поново су се умешали Персијанци. Али ратови са варварима на Балкану присилили су Валенса да препусти поново Јерменију Персијанцима. Ситуацију на истоку донекле је консолидовао тек Теодосије I, који је са Шапуром III склопио уговор о миру и пријатељству. Они су поделили Јерменију и то тако да су четири петине остале Персијанцима а једна петина, подручје на граници, дошло је под римску власт. У оба дела постављени су краљеве марионете. Но Византија је и даље интригирала против краља у источној Јерменији, подупирући јерменску националну цркву. То је почетком V века довело до оружаног сукоба. Но територијални се односи мировним уговором од 472 године нису изменили. Од 482 престали су Персијанци да у свом делу постављају краља и тако се та земља претворила у обичну провинцију. Када су касније династичке борбе ослабиле персијску државу, Византинци су престали плаћати годишњи данак персијском цару од раније утврђен мировним уговором. Кад је персијски цар Кавад 499 консолидовао своју ситуацију, почео је да инсистира на претходном плаћању. Цар Анастасије није желео рат. Он је неколико година раније оставио Јерменију на милост и немилост Персијанцима, само да се не би са њима уплегао у рат. Ипак се обе стране нису могле сложити и 502 године поново избија рат. Кавад је прво провалио у византијску Јерменију и створио пустош. Даље се рат водио у северној Месопотамији при чему се јасно показала надмоћ Персијанаца. На крају, 506 године Анастасије је морао прихватити мир, у којем се обавезао на даље плаћање годишњег данка. Рат се поново расламсао 528 године под Јустинијаном. Римљани су претрпели пораз у Месопотамији. Персијанци су дошли до зидина Антиохије. Рат се доста дуго водио с променљивим успехом на јерменској и сиријској територији. Да би боље подупрео ратне операције и војну организацију у Јерменији, Јустинијан је укинуо и задњи траг аутономије у византијском делу Јерменије и забранио феудалној јерменској аристократији да држи властиту војску. Посебним одлукама наметнуо је потпуну асимилацију јерменских земаља. После Кавадове смрти склопили су Јустинијан и нови персијски цар Хозрој I вечни мир 532.¹ Успостављен је територијални status quo и Византинци пристају да персијском краљу краљева плаћају годишњи данак. Вечни мир је поново прекинут већ 540 године, кад је Хозрој I без најаве рата с великом војском продро у дубину Визан-

¹ Г. Острогорски, *Историја Византије*, 90.

тије. Он је страшно опустошио Сирију и продро до мора. Тек 540 по својој вољи напушта византијску територију. 542 године проваљује Хозрој поново у Сирију, а 543 борбе се воде у Јерменији. Византијска војска продире дубоко у персијску Јерменију све до Двина, али им Персијанци наносе пораз и она се у нереду повлачи на византијску страну. Хозрој је опет 544 продро у Сирију. Опсео је Едесу која се после дуже опсаде откупила. Примирје је склопљено тек 545. Византија је опет тај мир скупо платила. А дефинитиван мир је склопљен тек 561 године. У Јерменији је граница остала непромењена. Јустинијанов наследник Јустин II чим је ступио на престо прекида да плаћа данак. Тиме је мировни уговор био прекинут и започео је нови оружани сукоб. Овог пута у првом реду у Јерменији. Рат је вођен 20 година са наизменичним успехом под владавином Јустина II (565—678) Тиберија (578—582) и Маврикија (582—602). Унутрашњи немири ослабили су сасанидско царство и млади Хозрој II склапа 591 са Маврикијем мир којим му уступа већи део персијске Јерменије.

Ситуација се опет из темеља изменила кад су после Маврикијеве смрти унутрашње борбе паралисале Византију. Хозрој II је провалио на подручје Царства. Његове претходнице стигле су чак до Халкедона. За првих година владе цара Ираклија почели су Персијанци 610—614 систематски саламати византијска упоришта у Јерменији и Сирији. Византијска контраофанзива на тим секторима завршила се потпуним неуспехом. Византија је изгубила Јерменију и Сирију и Персијанци су заузели делове Мале Азије, Палестину и са појединим одредима стигли све до Босфора.² Но ускоро је Ираклије реорганизовао војску и почео 622 своју успешну контраофанзиву. После вишегодишњих тешких ратова персијска моћ је била сломљена. Ираклије залази дубоко у персијску територију. Мир је склопљен 628 године. Византија је повратила све изгубљене провинције. Али та победа била је кратког века, јер су ускоро почеле нове борбе.

Око 640 године стижу први арапски одреди до јерменских граница. Они су после многих упада у Јерменију 652 склопили уговор са Теодором Рштуни, којим су јерменски феудалци признали власт калифата. Отада Јерменија је све чвршће падала под непосредну управу калифата. Но, Византија се коначно консолидовала пошто су толике провинције без отпора потпале под власт калифата. Византинци организују коначно одбрану на висовима Таура. Ту су Арапи и Византинци заузели утврђене положаје и та је граница упркос честим ратовима остала у главним цртама непромењена кроз неколико следећих векова.³ Но, Арапи су сваке године проваљивали преко Таура на византијску територију и тамо пустошили и плачкали, па се опет враћали на своја упоришта. Тако се византијска Јерменија претворила у поприште вековима непрекидних ратова.

² Ibid., 111 sq.

³ E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byz. Reiches*, 15 sq. A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, 39.

Много доцније, тек почетком X века, Византија прелази у против-офанзиву.

Ова сасвим површна слика ратних догађаја који су се одвијали на источним границама империје показују каквим су невољама биле изложене те провинције, а нарочито византијска Јерменија, како су се на том терену стално водиле борбе од IV века па надаље, како су поједине области прелазиле из руку у руке, како су их робили и пљачкали. Највеће невоље у свему томе подносе сељаци. Уз то фискална управа и незајажљива велепоседничка аристократија, световна и духовна, терала је у очај сељаке који су на својим леђима носили терет скупог апарата и непрекидних ратова. Тај терет био је још тежи у покореним покрајинама источне Мале Азије. А и национални састав становништва, које је већим делом било јерменске народности, проузроковало је напетост у односима са грчким центрима и грчком црквом. Социјалне супротности биле су у том случају појачане националним што је још јаче потпиривало отпор код становништва против византијске световне и духовне власти.

Разумљиво је дакле да су те покрајине постале погодан терен за народни покрет против византијске власти и против њеног идеолошког представника, грчке цркве. Незадовољство народних слојева било је наравно управљено и против домаће аристократије и њеног идеолошког експонента, јерменске националне цркве, која је са грчком водила огорчену борбу на подручју византијске Јерменије. Народни се покрети у то време јављају у облику јеретичких покрета, који су временом прерастали у отворене народне устанке и побуне против феудалних угњетача. И заиста, Мала Азија, а делимично и Јерменија, била су подручја на којима је све врвело од јеретичких секти.⁴ На том су подручју имали велики утицај и дуго се одржали стари јеретички покрети, као масалијанство, борборитство, маркионство, манихејство и адопционистичко учење Павла Самосатског, епископа у Антиохији.⁵

Борба народа у источним провинцијама против феудалних угњетача и цркве као идеолошког експонента владајућих слојева достигла је своју кулминацију од средине VII до друге половине IX века, појавом павликијанског јеретичког покрета који је око себе окупљао све незадовољне да би их повео у одлучну борбу против грчке и јерменске цркве и против угњетавања од византијског чиновничког апарата и домаће и стране феудалне аристократије.⁶ У почетку мало и слабо, павликијанство је постало тако снажно да је средином IX века ангажовало огромне византијске снаге. Тек велика офанзива Византинца под командом самог императора Василија I дефинитивно је учврстила византијску политичку и духовну власт у тим крајевима.

⁴ H. Gregoire, *Pour l'histoire des eglises*, 511; *Ibid.*, *Les inscription heretiques d'Asie Mineur*, Byzantion I, 1924, 695—710.

⁵ Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 39—60; Мелик Бахшјан, *Павликианског движење*, 91—92.

⁶ Р. М. Бартикјан, *К вопросу о павликианское движение*, В. В. 8, 1956, 127—131.

Јерменска традиција о пореклу павликијана

Име „павликијан“ срећемо први пут у једином јерменском документу, у Уговору о слози наше јерменске земље, састављеном 554 године, на другом сабору у Двину, који се под председништвом католика Нерсеса II (548—557) састао да одлучи о мерама које треба предузети против несторијанске пропаганде у Јерменији.⁷ До средине VI века јерменска црква је толерисала верске обреде несторијанских трговаца и емиграната на својој територији. До сукоба долази 547 године кад су несторијанци почели да граде храмове и да верском пропагандом привлаче у своју црквену заједницу јерменско становништво. Злоупотребљавајући гостопримство и верску толеранцију, несторијанци су у близини самог Двина подигли манастир Маначираху Ражику, који постаје центар несторијанске пропаганде.

Саборском одлуком осуђени су несторијанци: „што су довели учитеље, проповеднике у властиту пропаст, који су се, дошавши овамо, прихватили посла и почели да уносе своју прљаву веру у нашу свету и истиниту, варајући мушко и женско међу неуким народом, силећи их да учествују у њиховим нечистим молитвама и да приносе жртвени хлеб и да примају причест по схватању свештеничког братства павликијана“.⁸

Из Уговора о слози произилази да је верска секта павликијана, чију су тајну евхаристије прихватили несторијанци, постајала у Јерменији давно пре сабора у Двину. Због тога Уговор о слози ништа не говори о каквој се секти овде ради. Сазнајемо једино да су ти „павликијани“ некакво „свештеничко братство.“

Интерпретација података о „примању причести из њихових руку“, као од „свештеничког братства павликијана“ није ни мало једноставна. Ако се има у виду сликовитост и јарки стил средњовековне јерменске литературе, ово се место може схватити тако да је причест коју дају несторијанци у својим обредима нечиста и богохулна као да је дају павликијани. Али то може да буде и обична погрда којом обилује средњовековна црквена књижевност кад говори о јеретицима. Можда се несторијанци без икакве основе доводе у везу са павликијанима, само да би се што више дисквалификовали у очима правверних.

Ако је овај податак тачан, излази да су павликијани, који се спомињу у Уговору о слози, признавали евхаристију, а само су се у начину или садржају тог сакраманта разликовали од официјелне јерменске цркве. Међутим, антисакраментални карактер малоазијског павликијанства ставља нас пред многе проблеме и захтева нову и темељну анализу овог и неких каснијих јерменских извора. Јован из Одзуне приписује павликијанима један језив обичај, да хлеб за ехва-

⁷ Ст. Мелик Бахшјан, *Павликијанско покретство*, 158—159.

⁸ *Ibid.*, 160.

ристију праве од брашна помешаног са крвљу детета.⁹ У оба извора срећемо се са једним обликом евхаристије који је одбацивала официјелна црква, али и павликијани који су нам познати из грчких извора. Јерменски павликијани осим имена немају, дакле, ништа заједничко са каснијим, аутентичним павликијанима из средишњих и источних области Мале Азије.¹⁰

Тако је то најстарије сведочанство о павликијанима више замрсило проблем него што је помогло да се нађе једно јасно решење због најразноврснијих интерпретација у савременој науци. Тер-Мкртчјан га тумачи у том смислу да су несторијанци оснивачи павликијанства.¹¹ Ф. Конибире, такође, признаје овај податак, али полази од других претпоставки. Он поставља хипотезу о пореклу павликијанства из учења Павла Самосатског, покушавајући да тако превазиђе несклад између података сабора у Двину и каснијих византијских извора.¹² Његову хипотезу одбацује Р. М. Бартикјан, доказујући да се на Двинском сабору расправљало о „павликијанима адопционистима”, следбеницима Павла Самосатског, епископа из Антиохије, а не о „павликијанима дуалистима”.¹³

У новије време Уговор о слози као аутентични извор за историју павликијанства бране Н. Гарсоиан, Мелик Бахшјан и К. Н. Јузбашјан.¹⁴ Двојица последњих полазе од претпоставке да је павликијанство јерменски национални покрет који су основали Павле и Јован, синови Калинике, и да је сабор у Двину расправљао о њиховим а не о следбеницима Павла Самосатског, епископа у Антиохији. Умесне замерке М. Лоса овим претпоставкама допуњује П. Лемерл, сматрајући неумесним уклапање у историјске оквире легендарне осниваче павликијанства.¹⁵

Значај јерменских извора у историјској науци нико не оспорава. Постоји само огромна разлика у оцени њихове старости и историографске вредности. М. Бартикјан из оправданих разлога одбацује изворну вредност Уговора о слози, сматрајући да се аутентични павликијани спомињу први пут тек у актима сабора у Албанији Кавкаској, која су донета 703—705 године, и да прогони павликијана у Јерменији почињу тек средином VII века, за време католика Нерсеса III.¹⁶ То, са мањим оградама, прихвата и П. Лемерл, док М. Лос мисли да се

⁹ Ibid., 184.

¹⁰ J. Friedrich, *Der ursprüngliche bei Georgios Monachos*, 72; Georg. Mon. ed. de Boor, 722.

¹¹ Karapet Ter-Mkrtschian, *Секти павликијан и тондракијцев*, 333.

¹² F. C. Konybeare, *The Key of Truth*, 4. То одбацује К. Н. Јузбашјан, *К происхожденију имени Павликиане*, 216.

¹³ Р. М. Бартикјан, *Источници дља изученија историји павликианског движења*, 28 sq.; М. Loos, *Le mouvement paulicien*, 13.

¹⁴ Мелик Бахшјан, *Павликианског движење*, 160; N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy*, 88; К. Н. Јузбашјан, *К происхожденију имени Павликиане*, 213 sq.

¹⁵ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 49—56.

¹⁶ Р. М. Бартикјан, *Источници*, 28 sq; Ibid., *Армјанские источники*, 133 sq. М. Loos, *Le mouvement*, 136, то одбацује.

прогони католика Нерсеса III односе на иконокласте, а да се аутентични павликијани спомињу тек у актима сабора из 719 године која су донета на иницијативу и под председништвом католика Јована из Одзуна.¹⁷

Но најзанимљивије је питање о пореклу имена павликијан. У јерменским изворима то се име јавља у разним облицима који се јако разликују међу собом. Тако налазимо облике: павликеанк, пајлаканутјон, поликеанк, полианоск, пајликеанк.¹⁸ Од нарочитог је значаја да се од свих тих варијанти једино пауликеанк и поликеанк могу довести у везу са именом Пол, односно Паулос. Остали облици немају никакве везе са тим именом. Облик поликеанк потврђују и арапски извори, који павликијане називају *al-bayaliza* и *ala-baylakani*.¹⁹ Код арапског историчара Кудамиа срећемо се са облицима *paylakani* или *paikalani*. Де Гуче о свом издању Кудамиа мислио је да је то искварен облик од имена секте николаити. Но А. Васиљев је у свом познатом делу, *Византија и Арапи*, исправно приметно да ту треба читати *Baylakani*, то јест павликијани.²⁰

Јерменски облик поликеанк доводи се у везу са именом Паулос и изводи од облика Пол (Паул) и два суфикса, суфикса -ик, који у јерменском језику има деминутивну функцију, и суфикса -еам који означава потомка или наследника Павлова.²¹ Тај јерменски облик имена примљен је затим и у грчки језик.

Мање су јасни они јерменски облици имена секте који се не дају извести од облика имена Паулос. За облик пајлаканутјон јерменски историчар П. Ачериана²² мисли да је првобитно значно „заслепљен” или „ослепљен”, док се семантичко значење других облика не може објаснити у оквиру јерменских језичких елемената.

Поставља се питање који су облици за име павликијанске секте старији, да ли они који се могу извести од имена Паулос или они са којима то није могуће. О том питању врло уверљиво решење нуди Тер-Мкртчијан.²³ Он мисли да је облик пауликеанк тако јасан у јерменском језику да није могао бити искварен у усменој или писаној традицији. Напротив, много је вероватније да се једно старије име осмислило у јерменском језику тако да је означавало следбеника Павлова. Но, ко је тај Павле остаје велико питање. Главни кандидати били би: Павле син манихејке Калинике, Павле из Самосате, јеретик адопциониста, који је половином III века био патријарх у Антиохији, сам апостол Павле којег су павликијани особито истицали на рачун апостола Петра и, на крају, Павле, отац Гегнесија и Теодора, позна-

¹⁷ P. Lemerle, op. cit. 54—55; M. Loos, op. cit. 138—139.

¹⁸ Мелик Бахшјан, *Павликианско покривање*, 156—157.

¹⁹ G. Witter, *Zur Geschichte von Argova*, Festschrift G. Jakobi Leipzig 1932, 336 и E. Honigmann, *Die Ostgrenze*, 64.

²⁰ A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, 232.

²¹ Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 63; S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 47; D. Obolensky, *The Bogomils*, 55—58.

²² Мелик Бахшјан, *Павликианско покривање*, 157.

²³ Karapet Ter-Mkrtschian, op. cit. 62—65.

тих павликијанских учитеља. Ако се прихвати Тер-Мкртчјаново мишљење да је име Павле тек накнадно ушло у име секте онда је свакако највероватније да је ту главни покретач била жеља да се имену да неки смисао. Облик поликеанк управо намеће поистовећење са именом Пол (Паулос). Тек пошто је та чињеница ушла у свест људи, поставило се питање о којем се то Павлу ради, јер је то име тек паретимологијом ушло у праксу за име павликијанске јереси. Да је тај назив за јеретике врло стар показује чињеница да се већ у Уговору о слози налази име које стоји у вези са именом Пол (Паулос).

У јерменској традицији преовладава мишљење да се павликијани тако зову по Павлу Самосатском, јеретичком патријарху у Антиохији из друге половине II века. То изричито тврди Јерменин Грегорије Магистер.²⁴ То је тешко прихватаљиво нарочито зато што адопционистичка јерес Павла из Самосате нема ништа заједничког са павликијанским дуалистичким учењем, како га описују византијски извори. Али Тер-Мкртчјан мисли да је неупућен свет, кад је име павликијан почео повезивати са неким Павлом, мислио на познатог јеретика Павла Самосатског. Како обични људи нису познавали јеретичко учење Павла из Самосате, мислили су да су павликијани његови следбеници. Тако би Грегорије Магистер у неком смислу и имао право. Касније су учени теолози увидели да павликијани не могу бити ученици Павла из Самосате, па су измислили Павла, сина Калиникиног.

Са Павлом из Самосате почиње и арапски писац Масуди. Говорећи о павликијанима, он каже: „Павликијани су следбеници јереси Павла из Самосате, једног од првих патријарха у Антиохији. Он је излагао учење које је било између хришћанства и учења мага и дуалиста.²⁵ Једно интересантно тумачење ове јерменске традиције даје С. Ранисмен.²⁶ Он мисли да су Масуди и Грегорије Магистер чули или читали о Павлу из Самосате, сину Калиникином, па су потом у незнању то пренели на Павла из Самосате, антиохијског патријарха, јер нису познавали основе његове јереси.

Утицај јерменске традиције налазимо и у византијским изворима. Краћа формула проклињања захтева од павликијана, који су се под притиском прогона враћали у крило цркве, да баце анатему и на Павла из Самосате, историјски добро познатог патријарха из Антиохије.²⁷ Краћа формула а и остали извори ништа не знају о списима и учењу Павла Самосатског, сина манихејке Калинике. Краћа формула се може узети или као доказ да је њен састављач сматрао Павла из Самосате за оснивача павликијанства или као одјек праксе црквених власти које су тражиле од ухваћених јеретика да за сваки

²⁴ Грег. Магис. *Писма и посланије*, ed. Констањана, 161; Мелик Бахшјан, *Павликијанско покретство*, 168.

²⁵ Књига упозорења, 208.

²⁶ S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 48.

²⁷ Sour. graec. 205, anat. 12.

случај баце анатему на све што се мислило да има ма какве везе са павликијанским учењем.²⁸

На везу павликијана са Павлом из Самосате указује и Теодор Балсамон.²⁹ Г. Фикер у овој традицији види елементе легенде која је Калинику са њеним синовима, Павлом и Јованом, сместила у Самосату, зато што су неки извори њеног сина Павла идентификовали са Павлом из Самосате, антиохијским патријархом.³⁰ Но он сам додаје да нема никаквих оправданих разлога да у то легендарно наслеђе поверујемо. Мање критичнији С. Ранисмен чак је у дилеми да ли да идентификује Павла из Самосате са Калиникиним сином.³¹ Он примећује да би се његова мајка могла звати Калиника, али није могла бити манихејка, како наводе грчки извори, јер се Манес родио најмање десет година после Павла из Самосате. Ранисмен допушта да је Калиника могла бити следбеница гностичких дуалиста, али увиђа да је разлика између павликијанског учења и учења Павла из Самосате исувише велика да би се нека веза међу њима могла успоставити.

Врло је вероватна претпоставка Тер-Мкртчијана да је необразованом свету, који је веровао да су павликијани пореклом од неког јесијарха Павла, било на памети име јеретика Павла из Самосате, чије је име у Јерменији било познатије него његова наука.

Грчка традиција о пореклу павликијанства

Име јереси у грчким изворима јавља се у два облика: пауликианин и палианистан. Основна је карактеристика тог термина да неодољиво подсећа на име Паулос, али се у оквиру језичких елемената никако не може из њега извести. Но без обзира на то у већини грчких извора преовлађује схватање да су павликијани име добили од Павла, сина манихејке Калинике, који је наводно са својим братом Јованом у непознато време пренео манихејско учење у источне византијске провинције и у погранична подручја арапске Јерменије.³² Међутим, у самој павликијанској традицији први учитељ и оснивач секте, једини којег су јеретици признавали и на којег нису били спремни да баце анатему није се звао Павле већ Константин, који је као вођа секте добио надимак Силван, по једном од ученика апостола Павла.

Константин Силван је по свим грчким изворима био тај који је први на темељу еванђеља и посланица апостола Павла почео проповедати нову секту.³³ Сви се грчки извори слажу у томе да је тај

²⁸ У наслову „краће формуле“ спомињу се пауликианистан, име које подсећа на Павла из Самосате. Cf. J. Dam. P. G. 94, 716—717.

²⁹ Theod. Bals. P. G. 137, 301—308.

³⁰ G. Ficker, *Eine Sammlung*, 460.

³¹ S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 47—48.

³² Georg. Mon. ed. Friedrich, 70, ed. de Boor, 718—719; Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1276.

³³ Georg. Mon. ed. Friedrich, 70, ed. de Boor, 719.

Константин оснивач павликијанског покрета и да су њега павликијани само таквим сматрали. Но како грчки извори сматрају да су павликијани само један огранак манихејства, историја павликијанства не почиње за њих са Константином Силваном. Петар Сикул пише да је Константин само камуфлажа манихејства и да је он формулисао своју доктрину као хришћанску да би лакше варао неупућене људе. Манихејство су у источне провинције Византије пренели синови Калиникини, Павле и Јован. По том манихеју Павлу, наводно су павликијани добили своје име.

Док је појава Константина Силвана хронолошки одређена и сви подаци о њему на први поглед стварају осећање поузданих историјских чињеница, подаци о Павлу и Јовану, синовима Калиникиним, не само што су временски неодређени него испадају потпуно из оквира павликијанске традиције.³⁴ Георгије Монах пише да је у Самосати била једна жена по имену Калиника. Она је имала два сина, Павла и Јована, по којима су манихеји на истоку добили име павликијани. Калиника је своје синове поучила у манихејској јереси и послала у арменијску тему (εἰς Ἀρμενιάκους) да тамо проповедају манихејство. Они су стигли у неко село Фанароију (Φαναροία) и тамо раширили своје заблуде. Од тога времена то се село зове Еписпарис, према грчком глаголу σπειρο, у значењу „сејем”, а њихови су ученици прозвани павликијани.³⁵

Петар Сикул пише да је град у којем је живела Калиника била Самосата у Јерменији.³⁶ Манихејску јерес су у Самосату донели Манесови ученици и тамо придобили многе Јерменце. Између излагања Петра и Сикула и Георгија Монаха нема никакве разлике, осим у имену града из којег потиче Калиника, мајка Павла и Јована.

Међутим, Фотије наводи да је Самосата у којој је Калиника одгајила своје синове град у Сирији а не у Јерменији. Он очигледно мисли на Самосату, родно место Јулијаново.³⁷ Фотије даље пише да се село, где су дошли браћа Павле и Јован, зове Фанароија. За нас је наравно интересантно да ли је Фотије погрешно, парафразирајући Петра Сикула, или је имао, што је такође могуће, неке додатне информације. Павла, сина Калиникиног, спомиње и „краћа формула”. То је утолико значајније пошто је „краћа формула” независна од осталих византијских извора.

Порекао павликијанства од Павла и Јована, синова манихејке Калинике, историјски веродостојним сматрају Ф. Конибире, Мелик Бахшјан и К. Н. Јузбашјан, а с неким оградама и Д. Оболенски.³⁸ Но њихови докази често не прелазе оквири обичних претпоставки,

³⁴ P. G. I, 1468.

³⁵ Georg. Mon. ed. Friedrich, 70, ed. de Boor, 718—719.

³⁶ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1273.

³⁷ Phot. P. G. 102, 17.

³⁸ Мелик Бахшјан, *Павликијанско покретство*, 172—173; К. Н. Јузбашјан, *Крстојачки покрет*, 215 sq. Д. Оболенски, *The Bogomils*, 54—55

пошто је очигледно тешко легендарни изворни материјал повезати и уклопити у историјске оквире. И сами грчки писци често су у дилеми и колебању. Георгије Монах каже сасвим неодређено да су се после Павла и Јована међу павликијанима појавили и други учитељи, али не успоставља хронолошке оквире нити даје неке временске границе. Ово је највише утицало да се прича о Калиници и њеним синовима почне да сматра легендарном.³⁹ И Гизелер је са пуно оправдања посумњао у историјску вест о Павлу и Јовану. По његовом мишљењу, то је обичан мит.⁴⁰ Павликијани Јован и Павле су само персонификација истоимених апостола. Митолошки карактер ове вести прихвата и Тер-Мкртчијан, само одбацује Гизелерово повезивање синова Калиникиних са апостолима Павлом и Јованом.⁴¹ Но, иако критичан према Гизелеровим закључцима, Тер-Мкртчијан је овде, као и увек, склон фантастичним комбинацијама. Он мисли, иако са извесном резервом, да је Павле епоним павликијанства, а да је Јован заправо Јован Маирогомеци, представник радикалне струје против халкедонске фракције у јерменској цркви крајем VII века, која је у опозицији према грчкој теологији заступала гледиште које се приближавало монофизитском. Мит о Павлу и Јовану био је фантастичан одраз историјских чињеница и да се у идеолошким разрачунавањима крајем VII и почетком VIII века ово крило јерменске цркве приближило павликијанству.⁴²

Далеко прихватљивију хипотезу о том питању предлаже Фридрих.⁴³ Он мисли да је податак о Павлу и Јовану стављен у везу са историјским павликијанством на темељу једне учене комбинације којој је била сврха да протумачи име павликијан. Како се они не зову по свом оснивачу Константину Славану, требало је пошто пото наћи другог, старијег оснивача. Уз то, Византинци су увидели могућност да се само из имена Павле изведе облик павликијан, па настаје једна филолошка комбинација да је то дублет од имена Павла и Јована. Фотије и Зонара спомињу овај други термин паулоноаннои који је редукацијом сведен на пауликианои. На овом тумачењу оснива се и легенда о синовима Калиникиним, Павлу и Јовану, као оснивачима јереси.

Поред објашњења термина павликијан са дублетом имена Павла и Јована, Фридрих сматра ову вест још важном и да би се успоставила веза између манихејаца и павликијана, веза до које је полемичарима грчке цркве било необично стало. Проглашавајући павликијане напросто манихејцима, они су не само могли окренути против њих све аргументе теолошке полемике које је грчка црква вековима изграђивала у полемици са манихејством, већ што су самом том идентификацијом дискредитовали опасну јерес у очима народа и нижег

³⁹ Б. Левницки, *Богомилство болгаскаја ерес* I, III—IV, 28.

⁴⁰ D. J. C. L. Gieseler, *Stud. und Kritiken*, 1829, 83.

⁴¹ Karapet Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 111.

⁴² *Ibid.*, 111.

⁴³ J. Friedrich, *Der ursprünglich bei Georgios Monachos*, 92—93.

клера. Јер многи, којима је била привлачна строга наука павликијана, сигурно нису хтели имати ништа заједничко са манихејима. Тако је нова и непозната јерес једном јединственом идентификацијом постала стара и позната, па су против ње већ имали разрађене и спремне аргументе, а уједно су и нову секту дискредитовали у очима маса.

Историјску веродостојност грчких извештаја о манихејки Калиники и њеним синовима одбацује Х. Грегоар и П. Лемерл.⁴⁴ За обојицу оснивач секте је Константин, а све пре њега је легенда и фикција црквених отаца. Једну интересантну комбинацију предлаже М. Лос. По његовом мишљењу Павле је син Калинике и отац Гегнесија, историјске личности павликијанског покрета, док је Јован легендарна личност и резултат једне паретимологије. Он одбацује да је Калиника била манихејка, јер је веза павликијана са манихејством без доказа.⁴⁵

Тврђња историчара који одбацују пресудну улогу манихејства на појаву павликијанства заснива се на пракси средњовековних теолога, грчких и латинских, који су били врло неодговорни у постављању дијагнозе манихејства. Све дуалисте, апсолутне или монархисте, они називају манихејима. Представници источне цркве оптуживали су чак и латинску због манихејства, јер су сматрали да она кроз *filioque* уводи два принципа.⁴⁶ Павликијанско учење, тврде ови историчари, осим своје дуалистичке основе нема ништа заједничко са манихејством. Веза се дакле могла успоставити само историјском фикцијом. И за то је одлично послужила прича о Павлу и Јовану и њиховој мајки манихејки.

Грчки извори спомињу још једног Павла по коме су павликијани добили своје име. То је Павле Јерменац, отац павликијанског вође Гегнесија и његовог брата Теодора. О томе Петар Сикул пише следеће:⁴⁷ „А један је од њих (тј. павликијанаца) по имену Павле, Јерменац по роду. Он је имао два сина. Звали су се Гегнесије и Теодор; са њима је побегао и дошао и Еписпарис о којем је већ било говора приликом опширнијег излагања, кад смо говорили о Павлу и Јовану из Самосате, синовима Калиникиним. По том Павлу су променили име у павликијанце место (ранијег) манихејци. Поставио је дакле Павле свог сина Гегнесија за место учитеља безбожности”. Фотије је, парафразирајући дело Петра Сикула, ово место разумео тако да су павликијани названи по Павлу Јерменцу.⁴⁸ Исто тако то место схвата Мелер.⁴⁹ Х. Грегоар интелигентно закључује да је Петар Сикул своју тврђњу о пореклу имена секте од Павла сина Калиникиног променио, доводећи га у везу са Павлом Јерменцем, стога што је

⁴⁴ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 49—51; H. Gregoire, *Pour l'histoire*, 509 squ.

⁴⁵ M. Loos, *Deux contributions*, 202—217.

⁴⁶ J. Friedrich, op. cit. 91—99.

⁴⁷ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1281—1284.

⁴⁸ Phot. P. G. 102, 17.

⁴⁹ C. Moeller, *De Photii*, 49.

први део свога списка саставио у Тефрици, а други део по повратку у Цариград, на темељу много бољих информација. Даље, Грегоар сматра да је место о Павлу и Јовану у партији где се говори о Павлу Јерменцу интерполација.⁵⁰ Но Шајвајлер препоручује да се то не односи на Павла Јерменца него на Калиникиног сина.⁵¹ Он даље тврди да нема разлога видети на том месту интерполацију, како то мисли Х. Грегоар. Петар Сикул се само неспретно изразио, па је податак о пореклу имена павликијан од Павла Јерменца без икакве изворне вредности.

Већ смо напред поменули хипотезу М. Лоса да је историја сина Калиникина и Павла оца Гегнесијева обичан дублет. Павле је син Калиникин али и отац Гегнесија. Он је епоним секте и историјска личност. Његов брат Јован је легендарна личност и резултат једне паретимологије.⁵² У вези са овим питањем остала је до сада неопажена једна вест Михаила Сирца који међу прогоњеним сиријским монофизитима за владавине Јустина I спомиње и неког Павла епископа из Залинике, града на Еуфрату.⁵³ Можда је и име овог епископа остало у свести јеретика не само значајно већ и погодно да постане полазна тачка за традицију о јеретику Павлу сину манихејке Калинике.

Словенска традиција о пореклу павликијанства

Један приказ порекла и старије историје павликијанства који је мешавина легендарних и историјских чињеница, а уобличен у облику једног апокрифа у две варијанте под именом Јована Златоустог, сачуван је на словенском језику, у рукописима српске и бугарске редакције.⁵⁴ У словенској легенди, у упоређењу са византијским и јерменским изворима, поред заједничких елемената, налазимо и неке значајне разлике које је чине посебном у оквирима средњовековне изворне грађе.

По словенској традицији павликијани се појављују у IV веку, у доба св. Василија. Оснивач секте је Павл(е) или Паил, а јерес међу Словене проширују Павлови ученици, Суботин и Шутин или Шутил, који долазе из Кападокије.⁵⁵ Центар њихове активности је град Петрич. Име секте није дошло по јесиарху Павлу већ апостолу Павлу, чији су култ ширили међу Словенима и по коме су и названи павлигани или павликијани.

И друга варијанта појаву павликијанства хронолошки уоквирава у IV век, а убицира у Кападокију у Малој Азији. Творац секте је

⁵⁰ H. Gregoire, *Précisions géographiques*, 290.

⁵¹ F. Scheidweiler, *Paulikianerproblem*, 17—18.

⁵² M. Loos, *Deux contributions*, 202 sq.

⁵³ Michel le Syrien, *Chron.* II, 172 ed. Chabot.

⁵⁴ J. Иванов, *Произход на паликијаните според два български рукописа*, Спис. БАН XXIV, 1922, 21—22.

⁵⁵ *Ibid.*, 22—23.

баво, а јерес међу Словенима у околини града Петрича шире његови ученици Павле и Јован. Име секте потиче од Павла али се не наглашава да је то апостол Павле.⁵⁶

Прва варијанта порекло павликијанства веже за Паила, име очигледно јерменског порекла, и проповеднике ове јереси на Балкану, Суботина и Шутина. Ј. Иванов доказује да је Суботин словенска транскрипција имена Јерменца Сембатина који је, како знамо, живео у IX веку и основао секту тондракија, једног покрета врло блиског павликијанству.⁵⁷ Шутин се појављује у арапској литератури, у делу Ан Надима, који је порекло манихејства повезивао са Шатилом, легендарним сином Адама и Еве. Ова легенда о пореклу павликијана потиче из усмене или писмене традиције пресељених Јерменаца које су Византинци у неколико наврата пресељавали из Јерменије у Тракију.

Словенску легенду јерменског порекла прерадио је и ускладио са грчким изворима неки учени калуђер који је читао Петра Сикула, Фотија или Георгија Монаха. Он замењује јерменска имена павликијанских проповедника Суботина и Шатина са Павле и Јован који у византијским изворима представљају легендарне осниваче павликијанског покрета. Центар њихове проповеди није град Пловдив, где су павликијани били стварно настањени, већ град Петрич, који је народном етимологијом изведено од старијег Тетрик, Тефрик и идентификовао са именом овог града у Тракији.⁵⁸

Павликијанство и старије јеретичко наслеђе

Византијска изворна традиција упорно брани манихејско порекло павликијанства, док јерменска полази од једног ширег и не тако искључивог става. Али како су догађаји те историје веома сложени и различито процењивани у науци, природно је што те процене код свих историчара нису исте. Но суштину проблема, бар кад је у питању сачувана изворна грађа, представља прво, мешање павликијана са присталицама Павла Самосатског, а затим, настојање грчких писаца да докажу манихејско порекло овог јеретичког покрета које се заснива више на уобичајеним у патристици класификацијама и шаблонима него на стварним чињеницама. Док на једној страни истраживачи упорно бране манихејско порекло павликијанства, на другој страни су стављене озбиљне сумње у њену тачност, или је потпуно одбацују Х. Шаедер, Х. Грегоар, М. Лос и П. Лемерл.⁵⁹ За њих је јаз између ова два јеретичка покрета непремостив и веза међу њима без доказа.

⁵⁶ Ibid., 22.

⁵⁷ Ј. Иванов, *op. cit.* 24.

⁵⁸ Петрич потиче од Тефрик(е) преко Пефрик, Петрик.

⁵⁹ Н. Н. Schaefer, *Der Manichäismus*, 28, 83. А. Harnack, *Marcion*, 383. М. Loos, *Deux contributions*, 202 sq. и P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 124—126.

Несигурност грчких извора, на једној страни, и велике разлике у учењу између манихеја и павликијана, на другој, навела је истраживаче да порекло павликијанства траже у гноси, једном најраспрострањенијем дуалистичком покрету раног хришћанства. Гностичко порекло павликијанства заступају И. Делингер, Н. Филипов и Седерберг.⁶⁰ Ова схватања пуна претпоставки и учених комбинација немају потврде ни доказа у сачуваној изворној грађи.

Једну измењену, али доста одређенију хипотезу, поставља А. Ломбарди, сматрајући павликијанство једним средњовековним изданком маркионства.⁶¹ Његове идеје детаљније разрађује А. Харнак, а у новије време Е. Анастасију, доказујући да суштину павликијанске јереси представља гностички систем Маркиона.⁶² Као типично маркионско у павликијанству Е. Анастасију сматра дуализам између садашњег и будућег, доброг и рђавог бога, а не бога светлости и бога мрака, даље, учење о докетизму и инкарнацији, затим, супротстављање Новог завета Старом и Закона Еванђељу, и на крају, култ апостола Павла. На филиацији маркионства са павликијанством и традицијом о апостола Павлу инсистира и М. Лос.⁶³

Озбиљне приговоре овим схватањима ставља Д. Оболенски. Он скреће пажњу да павликијанско учење о одбацивању сакраманта не потиче из Маркионовог учења, јер је он прихватао крштење, евхаристију и остале култове цркве.⁶⁴ Антисакраментални карактер павликијанства потиче из манихејског наслеђа, мада Оболенски допушта извештај утицај марконског дуализма. Павликијанство је по њему резултат прожимања манихејског учења са неким елементима маркионства.

У главним цртама хипотезу Д. Оболенског прихвата и Д. Ангелов.⁶⁵ Он разликује две фазе у развоју павликијанства; старију, до раскола између Сегија и Баана и млађу, кад је строги али примитивни манихејски дуализам под утицајем масалијанства ублажен, постајући идејни оквир једне нове јереси, фундајитства или богомилства.

Најупорније и најдоследније брањена је али и нападана византијска ортодоксна традиција о манихејском пореклу павликијанства. За једне је павликијанство конгруентно манихејство само ослобођено манихејске фантастике, а за друге најзначајнија и једина карика која повезује стара, превасходно манихејска учења са познијим неоманихејским изданицима, богомилством, патаренством и катарством.

⁶⁰ I. Döllinger, *Beiträge* I, 2—3. Н. Филипов, *Произход и сушност на богомилството*, 55. Н. Söderberger, *La religion des Cathares*, 52.

⁶¹ A. Lombard, *Puliciens, Bulgares et Bons-Hommes en Orient et en Occident*, Geneva 1879.

⁶² A. Harnack, *Marcion*, 382—383; Anastasiu, *Oi paulikianoi*, 153 squ. M. Loos, *Byzantinoslav*. XXIII, 1962, 105.

⁶³ M. Loos, *Le mouvement*, 55—56. Ibid. приказ Анастасија у *Bazantinoslavica* XXIII, 1962, 105.

⁶⁴ D. Obolensky, *The Bogomils*, 45—46.

⁶⁵ Д. Ангелов, *Богомилство*, 122.

За одбацивање сваке везе између павликијанства и манихејства била су пресудна два разлога. Прво, што јерменски извори за разлику од византијских изричито одбацују везу између ова два дуалистичка покрета, а друго, што су скоро сви јесијарси павликијанског покрета, не само легендарни Павле и Јован, већ и историјски Константин, Павле, Гегнесије, Теодор и Баан јерменске народности. Павликијани су одбацивали Манеса за свог учитеља и без икаквих ограда га анатемисали.

Ова схватања преовлађују међу јерменским историчарима. Али и међу њима постоје значајне разлике у детаљима. Тер-Мкртчијан појаву павликијанства повезује са несторијанством, Конибире са учењем Павла Самосатског, а Мелик Бахшјан са масалијанством.⁶⁶ Као оригинални и аутономни јерменски јеретички покрет сматрају га Р. М. Бартикјан и К. Н. Јузбашјан. Хипотезе Тер-Мкртчијана и Конибире могу се сматрати потпуно промашеним. Првога, због погрешне интерпретације аката сабора у Двину, а другога, због неоснованог повезивања једног скоро савременог извора са павликијанством из VI века. Теза Мелик Бахшјана темељи се на јерменским изворима, али је ипак у целини тешко доказати да павликијанство представља борбени изданак масалијанства. Оно што се на темељу византијских извора може посредно доказати јесте да је у првој половини IX века у Малој Азији дошло до приближавања а делимично и прожимања ова два јеретичка покрета, чија је синкретистичка творевина била малоазијско фундајитство.

Павликијанство и средњовековна традиција о апостолу Павлу

Већ је Гибон са пуно разлога указао на везу павликјанског покрета са култом апостола Павла, који је негован и био веома јак у источним областима Византијске империје.⁶⁷ Слично мишљење заступали су Гизелер и Делингер, а у новије време с оградама С. Рансимен и М. Лос.⁶⁸ Ове тврдње очигледно нису без разлога. По карактеру саме секте свакако је најближе мисао да се они зову тако по апостолу Павлу.⁶⁹ Павлове су посланице међу павликијанима уживале посебан ауторитет, а вође покрета узимале су имена Павлових ученика, као Силван, Тит и Епафродит. Већини јеретичких црквених општина које су оснивали павликијани давана су имена цркава које је основао апостол Павле. И на крају, павликијане су оптуживали због тобожње тврдње да поседују тајно предање које потиче од са-

⁶⁶ Мелик Бахшјан, *Павликианское движение*, 163—164; К. Н. Јузбашјан, *К происхождению имени Павликиане*, 213—235; F. Conybeare, *The Key of Truth*, CV—CVI.

⁶⁷ E. Gibbon, *Declin and Fall*, ed. V. Bury, VI, 112.

⁶⁸ J. Gieseler, *Untersuchungen*, 83; S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 49; M. Loos, *Où en est la question*, 357 sq.

⁶⁹ Тако мисли Бири у свом издању Гибонова дела, *op. cit.* VI, 112; Мелик Бахшјан, *Павликианское движение*, 165.

мог апостола Павла.⁷⁰ Но чудно је да од четири најважнија извора за историју павликијанства само Фотије на једном месту спомиње име павликијана у вези са апостолом Павлом.⁷¹ То је утолико чудније што се павликијански карактер овог јеретичког покрета сваком морао одмах наметнути. Тај се закључак намеће и чињеницом што није могуће наћи неког историјског Павла по којем би се та секта заиста звала. Јер све што нам о пореклу секте говоре извори, наиме вест о Павлу и Јовану, изгледа да је накнадни покушај да се објасни постанак имена секте, па се то не може никако ускладити са историјским подацима о Константину Силвану, првој историјској личности павликијанског покрета.

На везу павликијана са апостолом Павлом указује још један извор који је до сада у науци остао непримећен. То је добро обавештени Евтимије из Периблепта који у својој *Изобличавајућој посланици* то изричито тврди.⁷² Овај податак је утолико драгоценији што Евтимије до њега није дошао књишким истраживањем извора о павликијанству већ у непосредном контакту са јеретичима у Малој Азији. Овај податак из Евтимијеве посланице треба изгледа повезати са коментарима Теодора Балсамона деветнаестог канона, донетог на Првом васељенском сабору у Никеји, који се односи на секту паулијаниста. Излажући историју и учење ове секте, чији је монотеизам близак сабелнизму, Балсамон спомиње да се ови јеретичи у синодској одлуци зову паулијанисти и пауликијанци, да су манихејци и да је, истражујући о њима, сазнао из извора да је оснивач секте био неки Павле, син манихејке Калинике.⁷³ Остављајући по страни накнадно преузети легендарни додатак о Павлу, сину Калиникином, излази да је покрет из којег се касније развила павликијанска секта у цркви настала пре четвртог века. У прво време она није била ни јеретичка ни дуалистичка. Право на постојање она је црпела из култске традиције која је настала у вези са апостолом Павлом и његовим мисионарским радом. Ова традиција све се више удаљавала од ортодоксног учења колико су постајале веће супротности између источних провинција и централне власти. Покушај Цариграда да у хришћанству нађе кохезиону снагу која би повезала те све у етничком и културном погледу хетерогене народе наишао је на жесток отпор у провинцијама које су се супротставиле водећој улози прво Рима, а затим Цариграда. Паралелно са јачањем тог отпора, јачао је и култ апостола Павла као супротност култу апостола Петра који ће убрзо постати идејна база за јеретичка застрањивања.

Ако скупимо поједине мисли из дела црквених писаца, из црквених аката и других докумената, можемо закључити да је култ апостола Павла постојао на Истоку од најстаријих времена као супрот-

⁷⁰ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1280.

⁷¹ Phot. P. G. 21.

⁷² G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, 63.

⁷³ Theod. Balsam. P. G. 137, 301—308.

ност и антитеза култу апостола Петра, који је негован на Западу.⁷⁴ Отпор политичкој улози Рима или Цариграда значио је и отпор никејској а затим халкедонској догми. Покрет, који се у почетку инспирисао апостолом Павлом и његовим учењем, у прво време није био ни верски искристалисан ни организационо кохерентан. Па и сама употреба имена павликијан у ранијем периоду је веома колебљива, ако су подаци из Теодора Балсамона веродостојни, и није имала довољно прецизности и тачности коју показују каснији извори. Вербална сличност облика павликијан са обликом паулианист који је означавао присталице Павла Самосатског допринела је њиховом мешању. Томе је допринела и немарност али и недовољна обавештеност византијских и оријенталних писаца.

Павликијанство представља један склоп идеја, чији су правац и вид одређивали многи чиниоци, не само верског већ и политичког карактера. Радикално непријатељство према централној власти, као један вид борбе за економски опстанак и националну афирмацију, занимљив је и значајан јер указује на скривене тенденције раног павликијанства, који почиње да изграђује своју теологију независно од никејске и халкедонске догме, што ће касније представљати основну верску и духовну подлогу павликијанства.

Павликијанство постаје видљив јеретички покрет тек после слома манихејства, као реакција на једну општу резигнацију која је захватила житеље источних провинција империја. Израстајући на рушевинама манихејства, оно је изгледало да је његов директан изданак, изданак који је своју суштину прикрио новим именом. Фотије и Петар Сикул дају изворну потврду за таква схватања. Нема сумње да су многа заједничка учења водила у правцу приближавања ова два јеретичка покрета, али то приближавање никад није попримило облик спајања и прожимања на јединственој традицији. Јер, иако је развој ових јереси текао под истим или врло сличним историјским условима њихове полазне тачке нису биле исте, нити је развојна линија водила истим правцем и истом циљу. Та је чињеница веома значајна а углавном превиђена у научним истраживањима. Стога који год проблем или учење павликијанске секте издвојимо и упоредимо са манихејским, увек налазимо, кад погледамо изближе, на темељне различитости не само целокупног мишљења већ и учења.

Због отпора које је наилазило у самој цркви у периоду док се водила борба за црквени а затим политички примат у Империји, покрет апостола Павла развијао се споро и на махове, прекидан више пута периодима затишја. У изградњи своје верске и политичке идеологије овај верски покрет се ослања и инспирише учењима других сличних али и противних јереси. Он није могао да се потпуно ослободи оријенталног мистицизма, али и поред тога он је заузео много рационалнији став у догматским учењима него што су то учиниле

⁷⁴ J. Gieseler, *Untersuchungen*, 83.

манихејска јерес или ортодоксна црква. Павликијанство је пре свега одбацило антиномијски начин мишљења официјелне цркве чиме је пут дуализму и докетизму са свим пропратним учењима био отворен, али и читаву манихејску фантастику која је одударала од византијске рационалности и није имала потврде у новозаветним текстовима.

Одступања присталица павликијанске традиције од ортодоксног учења нужно су водила приближавању некој од познатих дуалистичких јереси, манихејству, маркионству или масалијанству. Отуда се све ове три секте у изворном материјалу идентификују са павликијанима без икаквих објашњења, из разлога што су ови процеси и њихова еволуција били нејасни црквеним оцима. Ми данас ове процесе можемо само наслућивати али никако као научне истине дефинисати. Јер ма колико да је значајна историја Петра Сикула или хроника Георгија Монаха оне не могу да нам много кажу о старијој историји секте нити о свим преливима кроз које је покрет прошао одвајањем од ортодоксне базе, да би тек у VII веку или нешто раније постао видљив и за цркву значајан јеретички покрет.

Историју павликијанства ми не можемо омеђити сигурним границама. Оно што је видљиво и историјски веродостојно нису почети већ важне прекретнице у развоју јереси које су извели Константин Силван, Сергије Тихик и Карбеас. Сваки од ових проповедника и начелника јереси не само што је настављао утртим стазама дуализма у теологији и доследног непријатељства према ортодоксној цркви и централној власти, него је и битно усавршавао а у неким важним стварима и потпуно преиначавао теорију и праксу властитог покрета. Међутим, основна и суштинска учења остала су трајно јер она нису била дело једне личности нити једног историјског момента већ су настала потступно стицајем многобројних елемената. Прекретницу у развоју павликијанства коју је извео Константин Силван погрешно се узима као камен мебаш, као почетак павликијанства. Та се тврдња најпре јавља у византијским изворима, а затим у разним комбинацијама у делима модерних истраживача јереси, који су успели само донекле али не и до краја да проблем реше. Тако су та најстарија изворна сведочанства, византијска и јерменска, више замрсила проблем него што су помогла да се нађе једно историјски тачно решење.

Х

ИСТОРИЈА ПАВЛИКИЈАНСКОГ ПОКРЕТА

Историја павликијанства обухвата два хронолошки неподударна и територијално развојена огранка, малоазијски и балкански, који чине једну целину у верском и политичком, а у прво време и у етничком погледу. Но историја оба ова огранка тако је испреплетена да се мора проучавати заједно и поред тога што они не излазе истовремено на историјску позорницу. Балкански павликијани, територијално развојени од малоазијских, били су им ближи због етничке блискости, заједничког учења и једнаке постојаности у непријатељству према Цариграду него народима који су их окруживали. Приближавање настаје касније у етничкој и верској симбиози са локалним становништвом. Али, с друге стране, до краја неповерљиви према Цариграду, оба огранка остала су ван домета грчке цркве и поред многих крсташких похода које су на Истоку предузимали императори Михаило и Василије I, а на Западу Алексије I Комнен.

А. ПАВЛИКИЈАНСТВО У МАЛОЈ АЗИЈИ

Сигурно установљени и хронолошки поуздано утврђени подаци за историју малоазијског огранка односе се на време од VII до краја X века, са повременим вестима и касније све до средине XV века, а територијално на области средишних и источних области Мале Азије. Ранија историја павликијанства, која се темељи на јерменским изворима, списима Петра Сикула и Фотија и вестима византијских хроничара, није поуздана.¹ Место историјски веродостојних чињеница срећемо се са вестима заогрнутим измишљеним и непоузданим легендама, чија је сврха била да докаже везу павликијанства са манихејством, а не да објасне порекло и ранију историју секте.² Прва исто-

¹ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 49—56.

² Постоје значајне разлике између грчких и јерменских извора на што је указала N. N. Garsoian, *The Paulician Heresy*, 7, 80, 113, 151.

риска личност у павликијанству које постаје верски и идеолошки заокружена и јеретички оријентисана целина, јесте Константин Силван. Све вести из византијских извора, које се односе на историју павликијанства пре VII века, карактеришу, у недостатку чињеничног материјала, најразноврснија домишљања. На основу њих је немогуће прецизно утврдити не само садржај конкретних догађаја који су непосредно претходили Константину Силвану већ и право значење термина „павликијан” у ранијој епоси.³

Прве историјски веродостојне вести о павликијанима

Док је старија историја павликијанства замршена, тенденциозно писана и проткана непотребним екскурсима, епоха која почиње Константином Силваном обрабена је у сачуваној изворној грађи детаљније и историјски веродостојније. Георгије Монах делатност Константина Силвана датира у доба императора Констанса II (641—668) и његовог сина Константина IV (668—685).⁴ Много потпунији извештај налазимо код Петра Сикула. Он пише да се „у доба цара Константина, унука Ираклијева, роди неки Јерменац, по имену Константин, у Самосати јерменској, у селу Мананали, које све до сада отхрањује манихеје”.⁵ Излажући даље историју павликијанства, Петар наставља да је Константин Силван у својој кући у Мананали пружио гостопримство неком Бакону који се враћао из Сирије, где је био у арапском заробљеништву. Тај му Бакон из захвалности на поласку поклони две књиге, Еванђеље и Апостол. У жељи да обнови манихејство, које је све више губило утицај у масама, Силван долази на идеју на реформише манихејство, темељећи га на Светом Писму. Алгоричким тумачењем Еванђеља и Апостола у дуалистичком духу и одбацивањем манихејских књига Силван је прикрио манихејски карактер нове јереси. Садашњи павликијани се ни мало не устручавају да анатемизишу и самог Манеса.⁶

Изградивши темеље нове јереси, Силван напушта Мананалу и прелази у Кибосу, у близини Колонеје, где је, по угледу на апостола Павла, основао „дркву македонску”. Својим следбеницима је говорио: „Ви сте Македонци, а ја Силван којег вам шаље апостол Павле”. „То је говорио, згражава се Сикул, мада се родио 600 година после Павлове мученичке смрти”.⁷

³ Ibid., 88 и К. Н. Јузбашјан, *К происхождению имени Павликиане*, 230—235, сматрају да Уговор о слози доноси најстарије вести о павликијанима, док П. Лемерле, *op. cit.* 54, у то изражава оправдане сумње. Уговор о слози одбацује и Р. М. Бартијан, *Источники длја изученија историји павликианског движењиа*, 26, сматрајући да се ова вест не односи на павликијане. Најстарија вест, сматра аутор, потиче из аката сабора у Албанији Кавкаској. Уговор о слози одбацује и М. Loos, *Le mouvement paulicien*, 136.

⁴ J. Fdiedrich, *Der ursprungliche bei Georgios Monachos*, 70, ed. de Boor, 718—719.

⁵ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1276.

⁶ G. Cedr. Hist. comp. I, 757.

⁷ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1276—1280.

Патријарх Фотије парафразира речи Петра Сикула, али замењује реч унук у потомак, сматрајући да се Силван појавио за владавине Константина IV (668—685), а не Констанса II (641—685).⁸ Георгије Монах у првом издању хронике појаву Силвана датира у доба цара Констанса II и његовог сина Константина IV,⁹ али у другом, скраћеном издању, ставља га на крај владавине Константина V (741—775).¹⁰

На извештају Петра Сикула темеље се вести млађих хроничара, Скилице-Кедрина и Глике. Из свих до сада познатих извора излази да се Силван као вођа и учитељ покрета појавио последње године владавине императора Констанса II, око 664 године. Има само једна вест која се не слаже са том хронологијом. Говорећи о павликијанском вођи, Сергију Тихику, Евтимије Зигабен пише пледеће: „Тај је наиме тврдио нечувену ствар да је он онај (Тихик) о којем говоре посланице апостолске и кога на много места сматрају вредним да спомену уз похвалу, да га је Павле послао к њима као проповедника. И да то, што он објављује и говори, није његова мудрост, него порука Павла који га је pouчио и послао, премада се родио 500 година после Павла и Тихика.”¹¹

Извештај Евтимија Зигабена не слаже се са осталим вестима. Зигабен тврди да је Сергије Тихик постао вођа и учитељ 564 године. А како је Константин Силван живео приближно 60 година раније, испада да јавна делатност Константина Силвана пада у прве године VI века. Ради се очито о грубој омашци Зигабена или каснијих преписивача Зигабеновог дела.

Петар Сикул, Петар Игуман и Фотије тврде да је Силван рођен у Мананали,¹² а да је затим прешао у Кибосу, близу Колонеје, где је основао прву павликијанску црквену општину.¹³ Мананала и Кибоса још нису убициране, док је Колонеја добро позната црквена метропола и главно место теме Колонеје у Јерменији I.¹⁴ Непознавање ових локалитета изазвало је живу научну полемику око питања шта је био основни разлог Силвановог напуштања Мананале и преласка у Кибосу. Грегоарову хипотезу, да је Силван напустио Мананалу због прогона јерменског католика Нерсеса III, оповргао је М. Лос, повезујући бежање павликијана из Мананале у Кибосу са прогонима Арабљана.¹⁵ Грегоарову хипотезу одбацује и П. Лемерл. Он сматра да су арабљанска освајања једног дела Јерменије била узрок спонтане миграције византијског становништва из Јерменије према понтијским преде-

⁸ Phot. P. G. 102, 45.

⁹ Georg. Mon. P. G. 110, 884.

¹⁰ Trav. et mem. 4, 1970, 76.

¹¹ Eut. Zig. Pan. dog. P. G. 130, 1197.

¹² Petr. Sic. P. G. 104, 1266—1267; Phot. P. G. 102, 23—24; Petr. Hig. 7.

¹³ H. Gregoire, *Les sources*, 102—103; Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1280.

¹⁴ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 261.

¹⁵ M. Loos, *Le mouvement paulicien*, 261; H. Gregoire, *Précisions géographiques*, 300.

лима.¹⁶ О разлозима Силванове сеобе грчки извори ћуте. Они спомињу да је Силван прешао на територију империје где је после извесног времена откривен и на смрт осуђен што пропагира нову јерес. Извршилац смртне казне био је неки Симеон, који је, по царевој наредби, дошао из Цариграда и уз помоћ Трифона, архонта Колонеје, Симеона ухватио и егзекуцију извршио.¹⁷

О прогонима павликијана говори Петар Сикул. Он пише да су „наши божански и православни императори” решили да манихеје и монтанисте униште мачем, а њихове књиге спале. Смрт је чекала и онога који би се нашао да их скрива.¹⁸ Непрецизно излагање Петра Сикула ствара многе тешкоће да се тачно датира почетак прогона павликијана и смрт њиховог вође Силвана. Фотије је, парафразирајући Петра Сикула, запазио непрецизност у његовом излагању па је појаву Силвана и почетак прогона павликијана ставио потпуно неодређено у доба „потомка императора Ираклија”.

Константин Силван је био на челу секте 27 година. Е. Е. Липшиц период његове делатности ставља између 660 и 687 године.¹⁹ П. Лемерл с правом ставља многе замерке овој хронологији. Он сматра да 27 година његове делатности треба ставити између 655 и 682 године, у доба владавине Констанса II и његовог сина Константина IV.²⁰ Мелик Бахшјан, полазећи од хронологије Мурлата, незнатно одступа од Лемерла, датирајући Силванову делатност између 654 и 680 године.²¹

Прогони павликијана за владавине Јустинијана II

Прогонима павликијана у источним областима Империје, по царевом овлашћењу руководи Симеон. Дивећи им се што су били спремни пре да умру него да се одрекну своје вере, Симеон постаје њихов присталица.²² М. Лос указује на паралелу између обраћања Силвана после каменовања Стефана и обраћања Симеона после каменовања Константина Силвана.²³ Прекинувши прогоне павликијана, Симеон се враћа у Цариград где остаје три године, а затим потајно бежи у Кибосу и ставља се на чело секте. Искрпне податке о Симеоновој делатности доноси Петар Сикул. Он пише да је Симеон, по угледу на свог претходника, свом имену додао и име Павловог ученика Тита. На челу секте остао је пуне три године, док није дошао у сукоб са Јустом, једним од најстаријих Силванових ученика.²⁴ Јуст га тајно оптужи колонејском епископу, који оптужбу пренесе самом импера-

¹⁶ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 75.

¹⁷ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1280.

¹⁸ Ibid., P. G. 104, 1277; Sour. grec. 41.

¹⁹ Е. Е. Липшиц, *Павликианское движение*, 53.

²⁰ P. Lemerle, op. cit. 62.

²¹ Мелик Бахшјан, *Павликианское движение*, 187.

²² Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1280—1281; Phot. P. G. 102, 48—49.

²³ M. Loos, *Le mouvement paulicien*, 262.

²⁴ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1281; Sour. grec. 45—47.

тору. У то време, пише Петар Сикул, император је био „Јустинијан, онај који је владао после Ираклије.”²⁵ Реч је, дакле, о Јустинијану II, којем и други византијски извори приписују прогоне јеретика. Кад је император сазнао за Симеонов случај, он предузима детаљну истрагу. Многи павликијани су откривени и поубијани, а многи похватани и на ломачи за то специјално подигнутој у близини Сора спаљени заједно са својим вођом и учитељем Симеоном.²⁶

Није спорно да је Симеон спаљен за владавине Јустинијана II. Спорно је да ли је то била прва или друга владавина овог императора. Е. Е. Липшиц сматра да је Симеон убијен за време прве владавине, али тек 690 године.²⁷ Но много је вероватније да је Симеон убијен већ у првој Јустинијановој казненој експедицији 688 године. Ово се датирање потпуно поклапа са хронологијом коју предлаже П. Лемерл. Јер ако је Симеон после убиства Константина 682 године боравио три године у Цариграду, а затим по повратку три године био на челу секте, излази да га је смрт задесила 688. године.²⁸

Политика Лава III према павликијанима

Јустинијан II је задао страховит ударац павликијанима у Кибоси. Једне је побио мачем, а друге спалио на ломачи. Смрт је избегла мања група јеретика коју је предводио неки Павле Јерменац. На основу информација, које је добио у Тефрици, Петар Сикул пише да се Павле са своја два сина, Гегнесијом и Теодором склонио у Еписпарис.²⁹ За вођу избеглих павликијана у Еписпарису Павле поставља свога сина Гегнесија, дајући му по уобичајеној павликијанској традицији надимак Тимотеј.

Павликијанска заједница у Еписпарису остала је неко време непозната државним и црквеним властима. Откривена је тек за време императора Лава III (717—740) који, обавештен о томе, позива у Цариград на разговор њиховог вођу Гегнесија. Истрагом руководи лично император и цариградски патријарх.³⁰ Петар Сикул не спомиње име патријарха. Е. Липшиц мисли да је тада цариградски патријарх био Герман I, док се Лемерл одлучује за патријарха Анастасија, који је своје уздизање на патријаршијски престо дуговао Лаву III.³¹ Гегнесије успева да се оправдава и да безбедно напусти Цариград. Али убрзо, по повратку у постојбину, он напушта Еписпарис и прелази у

²⁵ Petr. Sic. P. G. 104, 1283; Phot. P. G. 102, 52.

²⁶ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1283; Sour. grec. 47.

²⁷ Е. Е. Липшиц, *Павликијанског движење*, 53.

²⁸ P. Lemerle, *L'Histoire*, 63.

²⁹ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1285.

³⁰ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1284.

³¹ V. Grumel, *Les Regestes*, No. 336, приписује је патријарху Герману, док P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 71, одлучује се за опортунисту Анастасија.

Мананалу, на територију Арабљана, где оснива павликијанску „цркву ахајску”.³²

Наклоност Лава III према Гегнесију Мелик Бахшјан и Н. Гарсоиан објашњавају његовом иконокластичком политиком.³³ П. Лемерл одбацује ове претпоставке, одбијајући директну везу павликијана са иконокластима. У ставу Лава III Лемерл види једно изванредно осећање императора за комплексно решавање проблема Мале Азије.³⁴ Тешњу верску и политичку везу између павликијана и иконокласта одбацује и М. Лос.³⁵ Ове претпоставке су само делимично тачне. Организована и заједнички синхронизована акција између павликијана и иконокласта није била нити је могла бити. Оба су ова покрета ишла раздвојеним путевима и циљеви су им били различити. Спајала их је само заједничка мржња прека иконама и бирократизованој хијерархији и скоро идентични методи борбе против официјелне цркве.

Изалагање Петра Сикула о Гегнесију Тимотеју слаже се са излагањем Фотија и Петра Игумана.³⁶ Фотије само доноси једну интересантну допуну о пореклу имена секте. Верује се да од овог Павла (оца Гегнесијева) гадном народу павликијанском потиче име пре него од синова Калинике.³⁷ Исту формулацију налазимо и у формули проклињања, која је, како знамо, независна од историја Петра Сикула.³⁸

На разлици између Петра Сикула и Фотија М. Лос изграђује једну интересантну хипотезу. Он закључује да се у грчким изворима срећемо са две традиције, ортодоксном, која полази од Павла и Јована, синова манихејке Калинике, и павликијанском, која одбацује везу са манихејством, сматрајући Павла, оца Гегнесијева епонимом секте. На основу ове претпоставке М. Лос закључује да је Павле историјска личност и епоним секте, а Јован, брат Павлов је легендарна личност и резултат једне паретимологије.³⁹

Гегнесије Тимотеј био је на челу секте 30 година. Грегоар сматра да је он умро за време велике епидемије куге која је, према Теофану, харала овим областима Мале Азије 748 године, тако да је његова јавна делатност започела првих година владавине Лава III (717—740).⁴⁰ С друге стране, Малик Бахшјан његову смрт датира на почетак владавине Лава III, претпостављајући да је он на челу секте био од 690 до 720 године.⁴¹ Лемерл прихвата Грегоарово мишљење. Али како између Симеонове смрти 688 и почетка Гегнесијевог делатности 718

³² Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1285, 1297.

³³ Мелик Бахшјан, *Павликијанског движење*, 193; Н. G. Garsoian, *Byzantine Heresy*, Dum. Oaks Papers 25, 1971, 87 squ.

³⁴ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 77.

³⁵ M. Loos, *Le mouvement paulicien*, 267—273; *Ibid.*, *Où en est la question du mouvement paulicien?*, 357 squ.

³⁶ Phot. P. G. 102, 21, 52—57; Petr. Hist. 5.

³⁷ Phot. P. G. 102, 52—53.

³⁸ Sour. graec. 193, 195.

³⁹ M. Loos, *Deux contributions*, 202—217.

⁴⁰ H. Gregoire, *Précisions géographiques*, 299, према Theoph. I, 422—423.

⁴¹ Мелик Бахшјан, *Павликијанског движење*, 194.

године постоји значајан временски хијат, Лемерл закључује да је у том периоду вођа покрета био Павле Јерменац, Гегнесијев отац.⁴²

Сукоби павликијана са Арабљанима

После смрти Гегнесија Тимотеја вођство покретом преузимају два његова сина, законити Захарије и незаконити Јосиф. Ривалство међу њима изазива расцеп међу павликијанима у Мананали.⁴³ Поред сукоба запретила је и нека опасност, грчки извори не кажу каква, која их приморава да беже са арапске територије на територију Византије. Овај мало нејасан извештај Петра Сикула историчари различито интерпретирају. Р. М. Бартикјан сматра да су велики порези разлог павликијанског напуштања арапске територије, док Лемерл у томе при види политичке разлоге.⁴⁴ Ранија заштита Арабљана претворила се у отворене прогоне, јер су павликијани желели потпуну самосталност, одбацујући туторство и једне и друге велике силе.

Покушај преласка византијско-арапске границе био је фаталан за павликијанску фракцију коју је предводио Захарије. Његове присталице Арабљани су изненадили и највећи део побили. Сам Захарије једва се спасава бекством, што му касније павликијани никад нису опростили. Јосиф се у преласку границе показао много спретнији, што му је донело неподељене симпатије међу јеретичима. Од тог времена Јосиф постаје једини вођа и учитељ јеретичког покрета.⁴⁵

Прелазак павликијана на територију империје није остао непознат византијским властима. Првобитна полицијска контрола брзо је замењена енергичном акцијом војске која под командом Крикоракеса, архонта Еписпариса, почиње хватање и убијање јеретика. Јосифу полази за руком да побегне у Фригију и да се склони у Антиохију Писидику.⁴⁶

Интерпретација штурог и крајње површног извештаја Петра Сикула није ни мало лака. Није јасно да ли је реч о некој казненој експедицији византијске армије, о којој остали византијски извори ћуте, или о хватању и пресељавању павликијана на Балканско полуострво, о чему нас детаљно обавештава Теофан.⁴⁷ Његов извештај о пресељавању малоазијског становништва у Тракију делимично потврђује патријарх Нићифор, али без помена павликијана, и Скилица-Кедрин, спомињући доста непрецизно пресељавање јерменских и сиријских „јеретика”.⁴⁸

⁴² P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 65.

⁴³ Petr. Sic. P. G. 104, 1285.

⁴⁴ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 77.

⁴⁵ Petr. Sic. His. P. G. 104, 1285; Petr. Hig. 5, 7; Phot. P. G. 102, 21, 57; M. Loos, *Le mouvement*, 277—278.

⁴⁶ Petr. Sic. P. G. 104, 1287—1288; Phot. P. G. 102, 60—61; M. Loos, *Le mouvement*, 266.

⁴⁷ Theoph. Chron. I, 429.

⁴⁸ Niceph. 65—66, ed. de Boor; Georg. Cedr. II, 10.

Петар Сикул пише да је Јосиф Епифродит био на челу секте 30 година и да је умро природном смрћу.⁴⁹ Недостатак хронолошких података у историји Петра Сикула изазвао је различите научне интерпретације. Мелик Бахшјан сматра да је Јосиф умро средином VIII века и да се време његове јавне делатности не може тачно датирати.⁵⁰ П. Лемерл мисли да је Јосиф дошао на чело секте 748 и да је умро 776, за време императора Лава VI.⁵¹ Ова хронологија није тачна, не бар потпуно, јер после смрти Гегнесија 748 године на челу секте био је Захарије. Јосиф постаје једини и опште признати вођа и учитељ тек после преласка павликијана на византијску територију, неколико година пре хватања и депортовања павликијана у Тракији.

Павликијанство у доба иконокластичких спорова у Византији

Јосиф није имао деце па је после његове смрти на чело секте дошао Баан, син једног Јосифовог ученика јеврејске народности.⁵² Према павликијанској традицији, коју нам преноси Петар Сикул, Баан заузима шесто место међу павликијанским вођама и учитељима.

Време његове делатности Петар Сикул не спомиње. Он долази после Јосифа и вођа је покрета све до 800/801 када међу павликијанима избија велики расцеп због разлика које су настале у периоду иконокластичких сукоба у самој Византији око даље верске и политичке оријентације секте. У прво време, у доба велике иконофилке царице Ирине, која енергично али опрезно приступа рестаурацији култа икона, Баан је неприкосновени вођа јеретика. Кад је Ирина уз помоћ патријарха Тарасија сазвала васељенски сабор 786 године, да би опозвала одлуке иконокластичког сабора из 754, војска верна иконокластичким тенденцијама, онемогуђује почетак сабора.⁵³ Многи истраживачи уплитање војске у рад сабора објашњавају утицајем павликијана. Пишући детаљно о овим догађајима, добро обавештени Теофан не спомиње павликијане.⁵⁴ Међутим, патријарх Нићифор, који је дошао после Тарасије пише у свом полемичком трактату против Константина V да је био наклоњен павликијанима и да се на њих највише ослањао у борби против иконофилске струје у Византији.⁵⁵ Овај врло сугестиван текст требао је да докаже везу између павликијана и иконокласта, што неки научници енергично одбијају.⁵⁶

⁴⁹ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1287.

⁵⁰ Мелик Бахшјан, *Павликијанске движење*, 197.

⁵¹ Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 65; N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy*, рачуна од 753 до 783.

⁵² Petr. Sic. P. G. 104, 1288; Phot. P. G. 102, 61.

⁵³ Г. Острогорски, *Историја Византије*, 184.

⁵⁴ Theoph. Chron. I, 461.

⁵⁵ P. G. 100, 501.

⁵⁶ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 79—80; M. Loos, *Le mouvement*, 267—273.

О координираној акцији ова два верска покрета у Византији не може се говорити. Све их је раздвајало осим заједничка мржња према култу икона. Свакако да су политички разлози били пресудни за царева иконокласте за један толерантнији став према јеретцима у јеку иконокластичких спорова. Таква политика царева иконокласта имала је далекосежне последице и на развој и даљу судбину јереси. Непомирљива струја, коју је предводио Баан, почела је све више да губи ослонац међу јеретцима. Долази до отвореног расцепа. На чело умерене струје долази Сергије Тихик, син Дринов, пореклом из села Анија, у близини галатијског града Табија.⁵⁷

Детаљне податке о животу и раду Сергија Тихика доноси Петар Сикул. Он пише да је Сергије потицао из породице православних Грка. За павликијанство га је у раној младости придобила нека жена, ватрени присталица и пропагатор нове јереси. Сикул доноси и прецизне хронолошке податке, наводећи да је Сергије јавну делатност почео 800 година после апостола Павла, а да је на челу секте био 34 године.⁵⁸ Ако су Сиколова обавештења тачна, излази да се Сергије разишао са Бааном 800—801 и да је на челу покрета био све до 834—835 године. Он је руководио сектом за владавине императора Нићифора I, Михаила I, Лава V, Михаила II и Теофила. Овај подужи период, испуњен значајнијим догађајима у спољној и унутрашњој политици Византије, одредио је и даљу судбину павликијанства.

Толерантну политику Нићифора I користе павликијани за ширење јереси по читавој територији империје. То је епоха велике мисионарске делатности Сергија Тихика и његових ученика. Присталице православне странке узнемирени царевом попустљивошћу јавно га оптужују да је присталица павликијана и атингана.⁵⁹ Оптужбе ове врсте налазимо и код млађих хроничара, Скилице-Кедрина и Зонаре.⁶⁰ Користећи се наклоношћу императора, пише Петар Сикул, Сергије је обишао многе градове и села и многе одвратио од праве вере, придобијајући за своју јерес многе монахе и монахиње, многе јереје и богате људе.⁶¹

На све притиске православне странке Нићифор је остао равнодушан. Ситуација се мења доласком на престо Михаила I који почиње да прогони и на смрт кажњава јеретике.⁶² Међутим, промена става према павликијанима носила је у себи велику опасност од унутрашњих немира, па је Михаил поступио крајње опрезно. Православна странка захтевала је енергичнију акцију, приписивајући појаву куге 812 године царевом неодлучности што не прогони људе који

⁵⁷ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1288—1289; Phot. P. G. 102, 64; M. Loos, *Le mouvement*, 269.

⁵⁸ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1293, 1297; Phot. P. G. 102, 71, каже око 700 година.

⁵⁹ Theoph. Chron. I, 488; M. Loos, *Le mouvement*, 273.

⁶⁰ Geor. Cedr. II, 39; Zonar. III, 308.

⁶¹ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1293.

⁶² Petr. Sic. P. G. 104, 1301.

зло говоре о иконама.⁶³ Притисак православних повећао се следеће године кад су Бугари запретили Цариграду, опгужујући директно павликијане за ову опасност.⁶⁴ Не само у Малој Азији и Тракији, пише Теофан, већ и у самом Цариграду они су све чинили на истребљењу православља.

Михаило попушта овим притисцима. Почиње немилосрдно хватање и убијање јеретика. То спомине Петра Сикул, а потврђује Теофан, устајући против смртних казни.⁶⁵ Већина у самој цркви на челу са патријархом Нићифором била је за тоталан обрачун са павликијанима, не устручавајући се ни од бруталних убистава.⁶⁶ Протести Теофана и Теодора Студита против убијања јеретика остали су изгледа скоро усамљени. На крваве прогоне својих присталица, павликијани одговарају убиством неокесаријског епископа Томе и егзарха Паракондакеса.⁶⁷ Као убице ове двојице спомињу се астатои или кинохоритаи.⁶⁸ Петар Сикул пише да су они били присталице Сергија Тихика из Коинохориона, места које се убицира на северу Лаодикеје Понтијске.⁶⁹ Обавештен о двоструком убиству, император Михаило I полази са војском у тему Арменијак, немилосрдно убијајући успут павликијане. Они у масама беже на територију Арабљана где их прима и ставља под своју заштиту емир Мелитине, додељујући им град Аргаун. Бекство павликијана са територије Империје имало је далекосежних последица. Тиме је почела фаза оружане борбе која ће трајати око 50 година све до смрти павликијанског вође Хрисохира.

Под заштитом Арабљана Сергије оснива у Мопсуету „павликијанску ефеску цркву“.⁷⁰ Истовремено Сергије формира веће војне јединце које заједно са Арабљанима упадају на територију Империје, пљачкајући и пустошећи. Византинци увиђају колику опасност за њих представља Сергије и организују атентат на њега. Убија га у Аргауну неки Византинац по имену Канион.⁷¹

Кад је дошло до пребегавања павликијана на арапску територију тачно се не зна. То је било свакако за Сергијева живота, односно пре 835 године. Међутим, прогони павликијана почели су 812 године и трајали су са мањим прекидима за читаво време док је Сергије био на челу секте. Прогони су били нарочито жестоки у Малој Азији, у пограничним областима према Арабљанима. Од прогона нису били поштевени ни павликијани у самом Цариграду. То сазнајемо из *Житија св. Макарија* која спомињу да се Макарије за време Михаила II (820—829) нашао у Цариграду, у затвору, заједно са павликијанима

⁶³ Theoph. Chron. I, 486.

⁶⁴ Ibid., I, 501.

⁶⁵ Phot. P. G. 102, 77; Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1300. Cf. M. Loos, *Le mouvement*, 276.

⁶⁶ Niceph. 158, ed de Boor.

⁶⁷ Phot. P. G. 102, 77.

⁶⁸ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1301; Phot. P. G. 102, 32.

⁶⁹ H. Gregoire, *Précisions géographiques*, 297.

⁷⁰ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1296.

⁷¹ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1301; Phot. P. G. 102, 80.

који су били осуђени на смрт.⁷² Житије спомиње да су сви они били побијени осим једнога који је, анатемишући своја ранија веровања, успео да спаси главу.

Крвави прогони павликијана на територији Мале Азије свакако су били пресудни да у Томином устанку, који је избио 821 године, они представљају значајну војну снагу. О томе пишу Теофанов Настављач и Генесије, који спомињу манихеје (павликијане) као учеснике у устанку.⁷³

Карбеас и фаза оружане борбе павликијана са Византинцима

После смрти Сергија Тихика остало је више његових ученика који су били међу собом једнаки. Петар Сикул⁷⁴ спомиње Михаила, Конокориса, Јована Аорота, Теодота, Василија и Зосима. Ривалство међу њима одложило је избор новог вође за извесно време. Стицајем околности на чело покрета долази Карбеас, о коме прве вести потичу тек из времена императора Теофила (829—842). Из једног хатикографског списка који је редиговао Михаило Синкел, сазнајемо да је неки Калист, одређен од императора Теофила за дукса Колонеје, пао у руке павликијана којима је тада командовао Карбеас.⁷⁵ Павликијани га предају Арабљанима. У Амариону он је придружен грчким заробљеницима где је после шестогодишњег тамновања доживео мученичку смрт.⁷⁶ О Калистовом заробљавању пишу Георгије Монах и Симеон Магистер Логотет.⁷⁷ П. Лемерл сматра да је Калист постављен за дукса Колонеја 842 године, а да је тек 844 предат Арабљанима. Према томе имамо сигуран доказ да је између 842 и 844 године Карбеас већ био на челу секте.⁷⁸

Детаљне вести о Карбеасу доносе византијски хроничари. Теофанов Настављач пише да је царица Теодора одмах по ступању на престо преузела прогоне павликијана праћене масовним пресељавањем у Тракију.⁷⁹ Почетни успеси су је охрабрили да донесе одлуку „да павликијане преведе у православље или да их уништи.“⁸⁰ Велика казнена експедиција под командом Аргира, Дуке и Судала за кратко

⁷² Anal. Boll. 16, 1897, 159.

⁷³ Genes. 271; P. Lemerle, *Thomas le Slave*, Tr. et mem. I, 1965, 255—297; Ф. Баршић, *Две верзије о устанку Томе*, Збор. рад. LXV 6, 1960, 145—169. М. Loos, *Le mouvement*, 279, сумња у претпоставке о некој значајнијој улози павликијана у Томином устанку.

⁷⁴ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1301.

⁷⁵ Сказанија о 42 аморејских мучениках, 22—36; М. Loos, *Le mouvement*, 281.

⁷⁶ A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes* I, 170. M. Canard, *Cam. Med. History*, IV, 1, 711.

⁷⁷ Georg. Mon. Cont. 805, ed Bonn; Sym. Log. 636, ed. Bonn.

⁷⁸ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 87.

⁷⁹ Г. Острогорски, *Историја Византије*, 220; Theoph. Con. Lib. IV, c. 16; Georg. Cedr. II, 153.

⁸⁰ F. Dölger, *Regesten*, no. 452.

време убила је 10.000 људи и њихову имовину конфисковала у корист државне благајне.⁸¹ За време ове операције убијен је и отац Карбеаса, у то време официра у византијској војсци којом је командовао анатолијски стратег Теодот Мелисенос. Сазнавши за убиство оца, Карбеас са 5.000 људи пребегава емиру Мелитине, који га пријатељски прима и даје на управу градове Аргаун и Амару, а затим Тесфрику која је имала много бољи стратегијски положај од Аргауна и Амаре.⁸² Од тог времена почињу заједничке оружане акције павликијана и Арабљана са Византинцима.

Карбеас са арапским емиром Тарса, Али ибн ал Арманијем, први пут упада на територију Византије 855 године.⁸³ Идуће године Византинци против павликијана шаљу регуларне трупе под командом Петронаса, брата царице Теодоре, који је био стратег тракесијански. Византијске трупе упадају у област Самосате све до града Амида, заробивши око 10.000 људи. Напад на „Карбеасов град”, Тесфрику, био је безуспешан.⁸⁴ Напади византијске војске настављени су и следеће године претежно ради пљачке и терорисања локалног становништва.

Император Михаило III наставља борбу са павликијанима и Арабљанима. Да би заузео Самосату, која је имала стратегијски важан положај, он скупи 859 велику војску, продре према Самосати и опколи је. После тродневне опсаде, у моменту византијске несмотрености, павликијани и Арабљани отворе градске капије и нападну на изненађене Византинце, наневши им велики пораз. Сам император Михаило једва је успео да избегне заробљавање. Павликијани заробе неколико хиљада византијских војника, са 100 виших официра.⁸⁵

Користећи се поразом Византинаца код Самосате, павликијани и Арабљани у лето 860 године предузимају велики пљачкашки поход на Византију. Њихови одреди долазе до Амиса на обалама Црног мора, страховито пустошећи и пљачкајући. Упади павликијана и Арабљана настављени су и следећих година. Павликијани заједно са мелитинским емиром, Амар ибн Абдулахом, 863 упадају поново у Византију, продревши све до обала Црног мора, а затим се из предострожности повлаче до места Посона, на граници тема Армениак и Пафлагоније. Против њих пође велика византијска војска под командом Петронаса. Табари спомиње да је византијском војском командовао сам император Михаило. Византинци опколе непријатеље са три стране. У одлучној бици Византинци потуку павликијане и

⁸¹ Theoph. Cont. 165; Georg. Cedr. II, 154; D. J. Polémis, Byz. 26, 1965, 74—81.

⁸² A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, 231.

⁸³ Ibid., op. cit. 214, спомиње три експедиције емира Тарса: 851, 852 и 853 године, а једну чак до самог Цариграда.

⁸⁴ Ibid., op. cit., 233—234, 318—319.

⁸⁵ M. Glyc. c. 24, ed. de Boor, 176—177. Sf. P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 94.

Арабљане. У борби су погинули Карбеас и емир Мелитине, Амар ибн Абдулах.⁸⁶

Најважнији догађај у историји павликијана за владавине Карбеаса јесте оснивање Тефрике. Петар Сикул то објашњава намером павликијана да се ослободе тираније Арабљана, али и жељом да се сместе ближе Јерменији и Византији.⁸⁷ Овоме треба додати и стратешке разлоге. Она је имала много повољнији географски положај за упаде на територију Византије, али и за бежање у случају опасности.

О години смрти Карбеаса говоре само арапски извори. Масуди пише да је он погинуо 863 године, исте године кад и емир Мелитине, Амар ибн Абдулах. Њега су Византинци изненадили и војску му потукли. Међу погинулима Масуди спомиње и Карнеаса Баилакана, који је, нема сумње, Карбеас павликијан.⁸⁸

Борбе Хресохира са императором Василијем I

После смрти Карбеаса команду над павликијанима преузео је његов сестрић и зет Хресохир. Он је већ био на челу павликијана за време боравка Петра Сикула у Тефрици 869—870 године.⁸⁹

Највећи период Хресохирове делатности пада у доба императора Василија I (867—886), чију владавину великим делом испуњавају борбе са павликијанима и Арабљанима.⁹⁰ Сачуване су две верзије о Василијевим борбама са павликијанима првих година његове владавине. Генесије пише да је император са великом војском без борбе продreo на територију павликијана, али није успео да заузме добро утврђен павликијански град Тефрику. По повратку у престоницу Василије долази у цркву светих архистрага, молећи се богу да му омогући да пре смрти заузме и разори Тефрику.⁹¹

Теофанов Настављач и Скилица-Кедрин пишу да је Василије са великом војском заузео Запетру и Самосату и избио на Еуфрат. Један војни одред прелази преко Еуфрата и пустоши „земљу манихејску” између Еуфрата и Арсаније.⁹²

Хронолошке податке о Василијевој војној експедицији доноси само Симеон Магистер Логотет, датирајући је у пету годину његове владавине.⁹³ Полазећи од разлике у изворној грађи, Мелик Бахшјан разликује два византијска похода, датирајући први у 869/870 годину.⁹⁴ Међутим, П. Лемерл сматра да је Василије у истом походу заузео

⁸⁶ A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, 249—255; M. Glyc. 179—194; Genes. 91—97; C. Cedr. II, 161—165; P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 94—95.

⁸⁷ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1303—1304; M. Loos, *Le mouvement*, 282.

⁸⁸ A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, 232.

⁸⁹ Petr. Sic. Hist. P. G. 104, 1304.

⁹⁰ М. В. Левченко, *Историја Византије*, 1940, 138; Мелик Бахшјан, *Павликианскоје движење*, 214.

⁹¹ Genes. 120—121.

⁹² Theoph. Cont. c. 37—43; G. Cedr. II, 206, 212.

⁹³ Sym. Log. 690—691; Georg. Mon. Cont. 841, 844, ed. Bonn.

⁹⁴ Мелик Бахшјан, *Павликианскоје движење*, 217.

Запатру и Самосату, а безуспешно опседао Мелитину и Тефрику 873 године.⁹⁵

Генесије спомиње још једну војну експедицију Василија против павликијана. Кад је византијска војска под командом самог императора продрла близу Тефрике, град погађа страшан земљотрес који је створио велику панику међу павликијанима. Али и поред те повољне околности Василије не успева да освоји Тефрику. За Генесијев извештај не знају Теофанов Настављач, Скилица-Кедрин и Симеон Магистер Логотет, па Лемемерл с правом закључује да је податак Генесија мало вероватан.⁹⁶

Одлазак византијске војске из Мале Азије подстакао је павликијане да пређу у контраофанзиву. Павликијани продру до Никомидије и Никеје, пустошећи по читавој тракасијској теми све до Ефеса. Тежак положај Византинаца приморава Василија да предложи мир Хрисохиру. Он прихвата примрје али под условом да му Василије уступи читаву Малу Азију. „Ако желиш са нама, о царе, склопити мир одрекли се своје власти над Истоком и владај Западом.”

После две године мировања павликијани поново прелазе у офанзиву. Њихова војска продире у Галатију све до Анкире и Комата. Василије шаље против Хрисохира команданта гардијске војске Христофора који прати павликијане на одређеном растојању. У Агранав, у теми Харсианон, византијска војска прелази у одлучујући напад. Изненађени павликијани буду потучени. Хрисохир је у борби био рањен, а затим ухваћен. Византинци му главу одсеку и пошаљу Василију.⁹⁷

Симеон Магистер Логотет војни поход Христофора ставља после прве неуспешне Василијеве офанзиве против Тефрике. Он спомиње још две Василијеве војне експедиције: једну, једанаесте године његове владавине кад је освојио Мелитину, о томе остали извори ћуте, и другу, тринаесте године, кад је Василију, после заузећа Германикеје и Адате, пошло за руком да разбије павликијане, убије Хрисохира и заузме Тефрику.⁹⁸ Према Логотету први војни поход Византинаца био је 877/8 године а други 878/9. Овај термин прихвата и П. Лемемерл, сматрајући да византијским трупама није командовао Василије већ командант гардијских трупа Христофор.⁹⁹

Последње вести о малоазијским павликијанима

Василије I задао је павликијанима такав ударац да се они никад више нису опоравили да би представљали знатнију војну или поли-

⁹⁵ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 108—109.

⁹⁶ Genes. 121, ed. Bonn; P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 97.

⁹⁷ Genes. 121—126, ed. Bonn.

⁹⁸ Sym. Log. 692, ed. Bonn.

⁹⁹ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 108, сматра да је експедиција Василијева била 873, борбе око Мелитине 876, борбе око Германикеје 878. Исте године је разорена и Тефрика.

тичку снагу у Византији, на њеним источним границама. Пред византијском офанзивом мноштво павликијана бежи у унутрашњост Јерменије и на територију Арабљана. Неки су насилно прекрштени, као што показује случај Диаконица, једног од најближих Хрисиохризових сарадника. Нићифор Фока га доводи у Цариград где Диакониц прави блиставу каријеру.¹⁰⁰ Када је опасност прошла, многи на силу прекрштени вратили су се старој вери, тако да су црквене власти неколико следећих векова имале посла са већим или мањим групама павликијана.

Павликијане спомиње средином X века Теодор Nikeјски у једној посланици митрополиту Еухаите, где му даје упутства како да поступи при обраћању јеретика.¹⁰¹ Један теолошки спис о јеретцима, који је редиговао Димитрије Кизички почетком XI века бави се проблемом преобраћања Јевреја, атингана, павликијана и јаковита.¹⁰² У *Житију Павла Млађег*, који је умро 955 године, слави се ревност светеља због борбе „против манихеја“.¹⁰³ У XI веку *Житије Павла Галесиота* спомиње многе јеретике, о којима се не зна ништа већ само да живе у епископији Филета, сүфрагана митрополије Мире у Ликији.¹⁰⁴ Нешто касније у истом житију спомиње се један павликијан који је у присуству неког Лазара изјавио да је спреман да се одмах крсти и пређе у православну веру.¹⁰⁵ Ана Комнена у *Алексијади* пише да је император Јован Цимискије, „победивши ученице Манеса и Павла и Јована, синова Калинике“, преселио их из Азије у Тракију, око Филипополиса.¹⁰⁶ Р. М. Бартикјан мисли да је Јован Цимискије преселио у Тракију тондракијце, а не аутентичне павликијане.¹⁰⁷

Павликијани су се одржали још доста дуго у малоазијским областима. Нићифор Григора спомиње да се после пада Смирне у турске руке 1326 „учитељ манихеја“, покрстио у православну веру.¹⁰⁸ Овде је свакако реч о павликијанском учитељу као што су били Константин, Гегнесије, Сергије и други. Последњу вест о павликијанима доноси Генадије Схоларије. У одговору синајским монасима Генадије даје упутства како треба поступати при покрштавању разних јеретика, спомињући међу њима и „манихеје“.¹⁰⁹

Споменимо на крају да је Х. Грегоар у епу о Дигенису Акрити нашао одјек борби павликијана са Василијем I, и закључио да је по-

¹⁰⁰ Genes. 126, ed. Bonn.

¹⁰¹ J. Darrouzès, *Epist. byzant. du X^e siècle*, Paris 1960, 275.

¹⁰² G. Ficker, *Erlase des Patriarchen von Kpel Alexios Studites*, Kiel 1911, 22.

¹⁰³ Anal. Boll. 11, 1892, 156.

¹⁰⁴ AASS Nov. III, 1910, 10, 512.

¹⁰⁵ Ibid., 543.

¹⁰⁶ Ann. Comn. XIV, 8, 5 (III, 179); G. Cedr. II, 382.

¹⁰⁷ R. M. Bartikjan, *La conquete de l'Arménie par l'empire byzantin*, Rev. Et. Arm. NS 8, 1971, 332.

¹⁰⁸ Nic. Greg. Byz. hist. P. G. 148, 571.

¹⁰⁹ Genad. Schol. Ex. epist. P. G. 160, 537.

стојала посебна »geste paulicienne« која је по форми и облику била врло слична француским chansons des gestes.¹¹⁰

Б. ПАВЛИКИЈАНСТВО НА БАЛКАНСКОМ ПОЛУОСТРВУ

Пресељавање павликијана у Тракију

Павликијанство на Балканско полуострво доносе колонисти које је Константин Копроним у два наврата, 747 и 757 године, преселио из источних области Мале Азије у Тракију и суседне области које су биле опустошене од велике епидемије куге. Теофан пише да су колонисти са Истока, које је император Константин преселио у другом наврату у Тракију, 757 године, „проширили на Запад јерес павликијанску”.¹¹¹

Новим колонистима са Истока насељава Тракију Лав IV, син и наследник Константина Копронима, значајно мењајући етничку структуру југоисточних области Балканског полуострва.¹¹² Двеста година касније император Јован Цимискије (969—976) на захтев антиохијског патријарха Теодора насељава Тракију, нарочито области око Пловдива, новим колонистима јеретицима.¹¹³

Прве вести о павликијанима у Бугарској

До почетка IX века павликијанске колоније у Тракији представљале су уже или шире гранично подручје према Бугарској па је и политика византијских царева према њима била крајње толерантна. За време бугарског цара Симеона један део Тракије са павликијанским колонијама око Пловдива улази у састав бугарске државе. Политички положај павликијана нагло се погоршао. Они долазе убрзо у сукоб са амбициозним царем Симеоном који је у феудализацији и христианизацији видео битне предуслове за бржи економски и културни препород младе бугарске државе.

Отворен напад на павликијане, као непријатеље феудалне аристократије и високог клера, започиње, вероватно на захтев самога цара Симеона, Јован Егзарх.¹¹⁴ Неки су истраживачи били склони да у павликијанским колонијама у Тракији траже решење о пореклу богомилства које за време Симеоновог наследника, цара Петра, постаје значајан покрет и реална опасност. Из преписке цара Петра са цари-

¹¹⁰ Н. Gregoire, *O Digenes Akritas*, New York 1942; Cf. P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 110—113.

¹¹¹ Theoph. I, 662, 422. О времену пресељавања cf. S. Runciman, *The Medieval Manichee*, 35.

¹¹² Theoph. I, 698—699.

¹¹³ Georg. Cedr. II, 665; An. Comn. Alex. II, 298.

¹¹⁴ Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 20.

градским патријархом Теофилактом видимо да се у бугарској држави шири „стара“ (павликијанска), али и „нова (богомилска) јерес која узима све више маха у народу.¹¹⁵ Патријарх излаже учење ових јеретика и даје цару упутства о њиховом ислеђивању и кажњавању. Он налаже да се са јеретичима поступа што блаже, али истовремено позива цара да примени и строге законске казне, које су за манихеје и павликијане предвиђале и смртне казне. Та два начела, благо поступање и убеђивање у облику теолошке полемике, али и примена строгих смртних казни, говоре да је патријарх имао на уму павликијане. Тако су са њима поступали и Византинци. Убеђивали су их да се врате правој вери, али у противном строго и немилосрдно кажњавали.

По свом садржају посланица цариградског патријарха Теофилакта је један антипавликијански спис и са богомилством нема ништа заједничког. Она може послужити само као извор за историју павликијанства, али не и богомилства, без обзира што су богомили својим ширењем у бугарској држави дали повод да се она напише.¹¹⁶

Павликијанство у доба Василија II и његових наследника

Политичка ситуација на Балканском полуострву крајем X и првих година XI века доста је сложена. Пад Првог бугарског царства а затим устанак Македонских Словена имао је далекосежне последице на даљу судбину павликијанства. Када су Византинци великом офанзивом, започетом првих година XI века повратили не само Тракију већ и читаво Балканско полуострво економски и политички положај павликијанских колонија у Тракији делимично је побољшан. Погоршавање ситуације настаје тек смрћу Василија II и ступањем на престо Константина VIII (1025—1028) када долази до наглог пораста велепоседа на рачун малих сељачких имања, чији некадашњи власници постају незадовољни парици на властелинским и манастирским поседама. У прво време павликијанство, а касније богомилство, постаје идеолошко оружје немирном сељаштву. Неколико драгоцених извора потврђују ове претпоставке. У једној новели коју је 1026 године издао Константин VIII заједно са цариградским патријархом и синодом проклињу се они који у теми Навпакт, у северној Грчкој, хушкају и буне народ.¹¹⁷ Ова акција императора Константина VIII није имала великог успеха. По налогу истог императора обнародоване су следеће године две збирке анатема. Првом се анатемису бунтовни јеретици због дуализма, докетизма, одбацивања евхаристије и непо-

¹¹⁵ Н. Петровски, *Писмо патр. конст. Теофилакта*, 365, руск. превод, стр. 371.

¹¹⁶ Но и поред тога многи Посланицу сматрају прворазредним извором Cf. A. Soloviev, *Svedoĉanstva*, 2—5.

¹¹⁷ Jus Graeco-romanorum I, 273, ed. P. Zepos. Cf. F. Dölger, *Regesten* II, No. 823; Д. Ангелов, *Богомилство в Блгарија*, 364, мисли да се то односи на богомиле.

штовање крста и икона, а другом се детаљно проклињу сва важнија учења павликијанске секте.¹¹⁸

Пореска политика византијског чиновничког апарата и ратна пустошења увећавала су већ и онако велику беду сеоског становништва. Као резултат свега тога избија у Македонији 1040 године велики устанак под вођством Петра Дељана у чијој војсци учествују и павликијани. То сазнајемо из Барских анала који спомињу на Сицилију избегле „Македонце и павликијане“ после пораза Дељановог устанка.¹¹⁹

Није без основе претпоставка Е. Вернера који сматра да су „буџиани“, који се спомињу у једном антипапском памфлету из времена Хенрика IV (1065—1106), потомци балканских павликијана.¹²⁰

У овом периоду трачке павликијане спомиње и Михаило Псел. Он их разликује од масалијана, које неки истраживачи безразложно идентификују са богомилима, стога што заступају строжију дуалистичку оријентацију.¹²¹ Сведочанство добро обавештеног Псела утолико је важније што он потврђује да павликијанске колоније нису биле ограничене само на Пловдив и околину него да их је у већој или мањој мери било на читавом подручју Тракије.

Павликијанство у доба Комнена

У другој половини XI века павликијани добијају све већи политички и војни значај. Томе је допринео очајан унутрашњи и спољнополитички положај империје. Нормани освајају јужну Италију, са севера продиру Узи, дивљачки пустошећи по Бугарској, Македонији, Тракији и Грчкој, а са истока Селџуци. Финансијска ситуација у Византији била је такође тешка. Расли су расходи на двору, док је држава у целини опадала и сиромашила.¹²² У балканском делу империје долази до неколико локалних побуна. Почетком 1072 избија устанак на челу са скопским феудалцем Борџем Војтехом. Средином 1074 избија побуна у Подунављу, под вођством неког Нестора. Четири године касније, средином 1078, долази до великог устанка павликијана у Месембрији и околини Софије, који је предводио Лeko, павликијан из околине Пловдива.¹²³ Покушај месног епископа Михаила да смири устанак и да устанике приволи да остану покорни централној власти, стајао га је живота.¹²⁴

Сви ови устанци имали су мање више локални карактер и ограничено дејство. Јача и боље опремљена византијска војска лако је излазила на крај са њима. Но напета ситуација и незадовољство наро-

¹¹⁸ J. Gouillard, *Synodikon*, 230, 305.

¹¹⁹ *Annales Varesnes*, 54155; J. Иванов, *Богомилски книги*, 41.

¹²⁰ Е. Вернер, *Богомилство и раносредновековите ереси*, 28.

¹²¹ М. Psel. P. G. 122, 824—825.

¹²² Г. Острогорски, *Историја Византије*, 324.

¹²³ G. Cedr. II, 741; M. Aital. Hist. 302; В. Златарски, *Историја*, II, 163, 495; D. Obolensky, *The Bogomils*, 189—190.

¹²⁴ Д. Ангелов, *Богомилство в Блгација*, 380.

да и даље је остало. Њу веома живим бојама слика охридски патријарх Теофилакт. Говорећи о неком Лазару, црквеном парику, по свему судећи павликијану, Теофилакт га оптужује да говори мало слободније и да све предузима да би се ослободио паричког положаја. У том циљу, пише Теофилакт, он обилази бугарске крајеве и тражи људе који су кривоверни и многоженци, али и непријатељски расположени према црквеним имањима која су од њих раније отета.¹²⁵

Тешка политичка и економска ситуација доводи до нових немира и побуна. На граници према Тракији избија устанак павликијана на чијем се челу налазио павликијан Добромир. Михаило Аталијат и Скилица-Кедрин спомињу га као павликијана, док га неки модерни истраживачи сматрају богомилом и Словеном.¹²⁶ Добромирово име свакако доказује његово словенско порекло, али зато нема никаквих доказа да је био богомил. Једино што можемо сигурно закључити јесте да је од тог времена дошло до ширења павликијанства међу Словенима, што је имало далекосежне последице за даљи развој дуалистичких јереси на Балкану.

Устанци Лека и Добромира нису постигли неки већи успех. Византијска војска је доста лако изашла на крај са неорганизованим и уз то и слабо опремљеним устаницима, тако да су вође устанка морале да приклоне главу и да моле Византинце за милост.

Но и поред тога павликијани су и даље представљали сталну опасност за империју. Оштар конфликт између њих и Византинаца избио је поново на почетку владавине императора Алексија I Комнена. Да би одбио Нормане, који су већ били упали у Драчку тему, Алексије позове у помоћ павликијане, чијим су одредима командовали Ксантас и Кулеон. У последњем моменту павликијани одбију да учествују у борби.¹²⁷ Византијске трупе буду потучене, а Нормани под командом Роберта Гвискара заузимају Драч и кроз Епир, Македонију и Тесалију продру све до Ларисе коју опколе.

Али убрзо се ситуација из основа изменила. Побуна у јужној Италији приморала је Нормане на повлачење, што је Алексије искористио да се, после победе над Норманима код Костура 1083 године, освети павликијанима за непослушност. Захваљујући војничкој намоћи, пошло му је за руком да павликијанске вође похвата и протера у заточеништво на острва, а земљу павликијанских колониста конфискује и раздели својим војницима. Један део павликијана буде на силу прекрштен, а најупорнији побијени. На ове окрутне мере императора павликијани су одговорили новим устанком, којим је руководио Траул. Он се са својим трупама утврди у близини Пловдива, у тврђави Бељатово и одатле отпочне да пустоши оближња византијска насеља. Траул склапа и савез са Печенезима око Дристра за

¹²⁵ Виз. извори III, 274; P. G. 126, 444—445; Д. Ангелов, *Богомилство в Блгария*, 372—374.

¹²⁶ Mich. Attal. Hist. 302; G. Cedr. II, 741; D. Obolensky, *The Bogomils*, 190; К. Иречек, *Историја на Блгарите*, Софија 1929, 156.

¹²⁷ An. Comn. Alex. I, 160. Cf. F. Chalandon, *Essai*, 76.

заједничку акцију против империје. Из описа Ане Комнене, учене принцезе и кћери императора Алексија, видимо да је побуна имала широке размере.¹²⁸ Против павликијана Алексије шаље главнокомандујућег византијске балканске војске, Грузијца Григорија Бакуриана. У крвавој битци византијска војска буде разбијена и сам Бакуриан убијен. Алексије шаље другу византијску армију под командом Татикија. Њему полази за руком да уз огромне губитке угуши побуну и да покори побуњене области. Међутим, павликијани нису били потпуно умирени. Борбе са Печенезима и други рат са Норманима одложиле су павликијански проблем за неко касније и повољније време.

Извештај Ане Комнене о устанку павликијана под вођством Траула изазвао је живу научну полемику. Према Константину Јеричеку, вођа устанка био је павликијан, али су главнину устанка представљали богомили.¹²⁹ Д. Оболенски сумња у ову претпоставку, пошто Ана Комнена говори само о Траулу и његовим „једномишљеницима”.¹³⁰ Полазећи од податка Никите Хонијата, који пише да је у околини Пловдива било и богомила, Ј. Трифонов закључује да је нелогично да богомили нису учествовали у овом устанку.¹³¹ Чисто павликијански карактер устанка брани Ф. Успенски, док пресуднију улогу приписују богомилима А. Погодин, М. Соколов, Е. Франсе и Д. Ангелов.¹³² Једино је В. Златарски у том питању неодлучан.¹³³

Павликијани постају поново актуелни у Византији кад су Кумани почетком 1114 прешли Дунав и отпочели ратне операције против Византије. Алексије Комнен распоређује своју војску од Пловдива и Софије па све до Дунава, са циљем да онемогући спајање Кумана са павликијанима. По наговору пловдивског епископа Евстратија, митрополита никејског, и свог зета Вријенија, Алексије лично одлази у Пловдив да би некако придобио павликијане за себе. Ана пише да је њен отац читав дан водио полемику са павликијанима, покушавајући на све могуће начине да их поново врати у крило цркве.

Павликијанске вође у то време били су Фолос, Күлеон и Күзин. Алексије успе да их одведе у Цариград и у полемици, а вероватно и притиском, Күлеона придобија за православље. Остала двојица по наређењу императора буду ухапшена и у тамницу бачена. Користећи одсуство павликијанских вођа, Алексије предузме прави крсташки рат против јеретика. Ана пише да је Алексије том приликом читаве

¹²⁸ An. Comn. Alex. I, 192; F. Chalandon, *Essai*, 105.

¹²⁹ К. Иречек, *Историја на Блгарите*, 156.

¹³⁰ D. Obolensky, *The Bogomils*, 191.

¹³¹ Ј. Трифонов, *Бесједата на Козма Персвитер*, 54.

¹³² Ф. И. Успенски, *Образование второго болгарского царства*, Одеса 1879, 223—228; А. Погодин, *Историја Болгарии*, С. Петербург 1910, 82; Д. Ангелов, *Богумилство в България*, 442—444; Т. М. Соколов, *Виз. Врем. VIII, 1956, 385—387*; Е. Francés, *La féodalité et les villes byzantines au XIV et XV siècle*, Byzantinoslav. XV, 1, 1955, 88—89.

¹³³ В. Златарски, *Историја*, II, 26—27, 236—237, бел. 3.

градове и области повратио у крило цркве.¹³⁴ Све који су се покрстили Алексије је добро наградио, дајући им високе војне положаје. Остале пресели у близину Пловдива, у Алексиополис (Неокаструм), где им раздели куће, њиве и винограде и царском повељом њихову имовину учини наследном.¹³⁵

Алексије је тиме постигао двоструки циљ. Скупио је све јеретике у једну област коју је могао војнички да контролише, а поделом земље у великој мери неутралисао њихово бунтовничко расположење.

Али и поред свих ових напора императора Алексија Комнена павликијанство се и даље одржало и остало врло јако. Тешки ратови вођени са Норманима, Млечанима, Селџуцима и Угрима донели су огромна разарања и велике материјалне терете који су највише погађали сељачко становништво. У таквим приликама јеретичка учења богомила и павликијана постају поново привлачна. То се делимично може закључити из *Житија Илариона Могиленског*. Писац житија слави Илариона због његове одлучне борбе са павликијанима, богомилима и јерменским монофизитима, која га за мало није стаала живота.¹³⁶ О координираној акцији црквених и државних власти говори и Теодор Балсамон, чудећи се што се при прогонима јеретици спаљују, не каже где и којом приликом, пошто су довољне и остале казне.¹³⁷ Но оно што је за нас у изворима из тог времена ново, јесте то што се павликјани и богомили често замењују или заједно спомињу, па се добија утисак да богомилство узима све више маха у масама на рачун павликијанства, чији је утицај у опадању.

Јеретичке цркве у актима Сабора у Сан Феликс де Караману

Једно значајно сведочанство о организацији дуалистичких јеретичких цркава на Балкану у другој половини XII века налазимо у актима сабора који је одржан 1167 године у Сан Феликс де Караману.¹³⁸ Сачувани документи сабора спомињу неколико јеретичких цркава: романску, мелиншку, бугарску, другунтијску и дамматинску. О карактеру и јеретичкој оријентацији ових цркава нешто више знамо из млађих латинских извора. Један анонимни трактат са почетка XII века другунтијској цркви, на чијем се челу налазио неки Симеон, приписује крајње дуалистичку оријентацију. То је дало повода неким истраживачима, И. Делингеру, Б. Примову и Д. Оболен-

¹³⁴ An. Comn. Alex. II, 262; D. Angelov, *Bogomilismus*, II, 18.

¹³⁵ An. Comn. Alex. II, 19; F. Dölger, *Regesten* II, 1268; В. Златарски, *Историја* II, 165.

¹³⁶ Б. Даничић, *Житје Илариона Могиленског*, *Starine* I, 1869, 71; Ј. Иванов, *Богомилски книги*, 35; Scharenkoff, *A Study of Manichaeism*, 30—40; D. Obolensky, *The Bogomils*, 223—226; A. Solovjev, *Svedočanstva*, 12—15.

¹³⁷ Rhallis-Potlis, *Synt. I*, 191.

¹³⁸ A. Dondaine, *Les actes du concile alb. de Saint Félix de Caraman*, 339—340; Cf. A. Borst, *Die Katharen*, 97.

ском да цркву другунтијску сматрају павликијанском.¹³⁹ Међутим, доказа за ову тврђу нема, као што се не може доказати ни да су друге споменуте цркве богомилске.¹⁴⁰ Једино се може закључити да су ове цркве имале локална или национална обележја, своје начелнике и учитеље који су преносили аутентично „апостолско предање” и представљали антипапе римском папи, потпуно по угледу на праксу малоазијских павликијана. Неколико година касније одржан је 1179 године латерански сабор католичке цркве у чијим се одлукама међу дуалистичким јеретцима анатемишу и публикани (павликијани). То је једина индикација да су на челу црквених општина на Балкану, које се спомињу у актима сабора у Сан Феликс де Караману, били павликијани.¹⁴¹

О постојању павликијанске цркве на Балкану једно мутно и у сачуваној изворној грађи усамљено сведочанство налазимо у хроници Георгија Монаха. Реч је о „цркви македонској”, коју је, према Петру Сикуну, Фотију и Петру Игуману, основао Константин Силван у Кибоси код Колонеје. Извештај Георгија Монаха о „цркви македонској”, умногоме се разликује од ових извора. Он је убицира у Колонеји код Касторије, данашњег града Костура у северној Грчкој, на територији коју је настањивало словенско племе Драговића.¹⁴²

Право значење и историографска вредност извештаја Георгија Монаха још није у потпуности објашњена. Неколико кратких и без доказа датих опаски у радовима Е. Голубинског, К. Жиречека и В. Златарског не само да проблем не решавају већ га још више компликују.¹⁴³ Можда је Георгије Монах имао на располагању неку усамљену али драгоцену информацију да су павликијани на Балкану, по угледу на своје сапеленике из источних области Мале Азије, основали црквене општине. Његов се извештај уклапа у историјске окви-ре, али је потребна и извесна опрезност због грешки у преписивању и накнадних интерполација.¹⁴⁴

Павликијани у време четвртог крсташког рата и Латинске владавине у Цариграду

Последњи пут се павликијани као политичка и војна снага појављују за време четвртог крсташког рата и латинске владавине у

¹³⁹ I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, I, 117; D. Obolensky, *The Bogomils*, 161; Б. Примов, *Богомилскијат дуализам*, 125.

¹⁴⁰ И Делингер мисли да је Никета, руководилац романске цркве на сабору у Сан Феликс де Карман био павликијан. О меленишкој цркви cf. D. Angelov, *Bogomilismus*, II, 30.

¹⁴¹ О. Mandić, *Bogomilska crkva*, 306; Б. Примов, *За името попеликан* Исслед. в час. Д. Дечев, 763—777.

¹⁴² Georg. Mon. Chron. II, 720.

¹⁴³ Е. Голубински, *Кратки очерки историји православних црквеју*, 155; К. Жиребек, *Geschichte der Bulgaren*, 175; В. Н. Златарски, *Историја*, I, 2, 62—63.

¹⁴⁴ Д. Драгојловић, *Еретичка македонската црква*, 147—157.

Цариграду. Саладиново освајање Јерусалима 1187 године подстакло је нови крсташки рат у којем су узели учешћа најугледнији западно-европски владари: Фридрих Барбароса, Филип II Август и Ричард Лавов Срце. Почетком 1189 Фридрих Барбароса стиже на Балкан, да би преко Византије стигао у Палестину. Византинци показују извесну суревњивост према Барбароси који је принуђен да уз борбу себи крчи пут кроз територију Византије. Барбаросин напад на Пловдив, где су била најјача упоришта павликијана, Никита Хонијат описује следећим речима: „Кад Фридрих уђе у Пловдив он нађе пуст град. Беху га напустили сви грађани осим нешто сиротиње, која није имала шта да изгуби до дроња које је носила, и Јерменаца (павликијана), зато што они сматраху долазак Германа не као долазак непријатеља, него као да су стигли пријатељи, зато што се Јермени и Германи слагаху у многим правилима јереси.“¹⁴⁵ Никита Хонијат спомиње Јермене, али је Д. Оболенски са доста убедљивих разлога доказао да је реч о павликијанима а не јерменским монофизитима.¹⁴⁶ Исто мишљење пре њега заступао је Д. Е. Такела, доказујући да се пре Фридриха Барбаросе и после њега у Пловдиву спомињу само павликијани.¹⁴⁷

Пријатељство павликијана са Латинима није било дугог века, јер се латинска владавина није ништа разликовала од претходне, византијске. Уз то, павликијани су уз себе сада имали и православно грчко становништво које је било непријатељски расположено према Латинима. Долази до великог народног устанка у Тракији. Побуњеници позову бугарског цара Калојана, нудећи му царску круну.¹⁴⁸ Калојан упада у Тракију и у знаменитој битци близу Једрена 14 априла 1205 године потуче латинску војску. Цар Балдуин допао је ропства из којег се никад више није вратио. Кад су пловдивски павликијани видели да је гроф Ренеје Тритски, коме је била поверена управа пловдивским херцегством, остао са малом војском, реше да промене власт. Обрате се бугарском цару и позову га да му предају град. Бојећи се да не буде ухваћен од Бугара или убијен од павликијана, Ренеје Тритски се у почетку томе није противио. Али кад је успео да скупи већу војску, он нападне на павликијане који су насељавали велико предграђе града и спали га до темеља.

Одласком Ренеје Тритског избија сукоб између павликијана и православног становништва које одбије да град преда Бугарима. На чело антипавликијанске а антибугарске партије буде изабран Алексије Аспист. Бугари су узалудно више пута покушавали да заузму Пловдив. То им је пошло за руком захваљујући тек издаји павликијана. Становнике Пловдива Бугари су грозно казнили. Епископа пловдивског су посекали, а градске прваке обезглавили или живе одерали.¹⁴⁹

¹⁴⁵ N. Chon I, 257, ed. Bonn.

¹⁴⁶ D. Obolensky, *The Bogomils*, 232.

¹⁴⁷ Д. Е. Такела, *Нјакогашните павликијани*, 107—108.

¹⁴⁸ Ville-Harduin, *Conquete de Consple*, XCII, 339.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 400; N. Chon. I, 440, ed. Bonn.

Прогони павликијана у бугарској држави

Пријатељство павликијана и Бугара било је до краја владавине цара Калојана. Уједињавала их је заједничка опасност од Латина који су представљали велику претњу бугарској независности, али и павликијанима које су сматрали „непријатељима крста“.¹⁵⁰ Доласком на власт новог бугарског цара Борила положај павликијана и осталих јеретика дуалиста из основа је измењен. Желећи да сузбије њихов утицај у држави, цар Борил сазива у Трнову 1211 године велики црквено-државни сабор који доноси познати синодик против богомила и осталих јеретика. У синодику се анатемише „триклета и богомрска богомилска јерес“, чији „началник“ беше „доп Богомил са својим ученицима.“¹⁵¹ У једној ранијој анатеми синодика поп Богомил се проклиње што у Бугарској „сеје манихејску јерес.“¹⁵² Из Синодика, оваквог какав нам је очуван, излази да је поп Богомил у Бугарској првобитно проповедао „манихејску (павликијанску) јерес“, а да је потом постао „началник“ богомилске јереси која је већ од раније постојала. Синодик јасно и недвосмислено говори да је Богомил претходно био „манихеј“ то јест павликијан, па да је тек касније постао богомил и учитељ новог јеретичког покрета.

Последње вести о павликијанима на Балкану

Прогони павликијана током XIII века сузбили су политички али не и верски утицај ове секте. Пловдивске павликијане спомиње поново средином XIV века Григорије Цамблак у свом Похвалном слову, написаном у част патријарха Евтимија, а крајем XIV века загребачки рукопис синодика српске редакције који је био у употреби у браничевској епископији.¹⁵³

Средином XIV века спомињу се павликијанска насеља у северо-западној Бугарској. Кад је ова област потпала под власт Маџара, почели су католички мисионари уз сагласност краља Лудовика Анжујског да покрштавају у католичку веру словенско становништво. У једном документу из тог времена спомиње се да су католички мисионари само за педесет дана прекрстили двеста хиљада људи. Међу покрштенима спомињу се патарени и павликијани.¹⁵⁴

Павликијане срећемо у овим крајевима поново двеста година касније, када је, по одобрењу папе Климента VIII (1592—1605) Петар из Тузле у Босни отпочео мисионарску делатност међу павликијанима у Бугарској. Из његових извештаја сазнајемо да је у близини Ду-

¹⁵⁰ J. Teiner, *Vetera monumenta* I, 41; D. Obolensky, *The Bogomils*, 231.

¹⁵¹ Синодик царја Борила, 79, ed. М. Попруженко.

¹⁵² *Ibid.*, 43.

¹⁵³ Извест. на Ист. друштв. в Софија IV, 1915, 217. В. Мошин, *Сербскаја редакција*, 348.

¹⁵⁴ *Anales minores*, 195—197. Д. Ангелов, *Богомилство в Блгарија*, 511.

нава, између Никопоља и Свиштова било више од двадесет села насељених искључиво павликијанима.¹⁵⁵

Нешто касније Илија Маринић, један од наследника Петра Тузланца, предузима покрштавање трачких павликијана.¹⁵⁶ Делатност католичких мисионара није јењавала кроз читав XVII век. Драгоцене податке о павликијанима из ових области Бугарске оставио је нарочито Богдан Бакшић.¹⁵⁷ Он описује павликијански ритуал „крштења огњем“ и доноси драгоцене податке о њиховим светим књигама писаним ћирилицом, о верским ритуалима и церемонијама којима је руководно место свештеника за то нарочито изабран један од најчеститијих стараца у селу.

Из преписке мисионара Богдана Бакшића из средине XVII века сазнајемо да су подунавски павликијани били Словени и да су њихове верске књиге биле писане ћирилицом. Бакшић спомиње да је међу њиховим рукописним књигама нашао и неке које су биле писане у Босни, у време краља Твртка, и да су старе више од четири стотине година.¹⁵⁸

О постојању мањих павликијанских заједница у XVII веку и у другим областима Балканског полуострва говоре још два сачувана извора. То су краћи текстови у облику анатеме који се налазе, један у рукописном *Зборнику правила за цркву* који је са старијег текста преписан 1526 године у Крагову, а други у *Законику Јована Злокруховића* који је 1602 године преписан у Мокрој Гори за митрополита зворничког Теодосија.¹⁵⁹ У оба текста анатемису се они који би са јеретицима, Јерменима, павликијанима, патаренима и богомилима, јели, пили или се дружили.

У сваком случају оба ова извора су значајна, пошто показују да је међу последњим остацима богомила и патарена било још јерменских монофизита и павликијана које је црква сматрала подједнако опасним.

Судбина бугарских павликијана углавном је позната. Највећим делом они су прекрштени у католике, а вероватно се један мањи број вратио у крило православне цркве или је примио ислам. У познијој изворној грави о њима више помена нема.

¹⁵⁵ Д. Е. Такела, *op. cit.* 110 squ. J. Duičev, *Il cattolicesim in Bulgaria nel sec. XVII*, Roma 1937. D. Obolensky, *The Bogomils*, 266—267.

¹⁵⁶ E. Fermendžin, *Acta Bulgariae*, 25, 38 et passim.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 39, 68, 74—80.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 79.

¹⁵⁹ Законик Јована Злокруховића, fol. 129 и 167 чува се у Архиву Југославенске академије у Загребу рук. бр. III а 38. Cf. И. Руварац, *Нешто о Босни, дабарским и добро-босанским епископима и о српским манастирима у Босни*, Год. Н. Чупића II, 252.

XI

ВЕРСКА, ЕТИЧКА И ПОЛИТИЧКА СХВАТАЊА ПАВЛИКИЈАНА

Верско учење и политички програм павликијана недовољно су документовани. Говори Петра Сикула који су садржавали најважнија учења павликијана само су делимично очувани. Ескоријалски рукопис *Хронике* Георгија Монаха, формула проклињања и *Паноплија* Евтимија Зигабена представљају наше главне изворе. Но и њихова је изворна вредност неуједначена и садржајно противуречна. Црквени оци су често, полемишући са павликијанима, имали у виду манихеје, као Јован Дамаскин или патријарх Фотије, што нас ставља пред многе и нерешене проблеме. С друге стране, од времена Сергија Тихика долази до значајног приближавања и прожимања павликијанског и масалијанског учења, што је имало далекосежних последица за даљу историју ове обе јереси. Крајње исходште ових процеса представљали су фундајитство у Малој Азији и богомилство на Балкану, који, без обзира на велике сличности са павликијанством и масалијанством, представљају посебне и јеретички заокружене целине.

Павликијански теолошки дуализам

Суштину павликијанске теологије представља дуализам доброг и злог начела, бога овог и бога будућег света.¹ У крајој формули проклињу се павликијани „што верују да постоје два супротна божанства, добро и зло, бог отац, син и свети дух — бог будућег света — и творац и господар овог света“.²

Павликијанско добро божанство је један бог са три имена. Скилица-Кедрин пише да павликијани „верују у Оца, Сина и Светога духа, али као у једног бога.“³ Њихова тријада је као у Сабелија: један бог са три имена. Добро божанство су звали „оцем небеским“

¹ Petr. Sic. P. G. 104, 1253; G. Cedr. II, 829; Georg. Mon. P. G. 110, 888.

² Form. I, 1, ed. J. Gouillard.

³ G. Cedr. II, 829.

и „господарем будућег света“.⁴ Он се налази у „наднебесима“ и нема никакве власти на овом свету.⁵ Један огранак малоазијских павликијана прихватио је масалијанско схватање тројице коју су сачињавали Отац, анђео Амин и Свети дух.⁶ Но у сваком случају официјелно схватање тројице било је потпуно у супротности са павликијанским дуализмом који полази од два вечна и међусобно једнака начела, доброг и злог божанства, бога и ђавола.

Супротност добром богу представља зли бог, космократор и демијург, творац и господар видљивог света и наших телеса.⁷ Павликијани су га звали „лукавим ђаволом“, „демоном“, „богом овог света“, „творцем космоса“, „архонтом“ и „архонтом овог света и века“.⁸ Дужа формула оптужује павликијане због поштовања и указивања почасти злом божанству, архонту овог света.⁹ Павликијанска јерес је по учењу цркве била инкарнација зла у овом свету, а ученици зла симболички су представљали: четворица — четири еванђеља, а тројица ђаволску тријаду.¹⁰

Но и поред тога павликијански дуализам одише крајњим оптимизмом. Владавина зла неће бити вечна. Она је ограничена само на овај свет и овај век. У будућем свету, свету светлости и правде, који ће тек доћи, владавина злог бога биће замењена владавином доброг бога. Вероватно да *Тајна књига*, која се безразложно приписује богомилима, представља један такав павликијански апокриф описа будућег света који су они прихватили и даље разрадили из старијег дуалистичког наслеђа.¹¹

Павликијанска космогонија

Као код свих дуалиста, тако и под павликијана, добро божанство је творац светлости и анђела, а зло мрака, видљивог света и наших телеса.¹² У дужој анатеми павликијани се оптужују што верују да је ђаво творац видљивог света, Адама и Еве. Из краће анатеме видимо да су павликијани учили да је ђаво створио човека и кроз нос му удахнуо душу.¹³ Разрађену варијанту овог мотива много касније налазимо код Евтимија из Периблепта и Евтимија Зигабена. У целини узевши, павликијански и космогонијски мит није познат у детаљима. Знамо само његове опште оквире и најважније тачке учења.

⁴ Form. III, 4, ed. J. Gouillard.

⁵ J. Friedrich, *Der ursprünglich bei Georg Monachos*, 71.

⁶ Form. III, 12, ed. J. Gouillard.

⁷ Form. II, 1, ed. J. Gouillard.

⁸ Form. II, 2; II, 4; I, 1; III, 13; IV, 8, ed. J. Gouillard.

⁹ Form. III, 8, ed. J. Gouillard.

¹⁰ Form. III, 8, ed. J. Gouillard.

¹¹ Тајна књига је манихејског порекла, али је била у употреби и код павликијана. Детаљније о Тајној књизи cf. Д. Драгојловић, *Манихејска тајна књига у јужнословенској књижевности*, Књи. ист. 23, 1974, 509—516.

¹² Form. II, 1, ed. J. Gouillard.

¹³ Form. IV, 8, ed. J. Gouillard.

Космогонијски мит балканских јеретика сачуван је у једном латинском тексту из XIII века.¹⁴ Из њега се види да су припадници јеретичке цркве Другунтије, можда павликијанске, проповедали да има два бога без почетка и краја. Једно је добро божанство, створитељ неба и добрих анђела, а друго, зло, творац видљивог света и злих анђела.¹⁵ Супротност између бога добра и бога зла пренета је на супротност између Исуса, сина бога светлости и Луцифера, сина бога мрака.

Основна структура мита је павликијанског порекла али делимично преиначена и допуњена новим митским садржајем који је преузет из богатог старијег дуалистичког наслеђа. Очигледно синкретистички карактер ове космогоније изазвао је оштру научну полемику о самом карактеру цркве Другунтије која још није окончана. Традиционално мишљење о богомилској оријентацији цркве Другунтије и даље се брани и поред уверљивих и веома умесних примедби И. Делингера, Б. Примова и Д. Оболенског.¹⁶

Павликијанска христологија

Суштину павликијанске христологије представља докетизам. Христова инкарнација, смрт и васкрснуће су само привидни. У краћој формули проклињу се павликијани што „богохуле да је Син и Слово божије био безгрешан човек само у машти и привђењу, а не и стварно” и што „бунцају да су крсна смрт Исусова и ускрснуће били привидни”.¹⁷

У манихејској формули проклињу се павликијани што „не признају да је Син и Реч божија рођен од бога пре свих векова и да је у последње време рођен од Свете Деве из љубави за наше спасење”.¹⁸ Док се у манихејској формули оспорава учење о вечности сина божијег, краћа формула оспорава његову тројичност, проклињањем оних „који не верују да је син божији један од свете тројице, рођен у телу од Свете Деве Марије, увек девојке и мајке божије”.¹⁹

Павликијанско учење о привидној инкарнацији, страдању и васкрсењу, посведочено код Петра Сикула, Фотија, Евтимија Зигабена и Георгија Монаха, није било доследно. У једној верзији краће формуле анатемису се павликијани што „признају да је Исус патио али уче да се није уистину родио од Деве Марије већ само привидно”.²⁰

¹⁴ Ch. Molinier, *Etudes sur quelques manuscrites*, 205.

¹⁵ D. Obolensky, *The Bogomils*, 162.

¹⁶ I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte*, I, 117; Б. Примов, *Богомилскијат дуализам*, Из. Инс. Ист. 8, 1960, 73 squ. D. Obolensky, *The Bogomils*, 125, 162.

¹⁷ Form. II, 5, ed. J. Gouillard.

¹⁸ Form. III, 14, ed. J. Gouillard.

¹⁹ Form. I, 3, ed. J. Gouillard.

²⁰ Form. IV, 2, ed. J. Gouillard.

Учење о иреалној инкарнацији и реалној патњи противуречи остаој изворној грађи и павликијанском учењу о доследном докетизму.²¹

Павликијанску христологију било је тешко уклопити у официјелно учење цркве о Деви Марији. Идући једним средњим путем између гностичког учења о Деви као анђелу божијем и православног учења о Деви као мајци божијој, павликијани су изградили једно посве ново и оригинално учење. Краћа формула их анатемеше што „празноверују да је Богородица била не Марија, ћерка Јаокима и Ане, него Горњи Јерусалим, у који је Исус ушао и из којег је изашао“.²² У једној другој верзији павликијани се проклињу што „верују да је Господ сишао са неба без тела и да се само послужио утробом мајке божије“.²³ У историји Петра Сикула Дева је симболички представљена као „закључана врата кроз која је прошао син божији“.²⁴ У неким другим изворима иста идеја је нешто друкчије стилизована. Богородица представља „Горњи Јерусалим“ кроз који је прошла небеска „пут господња“, „реч господња“ или „сила небеска“. Но у свим изворима одбацује се њено вечно девичанство. Краћа формула изричито каже да је „Марија после рођења Слова божијег родила и другу децу од сношаја са мушкарцем“.²⁵

Критика официјелне цркве, црквене традиције и верских обреда

Павликијани су признавали само своју црквену заједницу, заједницу „добрих хришћана“, док су одбацивали официјелну цркву као „сатанску“ и њене институције и обреде као „изум демона“.²⁶ Најоштрије су иступали против литургије, сматрајући је „идолатријом“, једном врстом прикривеног идолопоклонства.²⁷ Из ескоријалске формуле проклињања видимо да су павликијани практиковали само неку врсту верских скупова са заједничком молитвом верника, али без литургичког ритуала.²⁸

Павликијани су, даље, одбацивали апостоле и њихово предање, свете оце и црквене каноне, васељенске и помесне саборе.²⁹ Тврдили су да су закон Мојсијев и пророци слуге злог начела.³⁰ Петар Сикул

²¹ G. Ficker, *Eine Sammlung*, 457.

²² Form. II, 8, ed. J. Gouillard.

²³ Form. I, 4, ed. J. Gouillard.

²⁴ Petr. Sic. P. G. 104, 1248.

²⁵ Form. II, 9, ed. J. Gouillard; Petr. Sic. P. G. 104, 1248; Phot. 102, 25; Eut. Zig. P. G. 130, 1196.

²⁶ Phot. P. G. 102, 24; Petr. Sic. P. G. 104, 1253; Eut. Zig. P. G. 130, 1193; Georg. Mon. Chron. II, 721, ed. Bonn.

²⁷ K. Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, 150.

²⁸ G. Ficker, *Eine Sammlung*, 454.

²⁹ Ibid., 455; Form. IV, 14, 15, 16, ed. J. Gouillard.

³⁰ Form. I, 7 и IV, 16, ed. J. Gouillard.

пише да су пророке сматрали „варалицама” и „лоповима”, а поименично се спомињу Аврам, Исак, Јаков, Мојсије, Илија и Давид као слуге зла.³¹ Од новозаветних личности Јован Крститељ припада „другом начелу”, односно богу зла.³²

Краћа анатема спомиње да су павликијани имали своје догме и књигу *Динамис* која је замењивала еванђеље.³³ Од Христових апостола признавали су само Павла и његове ученике, Симеона, Тита, Тимотеја, Епафродита и Тихика. Највећу почит указивали су „архонту овог света” и његовим ученицима, од којих су четворица симболички представљали четири евангелиста, а тројица свету тројицу.³⁴ Нескривену мржњу исказивали су према апостоу Петру, а највећу љубав према апостоу Павлу, тврдећи да поседују тајно предање од њега директно преузето.³⁵

Антицрквени и антисакраментални карактер павликијанства најбоље се види у безрезервном и доследном одбацивању свих црквених тајни. Тајну крштења не само да су одбацивали већ су је сматрали потпуно непотребном.³⁶ Вода крштена је материја, дело зла, а не жива вода, сам Исус који доноси спасење.³⁷ Петар Сикул спомиње да су павликијани у принципу одбацивали тајну крштења, али да су дозвољавали да им заробљени свештеници крштавају децу.³⁸ Фотије пише да су они учили да крштење нема никаквог значаја за душу, али има за тело.³⁹ Реч је очигледно о неком прастаром веровању о магијском дејству тајне крштења. Фр. Конибира спомиње да су јерменски павликијани допуштали крштење тек после тридесете године живота, а неке групе павликијанских јеретика практиковале су крштење православне цркве.⁴⁰ Изгледа, ипак, да је Конибира у заблуди, јер он није правио разлику између павликијана дуалиста и павликијана адопциониста, чији су култови описани у познатом делу, *Кључу истине*.

Евтимије Зигабен и Грегорије из Нарека спомињу да су павликијани одбацивали и тајну миропомазања.⁴¹ Остали грчки извори о томе ћуте. С друге стране, имамо пуно података о ставу павликијана према тајни причести. У принципу они су је одбацивали.⁴² Фотије пише да су павликијани причесни хлеб сматрали „обичним” хлебом потребним за свакодневну прехрану људи. Сличне тврђе налазимо

³¹ Petr. Sic. P. G. 104, 1256; Phot. P. G. 102, 129; Eut. Zig. P. G. 130, 1228.

³² Phot. P. G. 102, 240.

³³ Form. IV, 10, ed. J. Gouillard.

³⁴ Form. III, 8, ed. J. Gouillard.

³⁵ Georg. Mon. P. G. 110, 889.

³⁶ K. Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, 148, 163.

³⁷ Д. Ангелов, *Богумилство в Блгарја*, 241.

³⁸ Petr. Sic. P. G. 104, 1284; Georg. Mon. Chron. II, 725, ed. Bonn; Eut. Zig. P. G. 130, 1197.

³⁹ Phot. P. G. 102, 29; Eut. Zig. P. G. 130, 1197.

⁴⁰ Fr. Konybeare, *The Key of Truth*, XXXIV.

⁴¹ Eut. Zig. P. G. 130, 1244; K. Ter-Mkrttschian, *Die Paulikianer*, 131

⁴² Petr. Sic. P. G. 104, 1256, 1284; P. G. I, 1469; Phot. P. G. 102, 25; Georg. Mon. Chron. II, 722, ed. Bonn..

код Грегорија из Нарека и Грегорија Магистра.⁴³ Христове речи на Тајној вечери павликијани су тумачили буквално, сматрајући то као обичан благослов јела и пића.

Павликијанско ругање хришћанском евхаристичком ритуалу потврђују скоро сви сачувани извори. Они су евхаристију тумачили алегорички, сматрајући да тело Христово симболише Четвороеванђеље, а крв Христову Дела апостолска.⁴⁴ Јерменски и грчки извори спомињу неку врсту евхаристије коју су практиковали павликијани. Јован из Одзуна спомиње да су павликијани имали један језив обичај да хлеб за евхаристију праве од брашна помешаног са крвљу детета.⁴⁵ О једном сличном обичају код малоазијских павликијана говори и „манихејска анатема“. Она их оптужује да су се чистили „лепелом од пупка спаљене новорођенчади“.⁴⁶ Овај пепео стављали су и у обичну храну. Очигледно да у томе треба видети остатке веома старих магјских обреда које су јеретици употребљавали у замену за хришћанску евхаристију.

Презирање крста код павликијана посведочено је у многим изворима.⁴⁷ У крајој анатема проклињу се павликијани што не поштују „дрво часног и животворног крста на којем је разапет господ и бог наш“.⁴⁸ Павликијани су крст сматрали објектом бесрамља, инструментом тираније и средством кажњавања.⁴⁹ Код јерменских павликијана поштовање крста сматрано је обичном идолаторијом.⁵⁰ Они су одбацивали обичан, материјални крст, сматрајући за крст самог Исуса са раширеним рукама.⁵¹ У изузетним приликама они су крсту приписивали нека магјска својства. Петар Сикул пише да је чуо од павликијана да су они веровали да демони беже на појаву крста.⁵²

Павликијани нису практиковали ни поштовање празника. У изворима се изричито спомиње да су павликијани одбацивали празнике посвећене Исусу и Марији.⁵³ Грегорије из Нарека спомиње да нису поштовали ни недељу, сматрајући је обичним даном. У вези са одбацивањем поштовања празника стоји и њихова аверзија према хришћанским свецима и пророцима. Краћа анатема проклиње павликијане што не поштују свете пророке, апостоле, мученике и свеце и све што учи света и апостолска црква.⁵⁴

⁴³ К. Тер-Мкртсчјан, *Die Paulikianer*, 131, 148.

⁴⁴ Д. Ангелов, *Богомилство в Блгарија*, 244.

⁴⁵ Мелик-Бахшјан, *Павликианское движение*, 184.

⁴⁶ Form. III, 6, ed. Gouillard, P. G. I, 1469.

⁴⁷ G. Ficker, *Eine Sammlung*, 453; Phot. P. G. 102, 25; Geor. Cedr. P. G. 121, 829; Georg. Mon. Chron. P. G. 110, 889; J. Friedrich, *Der ursprünglich bei Georg. Monachos*, 72; Мелик Бахшјан, *Павликианское движение*, 247.

⁴⁸ Form. I, 8, ed. Gouillard.

⁴⁹ Georg. Mon. Chron. II, 273; G. Cedr. P. G. 121, 829; Form. III, 15, ed. J. Gouillard.

⁵⁰ К. Тер-Мкртсчјан, *Die Paulikianer*, 132, 144, 163.

⁵¹ Petr. Sic. P. G. 104, 1284; Phot. P. G. 102, 25 и 53; P. G. I, 1468.

⁵² Petr. Sic. P. G. 104, 1256.

⁵³ К. Тер-Мкртсчјан, *Die Paulikianer*, 144.

⁵⁴ Form. I, 7, ed. J. Gouillard.

Одбацивање култа икона спада такође међу суштинска павликијанска учења. Они су сматрали да ништа што је материјално не може бити предмет култа. Краћа анатема их проклиње што „не поштују иконе од ма које материје да су, које су спас душа и тела наших“.⁵⁵ Симптоматично је да Петар Сикул ништа не говори о њиховој аверзији према иконама. Нешто више података налазимо у формулама проклињања и код јерменских писаца.⁵⁶ Неки веродостојни извори иконокластичке спорове објашњавају утицајем павликијанског учења на малоазијско свештенство, мада се ови изворни подаци у радовима неких модерних истраживача безразложно одбацују.⁵⁷ Павликијанство није било једини, али је сигурно било значајан фактор на ширењу иконокластичких тенденција у византијском друштву. То је неспорна чињеница која се не може одбацивати ученим хипотезама и произвољним претпоставкама.

Павликијанске цркве и верски живот јеретика

О постојању црквених грађевина код павликијана говоре наши најважнији извори. У ескоријалској формули проклињања оне се зову *idia sinakseis*, у дужој формули *idia sinedria kai sinakteria*, а код Фотнја и Георгија Монаха *proseuhai*.⁵⁸ Јерменски павликијани звали су их синагогама.⁵⁹

Своју црквену заједницу павликијани су звали „црквом католичком“, док је православна црква била „romeјска“ и „сатанска“.⁶⁰ Чланове црквене заједнице звали су „добрим хришћанима“, а православне „Ромејима“.⁶¹ На челу секте био је главни учитељ, којем су била поверена тајна завештања, пореклом од самог апостола Павла. Главни учитељ имао је право да уз своје име узме и име неког од Павлових ученика. Учитељи и началници павликијански звали су се апостолима.⁶² У спољном облику није било никаквих разлика између учитеља и обичних верника. Разлика је била само у томе што су учитељи имали једини монопол у проповедању и тумачењу светих текстова. То право није било доступно обичним припадницима секте. Они су били верске старешине и политичке вође, а у епоси оружаних борби са византијском војском и врховни команданти павликијанских одреда.

⁵⁵ Form. I, 8, ed. J. Gouillard.

⁵⁶ H. Gregoire, *Autour des Pauliciens*, 613—614.

⁵⁷ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 15; Cf. M. Loos, *Le mouvement, Byzantinoslav.* 24, 267—273.

⁵⁸ G. Ficker, *Eine Sammlung*, 454; P. G. I, 1469; Phot. P. G. 102, 29; Eut. Zig. P. G. 130, 1197; Georg. Mon. Chron. II, 723, ed. Bonn.

⁵⁹ Fr. Conybeare, *The Key of Truth*, XLXV.

⁶⁰ Petr. Sic. P. G. 104, 1284; Phot. P. G. 102, 29, 56; P. G. I, 1469; Eut. Zig. P. G. 130, 1197.

⁶¹ G. Cedr. P. G. 121, 829; Petr. Sic. P. G. 104, 1293; Phot. P. G. 102, 24; Eut. Zig. 130, 1193. Geor. Mon. Chron. II, 721, ed. Bonn.

⁶² Petr. Sic. P. G. 104, 1277; Phot. P. G. 102, 21.

Нижу категорију представљали су ученици и свештеници. Свештенике су звали синекдеммима и нотарима.⁶³ Њихова улога је потпуно нејасна пошто су павликијани у принципу одбацивали све верске ритуале и сакраменте осим заједничких скупних молитава. Можда је читање и тумачење учитељских посланица на заједничким скуповима и управљање верским и економских заједницама било њихово посебно право. Ученици су представљали најближе сараднике учитеља и началника секте. Они су представљали најужи круг из којег је биран нови учитељ. Петар Сикул пише да је Сергије Тихик имао шест ученика: Михаила, Канакариса, Јоана Аоратоса, Теодота, Василија и Зосима.⁶⁴ Међу ученицима било је и жена. Једна од њих је била мајка Баана, преводника оне струје међу павликијанима која је била за „строго учење“.

Сачувани извори не говоре о подели павликијана према степену светости. Ф Конибире пише да се у једном јерменском споменику спомињу „изабрани“, али је то мало вероватно ако имамо на уму њихово слободоумно схватање морала.⁶⁵ Неки истраживачи су из црквеног канона, који су предвиђали различити поступак при приманању павликијана у црквену заједницу, хтели да виде поделу ових јеретика на три класе или три групе. У прву су групу спадали павликијански учитељи и началници. Они су при повратку у црквену заједницу били обавезни да се одрекну својих заблуда и поново крсте, према деветнаестом члану васељенског сабора у Никеји. У другу су групу спадали они који су били од првих уведени у заблуде због незнања или простоте. Они су били обавезни само на миропомазање. Исти је поступак био и према павликијанским свештеницима. У трећу групу спадали су они који нису друге учили већ су само пришли јеретичком покрету из незнања, верујући павликијанским проповедницима као „добрим људима“. Они су били обавезни на четрдесетодневно кајање, без обавезе на поновно крштење или миропомазање. Подела на савршене и обичне вернике, како срећемо код масалијана и код богомила, није било код павликијана.⁶⁶

Павликијански учитељи, свештеници и обични верници нису били обавезни на пост или нека друга уздржавања. У петој анатеми ескоријалског рукописа проклињу се павликијани што одбацују пост и што за време великог поста једу месо, млеко и јаја.⁶⁷ У том погледу они су се у суштини разликовали од свих других дуалистичких јереси које су практиковале дуге и тешке, а каткада и доживотне постове. Није познато да ли су павликијанске скупне молитве биле свакодневне или повремене. Знамо само толико да су одржаване дању и ноћу. При дневним молитвама окретали су

⁶³ Petr. Sic. P. G. 104, 1301; Phot. P. G. 102, 29; P. G. I, 1468; Georg. Mon. Chron. II, 724, ed. Bonn.

⁶⁴ Petr. Sic. P. G. 104, 1303.

⁶⁵ Fr. Conybeare, *The Key of Truth*, 194.

⁶⁶ Д. Ангелов, *Богомилство в България*, 311.

⁶⁷ G. Ficker, *Eine Sammlung*, 453; P. G. I, 1469.

се према сунцу, а при ноћним према месецу.⁶⁸ О садржају молитава и црквених ритуала сачувани извори ништа не говоре. Постоји само једна оптужба да су на новогодишњу ноћ, после верског ритуала, гасили светиљке и одавали се сексуалним оргијама, не изумимајући ни рођене сестре, снахе, маћехе и друге чланове уже или шире породице.⁶⁹

Павликијанске црквене општине

Петар Сикул у својој историји репродукује један текст Сергија Тихика који је садржавао листу павликијанских црквених општина.⁷⁰ Сергијева листа садржавала је шест павликијанских цркава. Прва је „црква македонска“ коју је основао у Кибоси Константин Силван. Друга је „црква ахајска“. Основао ју је Гегнесије Тимотеј у Мананали. Трећа је „црква филипинска“. Основао ју је Јосиф Епафродит. У историји Петра Сикула недостаје убикација ове павликијанске црквене општине. Три следеће цркве основао је Сергије Тихик. Прва је „црква лаодикејска“ коју Петар Сикул убицира у Кинохориону. Ова је црква основана у ранијем периоду Сергијеве делатности, док је још био на територији византијске империје. Друга је црква коју је основао Сергије Тихик „црква ефеска“. Петар Сикул је убицира у Мопсуесту, на територији Арабљана. Она је основана после пребегавања павликијана на територију Арабљана. Трећа је црква коју је основао Сергије Тихик „црква колошанска“. Петар Сикул је убицира у Аргауну, што је историјски врло вероватно. Ову листу павликијанских цркава у Малој Азији са мањим изузецима и допунама налазимо у свим сачуваним изворима.⁷¹

Питање павликијанских црквених општина на Балканском полуострву много је компликованије. Ана Комнена спомиње више павликијанских учитеља и началника, али ни једну црквену општину. Један попис дуалистичких јеретичких цркава на истоку, сачуван је у актима сабора који је 1167 године одржан у Сан Феликс де Караману, у попису Рајнера Саконија, Анселма Александријског и Дуран де Хуска из XIII века. Међу дуалистичким црквама на истоку спомињу се: романска, дрогOMETИЈСКА, меленишка, далматинска, славонска, бугарска и филаделфијска.⁷² Латински извори не убицирају ове црквене општине, или су те убикације крајње неодређене, нити спомињу којем дуалистичком јеретичком покрету припадају. При-

⁶⁸ P. G. I, 1465.

⁶⁹ Form. III, 9, ed. J. Gouillard.

⁷⁰ Petr. Sic. P. G. 104, 1297.

⁷¹ H. Gregoire, *Pour l'histoire des eglises pauliciens*, 505—514; P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 123—124.

⁷² A. Dondaine, *Les actes du concile albigeois de Saint Felix de Caraman*, V, Stor. eccl. 1964, 339—340; A. Borst, *Die Katharer*, 97, Д. Ангелов, *Богумилство в Блгария*, 426—427; 417—418; D. Obolensky, *The Bogomils*, 156—166.

падници ових цркава у изворима зову се Бугарима, Словенима и Драговитима у смислу народне, а павликијанима, публиканима и пифлима у смислу верске припадности.⁷³ Мишљења историчара о карактеру јеретичких цркава и њиховој верској оријентацији крајње су противуречна. Преовладава мишљење о припадности ових цркава богомилском покрету, што у највећем броју случајева потпуно противуречи сачуваној изворној грађи. Акта сабора у Сан Феликс де Караман изричито одбацују верско и идејно јединство ових цркава, али им признају крајњу толерантност у међусобним односима.

Остали латински извори деле ове цркве према степену дуалистичке оријентације на две групе. На челу строго дуалистичке оријентације, очито павликијанске, налази се црква Другунтија, а на челу умерених дуалиста, налази се црква бугарска.⁷⁴ Оваква подела навела је неке истраживаче да цркву Другунтију сматрају павликијанском.⁷⁵ Павликијанска је, по свему судећи, и црква меленишка, филаделфијска и романска. Нажалост, доказа за ове тврдње у сачуваној изворној грађи нема. Једино што можемо закључити јесте да су ове цркве имале локална или национална обележја и своје началнике који су преносили „апостолско предање”, представљајући тако противнике римском папи, антипапе, по угледу на праксу малоазијских павликијана.

У *Хроници* Георгија Монаха спомиње се павликијанска „црква македонска” која је убицирана у Колонеји код Касторије. Неки истраживачи идентификују Касторију са данашњим Костуром градом у северној Грчкој, и сматрају да се ту ради о једној павликијанској цркви коју су у новој домовини основали павликијански досељеници.⁷⁶

Павликијански канон светих књига

Петар Сикул пише да је Константин Силван у својој кући у Мананали пружио гостопримство једном Бакону, повратнику из заробљеништва, који му је у знак захвалности поклатио две књиге, Еванђеље и Апостол.⁷⁷ У жељи да обнови манихејство, које је губило утицај у масама, Константин долази на идеју да алегоричким тумачењем Еванђеља и Апостола обнови ову стару јерес, привидно одбацујући све манихејске књиге.

Из сачуваних извора видимо да су павликијани признавали само четири еванђеља, са интегралним или скраћеним текстом, и

⁷³ Б. Примов, *За името попеликани на еретиците в Западна Европа*, Ислед. в чест Д. Дечев, Софија 1958, 763—777.

⁷⁴ R. Sacchoni, *Summa de Cath.* 67—78, ed. A. Dondaine.

⁷⁵ D. Obolensky, *The Bogomils*, 162.

⁷⁶ Д. Драгојловић, *Еретичката македонска црква на Балканот и во Мала Азија*, Гласник XVII, 2, 1973, 147—157.

⁷⁷ Petr. Sic. P. G. 104, 1276, 1277.

Дела апостолска. Потпуно су одбацивали Стари Завет и остале новозаветне текстове.⁷⁸ Само Петар Сикул даје нешто другачији опис. Он им приписује четири еванђеља, 14 посланица апостола Павла, посланицу Јакова, три посланице Јована, посланицу Јудину и Дела апостолска. У павликијански канон нису улазиле Петрове посланице и Јованова Апокалипса.⁷⁹

У једној белешци на маргинама рукописа историје Петра Сикула неки анонимни писац из XII века пита се да ли су павликијани признавали посланицу апостола Јакова и Дела апостолска, јер катари одбацују и сва четири еванђеља.⁸⁰

Павликијанско одбацивање старозаветних текстова посведочено је у краћој формули проклињања и у *Житију Илариона Могленског*. Краћа формула их анатемише што „говоре зло о Мојсијевом закону и што тврде да пророци нису били од доброг начела“.⁸¹ Слично тврди и писац житија Илариона Могленског, бугарски патријарх Евтимије Трновски, обавештавајући нас да су павликијани у могленској епископији учили да је „Стари Завет од лукавог“.⁸²

У канон павликијанских светих књига улазиле су и посланице Сергија Тихика који је, по угледу на апостола Павла, предузимао дуга мисионарска путовања и са њих слао посланице својим пријатељима и пристаицама.⁸³ Петар Сикул спомине две такве посланице. Једну, коју је Сергије писао пријатељима у Колонеју, и другу, коју је писао неком Леону Монтану.⁸⁴

Петар Сикул приписује Сергију Тихику и један попис свих павликијанских црквених општина и имена њихових оснивача.⁸⁵ Но да ли је ово историјско дело Сергија Тихика улазило у канон павликијанских светих књига није познато.

Социјалне теорије и морални живот верника

За разлику од других дуалистичких јереси павликијани су поседали веома либералан морал. Ескоријалска и манихејска анатема их оптужује за највећи разврат.⁸⁶ Сличне оптужбе налазимо и у краћој анатеми, где се оптужују због „дрљања са сестрама, маћехама и снахама“.⁸⁷ Иначе, оптужбе официјелне цркве против павликијана због ноћних скупова и развратних оргија налазимо у изворима и против других јеретика, масалијана, маркиониста, богомила и катара.

⁷⁸ Georg. Mon. P. G. 110, 889; G. Cedr. P. G. 121, 832.

⁷⁹ Petr. Sic. P. G. 104, 1256.

⁸⁰ P. Lemerle, *L'histoire des pauliciens*, 132.

⁸¹ Form. II, 3, ed. J. Gouillard.

⁸² Б. Даничић, *Рукопис Владислава Граматика*, Starine I, 82.

⁸³ Petr. Sic. P. G. 104, 1256, 1293.

⁸⁴ Petr. Sic. P. G. 104, 1297; Phot. P. G. 102, 72—73.

⁸⁵ Petr. Sic. P. G. 104, 1297.

⁸⁶ G. Ficker, *Eine Sammlung*, 454; P. G. I, 1469.

⁸⁷ Form. III, 9; IV, 7, ed. J. Gouillard.

Посебно су оштре оптужбе против павликијана због хипокризије, недоследности, лагања и избегавања сваког поста.⁸⁸ Дужа формула спомиње да су павликијани јели месо, млеко и јаја у време великог поста.⁸⁹ Петар Сикул у својим хомилијама спомиње да им је вино било забрањено, али изгледа да је овај податак несигуран.⁹⁰

Одбацивање брака код павликијана спомињу само Петар Сикул и Грегорије из Нарека.⁹¹ У краћој формули спомиње се да павликијани „одричу законити брак и говоре да је постављање нашег рода закон демонски“.⁹² Павликијани су у суштини одбацивали црквени, легални брак, заговарајући потпуну слободу брачних и сексуалних односа. Другим речима, они су заступали учење о конкубинату, док је легални брак демонска легализација.⁹³ Код павликијана срећемо се и са праксом многоженства, јер они нису одбацивали сам сексуални акт, већ само паидопониу, којом се пролонгирала доминација зла у овом свету.⁹⁴

Павликијанске економске комуне

Павликијанске црквене општине биле су истовремено и економске комуне са заједништвом читаве имовине. Једну такву црквено-економску заједницу основао је Сергије Тихик у Кинохориону, у близини Лаодикеје.⁹⁵ Право име овог павликијанског насеља гласило је Коинохорион (комуна), али су је црквени оци изменили у Кинохорион, „лсећа земља“. Петар Сикул и Фотије то индиректно потврђују, говорећи о Кинохориону да је то „лсећа земља коју настањују пси“.⁹⁶ Фотије даље пише да је на челу ове заједнице био неки Астатос, по којем се и припадници ове комуне зову „астатои“. Када су византијске власти покушале да разбију ову црквено-економску комуноу, павликијани су пружили оружани отпор, чиме је почела једна подужа етапа оштрих борби између Византинаца и павликијана.

Покушај стварања земљишних комуна међу балканским павликијанима није успео. Ана Комнена пише да им је Алексије Комнен, увидевши да су то „прости људи који раде са плугом и воловима“, поделио земљу и царском повељом подељену земљу учинио наследном.⁹⁷ Тиме је онемогућио стварање земљишних комуна. Каснији извори спомињу павликијане или као сиромашне становнике градских периферија или као бунтовне колоне на великим црквеним имањима.

⁸⁸ Form. III, 11, ed. J. Gouillard.

⁸⁹ P. G. I, 1469.

⁹⁰ Petr. Sic. P. G. 104, 1308.

⁹¹ Petr. Sic. P. G. 104, 1308. K. Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer*, 132.

⁹² Писмо патр. конст. Теофилакта, 364—365, ed. Петровски.

⁹³ P. G. I, 1465.

⁹⁴ Alex. Lycoph. C. man. op. 4, 7, 38, ed. Brinkman.

⁹⁵ H. Gregoire, *Prec. geog.* 297.

⁹⁶ Petr. Sic. P. G. 104, 1297, 1301, Phot. P. G. 102, 77.

⁹⁷ An. Comn. Alex. II, 262.

Павликијанска политичка идеологија

Политички програм павликијана стално се мењао зависно од многих спољних и унутрашњих фактора. У прво време политички програм павликијана манифестовао се у отпору источних провинција према централној власти, а касније у отпору према феудализацији и економском изабљивању. Стога се јерес у прво време ширила претежно међу Јерменима и осталим негрчким становништвом истока. Тек касније јерес добија подршку и међу грчким становништвом. Иста је ситуација и на Балканском полуострву. Павликијани су били и остали претежно досељени колонисти. Тек неколико векова касније, од насељавања првих павликијанских колонија у Тракији, срећемо се са павликијанима грчке или словенске народности. Отпор према централној власти и феудализацији, на једној, и нерешено национално питање, на другој страни, одређивали су и политички програм секте. Идеал павликијанских јеретика била је старохришћанска самоуправа црквено-економска заједница, на челу са началником или учитељем. Сви покушаји Византинаца да павликијанске јеретике интегришу у државну заједницу остали су безуспешни. Сличан покушај Арабљана, у прво време пријатеља и заштитника, наишао је на њихов отпор. Оружана борба започета на истоку, настављена је и на Балканском полуострву. Но и поред великих жртава и пораза које им је задала снажна и добро опремљена византијска армија, они се нису смиривали. Јер крајњих циљева, победа доброг бога и оснивање његовог царства љубави и слободе у једном будућем и лепшем свету, павликијани се никада нису одрекли. Та порука, преузета од павликијана, постаће значајан елемент и у богомилској политичкој идеологији.

BOGOMILISME DANS LES BALKANS ET L'ASIE MINEURE

— Précurseurs du bogomilisme —

Introduction. Problèmes fondamentaux de l'étude du bogomilisme dans la science contemporaine

Le bogomilisme compte indubitablement parmi les phénomènes sociaux-religieux et idéologiques les plus intéressants dans la vie spirituelle des Slaves du Sud au Moyen âge lorsque le christianisme était la seule et uniquement possible idéologie et lorsque toutes les luttes idéologiques et politiques avaient lieu dans les cadres de ses assomptions essentielles. C'est pourquoi le bogomilisme ne fut pas un mouvement indépendant, religieux ou politique, qui servirait de base idéologique à une formation sociale différente, mais seulement une manifestation importante de critique de la doctrine religieuse officielle, provoquée et incitée par le mécontentement d'une réalité sociale à laquelle l'église officielle donnait les fondaments idéologiques et la justification.

Il n'est point du tout facile à envisager toutes les formes et manifestations du mouvement bogomile. Le bogomilisme se présente, d'un côté, sous forme de plusieurs courants et directions, en nombreux et différents rejets, comme étaient aussi nombreux et différents les aspects sous lesquels on pouvait critiquer et réprouver l'ordre social existant et l'église en tant que son organisation idéologique officielle et de l'autre, à cause du manque des sources authentiques et dignes de foi. Nous n'avons à notre disposition que les écrits des adversaires idéologiques du mouvement bogomile, la littérature ecclésiastique sur les hérétiques qui était utilisée dans la lutte contre eux et pour combattre leur influence sur le peuple qui n'était pas encore atteint de doctrine hérétique.

Outre cette difficulté de base qui réside dans le manque des sources authentiques et dans leur nature, la recherche du bogomilisme est considérablement aggravée par sa similitude et sa connexion avec les autres mouvements dualistes du Moyen âge. Et pourtant, malgré le fait que le bogomilisme ne doit ni ne peut être étudié séparément, sans tenir compte des autres mouvements dualistes analogues ayant une idéologie

hérétique identique ou très proche de la sienne, on remarque dans la science deux tendances au fond opposées l'une à l'autre: l'une consiste à identifier le bogomilisme aux autres mouvements hérétiques et l'autre à l'opposer à ceux-ci. Le danger est grave dans les deux cas, parce que les matériaux maigres de sources poussaient toujours les chercheurs, à défaut des informations directes sur le bogomilisme, à combler les lacunes se basant sur les connaissances qu'ils possédaient sur une hérésie semblable et mieux connue. Et les identifications superficielles et souvent tendancieuses des écrivains d'église trouvaient leur propre justification dans les matériaux de sources eux-mêmes. Pour toutes ces raisons il est nécessaire de faire une distinction stricte entre différents mouvements hérétiques dualistes sans perdre de vue les nombreuses ressemblances, identités et analogies existant entre ces mouvements. C'est d'autant plus important que la base originale du bogomilisme est assez vaste et variée, d'un côté, et insuffisamment connue, de l'autre, pour pouvoir se rendre compte de tous les éléments qui constituent le bogomilisme authentique et exposer les moments les plus importants de la transition de l'idée initiale à l'idéologie religieuse entièrement arrondie du bogomilisme.

Le bogomilisme parmi les Slaves du Sud ne représente qu'un dans la série de mouvements semblables et profondément congénères que l'église, à cause de leur orientation commune dualiste et anti-ecclésiastique, identifiait souvent aux mouvements hérétiques analogues, plus anciens ou contemporains, gnosticisme, manichéisme, paulicianisme ou messalianisme. De différents origines, le bogomilisme était incapable de construire, au cours de son évolution et de son expansion, partout les mêmes dogmes, les mêmes conceptions et les mêmes formes de sa doctrine, car dans lui, comme formation d'un syncrétisme prononcé, s'entrecroisent d'innombrables reflets d'un héritage très ancien et très varié, dont les traces remontent aux croyances antiques et, encore plus loin, jusqu'aux croyances folkloriques d'une grande ancienneté. Né de la demande de l'interprétation libre des textes du Nouveau Testament, il se développait, dès le début, en différents courants et en différentes directions, s'approchant tantôt du manichéisme et du paulicianisme, tantôt de la gnose et du messalianisme ou même du cristianisme orthodoxe. Et ce qui est le plus important, il n'est pas resté, ni ne pouvait rester, inchangé dans ses vues religieuses, sociales et politiques, puisque celles-ci dépendaient aussi en premier lieu de la base économique et politique qui rendait possible et reproduisait de telles conceptions.

I. Mouvements hérétiques dualistes dans les Balkans et l'Asie Mineure à l'époque de l'apparition du bogomilisme

L'influence de la gnose, mouvement hérétique le plus ancien à orientation dualiste, sur le développement de la doctrine bogomile n'est pas discutable. Ce qui peut faire l'objet de contestation, c'est unique-

ment le degré de l'influence gnostique, le caractère de l'héritage gnostique et les voies par lesquelles ce dernier s'infiltrait dans la théorie et pratique religieuses des bogomiles. La gnose a pu exercer une influence sur le bogomilisme directement, par l'intermède de ses rejetons extrêmement réduits ou indirectement par l'intermède du paulicianisme, du messalianisme et de la littérature apocryphe à interpolations gnostiques. Le rapport direct entre la gnose et le bogomilisme n'a été attesté que dans les nomocanons manuscrits serbes, mais cette donnée est le produit d'un quiproquo, car les bogomiles y ont été erronément identifiés aux marcionistes au lieu d'être assimilés aux marcianistes. L'unique chose qu'on puisse démontrer avec certitude, c'est que le bogomilisme avait adopté, par voie indirecte, l'anthropologie, la sotériologie, le dogme de la Trinité, etc., de la doctrine gnostique.

Le bogomilisme représente un phénomène fort complexe qui ne permet pas une compréhension simple et sous un seul aspect du fond historique qui avait conditionné son apparition et les moments les plus importants dans son évolution. Les sources conservées définissent le bogomilisme comme «manichéisme mêlé de paulicianisme» ou «manichéisme avec le messalianisme». L'identification du bogomilisme avec le manichéisme sous-entend une certaine dépendance du bogomilisme du manichéisme authentique, bien qu'il ne soit pas facile à prouver cette dépendance. La lettre de Stylien, évêque de Nouvelle-Césarée, adressée au pape Étienne V et l'Hexaméron de Jean l'Exarque ont donné lieu aux opinions les plus variées et contradictoires. Pourtant, malgré cela, il est difficile à croire que le manichéisme authentique ait exercé ou bien ait pu exercer une influence directe sur l'apparition du bogomilisme. On peut uniquement prouver que ce qui s'est conservé typiquement manichéen dans le bogomilisme est une forme simplifiée, et dans certains détails même rédigée, du manichéisme, dépouillé de toutes ces extravagances qui ont essuyé le refus ou bien qui étaient en conflit violent avec l'orientation assez modérée des bogomiles.

Au centre de la polémique dans la science historique se trouve la question du rapport entre le bogomilisme et le paulicianisme, deux mouvements hérétiques dont les relations mutuelles sont documentées en détail dans les matériaux de source que nous avons à notre disposition. Pour les polémistes et théoriciens byzantins le bogomilisme dans la phase initiale de son évolution était proche du paulicianisme ou, plus précisément, une formation syncrétique où prédominent les éléments de l'idéologie et de la pratique religieuse des pauliciens. Cependant, malgré le grand rapprochement il y avait également des différences considérables. Les pauliciens accentuaient l'antagonisme entre le dieu de ce monde-ci et le dieu du monde futur, ce qu'il n'y avait pas chez les bogomiles. Il existe d'importantes divergences dans leurs doctrines respectives de l'incarnation, dans le canon des livres saints et dans les conceptions éthiques. Pourtant, nonobstant toutes ces différences nous ne devons pas oublier la doctrine commune: antinomisme, docétisme, critique de l'église, mépris des sacrements de l'église, doctrines qui soit coïncident

entièrement soit ne diffèrent les unes des autres qu'en nuances négligeables.

Le rapport entre le messalianisme et le bogomilisme représente une des questions les plus intéressantes, mais en même temps le moins traitées dans la science. On a cherché à résoudre le problème soit en mettant en relief les identités essentielles, en cocevant le bogomilisme comme un rejeton du messalianisme, soit en insistant sur les différences. De telles prises de parti, erronés dès les points de départ, n'ont fourni les résultats historiques ni détaillés ni généraux. L'identification des messéliens avec les bogomiles dans les écrits de Georges Cédrine, de Démétrius de Cyzique, d'Euthyme de Périblepte et dans la formule d'anathème a été adoptée aussi par les sources slaves. Vers la fin du IX^e siècle déjà on célèbre Saint Clément d'Ochrid comme champion de la lutte contre les messaliens et dans le Nomocanon de Saint Sava les bogomiles sont identifié sans ambiguïté aux messaliens.

Le rapprochement et l'interpénétration entre le bogomilisme et le messalianisme étaient non seulement possibles, mais aussi inévitables. De toute façon faut-il tenir compte du fait que le messalianisme des X^e—XII^e siècles, nonobstant de nombreuses analogies avec l'ancien messalianisme, est caractérisé également par certaines différences considérables. Sur son chemin de l'Orient vers l'Occident il avait subi des changements, substantiels aussi bien que formels, tout en conservant avec persistance son nom qu'il avait, à en juger d'après tout, imposé aussi aux bogomiles.

Le grand mouvement hérétique qui, sous le nom de bogomiles, s'était répandu par tout l'Empire Byzantin n'est qu'un dans la série de mouvements analogues et profondément apparentés que l'église, à cause de leur orientation fondamentale dualiste, qualifiait de manichéens. Une place à part parmi les hérésies dualistes du Moyen âge était occupée par les messaliens et les pauliciens qui constituaient la base idéologique de l'opposition populaire dans les provinces byzantines de l'Asie Mineure, contre l'oppression exercée par l'appareil d'Etat et l'aristocratie féodale. Cependant, les pauliciens et les messaliens ayant été, dès l'époque de Constantin Copronyme déjà, déportés en Thrace, il se pose inévitablement la question de leur rapport avec le bogomilisme et de leur influence dans la création de cette hérésie. Les chercheurs étaient enclins à voir, dans les colonies pauliciennes ou messaliennes dans les Balkans, la solution du problème que posait le mouvement bogomile, réduisant le bogomilisme à l'une ou à l'autre de ces deux hérésies. Pourtant, malgré toutes les ressemblances, les différences entre ces hérésies sont très essentielles et ne nous permettent nullement de les identifier. Mais de l'autre côté, une connaissance détaillée des hérésies paulicienne et messalienne est d'une importance fondamentale pour l'étude du bogomilisme lui-même car le bogomilisme ne peut être compris dans son ensemble qu'en rapport avec ces deux mouvements hérétiques semblables et congénères. Seulement après avoir obtenu, sur la base des matériaux de source conservés, une idée complète du messa-

lianisme et du paulicianisme, il devient possible de se rendre compte non seulement des différences et analogies, mais aussi des contributions faites par ces mouvements hérétiques à la formation du bogomilisme. En outre, une étude détaillée et comparée de ces trois mouvements hérétiques complétera nos connaissances sur le conflit idéologiques le plus important et de la plus longue durée qui avait lieu au sein du christianisme oriental dans la société médiévale.

II. *Messalianisme dans la littérature scientifique*

L'étude du mouvement hérétique messalien en Byzance et aux régions avoisinantes était jusqu'à présent faite incidemment, de façon non-organisée et sporadiquement. On écrivait sur le messalianisme pour la plupart dans les cadres généraux des histoires des mouvements hérétiques médiévaux ou bien en rapport avec l'étude du bogomilisme. En donnant un aperçu de toutes les recherches faites à ce sujet, on a constaté que tous ces travaux, en langues européennes occidentales et en langues slaves ont un trait commun. C'est la conception du messalianisme comme mouvement hérétique du haut Moyen âge ou, en tout cas, comme mouvement hérétique qui s'était entièrement fondu et intégré avec le bogomilisme au commencement du XI^e siècle. L'histoire ultérieure du messalianisme est ignorée ou bien on donne une libre interprétation aux nombreux matériaux de source, d'origine byzantine et slave et on conteste leur valeur factographique.

III. *Sources pour servir à l'histoire du messalianisme*

Les sources pour l'histoire du messalianisme ont été conservées en langues grecque, syriaque, arabe, arménienne et slave. Nous trouvons des chapitres plus ou moins volumineux dans la littérature byzantine depuis Épiphane de Chypre au IV^e siècle jusqu'à Nicéphore Gregoras et Palamas au XIV^e siècle. Les matériaux de source byzantins manquent d'unification quant à leur contenu, mais ils montrent une grande variété de thèmes qu'ils traitent. Les documents officiels du Patriarcat de Constantinople ont la plus grande valeur historiographique, car ils sont privés d'apparat polémique et de répétitions inutiles, ce qui est autrement caractéristique du reste de sources. Les décisions synodales sont, par leur contenu et la disposition des matériaux, écrites avec une grande précision et simplicité. Le formulation des doctrines particulières est très précise et l'objet de controverse avec les hérétiques est présenté de façon claire. Les sources littéraires et polémiques sont composées avec pondération et de façon bien ordonnée, écrites clairement et avec élégance, avec assez de goût littéraire et de raffinement théorique, mais leur valeur en tant que sources est pour la plupart assez petite.

Les sources syriaques ont une grande importance pour l'histoire du messalianisme, car elles complètent, en détails significatifs, les matériaux de source grecs. De moindre importance sont les sources arabes, arméniennes et slaves. Leurs formulations qui manquent de précision et sont sujettes à caution ont servi à certains chercheurs pour y puiser des hypothèses les plus fantastiques qui non seulement ne sont pas correctes, mais aussi sont entièrement en contraste avec les sources conservées.

IV. *Origine et nom de la secte*

Les théoriciens et polémistes des églises orientales dénomment le messalianisme à bon droit «hérésie multinominale». Outre ce terme oriental, probablement tirant son origine de la langue syriaque, les sources médiévales appellent les messaliens encore les euchètes, enthousiastes, encratètes, adelphiens, marcianiens, lampétiens, lycopétrians, foundagiagites, batens, eusébiens, chrétiens, christopolites, choreutes, abiens, timothéistes, valentiniens, euphémistes, adamites, pneumatiques, sataniens, patarins, cathares, bogomiles, babounes et ariens. Dans son histoire millénaire le messalianisme passait par différentes phases d'évolution et de modifications, en s'unissant aux nouveaux mouvements religieux et à la nouvelle pratique religieuse, avec la réduction inéluctable de certains de ses doctrines anciennes et l'adoption des doctrines nouvelles. Dans ce mouvement religieux, à un syncrétisme très marqué, qui se manifestait en nombreux rejets, avec une orientation dualiste plus ou moins prononcée, ont trouvé place, du moins nominalement, maintes hérésies.

V. *Histoire du messalianisme dans les Balkans et l'Asie Mineure*

Le messalianisme fait son apparition en Byzance peu de temps après le premier concile oecuménique qui eut lieu à Nicée en 325. L'orientation religieuse et politique de l'ancien messalianisme est le mieux illustrée par les décisions du synode de Gangra en Paphlagonie, où l'accent fut mis sur leur programme politique et non pas sur leur doctrine religieuse. Le messalianisme fut ensuite condamné aux conciles de Side, sous la direction d'Amphiloche d'Iconium, et d'Antioche, sous la direction de Flavien. Le plus grand zèle dans la lutte contre le messalianisme a été montré par le contemporain de Flavien, Létoïe de Mélitène. Au commencement du V^e siècle le messalianisme se répand de la Syrie dans les provinces de l'Asie Mineure et même à Constantinople. Sur l'ordre de l'empereur Théodose, le patriarche de Constantinople Atticus a convoqué un synode du Patriarcat de Constantinople qui confirme les décisions des conciles antérieurs.

Nonobstant tout cela, le messalianisme continue à se répandre non seulement à l'Ouest, mais aussi en Egypte et aux autres provinces

orientales de l'Empire Byzantin. Au V^e siècle le messalianisme est déjà un mouvement hérétique universel à Byzance. Il fut l'objet de discussion au III^e concile oecuménique et des graves châtiments ont été prévus un peu plus tard par les codes de Théodose et de Justinien. Ce ne fut, pourtant, nul obstacle à l'expansion du messalianisme dans les provinces occidentales de l'Asie Mineure et les régions orientales de la Péninsule Balkanique.

La seconde moitié du VI^e siècle représente un tournant dans l'évolution ultérieure du messalianisme, lorsqu'il se produit l'embranchement de ce mouvement hérétique en plusieurs courants et directions avec une orientation dualiste plus ou moins marquée. Les sources pour l'histoire du messalianisme pour cette période et la période suivante sont, malheureusement, assez rares. A l'époque de l'iconoclasme, par exemple, les sources byzantines ne les mentionnent pas du tout, bien que le messalianisme ait joué un rôle important même dans ces différends.

Une pénétration plus intense du messalianisme dans les régions balkaniques commence vers la fin du IX^e siècle. Pendant les règnes de Basile II et de Constantin VIII ils représentant déjà un certain danger, ce qui est confirmé par plusieurs anathèmes, prononcés dans cette période et par quelques procès importants. Le plus connu de ces procès fut le procès intenté à Eleuthère de Parhlagonie, présidé par le patriarche A. Studite.

Les anathèmes contre les messaliens ont été renouvelés à l'époque des Comnènes. Un tel anathème est attribué au patriarche Nicolas III Grammaticos et on a fait aussi plusieurs procès: à Constantin Chryso-malas, à Georges Pamphilès, à Léontions de Balbis, à Clément de Sossandre, etc.

Après presque deux siècles de silence, les messaliens deviennent de nouveau agressifs à l'époque des controverses des hésychastes. Leurs principaux centres étaient à Salonique, à Mont Athos et sur la montagne de Papakion, à la frontière thraco-macédonienne. Vers le milieu du XIV^e ils apparaissent aussi en Bulgarie. Pourtant, les historiens et polémistes d'alors, tels que Nicéphore Gregoras, le patriarche Philothée et l'auteur de la biographie de Théodose de Tirnova confondent les messaliens avec les bogomiles, ce qui a donné lieu à une grande polémique scientifique qui n'est pas encore terminée. L'occupation des provinces orientales des Balkans par les Turcs a marqué également la fin du messalianisme.

VI. *Idées religieuses, éthiques et politiques des messaliens*

La théologie des messaliens, leurs christologie, le dualisme cosmique et anthropologique sont reproduits au maximum même chez les bogomiles. Les différences existent, mais elles sont insignifiantes. Dans le domaine de la sotériologie le but principal qu'ils se proposaient était

de repousser la matière de l'homme, libérer celui-ci du pouvoir des démons, réduire l'homme à l'esprit, à son véritable être, par quoi on atteignait la «divinisation» de l'homme. Elle ne pouvait être accomplie ni par le baptême ni par l'onction ni même par les autres rites de l'église et pour cette raison ils les rejetaient. Conformément à celle, ils rejetaient aussi la croix, les icones, les bâtiments d'églises et les vases sacrés. Leur église était une communauté spirituelle des «habitants du ciel» ou des «citoyens de Jésus-Christ». Ils pratiquaient une ascèse rigoureuse, sans viande ni vin. La chasteté et la pureté du corps étaient une partie intégrante de leur vie, sans quoi il n'y avait point de salut. Ils rejetaient ensuite le mariage, le travail physique et la richesse, plaçant la doctrine de l'égalité dans la pauvreté. Des décisions du concile de Gangra nous voyons que les messaliens rejetaient également toute autorité et l'Etat en tant que représentant et titulaire du pouvoir. Leur idéal était une petite communauté religieuse d'égalité et de liberté, à l'exemple des communes d'église paléochrétiennes, à propriété collective et à gestion commune des biens.

Des livres sacrés les messaliens n'adoptaient que l'Évangile selon Matthieu et peut-être quelques autres livres faisant partie du Nouveau Testament. Ils considéraient comme livres sacrés aussi certains apocryphes: Apocalypse de Pierre, Vision d'Ésaïe et Évangile selon Thomas.

VII. *Paulicianisme dans la littérature scientifique*

Le paulicianisme est le second mouvement hérétique dualiste important qui a influé directement sur le bogomilisme. L'intérêt scientifique pour l'histoire du paulicianisme commence à s'éveiller au XVII^e siècle pour prendre récemment un grand élan après les premiers débuts modestes. Quelques grandes synthèses, écrites ce dernier temps ont compris l'histoire de ce mouvement hérétique uniquement en Arménie et dans l'Asie Mineure. Une monographie complète sur le paulicianisme qui embrasserait aussi l'histoire de ce mouvement dans la Péninsule Balkanique n'est pas encore écrite.

VIII. *Sources pour l'histoire du paulicianisme*

Les matériaux originaux conservés sur les pauliciens sont nombreux et importants et sous certains aspects, avec une polémique grande et véhémente, même bien étudiés. Cette polémique avait surtout pour l'objet les rapports mutuels entre les sources principales: Georges le Moine, Pierre de Sicile, Photius et Pierre l'Hégoumène. De nombreuses hypothèses sur le rapport de ces sources depuis Gieseler par Ter Mkrtshian, Friedrich, de Boor, Scheidweiler, Moeller Grégoire, M. Loos et Bartikjan jusqu'à P. Lemerle et N. Garsoïan ont tiré au clair beaucoup de choses. Grâce aux travaux de ces chercheurs, et particu-

lièrement ceux de M. Loos et P. Lemerle, on peut dire aujourd'hui que la question embrouillée sur les rapports de ces sources pour l'histoire du paulicianisme est résolue en grands traits.

Les sources arméniennes, arabes et slaves représentent un complément important aux sources grecques. Leur valeur historiographique, sauf quelques exceptions, a été généralement éclaircie dans la science. Les sources slaves seules sont restées peu connues, bien qu'elles soient les plus importantes pour notre problème, origine du bogomilisme.

IX. *Origine et nom de la secte*

La discussion sur l'origine du terme de paulicien que nous rencontrons pour la première fois dans les documents arméniens a été menée avec beaucoup d'ardeur dans la science mondiale. Dans les matériaux de source, ainsi que dans les hypothèses scientifiques, on le met en rapport avec différents personnages: Paul de Samosate, Paul Arménien, père de Gegnèsios et de Théodore et avec l'apôtre Paul lui-même. On rencontre le nom même dans les sources conservées en différentes formes. Les unes peuvent être mises en rapport avec la forme Paul, tandis que les autres ne le peuvent pas. On pense généralement que le nom de paulicien fut formé sur la base d'une docte combinaison dont le but était de relier ces hérétiques au manichéisme authentique et de trouver un certain Paul, puisqu'ils ne s'appellent pas d'après le nom du fondateur de la secte — Constantin Sylvain. Ayant proclamé les pauliciens manichéens, les pères de l'église étaient devenus capables non seulement de tourner contre aux tous les arguments que l'église grecque avait utilisés au cours des siècles dans sa polémique avec les manichéens, mais aussi de les discréditer par cette identification aux yeux du peuple et du bas clergé comme hérétiques dangereux. De cette façon une hérésie nouvelle et inconnue devint, par cette identification unique, vielle et connue.

Le caractère précaire des sources conservées, d'un côté, et les grandes différences dans les doctrines respectives des manichéens et des pauliciens, de l'autre, ont amené les savants à chercher l'origine du paulicianisme dans la gnose, et non pas dans le manichéisme, à le concevoir comme un mouvement authentique au sein de l'église arménienne ou bien à n'y voir qu'un rejeton du messalianisme combattif.

L'explication de l'origine de l'hérésie et du nom même de paulicien est beaucoup plus difficile et doit être, du moins d'une certaine façon, rattachée à l'apôtre Paul et à ces courants spirituels qui faisaient opposition à Constantinople et au pouvoir central. Le paulicianisme représenté un complexe d'idées dont la direction et l'aspect étaient déterminés par de nombreux facteurs de caractère non seulement religieux, mais aussi politique. L'hostilité radicale contre le pouvoir central, comme une forme de lutte pour l'existence économique et l'affirmation nationale, est intéressante et importante, car elle met en relief les tendances la-

tentes du paulicianisme précoce qui commence à construire sa théologie indépendamment des dogmes de Nicée et de Chalcédoine.

X. Histoire du paulicianisme dans l'Asie Mineure et les Balkans

L'histoire ancienne du paulicianisme est embrouillé et peu connue, tandis que l'époque qui commence avec Constantin Sylvain a été traité d'une façon plus détaillée et plus digne de foi du point de vue historique.

Le fondateur de la secte est un Arménien, Constantin Sylvain, originaire du village de Munanalıs. Pour des raisons qu'on ignore, il passa à Kibossa, près de Kolonéıa, où il fonda »l'église macédonienne«
hérétique. Lorsque son mouvement fut découvert, on entreprit contre lui des persécutions, dont Sylvain lui-même fut victime. Son successeur était Siméon Titus qui mourut aussi sur le bûcher pendant le règne de Justinien II.

Le paulicianisme écrasé fut restauré par l'Arménien Paul qui, avec ses deux fils, Gegnésios et Théodore, s'enfuit à Episparis. La communauté paulicienne resta pendant longtemps inconnue aux autorités d'État et d'église, jusqu'au règne de Léon III l'Isaurien. Pourtant, pour des raisons qui nous échappent, Léon III se montrait conciliant dans une certaine mesure envers les pauliciens. Mais les pauliciens passèrent, tout de même, sur le territoire des Arabes, selon toute probabilité à cause de quelque danger qui les menaçait. Cependant, la protection que les Arabes leur avaient accordé au début se transforma bientôt à une persécution ouverte, ce qui obligea les pauliciens à rentrer sur le territoire de l'Empire. A la tête de la secte se trouvaient, en ce temps-là, les fils de Gegnésios, Zacharie et Joseph. Lors de ce passage, Zacharie, par son inhabileté, infligea une grande défaite à ses adhérents, de sorte que Joseph resta l'unique et incontestable chef. Comme Joseph n'avait pas de successeurs, à la tête du mouvement vint après sa mort Baanès qui bientôt eut un adversaire et rival en personne de Sergios Tychikos. Il se produisit une grande scission dans le mouvement, mais aussi sa grande expansion en Byzance où le paulicianisme jouissait d'une liberté d'action complète pour devenir de nouveau exposé aux persécutions seulement depuis le temps de l'empereur Michel I^{er}. Les pauliciens se retirent de nouveau du côté des Arabes, où Sergios mourut victime d'un attentat, organisé par les Byzantins. Le plus connu parmi ses successeurs était Karbéas, lorsque commence la phase de lutte armée entre les pauliciens et les Byzantins qui, après de nombreuses vicissitudes, se termina seulement au temps de Chrysocheir, lorsque les pauliciens furent mis en déroute tandis que Tefrik, leur principale base, fut détruite.

Le paulicianisme n'était pas, tout de même, entièrement liquidé. On rencontre même plus tard des groupes peu nombreux d'hérétiques dans les provinces de l'Asie Mineure. La centre de l'activité paulicienne

fut transféré dans les Balkans. Les premières nouvelles sur les pauliciens dans les Balkans se rattachent à l'époque de l'apparition et de l'expansion du bogomilisme, mais le point culminant de leur activité se situe à l'époque des Comnènes. Les pauliciens se soulevaient à plusieurs reprises, la première fois sous Dobromir, selon toute probabilité d'origine slave, ensuite sous Lecus, Xanthès, Culeon et Pholos. L'empereur Alexis réussit à les apaiser par les mesures rigoureuses, d'un côté et en leur donnant des propriétés et en les engageant dans son service, de l'autre.

Après un certain temps de tranquillité, le paulicianisme reprit son activité aux environs de Philippoli pendant la IV^e croisade. Leurs sympathies étaient d'abord du côté des croisés pour se tourner bientôt contre ceux-ci et se joindre aux Bulgares. L'empereur bulgare Kaloïan était très bien disposé envers eux, mais après sa mort, pendant le règne de l'empereur Borilo, il se produisit un grand volte-face. Les pauliciens étaient de nouveaux exposés aux persécutions véhémentes, ensemble avec les autres hérétiques. Cependant, ils ont réussi, malgré les persécutions, à se maintenir en groupes plus ou moins importants même après l'arrivée des Turcs. Vers la fin du XVI^e et au commencement du XVII^e siècle, avec l'autorisation du pape Clément VIII, fut inaugurée en Bulgarie l'action de rebaptisation des pauliciens qui fut menée généralement à bonne fin.

XI. Idées religieuses, éthiques et politiques des pauliciens

La doctrine religieuse des pauliciens est insuffisamment documentée. La valeur des sources conservées est inégale et leurs contenus sont contradictoires. Les pères de l'église, polémisant avec les pauliciens, avaient souvent en vue les manichéens, ce qui pose devant nous de nombreux problèmes insolubles. En tout cas, le dualisme du bon et du mauvais dieu, du dieu de ce monde-ci et du dieu du monde futur, représente l'essence de leur doctrine. Leur cosmogonie prend comme point de départ l'existence de deux mondes, monde de la lumière et des anges — oeuvre du bon dieu et monde visible — oeuvre du mauvais dieu. Le docétisme représente l'essence de la christologie paulicienne. L'incarnation, la passion et la résurrection n'étaient qu'apparentes. Sur ce point de vue est basée aussi leur critique de l'église officielle, de la tradition et des rites religieux. Ils avaient une organisation ecclésiastique spéciale qu'ils nommaient «église catholique» à la tête de laquelle se trouvait le maître principal, qui transmet le testament secret, issu de l'apôtre Paul lui-même. L'institution des communes d'église particulières se rattache aux noms des plus grands maîtres et chefs des pauliciens, Siméon Sylvain, Gegnésios, Timothée et Sergios Tychikos.

Des livres saints les pauliciens avaient adopté le Nouveau Testament sans épîtres de Pierre et sans Apocalypse de Jean.

A la différence des autres hérésies dualistes, les pauliciens prêchaient une morale très libre. Il rejetaient le mariage religieux tout en prêchant une liberté totale des rapports sexuels. Leurs communautés d'églises avaient certains éléments caractéristiques des communautés économiques bien que cela ne puisse pas être prouvé avec une certitude absolue. Les pauliciens étaient ennemis de toute autorité et de l'État en tant que son titulaire. Tous les efforts faits par les Byzantins en vue de les intégrer dans la communauté d'État restaient sans résultats. Les tentatives analogues, faites par les Arabes, leurs amis et protecteurs provisoires, se heurtaient à leur résistance. Malgré les grands sacrifices qu'ils durent subir et les nombreuses défaites que leur avait infligées l'armée byzantine, puissante et bien équipée, ils ne se résignaient pas. Car, les pauliciens n'ont jamais renoncé à leurs buts finals, la victoire du bon dieu et l'instauration du royaume d'amour et de liberté dans un monde futur et plus joli. Ce message, emprunté aux pauliciens, devient un élément important aussi dans l'idéologie politique des bogomiles.

РЕГИСТАР

- абини, 23, 73
 Аврахам, јеретик, 53
 Аврам, јеврејски патријарх, 204
 Адам, 7, 74, 107, 111, 125, 169, 201
 адамити, 74, 107
 Адата, место, 188
 аделфијани, 66
 Аделфије, масалијански учитељ,
 31, 36, 51, 52, 89, 96, 103, 118
 Азија, 11, 12, 29, 47, 48
 Акмонија, град, 40
 Алатије (Alatius L.), 25
 Албанија, 7, 21, 56, 78, 102
 Албанија Кавкаска, град, 151, 161
 Албанит, 81
 Александар, јеретик, 31
 Александар Ковач, јеретик, 58
 Александарија, 31, 90
 Алексије Аспист, духовник, 197
 Алексије I Комнен, виз. император
 1081—1118), 41, 43, 103, 139, 148,
 175, 193, 194, 195, 211
 Алексије Студит, виз. писац, 38, 100
 Алипије, епископ Цезареје кападо-
 кијске, 61
 Алфеј, епископ-јеретик, 36, 60, 68, 92
 Алексиполис, 195
 Амар ибн Абдулах- емир Мелити-
 не, 186, 187
 Амара, место, 186
 Амен, анђео, 75, 110
 Амид, место, 186
 Амис, град, 186
 Амфилохије, епископ иконијски,
 89, 90
 Амфилохије, епископ Памфилије,
 61
 Амфилохије, епископ сидски, 30
 Ана, мајка Деве Марије, 203
 Ана Комнен, виз. писац, 11, 16, 18,
 21, 43, 44, 79, 154, 189, 194, 214
 Анадола, 82
 Анаја, село, 183
 Анастасије Александријски, цркве-
 ни писац, 11
 Анастасије, виз. император (491—
 —518), 12, 68, 96, 157
 Анастасије, цар. патријарх (730—
 754), 179
 ангелити, 7
 Ангелов (Ангелов Д.), 69, 86, 98, 107,
 128, 170, 194
 Анкир, град, 45
 Анкира, град 188
 Антиохија, 32, 34, 54, 61, 87, 92, 159,
 163
 Антиохија писидска, 181
 Антоније Велики, оснивач монаш-
 тва, 66
 Аполон, античко божанство, 77
 апотиктици, 88
 Арабљани, Арапи, 142, 143, 145, 146,
 147, 153, 158, 180, 181, 184, 185, 186,
 187, 189, 212
 Арганаја, град, 188
 Аргаун, град, 184, 186, 208
 Арбир, виз. војсковођа, 185
 Арије, јеретик, 83
 аријевци, 10, 14, 34, 72, 83, 87, 95
 Арменијак, тема, 94, 186
 Арсанија, град, 187
 Арсеније, пустињак, 134
 Аршах, јерменски краљ, 156
 Архелај, епископ, 91
 Архелај Цезаријски, 62
 архонтици, 7, 77
 Асирија, 63
 аскетити, 76
 Асомати, насеље, 81
 астатон, 184, 211
 Асуна, јеретик, 51, 60
 Атенегон, манастир, 44
 Атик, цар. патријарх (406—425), 61
 атингани, 183, 189
 аудијани, 31, 72, 75
 Аудије, јеретик, 72, 75

- Баан, 19, 170, 171, 182, 207
 Баба, словенско божанство, 82, 83
 Бабеј Велики, сиријски писац, 54
 Бабо, паганско божанство, 23, 82
 Бабуна, планина, 81
 бабуни, 23, 57, 58, 59, 77, 81—83
 Бакшић Богдан, католички миснонар, 199
 Бакуриан Григорије, доместик, 149, 194
 Балкан, Балканско полуострво, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 20 21, 23, 24, 29, 39, 40, 42, 55, 56 78, 81, 82, 95, 99, 101, 102, 103, 104, 108, 119, 128, 154, 175, 181, 190, 191, 193, 196, 197, 200, 208, 212
 Барбело, гностичко божанство, 33, 82
 Бартикјан (Бартикјан Р. М.), 125, 144, 150
 Бархебраус, сиријски писац, 13
 батени, 70
 Батос, антички писац химни, 70
 Бахшјан (Бахшјан Мелик), 26, 28, 54, 125, 127, 150, 151, 161
 бегари, 74
 Бенешевич (Бенешевич В.), 26
 Берија, град 49
 Беринијан, епископ, 90
 Беч, град, 42
 Билино поље,
 Битинија, 39
 Блахеринт, јеретик ентузијаст, 49, 103
 Богомил, поп, 11, 12, 23, 41, 79, 80, 198
 Богомили, богомилство, 1—4, 5—24, 27, 55, 63, 65, 67, 68, 76, 77, 79, 80, 81, 106, 107, 110, 112, 114, 118, 128, 139, 155, 170, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 200, 210, 212
 Богољуб, 80
 борбориани, 7, 8, 13, 81—83, 159
 Борил, бугарски цар (1207—1218), 11, 84, 198
 Борст (Borst A.), 127
 Босна, 3, 11, 69, 71, 72, 102, 198, 199
 Босфор, 158
 119, 123, 167, 184, 190, 192, 197, 198, 209
 Будимир Милан, 77, 82, 83
 Вајан (Vaillant A.), 27, 86
 Валенс, византијски император (364—378), 34, 79, 87, 88, 156
 Валент, гностик, 73
 валентијани, 31, 47, 79
 Вардарије, јеретик, слуга монаха Нифона, 49, 106
 Варлаам, антисихаст, 48, 49, 62, 104, 105, 106
 Василев (Василев А. А.), 125
 Василије Велики, црквени отац, 11, 14, 34, 45, 67, 168
 Василије I, виз. император (867—886), 131, 133, 138, 140, 146, 147, 148, 153, 159, 175, 187, 188, 189
 Василије II, виз. император (976—1025), 100, 102, 191
 Василије, богомила, 43, 79
 Василије, павликијан, 185, 207
 Вашица (Вашица М.) 93
 Велнхофер (Wellnhofer M.), 38
 Вернер (Werner E.), 27, 107, 128
 Византија, Византинци, 11, 12, 14, 20, 25, 29, 37, 40, 45, 57, 63, 86, 87, 90 93, 105, 121, 145, 149, 157, 158, 159, 181, 183, 186, 189, 201
 Владимир, српски кнез, 7, 55, 57, 102
 властелинци, 7
 Војтех Борбе, вођа устанка Јужних Словена, 192
 Волф (Wolf C. J.), 51, 69, 124
 Вријеније, муж Ане Комнене и историчар, 194
 Галатија, 51, 188
 Галипољ, 38
 Гангр, град, 14, 34, 35, 45, 61, 85, 86, 87, 74, 76, 121, 122
 Гарсоиан (Garsoian Nina), 101, 127, 144, 152
 гаст, гост, 119
 Гегнесије Тимотеј, павликијански учитељ, 162, 167, 168, 171, 179, 180, 181 187, 201, 208
 Генадије Схоларије, цариг. патријарх (1453—1459), 149, 189
 Генесије Јосиф, виз. историчар, 185, 187, 188
 Георгије Кедрин, виз. хроничар, 42
 Георгије Монах, виз. хроничар, 14, 15, 17, 20, 34, 35, 64, 66, 69, 86, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 146, 165, 166, 169, 174, 177, 200, 206
 Георгије, монах јеретик, 38, 49
 Георгије Памфил, игуман и јеретик, 44, 103
 Георгије Презвитер, виз. писац, 33, 46
 Герман I, цар. патријарх (715—730), 14, 179
 Герман II, цар. патријарх (1222—1240), 10, 115
 Германикеја, град, 188
 Геронтије, презвитер, 61

- Геронтије из Глитида, 68, 92
 Гибон (Gibbon E.), 128, 171
 Гизелер (Gieseler L.), 20, 36, 124, 125, 134, 135, 138, 143, 166
 гностицизам, гноса, 5, 6—10, 82, 170
 Горњи Јерусалим, 203
 Готи, 72, 95, 96
 Грегоар (Gregoir H.), 75, 126, 140, 141, 142, 144, 152, 167, 168, 169, 180
 Грегорије, архиепископ Јерменије, 55, 151
 Грегорије бар Хебреј, сиријски писац, 52, 53, 67, 71, 117
 Грегорије Магистер, сиријски писац, 13, 125, 152, 163, 205
 Грегорије из Нарека, сиријски писац, 13, 19, 152, 204, 211
 Григорије, јеретик, 105
 Григорије I, (540—604), папа, 32, 66, 67, 91, 97
 Григорије Акиндин, противник исихаста, 49
 Григорије Ниски, црквени писац, 11
 Григорије Памблак, 155, 198
 Гримел (Grumel V.), 26, 43
 Грчка, 16, 100, 196, 209
 Гүјар (Gouillard J.), 25, 131
- Давид, јеврејски владар, 121, 204
 Давид, јеретик, 49, 105
 Дадоје, масалијан, 52, 67, 96
 Далмација, 56
 Даничић Буро, 81, 125
 Двин, град, 55, 150, 151, 160, 161, 171
 Де Бор (De Boor), 126, 136, 137, 140
 Делингер (Döllinger I.), 133, 170
 Дељан Петар, вођа устанка Јужних Словена (1040), 16
 Де Стоп (De Stoop), 31
 деца сунца, 13
 Диакониц, павликијан, 189
 Дигенис Акрита, виз. еп., 189
 Дидим Александријски, црквени писац, 11
 Дијадох, епископ Фотикије, 33
 Димитрије, митрополит кизички, 21, 23, 37, 38, 41, 59, 101, 148, 189
 Димитрије Хоматијан, охридски архиепископ, 46, 118
 Дионисије Ареопагит, црквени писац, 48, 104
 Добромир, јеретик, 18, 193
 Добрула, 75
 Драговити, словенско племе у Македонији, 209
 Драч, 193
 Дрин, отац Сергија Тихика, 183
 Дристар, 193
- другити, 7
 Дујчев (Дујчев Иван), 12, 125, 128
 Дука, виз. војсковођа, 185
 Дукља, 56
 Дукљанин, поп, 93
 Дунав, 12, 156, 194
 Душан Стефан, српски цар (1331—1355), 7
- ебионити, 74
 Ева, 109, 201
 Евгарије понтијски, црквени писац, 33
 Европа, 11, 150
 Евстратије, митрополит никејски, 194
 Евтимије, патријарх бугарски, 154
 Евтимије Зигабен, виз. писац, 9, 10, 18, 21, 25, 32, 42, 43, 44, 45, 47, 79, 83, 87, 110, 112, 114, 118, 148, 149, 177, 200, 201
 Евтимије из Периблепта, виз. писац, 9, 18, 21, 22, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 61, 64, 69, 70, 77, 80, 83, 101, 110, 111, 115, 117, 121, 123, 148, 172, 201
 Египат, 30, 53, 90
 Едеса, 66, 158
 Езнику из Колба, јерменски писац, 13
 Езекиел, католик, 53
 Елбасан, 55
 Елеутхерије, јеретик, 38, 100
 Енгалхарт, (Engelhardt J.), 125
 енкратити, 14, 25, 31, 65, 71, 86, 88
 ентузијаста, 25, 31, 65, 67, 69, 70
 Епафродит, в. Јосиф Епафродит
 Епафродит, ученика апостола Павла, 204
 Епир, 33, 193
 Еписпарис, паванкијанско насеље, 165, 167, 179
 Епифаније Кипарски, црквени писац, 26, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 39, 59, 64, 65, 68, 75, 76, 116, 120
 Еусебије, црквени писац, 11, 64, 71
 Еусебије, јеретик, 52, 61
 еусебијани, 71
 Еустатије из Сабесте, јеретик, 14, 86, 74, 121
 еустатијани, 74
 Еутих, архимандрит, 70, 71
 еутихити, 70
 еуфемити, 74
 Еуфрат, 168, 187
 Евханта, 189
 Ефес, 31, 60, 90, 91
- Запетра, град 187, 188
 Захарије, павликијан, 181, 182

- Зервос (Zervos С.), 27, 38
 Злокруховић Јован, 17, 155, 199
 Златарски (Златарски В.), 17, 194
 Зонара Јован, виз. хроничар, 149, 166, 183
 Зороастер, 94
 Зосим, павликијан, 185, 207
- Ибн Хасма, арапски писац, 153
 Иванов (Иванов Ј.), 69
 Игњатије Бакон, 129
 Иконија, 68
 иконокласти, иконоборци, 14, 33
 Иларион Могленски, епископ, 11, 17, 125, 154, 195, 210
 Илија, старозаветни пророк, 204
 Илирик, 21, 56
 Ираклије, виз. император (610—641), 176, 178
 Ирена, јеретик из Солуна, 59
 Ирина, виз. царица (797—805), 182
 Исаак, католик, 69
 Исаак из Ниниве, 51
 Исавријанци, 32, 68, 96, 97
 Исак, јеретик, 49, 105
 Исак, старозаветни патријарх, 204
 Исидор Пелусиот, виз. писац, 14
 исихасти, 49, 59, 60, 104, 105
 испосници, 76, 114
 Исус Христос, 18, 19, 105, 110, 116, 121, 201, 205
 Ишоденах, сиријски писац, 54, 60
 Италија, 74, 193
- Јагић Ватрослав, 26, 83
 Јаков, апостол, 19, 204, 210
 јаковити, 16, 35
 Јадрен, 197
 Јеремија, јеретик, 102, 123
 Јерменија, Јерменци, 2, 8, 13, 16, 17, 20, 22, 31, 35, 54, 55, 124, 125, 150, 151, 152, 155, 156—160, 165, 189
 Јерусалим Горњи, 18, 19
 Јефрем из Одесе, 11
 Јефрем Сиријан, сиријски писац, 50
 Јешу Јахба, сиријски писац, 53
 Јиречек Константин, 194, 196
 Јоаким, 209
 Јов, библијска личност, 121
 Јов, јеретик, 49, 105
 Јован, апостол, 210
 Јован Х, цар. патријарх (1198—1206), 46
 Јован Александар, цар бугарски (1331—1371), 107
 Јован Антиохијски, 61
 Јован Аоратос, павликијан, 185, 207
 Јован Апамејски, јеретик, 54, 95
 Јован Владимир, житије, 26
- Јован, павликијан, 15, 151, 161, 168, 171, 172, 189, 190
 Јован Далматенски, јеретик, 54, 95
 Јован из Дамаска, 14, 20, 22, 32, 35, 36, 60, 64, 79, 83, 87, 97, 99, 116, 120
 Јован, евангелист, 19, 115
 Јован Егзарх, бугарски писац, 12, 15, 100
 Јован Испосник, 32, 91, 97
 Јован Калекас, цар. патријарх (1334—1347), 48
 Јован VI Кантакузен, велики доместик, 105
 Јован II Комнен, виз. император 1118—1143), 43, 44, 103
 Јован Крститељ, 115
 Јован Нови Теолог, 11, 17, 48, 104
 Јован из Олзуна, јерменски писац, 55, 125, 152, 162, 205
 Јован Папа, 26, 55, 78
 Јован Схоластик, цар. патријарх, (565—577), 32, 92, 93, 94
 Јован Халкедонски, епископ јеретик, 32
 Јован Хризостом, црквени писац, 14
 Јован Цимискије, виз. император (969—976), 16, 100, 148, 189, 190
 Јовијан, император (363—364), 156
 Јоса, јеретик, 60
 Јосиф Епафродит, павликијански учитељ, 49, 53, 54, 95, 105, 181, 182, 208
 Јуда, апостол, 19, 210
 Јудеји, 149
 Јулијан, император (361—363), 88
 Јулијан, јеретик, 66
 Јуст, павликијан, 178
 Јустин I, виз. император (518—527), 11, 168
 Јустин II, виз. император (565—578), 13, 158
 Јустинијан I, виз. император (527—528), 11, 31, 32, 91, 92, 157
 Јустинијан II, виз. император (685—695, 705—711), 101, 179
- Кавад, персијски цар, 157
 Каждан (Каждан А. П.), 45, 46
 Калиника, манихејка, 151, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 172, 180, 189
 Калист, цариг. патријарх (1350—1354), 1355—1363), 9, 48, 49, 59, 106
 Калист, дукс Колонеје, 145, 146, 185
 Калојан, бугарски цар (1197—1207), 197, 198
 Кападокија, 11, 51, 52, 61, 62, 89, 91, 101, 103, 168
 Карбеас, вођа павликијана, 143, 146, 153, 174, 185, 186, 187

- Каспијско море, 12
 Касторија, 17, 196, 209
 Кибоса, 17, 177, 208
 Кивериота, тема, 101
 Киликија, 68
 кинџхоритаи, 184
 Кипар, 55, 78
 Кирил Александријски, црквени писац, 30, 62, 66, 90, 123, 131
 Кирил Босота, јеретик, 74
 Кирил Јерусалимски, црквени писац, 11, 106, 107, 108
 Клемент из Сосандра, 25, 45, 104, 117
 Климент VIII, папа, 198
 Климент Александријски, црквени писац, 39
 Климент Охридски, словенски учитељ, 21, 56, 57, 78, 102
 Кмоско (Кмоско М.), 26, 27, 51
 Козма, митрополит китејски, 55, 57
 Козма Индикоплов, виз. писац, 14
 Козма Презвитер, 9, 18, 71, 72, 77, 84, 86, 100
 Коинохорион, 184, 208, 211
 Колонеја, 17, 176, 177, 185, 196, 209, 210
 Комани, 51, 91, 92
 Комата, 198
 Комитас, католик, 151
 Конибира (Копубеаре F.), 13, 26, 126, 131, 150, 165, 204
 Конокорис, павликијан, 185, 207
 Константин II, виз. император (337—340), 133, 137
 Константин IV, виз. император (668—685), 178
 Константин V, виз. император, 741—775), 177, 182
 Константин VII Порфирогенит, виз. император (913—957), 147
 Константин VIII, виз. император (1025—1028), 37, 40, 43, 103, 148, 191
 Константин IX, виз. император (1042—1055), 39
 Константин Велики, император (306—337), 87, 91
 Константин Силван, павликијански учитељ, 151, 164, 165, 166, 167, 171, 172, 174, 176, 177, 178, 196, 208, 209
 Константин Харменопул, солунски номофилакс, 21, 39, 70, 73
 Константин Хризмала, јеретик, 25, 44, 45, 61, 80, 103, 112, 115, 122
 Констанције, император (337—361), 35, 88
 Костур, 193, 196, 209
 Крагово, 199
 Крумбахер (Krumbacher K.), 138
 Ксантос, павликијан, 199
 ктише, 75
 Кузин, павликијан, 194
 Кудами, арапски писац, 125, 153, 162
 Кулеон, павликијан, 193, 194
 Кулин бан, босански владар, 102
 Кумани, 194
 Кутугерице, 81
 Лав III, виз. император (714—741), 20, 94, 97, 179, 180
 Лав IV виз. император (775—780), 16, 150, 160, 190
 Лав V, виз. император (813—820), 183
 Лав VI, виз. император (886—912), 182
 Лав Граматик, виз. хроничар, 148
 Лав Стпес, цар. патријарх (1134—1143), 44, 103
 Лазар, јеретик, 74, 106, 107, 108, 119, 189
 Лазар, црквени парик, 193
 Лампетије, масалијански проповедник, 36, 51, 52, 62, 67, 91, 92, 96, 83, 119
 лампетијани, 68
 Лаодикеја, 184, 211
 Лариса, 193
 Латини, 196
 Лeko, павликијан, 18, 192, 193
 Лемерл (Lemerle P.), 125, 145, 161, 167, 169
 Леон Монтан, јер. 210
 Леонт из Балбиса, јеретик, 25, 45, 103
 Летоје из Мелитине, епископ, 61, 89
 Ликаонија, 52, 89, 101
 Ликија, 189
 Ликопетар, в. Петар Ликопетар
 ликопетријани, 68
 Липшиц (Липшиц E.), 126, 127, 129, 130, 143
 Ломбардија, 170
 Лос (Loos M.), 131, 141, 143, 144, 151, 152, 161, 168, 169, 170, 177, 180
 Лудовик Анжујски, угарски краљ, 198
 Луцифер, 201
 Магнум, 31
 Македонија, Македонци, 3, 10, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 41, 46, 49, 69, 78, 102, 104, 105, 123, 176, 191, 192
 Македоније, цар. патријарх (350—360), 91
 Макарије Велики, 39, 60, 66
 Макарије, игуман, 147

- Макарије, 184
 Максим Исповедник, 33
 Максим, монах, 149
 Мала Азија, 2, 6, 8, 12, 13, 14, 15, 16, 20, 22, 30, 31, 34, 40, 42, 45, 47, 51, 52, 63, 77, 94, 97, 101, 115, 158, 159, 161, 168, 172, 180, 184, 185, 188, 190, 200, 208
 Малала, Јован, хроничар, 34
 Мамон, 114
 Мандић О., 72
 Мананапа, град, 176, 177, 180, 181, 208
 Манес, јеретик, 165, 176, 189
 манихеји, 5—8, 10—16, 18, 35, 38, 71, 73, 79, 98, 100, 129, 130, 131, 132, 136, 144, 146, 148, 149, 159, 170, 171, 172, 173, 174, 189
 Манојло I Комнен, виз. император (1143—1180), 154
 Манси (Мански J. D.), 25
 Мар Аквије, католик, 53, 95
 Мар Ханан, 53
 Марија Дева, 19
 Марко бар Конбар, масалијански учитељ, 53
 Маркиан, масалијански учитељ, 32, 87, 97
 Маркион, гностик, 8, 9, 14, 67, 97
 маркионисти, 67, 68
 маркионисти, 23, 31, 159, 210
 мартирани, 68, 174
 Марута, епископ, 50, 73, 114, 120
 масалијани, 3, 5, 6, 7, 10, 11, 14, 16, 20—24, 25—123, 159, 170, 171, 172, 174, 192, 200, 210
 Матија Властар, аутор Синтагме, 21, 47, 61, 65, 73, 149
 Мезија, 11
 Мелитина, 16, 89, 142, 147, 186, 188
 Месопотамија, 20, 71, 156, 157
 Методије, цар. патријарх (843—847), 15
 Методије, словенски апостол, 21, 93, 102
 Мешиха Зека, сиријски писац, 53
 Мелер (Moeller С.), 26, 139, 142, 144
 Миклошић Ф., 26
 Мињ (Migne), 25, 42, 43, 70, 72, 133
 Митрофан Смирњанин, 134
 Михаило I виз. император (811—813), 146, 149
 Михаило II, виз. император (820—829), 147
 Михаило III, виз. император (842—867), 34, 132, 153, 186
 Михаило II Куркуас, цар. патријарх (1143—1146), 45, 103
 Михаило, павликијан, 185, 207
 Михаило Аталијат, виз. историчар, 16, 193
 Михаило, епископ пловдивски, 192
 Михаило, антиохијски патријарх, 52, 53
 Михаило Велики, јаковитски патријарх, 67, 71, 125, 153
 Михаило Глика, хроничар, 149, 177
 Михаило Хонијат, еп. 21, 26, 45
 Михаило Синкел, виз. писац, 146
 Мизија, 21, 56
 Мкртчјан Тер (Karapet Ter-Mkrtschian) 125, 126, 136, 138, 139, 142, 143
 Млечани, 192
 Мојсије, јеврејски патријарх, 14, 18, 110, 203, 204, 210
 Мојсије, јеретик, 49, 58, 105
 Мокра Гора, 199
 Монтан, 10
 монтанисти, 7, 14
 монофизити, 10, 70, 154
 Мопсеут, 184, 208
 Мосел, 63
 Мошин В., 125
 мухамеданци, 35, 37, 97
 мцхеви, 72
 наасени, 8
 Навпакт, тема, 100, 191
 Настављач Георгија Монаха, виз. хроничар, 148
 Наум, слов. учитељ, 56
 Немања Стефан, 9
 Неокрастум, град, 55, 149, 195
 неоманихеји, 4, 13, 78
 неомасалијани, 24
 неоплатоничари, 65
 Нерсес II, католик, 160
 Нерсес III, католик, 161, 162, 177
 Нестор, вођа устанка, 192
 Несторије, цар. патријарх (428—431), 61, 91
 несторијанци, 13, 95, 96, 160, 161
 Никеја, 9, 26, 85, 172, 188
 Никита Ремесиан, црквени писац, 11
 Никита Хонијат, виз. историчар, 17, 21, 45, 46, 68, 80, 104, 197
 Николај III Граматичар, цар. патријарх (1084—1111), 103
 Никомедија, 188
 Никопол, 199
 Нићифор, виз. император (802—811), 98, 146, 149, 183
 Нићифор, цар. патријарх (806—815), 14, 15, 129, 130, 146, 147, 181, 184
 Нићифор Григора, виз. историчар, 6, 48, 49, 105, 149, 189
 Нићифор II Фока, виз. император (963—969), 189
 Нифон, јеретик, 25, 48, 49, 106
 Новаковић (Новаковић С.), 83

- новатиани, 5, 6, 7, 31, 78
 Нормани, 149, 192, 193, 194, 195
- Оболенски (Obolensky D.), 27, 44, 45,
 69, 86, 101, 165, 170, 195
 Олимп, манастир, 39
 Оријент, 122
 офити, 7, 8
- паанини, 73
 Павле, апостол, 19, 136, 162, 164, 170,
 171, 172, 173, 176, 177, 204, 206,
 210
 Павле, павликјан, син Калинике,
 15, 151, 161, 162, 163, 165, 166, 167,
 168, 169, 171, 183
 Павле, отац Гегнесија, 162, 167, 171,
 172, 179, 180, 181
 Павле Галесиотски, епископ, 148
 Павле, епископ Залинике, 168
 Павле Самосатски, јеретички епи-
 скоп у Антиохији, 132, 150, 151,
 159, 161, 162, 163, 164, 169, 171, 173
 Павле из Тарона, јерменски пи-
 сац, 13, 156
 павликијани, 3, 5, 7, 8, 10, 11, 12, 14,
 15—20, 23, 24, 35, 97, 98, 100, 110,
 124—212
 Паил, 168
 Пајсије Хилендарски, 56, 57, 78
 Палама Григорије, вођа исихаста,
 48, 49, 50, 64, 104, 105
 Палестина, 158, 197
 Памфилија, 89, 90, 101
 Пап, јерменски краљ, 157
 Папакион, планина, 49, 105
 Наракондакес, егзарх, 184
 Патара, 77
 Патарија, 81
 патерини, патерени, 57, 63, 71, 77,
 155, 198
 пауликијанисти, 172, 173
 Паулос, 162
 Пафлагонија, 11, 74, 86
 Персија, Персијанци, 94, 156, 157
 Петар, апостол, 162, 173, 204
 Петар, цар бугарски (927—969), 10,
 11, 17, 125, 190
 Петар Дељан, вођа устанка Јуж-
 них Словена (1040), 192
 Петар Игуман, виз. писац, 125, 126,
 132, 133, 136—143, 144, 145, 146, 180,
 196
 Петар, јеретик, 67, 83
 Петар Сикуд, виз. писац, 109, 124,
 125, 131, 133, 134, 135—143, 143, 145,
 148, 165, 173, 174, 176, 178, 181, 182,
 183, 196, 200, 204, 206, 207, 210, 211
- Петар Тузланац, католички мисио-
 нар, 198, 199
 Петар Фило, 69
 Петронас, стратег тракијски, 186
 Петрич, 168, 169
 Печенези, 12, 193, 194
 Пиеш (Puesch H.) 8, 27, 44, 86
 пифли, 209
 Платон, антички филозоф, 65
 Пловдив, 16, 102, 149, 154, 155, 190,
 193, 194, 195, 197
 пнеуматици, 76
 Подунавље, 192
 Понт, 51
 Попруженко (Попруженко М. Г.),
 26
 Посон, 186
 Порфирије, неоплатоничар, 39
 Примов (Примов Б.), 27, 198, 195
 Прокло, неоплатоничар, 39
 пртењашаи, 69
 Псел Михаило, виз. филозоф и
 историчар, 21, 22, 27, 38, 39, 41,
 64, 82, 192
 Псеудо Макарије, црквени писац,
 26
 Птоломеј, епископ ринокурски, 61
 публикани, 196, 209
- Радер (Raderus M.), 124
 Радојичић Никола, 82
 Рансимен (Runciman S.) 27, 36, 37,
 127, 164, 171
 Рахеас, јеретички проповедник, 40,
 69
 Роман III, виз. император (1028—
 1034), 37, 148
 Рим, 172, 173
 Русија, 94
 Рајна, 156
 Римљани, 156, 157
 Ромеји, 206
 Ричард Лавово Срце, енглески
 краљ, 197
 Реније Тритски, пловдивски хер-
 цег, 197
 Роберт Гвискард, нормански кнез,
 193
 Руварац (Руварац И.), 17, 125
- сабелијазам, 10, 172
 Сабелије, јеретик, 3, 200
 Сава, масалијански учитељ, 52, 66,
 83, 94, 96, 103
 Сава, први архиепископ српски,
 58, 81, 155
 Сава, монах и писац, 147
 сакодрагүти, 7

- сакофорон, 69, 88
 Саладин, султан, 197
 Салона, 11
 Самбатсион, јеретик, 169
 Самосата, 165, 167, 176, 186, 187, 188
 Самуило, македонски цар (976—1014), 10, 18, 56
 Сан Феликс де Караман, 195, 196, 208, 209
 Сарацени, 149
 Сатана, 10, 23, 39, 66, 76, 77, 78, 82, 83, 110, 112, 114, 115, 116, 121, 132
 сатанијани, 77
 Саторнил из Антиохије, 8
 Света Гора, 47, 50, 59, 61, 104, 105, 106
 Свиштов, 199
 Свобода (Swoboda W.), 27
 Седеберг (Södeberg H.), 170
 Север, патриарх антиохијски, 51, 52, 62, 65, 68, 92
 Сеид ибн Бистрика, арапски писац, 154
 Селеукија, 95
 Сергије Тихик, павликијански учитељ, 18, 140, 143, 170, 174, 177, 184, 185, 204, 207, 208, 210, 211
 сетанијани, 77
 Сид, град, 36, 51, 61, 87, 88, 89
 Симеон, цар бугарски (893—927), 32, 37, 94, 102, 190
 Симеон, масалијански учитељ, 42, 60, 96, 103
 Симеон (Стефан Немања), 83, 112
 Симеон Магистер Логотет, виз. хроничар, 147—148
 Симеон Месопотамијски, јеретик, 26
 Симеон Солунски, виз. писац, 9, 71
 Синај, 96
 Синодик православља, 22, 25, 34, 43, 57, 71, 119, 123; цара Борила, 11, 17, 21, 57, 58, 72, 154, 198; српски синодници, 16, 58, 80, 84, 154, 198
 Сирија, 22, 23, 30, 42, 63, 73, 120, 165, 176
 Сисиније, царнг. патријарх (996—998), 61, 89
 Сицилија, 192
 Скилица Јован, виз. хроничар, 16, 149
 Скок Петар, 81
 Словени, 1, 6, 10, 12, 23, 40, 56, 123, 154, 168, 169, 193, 199, 209
 Смирна, 40, 189
 Сократ, црквени писац, 11
 Соловјев А., 101, 125
 Соломон, јеврејски краљ, 26
 Солун, 46, 49, 59
 Сор, град, 179
 Сотерик, епископ, 66, 91
 Софија, 192, 194
 Србија, Срби, 9, 21, 32, 46, 56, 59, 102, 106
 Стефан, бакон, 68
 Стефан V, папа, 12
 Стефан, поп јеретик, 74, 106
 Стефан Првовенчани, српски краљ (1196—1228), 9, 32, 83, 178
 Стилијан, епископ неокесаријски, 12, 15
 Суботин, јеретик, 168, 169
 Табари, арапски историчар, 125, 153, 183, 186
 Талоци (Thaloczy L.), 9, 25, 42, 72
 Тарасије, цар. патријарх (784—806), 182
 Таур, 158
 Твртко, босански краљ, 199
 Теодор, јеретик, 167, 171
 Теодор Андиаски, виз. писац, 41, 65, 70
 Теодор Балсамон, виз. писац, 45, 65, 67, 68, 73, 149, 164, 172, 195
 Теодор бар Кони, сир. писац, 52, 96, 120
 Теодор, митрополит никејски, 147, 189
 Теодор Кирски, црквени писац, 30, 31, 34, 36, 51, 88, 131
 Теодор Рштун, Јерменац, 158
 Теодора, виз. император, 147, 185
 Теодосије I, виз. император (379—395), 88
 Теодосије II, виз. император (408—450), 31, 89, 91
 Теодосије, монах јеретик, 74, 106, 119
 Теодосије, митрополит зворнички, 155, 199
 Теодосије Трновски, 2, 9, 49, 59, 60, 74, 105, 106, 107
 Теодосиполис, 16
 Теодот, павликијан, 185, 207
 Теодот Антиохијски, 90
 Теодот Мелисенос, стратег, 186
 Теофан, виз. хроничар, 34, 64, 82, 87, 146, 181, 184, 190
 Теофанов Настављач, виз. хроничар, 147, 185
 Теофилакт, цар. патријарх (933—956), 6, 10, 125, 131, 191
 Теофилакт Охридски, 193
 Теофилос, 80
 Тимотеј, јеретик, 73
 тимотеисти, 73
 Тимотеј Александријски, виз. писац, 61
 Тимотеј I, католик, 54, 95