

О ТЕЗИ МИОДРАГА ПЕТРОВИЋА ДА СУ БОГОМИЛИ ИЗ СРПСКО-ВИЗАНТИЈСКИХ СРЕДЊОВЕКОВНИХ ИЗВОРА ЛАТИНИ

Зоран Ђуровић*
Папиристички институт
Августинијанум, Рим

Апстракт: Миодраг М. Петровић, један од најзначајнијих савремених српских историчара, посветио се, између осталог, развијању једне нагласе оригиналне тезе – која је прошла са мање одјека, која вели да су бојомили који се помињу у српским и византијским средњовековним изворима у ствари Латини.

Аутор настоји да ову Петровићеву тезу реконструише заједно са аргументима који је прате. Петровић је већ више него задовољавајуће дефинисао *in statu quo nunc* само ишћање, као што је и дао неопходне изворе и библиографске одреднице. Према томе, аутор се ограничава на тезу, којег представљено дефинисању: бојо(у)мили су Латини.

Кључне речи: Миодраг Петровић, Латини, католици, бојомили, бабуни, кудугери, дуализам, *Filioque*, Дух Свети, Симеон Солунски, Немањићи, Стефан Првовенчани, Свети Сава, иконе, кумири, бабунска реч, Душанов законик, крвојасије.

Сажетак

Српски историчар и византолог Миодраг М. Петровић, још од 1995. је иступио с тезом да су бојомили, кудугери, наватијани, бабуни, који се помињу у српским и византијским средњовековним изворима, у ствари Латини римокатолици, а да бојомила као радикалних дуалиста никада није било у Србији. Како ниједан нама познати извор не вели експлицитно: *бојомили су Латини*, Петровић своју аргументацију базира на једној ингинозној интерпретацији извора. Он полази од познатог механизма етикетаирања, кога налазимо и у *Законоправили* Св. Саве, где се вели да се *сада*

* zoran5@interfree.it.

месалијанци зову боџомили – бабуни. Међутим, само поглавље и говори о правим месалијанцима боџомилима, не и о Латинима као новим боџомилима.

Први православни полемичар са богомилима, Козма Презвитер, говори да је у центру њихове побожности молитва, што потврђује и Св. Сава назвавши месалијанце молабницима. То је један од елемената који здружује месалијанце и богомиле. Други византијски извори виде у богомилству мешавину павликијанаца (= манихејаца) и месалијанаца. Дуалисти су по антономазији, тврде да Исус није бог по природи; евхаристијски хлеб и вино су само симболи; одбацују иконе, крст, Стари завет, свештенство... Како су богомили дуалисти, Петровић излази са тезом да су Латине Средњовековни назвали богомилима, јер су ови дуалисти пошто су почели да исповедају јерес уневши *Filioque* у 8. члан Никео-цариградског симбола вере, тј. увевши два начела у Тројици. Међутим, ова дијархија никада није могла да послужи као синоним за стари онтолошки дуализам. Ниједан древни источни полемичар са Латинима није их назвао богомилима/манихејцима, мада је и сам Фотије имао прилике за то, јер је Латине оптужио за увођење дијархије у Тројици. Нико од њих, другим речима, није се руководио Петровићевом логиком која у *filioque*-у види дуализам.

Петровић ће и у хиландарском ћирилском рукопису бр. 230, препознати у Новацијановој јереси, која је позната под именом *кашари*, римокатолике, јер је Нават био расколник Римске цркве и нагињао је монтанистима, а ови су хулили на Духа Светог, као и потоњи Латини. Међутим, уопште није тачно да су монтанисти и новацијани хулили на Духа Светог. Само кроз инсистирање на чистунству долази до местимичног спајања катара са монтанистима, а то и служи Никодиму Химнографу да у наватијанима види синоним за богомиле, тј. средњовековне катаре.

Омиљени Петровићев сведок тезе да су се нови дуалисти римокатолици звали богомилима је Св. Симеон Солунски, који би, према њему, тврдио да их *уошшџе не треба зваџи хришћанима*, јер су они иконоборци, мада знамо да католици никада нису забранили иконопоштовање. У ствари, Симеон нам у продужетку објашњава зашто богомиле не треба сматрати хришћанима: „јер они поричу све црквене тајне... и свете иконе са њима“, док старе иконоборце треба сматрати хришћанима, јер су они одбацивали само иконе, док су, за разлику од богомила, имали све друге црквене сакраменте. Симеон каже и да *верујемо да ћемо учествовати у дару и блаџогаџи Божијој, а не у сушшџини, како уче безбожни месалијани и боџомили*, што би за Петровића били Латини. Овде је посреди паламитска контроверзија у којој су се стране међусобно оптуживале за месалијанство, тако да нема ништа заједничког са Латинима.

Исто важи и за назив *кудуџери*, који се јавља код Симеона Солунског, а Петровић нас уверава да је он ознака за Латине. Међутим, када се прочита

Симеон бива јасно да ови кудугери немају ништа заједничко са оним што знамо о католицима. Такође и манускрипт *Oxford Christ Church* 49, говори о кудугерима, одакле је несумњиво да се ради о богомилима, а не о Латинима.

Такође је неубедљива теза да је Стефан Немања сазвао сабор против Латина и да их је прогонио, или да је Св. Сава бранио, „исправљао“ веру, од Латина. Ти богомили се, према Петровићу, осуђују и у 85. члану *Душановој Законика*, као бабуни, тј. римокатолици, а та бабунска реч била би *filioque*. То би значило да је Душанов закон ставио католике у илегалу, а у ствари је само забрањивао латински прозелитизам. Католици су у Душановом царству били легалне особе, док је он као *млади краљ*, ратовао против бабуна, што је продужетак политике његовог деде краља Драгута који је 1291. затражио од Папе Николе IV помоћ у борби против богомилске јереси, одакле је јасно да ови не могу бити католици. Да су богомили заиста то, а не Латини, сведочи и *Српска редакција Синодика у Недељу православаља*, која их назива хулитељима на иконе, и заступницима бадунске јереси. Једина несигурност око употребе речи „бабуни“, као синонима за Латине, постоји у тексту Константина Философа Костенечког, али се и она може протумачити у сагласности са свим осталим сведочанствима, а не нужно у кључу Миодрага Петровића.

Увод

Последње две деценије стваралаштва, Миодраг М. Петровић, један од најзначајнијих савремених српских историчара, експерт за византијско и српско средњовековно право, ванредан познавалац старословенског и из њега изведених варијанти, као и зналац неопходних грчког и латинског, посветио се, између осталог, развијању једне надасве оригиналне тезе – која је прошла са мање одјека, тј. без нарочитог проблематизовања, а била оберучке прихваћена из одређених ненаучних кругова, а која мени изгледа више него неодрживом – која вели да су богомили који се помињу у српским и византијским средњовековним изворима у ствари Латини (римокатолици, како их многи православни аутори, следећи протестантску номенклатуру, називају; код мене су углавном *католици*).

Теза је развијена у више чланака, тако да ћу ја, са моје стране, настојати да је реконструишем заједно са аргументима који је прате. Надам се да нећу погрешно интерпретирати Петровићеву мисао, али нећу моћи и све побочне аргументе навести због ограниченог простора, иако мислим да би то додатно разјаснило ствар. Такође се нећу расплињавати у повезаним дискусијама и укључивати мноштво других аутора и њихова мишљења у погледу ове теме, као што се нећу бавити типично

историјским питањима. Петровић је већ више него задовољавајуће дефинисао *in statu quo nunc* само питање, као што је и дао неопходне изворе и библиографске одреднице. Према томе, моја дискусија се ограничава на тезу, поједностављено дефинисану: *боџо(у)мили су Латини*.

1. Теза: Богомили су Латини

Наш аутор, Миодраг М. Петровић, како сам већ поменуо, у више чланака развија ову тезу,¹ али се аргументација која је прати углавном понавља, и ретко када обогаћује. Према тој тези, византијски и српски списи под „новим богомилима“ подразумевају римокатолике. Дакле, када у тим изворима наиђемо на реч богомили – и на њене синониме: бабуни, новатијани (наватијани), манихејци, масалијанци, павликијанци, па затим и: патарени, кудугери – треба читати: Латини.² То ће довести нашег аутора да кохерентно тврди како богомили (јерес која настаје почетком X века) нису ни постојали у средњовековној Србији³ (појам варијабилан, јер су се границе свагда мењале, а требало би да мање-више подразумевамо просторе бивше Југославије, Балкана, нарочито Босне). Петровић не тврди, према томе, да су Латини били у правом смислу

¹ М. Петровић, „Помен богомила – бабуна у Законоправилу Светога Саве и ‘црква босанска’“, *Босна и Херцеговина од средњеј века до новијеј времена*, Београд 1995, 263–283 (ја ћу овај чланак цитирати по монографском издању манастира св. Архијакона Стефана у Сланцима код Београда, 1995); *Црквенодржавне идеје Светиога Саве између Цариграда и Рима*, Зборник радова, Историјски институт САНУ, књ. 13, Београд 1996; „Кудугери – богомили у византијским и српским изворима и Црква босанска“, *Историјски часопис* 44 (1998), 35–75; „Свети Сава на Жичком сабору 1221. године и латинска јерес“, *Историјски часопис* 45–46 (2000), 11–30; „Нови подаци Никодима Химнографа о јереси у Србији и Босни средњега века“, *Историјски часопис* 47 (2002) 59–76; „Константин Философ – Костенечки о бабунима – богомилима у Београду у XV веку“, *Историјски часопис* 48 (2002), 73–88; „Владислав Граматик о богомилима у Сребреници у XV веку“, *Словенско средњовековно наслеђе*, Београд 2002; „Свети Сава као састављач и преводилац Законоправила – српског номоканона“, *Историјски часопис* 49 (2003) 27–45; „‘Бабунска реч’ у Законику цара Стефана Душана 1349. и 1354. године“, *Археографски прилози*, 25 (2003), 143–161. Иначе, др Петровић је (приредио и прилоге написао) у времену и условима на којима нико не би позавидео, издао *Законоправило или Номоканон Светиога Саве, Иловички препис, 1262*, Горњи Милановац 1991, и око тог монументалног подухвата гравитира његова научничка делатност. Касније издаје и: *Законоправило Светиога Саве*. 1, Приредили и превели: Миодраг М. Петровић и Љубица Штавланин–Ђорђевић, Историјски институт, Београд 2005.

² Петровић ће прецизирати: римокатолици ће најчешће називати православне: *манихејци*, *џајшарени*, *кајшари*, *шизмајшици* (то би била имена из латинских извора), док ће византијско-словенски извори њих називати: *крстијани*, *боџомили*, *кудуџери* и *бабуни* (Петровић, „Кудугери“, 61). Ја ову класификацију узимам са резервом, како ће се видети из даљег рада.

³ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, 27, 29.

речи богомили, јеретици познати под тим именом, него да су их тако назвали православни аутори, јер су Латини имали одређене елементе у свом учењу који су били заједнички богомилским назорима. Дакле, та деноминација је полемичког карактера и смера ка омаловажавању противника. Тај поступак је добро познат у црквеној историји, где су противници увек гледали да етикетирају супротну страну именом неке већ осуђене јереси. Довољно је видети, пошто смо у овој епохи, како кардинал Хумберт у пракси и веровању источњака препознаје јереси као што су: симонисти, валесијани, аријанци, донатисти, николаити, северијани, духовборци, манихеји, назарени итд.⁴ Петровић би у овом кључу видео богомиле у Србији и сугерисао како су Немањићи прогнали Латине-католике, јер се они више пута појављују у овом контексту, а не неке старе богомиле-дуалисте, јеретике манихејско-месалијанске провенијенције. Зато Петровић Латине назива „новим“ богомилима и као да жели да тај назив презентира као синтагму постојећу у изворима, али је она тамо апсолутно непостојећа и плод је само његових конструкција.⁵ Како ниједан нама познати извор не вели експлицитно: *боџомили су Латиини*, погледајмо изблиза како Петровић аргументује своју тезу, покушавајући да докаже постојање механизма етикетирања – који сам горе поменуо – у случају ове идентификације. Но, најпре да видимо како су и сами богомили били препознати као „нови“ јеретици у изворима.

1.1. Механизам етикетирања: Богомили = месалијани = бабуни

Петровић наводи како је Савино *Законоуправило* (гл. 42) инкорпорирало у себи византијска поглавља о богомилској јереси, која ће назвати: *О месалијанима који се сада зову боџомили – бабуни*. Одмах бих скренуо пажњу да је вероватно овај део назива (*који се сада зову*), ути-

⁴ PL 143, 1003–1004: „Quia sicut Simoniaci donum Dei vendunt; sicut Valesii hospites suos castrant... sicut Ariani rebaptizant in nomine sanctae Trinitatis baptizatos, et maxime Latinos; sicut Donatistae affirmant, excerpta Graecorum Ecclesia, Ecclesiam Christi et verum sacrificium atque baptismum ex toto mundo periisse; sicut Nicolaitae carnales nuptias concedunt et defendunt sacri altaris ministris; sicut Severiani maledictam dicunt legem Moysis; sicut Pneumatomachi, vel Theumachi absciderunt a symbolo Spiritus Sancti processionem a Filio; Sicut Manichaei inter alia, quodlibet fermentatum fatentur animatum esse; sicut Nazareni carnalem Judaeorum munditiam adeo servant, ut parvulos morientes ante octavum a nativitate diem baptizari contradicant, et mulieres in menstruo vel in partu periclitantes communicari, vel si paganae baptizari contradicant... sint anathema Maranatha, cum Simoniacis, Vallesiis, Arianis, Donatistis, Nicolaitis, Severianis, Pneumatomachis et Manichaeis, et Nazarenis, et cum omnibus hereticis“.

⁵ Тако вели: „Свети Сава не само да нам открива богомиле свог времена као бабуне оличене у Латинима...“ (Миодраг М. Петровић, *Томос љубави и два њлућна крила као ипошторе њајском ѡримајџу и унији*: <http://borbazaveru.info/content/view/974/57/>). У другим текстовима се не изражава овако неопрезно. Можда се ова неопрезност може објаснити местом објаве, а то је сајт *Борба за веру*, који нема никакве научне озбиљности.

цао на Петровића да скује непостојећу, понављам, у изворима синтагму, *нови богомили*. Постоји само, *бојомили као нови месалијани*, али не и: Латини као *нови бојомили*. Такође је нужно запамтити да је Савин опис *месалијана* = *бојомила* сасвим у складу са оним што и данашња наука тврди о њима на основу других извора. Богомилска јерес је за Саву сасвим добро дефинисан појам и он га нигде не брка или повезује са некаквом латинском јереси.

Дугујем пак да појасним у две речи и зашто се богомили препознају за наследнике месалијанаца, а то чиним само зато што ће нам и за наредне рефлексије бити корисно. Ако идемо до нулте тачке, момента рађања богомилства, видећемо да и сам први православни полемичар, Козма Презвитер,⁶ има тешкоће како да дефинише овај феномен. Треба да га презентира пастви, а у том случају се игра са сигурним картама, односно, верни народ треба да ове „нововерце“ препозна као старе јеретике. „Био је“ – како каже Козма – „поп Богомил по имену, али који уистину Богу није био мио“.⁷ Његови следбеници, инсистира Козма на овој линији, увек су по спољашњим обележјима били побожни, али су изнутра били трули – како би он рекао, следећи Писмо: били су вуци грабљиви.⁸ На страну да стави-

⁶ Основна антибогомилска дела: М. Г. Попруженко, *Синодик цара Борила*. Български старини, књ. 8, 1928; Id., *Козма пресвитер български писател X в.* Български старини, књ. 12, 1936 [*Беседа пресвитера Козьмы*]; В. Киселков, *Пресвитер Козма и неговите творение*, Софија 1943; *Euthymii Zigabeni Narratio de Bogomilis*, PG 130, 1298–1333 (боље издање: *Euthymii Zigabeni de haeresi bogomilorum narratio*, G. Ficker, *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908); *Annae Comnenae Alexias*, Ed. Reinsch, Diether R. / Kambylis, Athanasios, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae – Series Berolinensis 40; Germani patriarchae Constantinopolitani Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos*, PG 140, 621–644; Д. Драгојловић, „Маргиналне глосе српских рукописних крмчија о неоманихеима“, *Југословенски историјски часопис*, књ. 1–2 (1972) 5–15; Ю. К. Бегунов, *Козма Пресвитер в славянских литературах*, Софија 1973; Д. Богдановић, „Српска прерада Козмине Беседе у Зборнику попа Драгоља“, *Valcanica 7* (1976) 61–90; В. А. Мошин, „Сербска редакција синодика в неделю православия“, *Византийский временник 17* (1960) 278–353.

⁷ Попруженко, *Козма пресвитер*, 2.

⁸ *Козма пресвитер*, 3. Јеретици су извана као овце, вели Козма, „кротки, смирили, ћутљиви, бледи се виде од лицемерног поста; учење своје не објављују, не смеју се грохотно“, а „изнутра су као вуци грабљиви“.

Слично пише и бугарски патријарх Јефтимје у *Житију Илариона Мејлинског*, погл. VI: „Поборници манихејске [= богомилске] јереси, као вуци обучени у овчији кожух, кротки му дођоше, искушавајући га као фарисеји Господа“, Emil Kaluzniacki (Hrsg.), *Werke Des Patriarchen Von Bulgarien Euthymius, 1375–1393, Nach den besten Handschriften*, Wien 1901, 34. У погл. XI, стр. 52 употребљава назив: *бојомилска јерес*.

Има право Я. Н. Любарский (Перевод и комментарии), када пише: „Анна не скупится на бранные эпитеты по отношению к Василию, которого она именует ‘одержимым бесом’, ‘чудовищем’ и ‘во всех отношениях испорченным’ и т. п. Ме-

мо подозрење православних у искреност богомила, остаје факат да и они индиректно потврђују да је у центру богомилске духовности била молитва, што чини заједнички елемент са месалијанцима (Μασσαλιανοί), који су по вокацији били молитвеници (сиријски *mšallyēnē*; грч. Εὐχῆται, од εὐχή, молитва),⁹ како су их називали противници, а они себе духовни(ци)ма (Πνευματικοί).

1.1.1. Масалијани = бо̀гомили

То и Св. Сава сведочи: „Масалијани који се називају молабници.“¹⁰ Како су бо̀гомили/месалијани дуалисти, природно је да су материјалне ствари и акти (крштење, причешће и све оно што чини црквени клир) бескорисни, јер само дух, оно унутрашње, које се изражава кроз моли-

жду тем, даже в изображении самой писательницы, Василий предстает человеком благородной прямоты и мужественной веры в свои идеалы. Ненависть Комниной к Василию часто не может подавить чувства восхищения, которое вызывает в ней непроклонность ‘мужественного богомила’“ („Расправа императора Алексея Комнина с бо̀гомилами“, *Вопросы истории религии и атеизма*, Сб. статей, т. XII. М., 1964, с. 310–319, ivi p. 312).

⁹ Извори: Епифаније Кипарски, *Librorum adversus haereses*, cap. 80, in Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, hrsg. K. Holl, I–III, Leipzig 1915–1933; Дијадох Фотички, *De perfectione spirituali capita centum*, in Diadochus von Photike, *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*, hrsg. von Karl Suso Frank, Christliche Meister 19; Einsiedeln, Johannes Verlag, ©1982; Августин, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, cap. 57, PL 42, 40–41; Јован Дамаскин, *De Haeresibus*, cap. 80, PG 94, 728–737; Теодорит Кирски, *Historia Ecclesiastica*, IV, 10, PG 82, 1141–1145; id., *Haeticarum fabularum compendium*, IV, 11, PG 83, 429–432; Тимотеј, презвитер Цариградски, *De receptione haeticorum*, PG 86a, 12–68; Јефрем Сирин, in E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen contra Haereses*, T. 170, Scriprores syri 77, Louvain 1957; Фотије, *Myriobiblon sive Bibliotheca*, Codex LII, PG 103, 88–92.

Литература: K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen 1996; J. Gribomont, „Le dossier des origines du messalianisme“, *Epektasis*, Mélanges J. Daniélou, Paris 1972, pp. 611–625; id., „Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme“, *L'Orient syrien* 2 (1957) 419–432; id., „Messaliens“, *DSp* 10, 1980, 1074–1083; Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge 1947; R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, Berlin 1968; I. Hausherr, „L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme“, *Orientalia Christiana Periodica* I, Roma 1935, pp. 328–360; Dmitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948, repr. New York 1978; John Meyendorff, „Messalianism or anti-messalianism? A Fresh Look at the 'Macarian' Problem“, *Kyriakon*, Festschrift Johannes Quasten, vol. II, Aschendorff, Münster, Westfalen 1970, pp. 585–590; Vrej Nersessian, *The Tondrakian Movement: Religious Movements in the Armenian Church from the Fourth to the Tenth Centuries*, Routledge, 1998; Hermann Dörries, „Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer. Zum Umgang der Alten Kirche mit Häretikern“, in ders.: *Wort und Stunde*, Bd 1: *Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen 1966.

¹⁰ Према Петровићевом преводу, *Помен бо̀гомила*, р. 12, док је извор у: *Иловички иреџис*, л. 363б–364а.

тву, оно нематеријално, може да поново присаједини са божанским. Тако Сава, у 61. глави *Законојправила*,¹¹ вели како месалијани:

„Говоре да Сотона саставно живи са човеком и у свему му одолева; да Сотона и бесови држе ум људи и да је људска природа здружена са духом лукавим; да Сотона са Духом Светим живи у човеку и да ни апостоли нису били чисти од дејствујуће енергије сотонске; да крштење не усавршава човека, нити причешће божаственим тајнама чисти душе, већ само њихова предана молитва... Томе придодадоше и презирање цркава и жртвеника, да њихови монаси и испосници не пребивају у црквеним збориштима, него је довољно да буду на молитвама у својим црквицама. Говораху да им молитве имају толику силу да се и самим њиховим ученицима Дух Свети чувствено јавља. Измишљотине причају, јер кажу да они који хоће да се спасу, треба толико да се моле да ништа друго више не раде све док не осете да грех попут некаквог дима или огња или аждаје или тако некакве звери бива изгнан молитвом. И кад чувствено помоћу молитве изађе, поновни улазак Духа Светога да приме, и да у души имају јасно чувство о уласку Духа. И то је истинска заједница хришћана, јер ни у црквеном крштењу ни у рукополагању свештеника Дух Свети се уопште не припаја крштенима, него само њиховим молитвама ће се трудољубиви припојити и, без обзира на крштење, примиће неко општење Светога Духа ако усхтедне у њима да пребива и да прихвати њихова учења.“

Слично се понавља и у 63. глави *Законојправила*:¹²

„Говоре да се сваком човеку који се рађа тог тренутка суштствено припаја бес, његов наследник од осуде Адамове, и да тај бес покреће човека на зла дела, спојивши се са њим суштствено... говоре, још, да свето крштење ништа не помаже за прогнање тог беса, јер свето крштење није довољно да сасече греховне корене од искони срођене са људима. Говоре да једино привржна молитва може да одагна тог беса кашљањем и пљувањем онога који се моли... И док се то збива, долазак Светога Духа,

¹¹ Опет према Петровићевом преводу, *Помен бојомила*, рр. 12–16, *Иловички*, л. 364а–365б. Петровић помиње да се овде ради о *грчком шексиу*, који је Сава преузео (*Помен бојомила*, р. 5), али не прецизира да је у питању 80. глава из Дамаскиновог *De Haeresibus* (PG 94, 728–737), коју је овај прерадио, или превео већ са једног на грчком сажетог предлошка.

¹² Петровић, *Помен бојомила*, рр. 16–20, *Иловички*, л. 385а–386б.

што следи, бива на ономе који се моли; док чувствено Свети Дух наилази и види се.“

Према томе, ово би били елементи који би повезивали „старе“ месалијанце са „новим“ богомилима (напред, када се буде говорило о паланизму, вратићу се на ову тему и прецизирати шта је главни јеретички мотив месалијанаца); наша данашња акривија, научничка скрупuloзност, то не би увек могла допустити као сасвим легитиман поступак, али са друге стране можемо разумети сам феномен претрајавања одређених јеретичких идеја које се временом облаче у ново рухо. Ишчезавање једне јереси или јересијараха не значи и апсолутно њихово нестајање, зато што настављају да постоје у модификованој форми. На пример, аријанска јерес је као таква нестала са историјске сцене, али у модификованој форми постоји код Јеховиних сведока; Јеховини сведоци нису аријанци, али деле неке од базичних Аријевих премиса (Син Божији није у правом смислу речи Бог, друго лице у Св. Тројници). Због тога, следећи логику старих, могли бисмо их назвати новим аријанцима, мада то не значи да су по свим питањима сагласни са Аријем.¹³

1. 1. 2. Манихејци/павликијанци = боџомили

Законоправило назива богомиле и манихејцима, који су за средњовековне правоверне ауторе били родоначелници дуализма (за старије ранохришћанске Оце то би били гностици), дуалисти по антономазији.¹⁴ Сава овде није ни најмање оригиналан, нити би претендовао на оригиналност. Попут данашњег научника прихвата резултате претходника које сматра валидним. Код Ане Комнине (1083–1153) имамо у *Алексијади* (око 1148), књ. XV, 8, 1 интересантан запис:

„То је нови вид јереси, претходно непознат цркви. Повезали су два одавно позната најпоқваренија и најодвратнија учења, безбожност, ако се тако може назвати, манихејаца, коју смо назвали и павликијанска јерес, и бесрамност масалијанаца. То је била доктрина богомила, састављена од месалијанства и манихејизма (καὶ τὸ τῆς αἰρέσεως εἶδος καινόν, μήπω πρότερον ἐγνωσμένον τῆ ἐκκλησίᾳ. Δύο γὰρ δόγματα συνελθῆτην κάκιστα καὶ φαυλότατα ἐγνωσμένα τοῖς πάλαι χρόνοις, Μανιχαίων τε, ὡς ἂν τις εἴποι,

¹³ Новија студија о идентификацији богомила са месалијанцима: А. Rigo, „Mes-salianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina“, *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990) 53–82.

¹⁴ „Болујући од манихејске јереси, месалијани изумеше и друга оскрнављења“ (Петровић, *Помен боџомила*, р. 11, *Иловички*, л. 205б).

δυσσέβεια, ἣν καὶ Παυλικιανῶν αἵρεσιν εἶπομεν, καὶ Μασσαλιανῶν βδελυρία. Τοιοῦτον δὲ ἐστὶ τὸ τῶν Βογομίλων δόγμα, ἐκ Μασσαλιανῶν καὶ Μανιχαίων συγκεῖμενον).“

Ана потврђује оно што говоримо, наиме да сада јереси не настају *ex novo*, него да се њихова оригиналност састоји у новом формулисању старих учења или комбинацији већ постојећих елемената у њима. Ана је о манихејцима говорила у XIV (8–9) глави и павликијанце сматра огранком манихејства и ту дели средњовековну моду која је павликијанце називала манихејцима.¹⁵ Тезу о томе да су богомили продукт стапања манихејаца са месалијанцима имамо и у *Синодику цара Бориса* (Бориллов *Синодик*, буг. редакција с почетка XIII в.).¹⁶

Јефтимије Зигабен (Ζιγαβηνός или Ζυγαβηνός, лат. *Euthymius Zigabenus* или *Zigadenus*, † око 1118), виђени византијски теолог, који је стварао за време Алексија I Комнина (1048–1118), по чијем налогу пише *Доимайски арсенал православне вере* (Πανοπλία δογματικῆ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως), где излаже и побија разноврне јереси, посветио је XXVII поглавље богомилској јереси, за коју каже да је део (μέρος) месалијанаца,¹⁷ да они заједно са павликијанцима одбацују Мојсијеве књиге,¹⁸ да као и они верују у два начела,¹⁹ да деле савелијанске тринитарне заблуде,²⁰ да су од манихејаца, који су били пре њих, преузели да Марија није Богородица,²¹ да као иконоборци одбацују иконе²² итд.

За византијске ауторе IX века павликијанци/манихејци су били углавном синоними. За главне сведоке имамо Петра Сикелиота (Сицилијанца, Πέτρος Σικελιώτης, живео средином IX в.).²³ и Св. Фотија са његових четири књиге *Проѡив манихејаца*.²⁴ Не само да су доктринарни афинитети довели до поистовећивања богомила са павликијанцима, него су њиховом мешању допринеле и физичке близине. Наиме, Константин V Копроним (741–775) преселио је павликијанце из Азије у Тракију, где их

¹⁵ Cf. Petrus Siculus, *Historia manicheorum seu paulicanorum*, PG 104, 1240.

¹⁶ М. Г. Попруженко, *Синодик цара Бориса*, Одесса 1897, р. 32: „Манихејску јерес [враг] расеја по целој бугарској земљи мешавши је са месалијанском“.

¹⁷ *Narratio de Bogomilis seu Panopliae dogmaticae*, PG 130, 1289d. Од месалијанаца су преузели и учење да је демон са сваком човеком (1309b).

¹⁸ *Narratio*, PG 130, 1292c.

¹⁹ *Narratio*, PG 130, 1299c, 1301a.

²⁰ *Narratio*, PG 130, 1292d–1293a.

²¹ *Narratio*, PG 130, 1304d–1305a.

²² *Narratio*, PG 130, 1308d–1309a.

²³ *Petri Siculi Historia Manichaeorum seu Paulicianorum*, Textum Gr. M. Raderi recogn. et de integra Lat. vertit J. C.L. Gieseler, Ed. Johann Karl L. Gieseler, Gottingae 1846.

²⁴ *Sanctissimi Photii Narratio de Manichaeis recens repullulantibus*, PG 102.

(у Филипопољ, данашњи Пловдив) наново из Јерменије (вратили се били због прогона) пресељава император јерменског порекла Јован Цимискије (969–975).²⁵ Идејна, пак, блискост са павликијанцима, на основу списка Петра Сицилијанца, може се сажети у неких шест тачака које су разликовале павликијанце од православних, а које смо у добром делу већ срели: 1) Постоје два принципа: добри Бог (небески Отац), Бог будућег света и лоши бог, творац садашњег света, над којим влада; 2) нема девичанског рођења, Марија није Мајка Божија, јер је Исус своје тело донео са неба; 3) евхаристијски хлеб и вино су само симболи; 4) нема светости у иконама или крстовима; 5) одбацује се Стари Завет *in toto*, Нови прихвата са одређеном цензуром; 6) одбацује се Црква као ђаволски пород; павликијанци су *хришћани*, а сви остали Ромеји, тј. јеретици.²⁶

Павликијанци (Παυλικιάνοι), који се, скоро без икакве сумње, тако називају по Апостолу Павлу,²⁷ чији текстови су од самог почетка били интересантни Маркиону и манихејцима, јер се, због инсистирања на

²⁵ Један од најзначајнијих аутора за историју и доктрину павликијанаца је свакако јерменски научник Р. М. Бартикјан, од кога вреди поменути: *Источници для изучения истории павликианского движения*, Ереван 1961 (садржи изворе као што су: *Выдержки из речи Против павликиан католикоса Иоанна Одзунского*; *Краткая версия истории павликиан, дошедшая в эскуриальской рукописи Хроники Георгия Монаха*; *Полезная история Петра Сицилийского – осуждение и опровержение ереси манихеев, называемых также павликианами, начертанная для архиепископа Болгарии* итд.); *id.*, „Еще раз о происхождении имени павликиане“, *Вестник общественных наук АН Армянской ССР*, № 2 (1973) 85–90; Д. О. Лоевский, Д. А. Никульшин, „К вопросу об ереси павликиан в Византии“, *Известия Уральского государственного университета*, № 33 (2004), 203–210 (новији и концизнији текст пропедеутичког карактера); Е. Э. Липшиц, „Вопросы павликианского движения в освещении современной буржуазной историографии“, *Византийский временник* 5 (1952а), 235–243; *id.*, „Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX в.“, *Византийский временник* 5 (1952б), 49–72; К. Ter-Mkrtschian, *Die Paulikianer im byzantinischen Kaisereich*, Lipsia 1893; Н. Grégoire, „Pour l’histoire des églises pauliciennes“, *Orientalia Christiana periodica* 13 (1947), 509–514; *id.*, „Autour des pauliciens“, *Byzantion* 11 (1936), 610–614; *id.*, „Sur l’origine des pauliciens“, *Bulletin de la classe des lettres de l’Académie royale de Belgique* (1936), 98–114, 224–226; N. G. Garsoian, *The Paulician Heresy. A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Near and Middle East Studies, Columbia University, Series A 6. The Hague 1967; C. Astruc, *Les sources grecques pour l’histoire des Pauliciens d’Asie Mineure*, Ed. Travaux et mémoires, 1970.

²⁶ Cf. Лоевский & Никульшин, „К вопросу“, pp. 3–4 ([http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0033\(01_08-2004\)&xsl=showArticle.xslt&id=a22&doc=../content.jsp](http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0033(01_08-2004)&xsl=showArticle.xslt&id=a22&doc=../content.jsp)).

²⁷ Cf. Бартикјан, „Еще раз о происхождении имени павликиане“, pp. 89–90 на крајње убедљив начин побива друга Јузбашјанова решења (К. Н. Юзбашјан, „К происхождению имени Павликиане“, *Византийские очерки* (1971), 213–235), позивајући се управо на једног од главних павликијанских противника Фотија (cf. *Contra Manichaeos*, PG 102, 144), који (ivi 109) вели: „О томе сведочи [апостол] Павле, носиоцима чијег имена [павликијанци] лажно себе сматрају“.

борби између тела/меса и духа, могу протумачити и на један екстремно дуалистички начин, на сасвим задовољавајући начин нам илуструју дуализам који је присутан и у богомила.²⁸ Овај тип дуализма је послужио византијским и словенским ауторима да идентификују богомиле са већ наведеним „старим“ дуалистима. Ради се, поједностављено говорећи, о два принципа/начела, добру и злу (добар и лош бог), који се после рефлектују на нижем плану, дух и материја. Поступак идентификације или етикетирације наших аутора је и крајње конкретан: увек се везују за одређени аспект богомилског исповедања који је могуће лако препознати у ставовима неортодоксних њихових претходника. Зато можемо дефинисати и битне синониме у односу на небитне, који се јављају спорадично, и који су увек везани само за крајње лимитиран став (нпр. *савелијанци* код Зигабена); битни би били: манихеизам, месалијанизам, павликијанизам, док је интересантно словенско име: *бабуни*, или грчко: *саијанијанци*, а опет маловажни: наватијани, похвалници, мартијани.²⁹

2. Аргументи М. Петровића да су Латини богомили

У суштини Петровић, како извори нигде експлицитно не поистовећују Латине са богомилима, покушава да објасни како је механизам идентификације, о коме смо говорили, присутан код средњовековних аутора, па је сада могуће разумети да они, односно део извора, када го-

²⁸ Прилажем и неколико богомилских теза на основу *Козме Презвитера* (у загради су означени листови). Пророци, апостоли и праведници исповедају да је Бог творац свега видљивог и невидљивог (489б–490а), док богомили ђавола називају творцем земаљских ствари (510а, 511а), као и људи (506б–507а) и неба (517а) и сматрају да ђаво влада свиме (506а, 507а). Зато забрањују месо и вино (512а, 540б, 546а); веле да је ђаво измислио брак (510а); „мирјане називају слугама мамона“ (510а); не треба поштовати власт и богаташе и тврде да су мрски Богу који раде за цара (519а); одбацују Мојсијев закон (500а); Дух није говорио кроз пророке (505а); хуле на сва црквена предања (495а), одбацују црквену јерархију (495б), крштење деце (514а) и крштење уопште као нешто гнусно (514а–б); не чине знамење крста на свом лицу (516б), непријатељи су Христовог крста (506а); тврде да нам апостоли нису предали и наредили литургију (495а), и да су хлеб и вино Господњи образ (494а); „Јеретици се не клањају иконама него их називају кумирима“ (488б), целивају икону и крст из страха од људи (503а); гори су од бесова (демона), јер се ови боје крста, а ови га уништавају (488б); хуле на Духа који преко моштију чини чуда (489а), јер верују да ђаво а не Бог твори чуда да би опрелестио човека (489а) и уопште „противници су Духа Светог“ (505б). Према њима, Јован Крститељ је претеча антихристов (501а). Не поштују Мајку Божију (501б) не моле јој се (545б). Син Божији није једнак Оцу него анђелима (484б) и Син нема божанство (499а).

Детаљније описана богомилска митологија и доктрина се налази у Зигабена, у поменутом *Narratio*.

²⁹ Cf. делимично наведена имена код Петровић, *Помен бојомила*, р. 12; *Иловички*, л. 363б–364а.

воре о богомилима подразумевају јеретике Латине. Сам Петровић, држећи поменути метод идентификације легитимним, настоји да пронађе аналогије које би постојале између богомила и Латина и да покаже како су оне биле подразумеване и у потпуности јасне у свести и говору ових аутора. Како, пак, и он не негира да су средњовековни знали за богомиле дуалисте и, са друге стране, за латинску јерес, треба разграничити када долази до те претпостављене збрке, односно морамо се вратити самим текстовима да бисмо ствари довели у ред.

Кичму Петровићеве аргументације чини уверење да се дуализам, једна од суштинских карактеристика богомилства, као такав може применити на Латине. Све остало су побочни аргументи, којима ћу се позабавити у другом делу расправе. Сада да видимо на чему Петровић оснива своје уверење да су *Латини римокаџолици нови боџомили дуалисти*.³⁰

2. 1. 1. *Латински дуализам*

Како ништа у богомилском учењу нема заједничког са доктрином Западне цркве која је остала под јурисдикцијом папе, Петровић у дуализму налази њихов заједнички именилац. Наиме, он их назива дуалистима зато што су почели да исповедају јерес јер су унели додаток *Filioque* (букв. *и од Сина*) у 8. члан Никејско-цариградског симбола вере. Искварили су догмат о Светој Тројници тако што уче да Дух Свети исходи не само од Оца него и од Сина (два начела), а то веровање да Дух Свети има два исходишта одвело је Латине у дуализам због којег су названи новим богомилима, односно бабунима, како настоји да нас убеди Петровић.³¹

Као да је у доказивању своје тезе Петровић успут изгубио златно правило: *моћи мислити прошив себе*. Како то није учинио, мени је запала незахвална улога *Advocatus diaboli*,³² не би ли се некако размрсало клупко полуистина и једносмерних закључивања. Први проблем на који наилазимо је Петровићево уверење да је његов поступак идентификације исти као онај који налазимо и код наведених средњовековних аутора. Он, наиме, верује да је истоветно када Сава каже да су *боџомили нови месалијани* и кад он тврди да су *Латини боџомили*. То, једноставно, не стоји. Сава и други средњовековни могу да тврде како су *боџомили месалијани*, зато што

³⁰ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 27.

³¹ Касније ћемо наићи на прецизне референце.

³² У ствари, ја и излазим у сусрет ономе што наш аутор жели: „Одговоре на та и друга питања потражио сам у изворима. Саопштавам их од 1995. године, ишчекујући научну критику, јер сам са потпуно новим изворним сазнањима и тумачењима отворио дијалог, свестан чињенице о томе да монолози често пустош уноси у науку. Управо прерастање монолога у научни монопол, односно и узајамно подржавање истомишљеника, подстакло ме је да у својој критици издвојим посебно радове академика Симе Ђирковића“ (М. Петровић, „Нови подаци Никодима Химнографа“, р. 61).

се у њиховим учењима налази дуализам који говори о сапостојању два међусобно сукобљена принципа добра и зла, или пак опозиција духовно/материјално. Они се нису довијали да пронађу нешто што би се могло интерпретирати у одређеном смислу, него нешто што јесте идентично. Нису тражили да подметну кукавичје јаје. Из оно мало материјала који сам навео види се сасвим јасно како је тај систем функционисао. Да Латини тврде како од вечности постоје сукобљена два принципа добра и зла, Петровић би имао право и могао би да користи метод средњовековних, који је био, да поновим, крајње конкретан, односно *ad litteram*. Но, како то Латини нигде не тврде, него говоре о једном божанству, али о два принципа, како то ми православни разумемо, највише што можемо да им припишемо, недобронамерно гледајући, јесте да су двобошци, односно тробошци, што би са друге стране, позитивно, могло да се разуме у светлу субординацијске доникејске теологије и *Logostheologie*. На страну што мислим да је довољно јасно како је Петровићев метод некомпатибилан с методом средњовековних, задржаћу се у најкраћем на овом теоријском аспекту, који и није нарочито неопходан за тему којом се бавимо, али се плашим да би претерана штурост могла довести до озбиљних неспоразума.

Инконгруенције везане за ову тему приметно је још давно Болотов, док се од стране „зизјуласоваца“ та идеја још више заострила, рекао бих, непотребно. Наиме, Болотов покушава да објасни избацавање из Никејског симбола: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*, тј. да се Син рађа из суштине Оца; он најпре помиње да није било још увек јасне разлике између термина *οὐσία* и *ὕποστασις*, а како је једна те иста суштина Оца и Сина, неко би помислио и да се Син из себе рађа. Ми се, наставља Болотов, због терминологије разилазимо са Латинима у учењу о Св. Духу, јер смо ближи Василију Великом и источнима, где се рођење Сина, као и исхођење Духа посматра у оквиру ипостасних својстава, док се Латини држе старог термина *ex substantia* (из суштине), тако да је за њих исхођење Духа један *actus substantiae*. Природно је, како то Латини разумеју, да и Син има удела у исхођењу Духа јер има исту суштину са Оцем (*ex utroque, ex Patre Filioque*). „Такимъ образомъ, между нами и латинянами различіе заключается въ глубинѣ мысли: для насъ исхождение Св. Духа есть актъ ипостаси, а для латинянъ актъ существа“.³³

Јован Зизјулас, пак, како сам рекао, заострава ово питање, и инсистира на томе да је *filioque* настало због уверења Латина да је Бог један зато што је Он једна суштина, док би источњаци видели Њега као једног зато што је један узрок, односно, зато што је Отац. У том случају, како ми резултира, не би стајао један традиционални православни

³³ В. В. Болотов, *Лекции по истории древней церкви*, т. IV, Москва 1994, р. 38.

приговор, како су западњаци увођењем два начела увели и два бога. Рађање и исхођење бивају из једне божанске суштине, тако да у ствари нема два принципа.³⁴ Ако би се применила оваква интерпретација, византијско-словенским ауторима не би пало на памет да оптуже Латине за некакав дуализам и да их назову богомилима. То је тешко, да не кажем немогуће, ни ако бисмо их оптужили за политеизам, а то доказати да држе, мислим да је апсолутно немогуће.

Први византијски противник латинском увођењу *filioque*-а био је већ поменути цариградски патријарх, Св. Фотије Велики (око 820–896), који је написао кратко, али на моменте компликовано, дело *Περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος μυσταγωγίας*,³⁵ подељено у 96 језгровитих поглавља, и чији су аргументи представљали кормило за будуће православне полемичаре. Ја бих, пак, сада скренуо пажњу само на неколико детаља. Сам Фотије се мучи да разуме шта би Латини хтели да кажу својом формулом и наилази на исте проблеме које сам поменуо да су их делили Болотов и Зизјулас. Одмах, у „византијском“ духу, пита Латине који је то отац учио да Дух исходи од Сина – наравно да се не може наћи ниједан – (сар. 2), али се онда враћа на оно што ови и заиста тврде, да Дух Свети исходи од Оца и Сина. Фотије није сигуран да ли Латини у ствари деле нераздељиво божанство или сливају Лица у једно. Нпр., он вели (сар. 4) да Син учествује у Очевој једноставности, простоти (*ἀπλότης*), али ако се говори за Духа да има двојако происхођење, онда се у просто божанство уводи сложеност (*τὸ σύνθετον*). Осим тога (сар. 11), ако се уведу два начела (*δύο αἴτια, duo principia*), може се говорити о увођењу политеизма, тј. тритеизма (сар. 12), четворотеизма (сар. 37) и да се Дух односи ка вишеначелном начелу (*εἰς πολύαρχον ἀρχήν*, сар. 33). Такође, овакав дивизионизам може одвести у македонијанство/духоборство ако се прве две особе ставе на онтолошки виши план (сар. 32). Јасно је да је за Фотија начело као узрок било синоним за бога. Увођењем више начела, уводи се и више богова.

С друге стране, Фотије упозорава Латине да могу да упадну у дијаметрално супротну јерес – јерес монархијанства, тј. у савелијанство. До тога се долази када се релативизују лична својства божанских особа, тако да – ако се и Син прогласи узроком онда Отац остаје Оцем (Узроком) само номинално, а приписивање тог његовог личног

³⁴ Cf. J. D. Zizioulas, *Lessons on Christian Dogmatics*, Aristotelian University of Thessaloniki, 1984–1985 (www.oodegr.com/english/dogmatiki1/perieh.htm); реч је о поглављима: „The problem of the Filioque“ и „The existential repercussions of the Filioque – Questions“ (српско издање: Јован Зизјулас, *Доџмајске шеме*, прев. С. Јакшић, Нови Сад 2001, pp. 244–253).

³⁵ PG 102, 279–392.

својства другом лицу значи стапање двеју ипостаси у једно лице, што би био савелијанизам, или још горе, некакав чудовишни полусавелијанизам (сар. 9).³⁶

Дакле, само од интерпретације зависи које би се значење могло приписати латинској формули, а сигурно је да она не може бити истовремено дитеистичка и монархијанска. Ја сам склонији другом решењу, јер из историје знамо да је римска теологија одувек била монархијанског усмерења, док Логос теологија у Риму никада није имала плодног тла.³⁷ Сам Фотије (сар. 75) зна за сукоб ова два теолошка полазишта и чији је чувени пример имао сукоб двојице папа, Дионисија Александријског и Дионисија Римског (око средине III в.), и вели како је Александринац, побијајући савелијанство, упао у супротно зло, аријанство (дијархију).

За нашу ствар је битно да Фотије никада не назива католике месалијанцима или павликијанцима, како је имао прилике да уради, и како би учинио да је механизам етикетирања разумео попут Петровића.

Фотије ће само једном приликом рећи да дијархија може вратити на манихеизам или маркионство. Али ево и под којим условом:

„Да ли Дух исходи од Сина истим исхођењем, или је оно супротно (ἀντίθετον) ономе које има од Оца? Ако тим истим, како неће лична својства постати заједничка [= савелијанизам], а по којима и једино се препознаје да Тројица јесте Тројица и као таквој јој се клања? А ако је супротно томе, како неће поново код нас заиграти у колу Мани и Маркиони услед ове богохулне речи, ширећи опет богоборно брбљање против Оца и Сина?“³⁸

Фотије овде примењује *reductio ad absurdum* да би показао противнику како је његова формула несрећна како год да је интерпретирамо. Он овде не тврди како су Латини манихејци или маркионити, него да би они то били ако би антитетички посматрали исхођење Духа, односно супротставили Оца Сину. Наравно, Латини то никада нису тврдили, или још горе, да су тврдили како су Отац и Син различити богови. Зато ова деноминација, полемичког и хипотетичког карактера, не може да се узме у подршку тезе како Фотије Латине назива манихејцима/маркионитима. Овај пример се неће стога више јављати у његовом делу, као што се ни крајње денигративни називи, месалијанци/павликијанци уопште

³⁶ Cf. et. сар.15.

³⁷ О овим проблемима видети већ класичну (јер у себи сабира текстове из 70–80-тих година) и, колико је мени познато, непревазиђену студију: М. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993.

³⁸ Сар. 9, PG 102, 316A.

не појављују код цариградског светитеља, зато што је овај тип дуализма сасвим различит од онога што би *filioque* могло рећи.

Идући напред, наилазимо на Зигабена који је у својој *Panoplia dogmatica* посветио XIII поглавље Фотијевој *Μισθιαϊοτιји* на коју је саставио епитоме.³⁹ У његовом сажетку Фотијевог дела преживљавају само Савелијево⁴⁰ и Македонијево име,⁴¹ док се у целој књизи, иако смо у време већ острашћеног рата између Истока и Запада, нигде за Латине не вели да су они попут богомила (мада, како смо видели цело једно поглавље Зигабен њима посвећује), павликијанаца, месалијанаца итд.⁴² Ни Зигабен, кратко речено, не види у латинској дијархији дуализам „дуалистичког“ (богомилског) типа.

Идентификацију Латини/богомили нећемо наћи ни у *Номоканону* Св. Саве, мада је и он, како видесмо, писао о овим дуалистичким јересима, а такође је инкорпорирао три византијска списа против Латина (главе 49–54), од којих два припадају преподобном али неталентованом Никити Ститату (Νικήτας Στηθάτος, лат. Nicetas Pectoratus, око 1005 – око 1090).⁴³ У главном Никитином делу *Διάλεξις πρὸς Φράγγους ἡγούων Λατίνους*,⁴⁴ које му је било наручено од патријарха Михаила Керуларија, нигде нема говора о Латинима дуалистима, а за њега је главни проблем

³⁹ Ово поглавље нећемо наћи у PG 130, 876D где је Зигабеново дело, него у PG 102, 392B–400A, где је штампано у продужетку Фотијеве *Μισθιαϊοτιје*. Стари су штедели на папиру.

⁴⁰ PG 102, 392B.

⁴¹ PG 102, 393A.

⁴² Павликијанцима и месалијанцима посвећује поглавља 24–25.

⁴³ „Сочинение Никиты не отличается особенными достоинствами. Автор не достаточно умен, не достаточно учен. Его доводы, основанные на изучении Св. Писания, слабы; его доказательства, заимствованные из церковных писателей, бедны“ (Николай Ким, *Преподобный Никита Стифат и его полемика с латинянами*, <http://onkim.orthodoxu.ru/myworks/polemika.htm>).

Законоправило гл. 49: Посланица Никите Ститата, монаха и презвитера студитског Латинима о опресњаку (*Иловички ѱреѿис*, л. 255а–259б); гл. 50: о посту суботом, о браку свештеника, о стрижењу браде, о коси и прстену (л. 259б–262б); гл. 51: О Францима и осталим Латинима (л. 262б–264б), cf. Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 24.

⁴⁴ Ово дело, *Libellus contra Latinos*, имамо у латинском преводу: С. Will (ed.), *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ Græcæ et Latinæ sæculo undecimo composita extant*, Leipzig et Marbourg 1861, pp. 127–136; исто у PG 120, 1011–1022; грчки критички текст: А. Michel (ed.), *Humbert und Kerullarios, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*, vol. 2, Paderborn 1930, pp. 320–342.

Никитини делови списа су већ били преведени у *Јефремовој крмцији* (А. Соловјев, „Светосавски номоканон и његови преписи“, р. 24.), али, како вели Петар Зорић, *Законоправило Свећога Саве и ѱравни ѱрансиланѿи*, Правни факултет – Универзитет у Београду, <http://web.archive.org/web/20111125010613/http://www.alanwatson.org/sr/petarzoric.pdf>: „тек детаљном анализом, треба утврдити колико је тај превод сличан са Законоправилом“ (р. 34, п. 136).

био употреба бесквасног хлеба на миси као и цела једна серија маловажних разлика између католика и православца. Зато су Латини и превели у поднаслову: *de azymis et sabbatorum jejuniis et nuptiis sacerdotum*. Ни Јефремов препис, који је у основи штампане *Јосифове крмчије*, неће нам донети никакве Никитине алузије на Латине дуалисте. Штавише, *Јосифова крмчија* у 47. поглављу говори нашироко о азиму, док се у 48. глави, поред мноштва других аргумената, једва дотиче питања *filioque*. Сличан текст, на основу 51. главе *Законојправила* Светог Саве, Петровић преводи:

„Папа римски и они који су хришћани западне стране изван Јонске луке... су са папом пре много времена ван Саборне цркве, страни – и јеванђелским, и апостолским, и отачким предањима, због варварских обичаја којих се држе, од којих су најгори и највећи ови: 1. Светом обрасцу (Символу) вере, сложеном од јеванђелских речи, а који тако јасно говори о Светом Духу: *И у Духа Светијога Госијога, и Живојворног, који од Оца исходи* – ти, рђаво и погрешно додаше: *И од Сина*. Мислим да због скучености језика њиховог, дакле, сматрају да је исто – исхођење Духа Светога од Оца и послање к нама преко Сина. Варварски и незналачки смишлише да се послање ни по чему не разликује од исхођења.“⁴⁵

Интересантно је приметити да ова полемика нема Фотијеве суптилности, дискурса о два начела, него сву кривицу види у латинској необразованости и језичкој осујећености. Синоним, пак, за католике, који ће се из ове популарне полемике одомаћити код византијских народа, јесте *азимати*.⁴⁶

Према томе, до XIII в. немамо ниједног писаног споменика који би посведочио тезу како су римокатолици дуалисти богомили. Прећи ћемо на изворе из XIV в., али ћу се претходно задржати на још једном тумачењу назива дуалистичког типа, како га Петровић види, а то је име *навашијани*.

2.1.2. *Навашијани дуалисти*

У својим истраживањима бугарска научница Климентина Иванова је устврдила како хиландарски ћирилски рукопис с краја XIV и почетка XV века, под бр. 230, доноси занимљиве податке о богомилима у Босни

⁴⁵ Петровић, *Томос љубави*. Његов мало измењен превод и оригинал: „Бабунска реч“, р. 153 п. 38.

⁴⁶ Ту популарност сведочи и *Душанов законик*, чл. 6: „И за јерес латинску, што су обратили хришћане у азимство...“. Видети и Петровић, „Бабунска реч“, р. 144 и 149, п. 19.

и Србији,⁴⁷ премда, како с правом примећује М. Петровић, тамо се они, као и Црква босанска не помињу, мада у једном делу тог рукописа – у *Жиџију Светиої Ахилија* (који Иванова и Петровић преносе)⁴⁸ – Никодим Химнограф говори о Наватовој јереси међу Трибалима (Србима) и у босанским странама.⁴⁹ Ахилије Чудотворац је био епископ Ларисе и учесник Првог васељенског сабора у Никеји 325, противник Арија. Провевши славан живот умро је у Лариси око половине IV в. Његове мошти су 978. пренете у Преспу, Македонију, када је Самуило Бугарски ушао у Грчку. Лариса га слави као свог заштитника. Црква Светог Ахилија у Ариљу (име по овом светитељу), задужбина краља Драгутина (1276–1282), подигнута је крајем XIII в., а претпостојећи манастирски комплекс је од 1219. био седиште моравичког епископа. Не треба, дакле, да нас чуди постојање Никодимовог *Жиџија*.

Ово *Жиџије*, које садржи нетачности,⁵⁰ јер је програмског типа, покушава вештачки да споји Ахилија са моравичким крајем, где су и биле, према по више него сумњивом предању похрањене његове мошти,⁵¹ тврдивши како је Ахилије „чуо да се међу Трибалима изли свеоскврнављена јерес Навата Трапезунтског. Ови Трибали се, дакле, сопственим језиком називају Србима. Просвећени, пак, бише Титом апостолом, а због незнања писма, окренуше се Наватовој јереси која се и до сада у земљама босанским налази. Многе обрати, али док се враћао, на путу га убише људи злотвори, на месту званом Моравица, што се преводи изобилни пашњак, где и часне мошти његове положене бише“.⁵²

Иванова би, дакле, у овим новацијанима видела богомиле, а Петровић новацијане дуалисте римокатолике. Но, кренимо редом.

Петровић, чије мишљење овде делим, тврди да је Никодим имао на уму Навата (Новацијана), римског презвитера, а не Навата, картагинског презвитера; постоји једна конфузија око ових личности како

⁴⁷ К. Иванова, *Неизвестна срѣбска служба за св. Ахил Лариски (Преспански)*, Старобългарска литература, кн. 31, БАН, Институт за литература, София 1999.

⁴⁸ Литература и грчки и ћирилски текстови, Иванова, *Неизвестна срѣбска служба*, рр. 25–27; id., „Служба на св. Ахил Лариски (Преспански) от синайския празничен минея № 25“, *Paleobulgaria/Старобългаристика*, XV, бр. 4, Софии 1991, 11ssg.; Петровић, „Нови подаци Никодима Химнографа“, рр. 64–65.

⁴⁹ Петровић, „Нови подаци Никодима Химнографа“, р. 63.

⁵⁰ Нпр., није тачно да се Први васељенски сабор састао због Арија и Евномија (Евномије је тек после постао епископ кизички); није тачно да је Апостол Тит просветлио Србе (= Трибале), ови тада нису ни постојали; није тачно да је Ахилије пострадао мученички у Србији.

⁵¹ Не види се како би Самуило поклатио Србима драгоцене мошти које је мачем узео, а знамо да је и гроб у Ариљу нађен празан.

⁵² Према Петровићевом преводу.

у старо доба тако и касније, јер су проблеми у којима су учествовали (покајничка пракса, тј. примање палих) били слични, као и имена: *Novatianus* и *Novatus*, које су Грци после писали недоследно: *Ναυάτος*, *Νοουάτος*, *Ναβάτος*. Узима се сасвим апроксимативно да је рођен око 200. године.⁵³ Због озбиљне болести, Новацијан је крштен на постељи, али је упркос томе под папом Фабијаном постављен за свештеника; замерали су му и одлично образовање и културу. За време Декијевог прогона (250) пише Кипријану Картагинском предлажући да се сачекају боља времена да би се решило питање поновног пријема у Цркву палих (*lapsi*). Поред Новацијана, кандидат за папску столицу био је презвитер Корнелије (папа 251–253), који је за разлику од њега у теологији заступао монархијску традиционалну линију Рима, а према повратку отпалих је био више него попустљив. Новацијан је био за једну ригористичку и елитистичку концепцију Цркве. Корнелије бива изабран за папу, док свега тројица епископа рукополажу Новацијана за папу, тако да овај постаје први антипапа (анахронистички речено) у историји. Ојачавши своју позицију, Корнелије 251. осуђује на локалном сабору Новацијанове присталице, али њихова парацрква опстаје и шири се и на Исток, док Новацијан мученички страда⁵⁴ под Валеријаном (257–258). Црква *чистиш*, *кашара* (*καθαροί*) претрајаће до VII в. Не дужећи о новацијанима, прећи ћу одмах на Петровићево објашњење зашто се они појављују у Никодима и зашто су они у ствари римокатолици.

„Зашто је Никодим баш Навата римског, који припада дубокој прошлости, представио као јеретика чије се учење проширило међу Трибалима (Србима)? Неколико разлога има за то. Нават је расколник Римске цркве. Против њега пише Кипријан Картагенски због нагињања монтанизму. Наватијани у Малој Азији су се чак и сјединили са остацима монтаниста, а ови су погрешно учили о Духу Светом. Потичу од Монтана који је своју јерес почео да проповеда средином II века у Фригији. Шта је у томе битно? То што су монтанисти хулили на Духа Светог, а јеретици по Србији и Босни средњег века у изворима су приказани баш као такви.“⁵⁵ Тај приказ се, према

⁵³ О Новацијану сам због комодитета писао на основу Симонетија: Manlio Simonetti, „Novaziano, Antipapa“, *Enciclopedia dei Papi* (2000), [http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-novaziano_\(Enciclopedia_dei_Papi\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-novaziano_(Enciclopedia_dei_Papi)).

⁵⁴ Сократ, *Historia ecclesiastica* IV, 28.

⁵⁵ Петровић, „Нови подаци Никодима Химнографа“, р. 69. „Никодим Химнограф... говори о старим јеретичима... посебно о онима који су хулили на Духа Све-

Петровићу, налази у Стефановом *Жишију Светој Симеона* (о томе ћу касније говорити), па стога „обојица указују на једну одређену јерес – ону која наноси хулу на Духа Светог. А та хула на Балкану се појавила са ширењем римокатоличког *Символа вере* у који је додато *Filioque*. Тиме је уведено дуалистичко учење о Светој Тројици, тј. да Дух Свети исходи из два извора: Оца и Сина“.⁵⁶

Дакле, Петровић тврди како су монтанисти и новацијани хулили на Духа Светога. То, једноставно, није тачно. У Новацијановом *De trinitate* први део (поглавља 1–8) посвећен је Богу Оцу, други (9–28) говори о Христу као Сину Божијем, Светом Духу је посвећено само једно поглавље (29), а 30–31 говоре о односу између Оца и Сина. Иако је дело под утицајем Тертулијановог *Adversus Praxean*, у њему не налазимо израз *trinitas*, који је Тертулијан увео⁵⁷ (назив *De trinitate* је, дакле, познијег датума), нити се инсистира на улози Духа, што је вероватно урађено у одређеној опозицији монтанистичком фаворизовању Утешитеља. Новацијан је представник Логос теологије, али Симонети не сматра, за разлику од неких других аутора (F. Loofs, A. Grillmeier, V. Studer), да је то израз римске тадашње ортодоксије него конкурентске опције, која је била у мањини.⁵⁸ Иако је он субординациониста, како је било уобичајено у тадашњем православном свету, ништа јеретичког у погледу Духа Светог нећемо наћи у с. XXIX, као ни у другим Новацијановим делима. Одређене мањкавости које би се могле код њега наћи у односу на православне ауторе са краја IV в. (*sic!*) никако га не могу уврстити у богохулнике, јер би по тој логици могли тврдити како Василије Велики и Атанасије нису веровали да је Дух Свети Бог, што би по гвозденој логици значило да су хулили на Духа Светог.⁵⁹

тог, какви су били, међу осталима, и *навацијани*“ (Петровић, „Бабунска реч“, р. 151).

⁵⁶ *Ib.* pp. 69–70.

⁵⁷ *Trinitas unius Divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus (De pudicitia, XXI)*.

⁵⁸ Simonetti, „Novaziano“.

⁵⁹ Наиме, Василије је написао целу књигу о Духу Светом (*De spiritu sancto*) а ни на једном месту га није назвао Богом (θεός) нити ὁμοούσιος Оцу. Зато га је и критиковао Григорије Назијанзин, убројавши га у оне који мисле да је Дух Бог, али немају храбрости да то и кажу, и: „До када ћемо држати лампу сакривену под судом и објавити другима потпуно божанство Светога Духа?“ (*Oratio 12, 6: Μέχρι γὰρ τίνος τῷ μωδίῳ τὸν λύχνον περικαλύψομεν, καὶ φθονήσομεν τοῖς ἄλλοις τῆς τελείας θεϊότητος*). Атанасије пак као Василије Велики не тврди да је Дух Свети Бог, него само да је присаједињен (ἡνωμένον) божанству Оца и да није туђ (οὐ ξένον) Богу (*Ep. ad Serapionem I, 12. 25*).

Новацијани су били расколници, а не јеретици⁶⁰ и њихова пневматологија је била далека монтанистичкој. Ни монтанисти нису првобитно препознати као јеретици јер их није осудио Иринеј Лионски, а постојао је и одобравајући став папе, који остаје факат чак и када одбацимо као претерану Тертулијанову вест да је Виктор (189–198) или Зефирин (198–217) био спреман да озваничи ово учење као црквену доктрину.⁶¹ Монтанизам је био само „ново пророштво“ (*nova prophetia*, *νέα προφήτεια*), и тек касније постаје антиклерикални покрет, што новацијанизам никада није био. По пневматологији и еклисиологији ови покрети су изворно супротстављени.⁶²

Временом долази до деградација или еволуција, како год ко жели, тако да Други васељенски сабор из 381. год. у сап. VII, међу *јерешике* који се обраћају *православљу и сјасењу*, набраја аријанце, дуборорце, новацијане итд.,⁶³ који се примају пошто најпре писмено анатемишу сваку јерес а затим се миропомажу, док оне који су изгубили крштење у име Тројице, као што су монтанисти, прима као Јелине. Овај канон сведочи да још није било дошло до стапања неких новацијанско-монтанистичких група.

Управо одговор на питање шта је то што је било сродно у овим антагонистичким покретима и довело до њиховог местимичног спајања, може нам помоћи да наслутимо о којим наватијанима нам говори Никодим. Заједнички чинилац би било живо осећање непосредног другог Христовог доласка, што је производило различите назоре: не избегавати мучеништво; Црква је заједница светих, чистих, катара, нема места за оне који не сведоче Христа; издају Христа не само они који га се одрекну приликом прогона, него и они који се жене по други пут;⁶⁴ Дух се јавља очишћенима, па зато треба инсистирати на посту;

⁶⁰ Благо поступање према њима се види у канону VIII Првог васељенског сабора: Клирици оних који се називају катарима, тј. чистима, примају се у Цркву стављањем руку на њих, и тада могу остати клирици. Морају писмено потврдити да ће држати догмате и општити са другобрачнима и палима који су издржали своју казну. Тамо где нема клирика католичанске Цркве, они нека остану клирици. Тамо пак где има епископа, катарски епископ ће бити презвитер или хорепископ или ће задржати са мо име епископско.

⁶¹ Cf. *Adversus Praxeam*, 1. Такође и Болотов, *Лекции по истории древней церкви*, II, р. 355.

⁶² Нетачно је, дакле, оно што вели Петровић, а горе сам навео: „Против њега [Навата] пише Кипријан Картагенски због нагињања монтанизму“. Волео бих да нам Петровић приведе једну једину Кипријанову реченицу у потврду ове изјаве.

⁶³ Василије Велики сматра катарске расколницима (сап. 1).

⁶⁴ Тертулијан нпр. у *De monogamia*, у првој реченици вели: „Јеретици одбацују брак, а душевни [припадници Велике цркве] га умножавају. Они се не жене ниједанпут, ови се жене више пута“. Већ сам навео да сап. VIII Nikeјског сабора наређује

неочишћени нема Духа и не може стога ни грехе опраштати (антиклерикални став); једном речју: „боротња с монотанизмом било тешко: у нем успихнуло толико сватости, вере, жетвенности, толико тога, чем вдохновљася, чем жила сама Церковь“.⁶⁵ Ово би били, по мени, најживији идеали који су дубоко укорени у људској психи и који ће стога преживљавати у различитим формама. Стога бих у Никодимовим наватијанима видео синоним за богомиле, тј. средњовековне катаре, под којим именом су били познатији.

2. 1. 3. Симеон Солунски

Омиљени Петровићев сведок тезе да су се нови дуалисти римокатолици звали богомилима је Св. Симеон, архиепископ солунски († 1429), односно његово дело: *Дијалог у Христју против свих јереси* (*Διάλογος ἐν Χριστῷ κατὰ πᾶσῶν αἱρέσεων*),⁶⁶ у коме он, опет по Петровићу,⁶⁷ „многа простора посвећује дуалистичком богомилству Латина римокатолика, говорећи ‘о – како дословце истиче – новотаријама Латина у догматима и у најсветијем Символу [PG 155, 120] (вере)’. Зашто? Зато што су у догматско учење о Светој Тројици унели дуалистичко учење, те попут дуалиста богомила из раних векова хришћанства постали *нови дуалисти богомили*, односно *бабуни*, јер су преправили *Никејско-цариградски символ вере*, додавши *Filioque* у 8. члану. А то значи, уче да Дух Свети не исходи од једног само начела – Оца, него и од Сина, док по правоверном учењу то је новотарија и јерес, јер ‘није могуће да једно исто има почетак из двоје’ [PG 155, 120]. На римокатолике мисли Симеон Солунски кад каже: ‘Они, претварајући све у новотарију... и свете иконе често, мимо установљеног, на други начин приказују’ [PG 155, 112].⁶⁸ Због тога изводи закључак: ‘Данас, дакле, међу званим хришћанима јеретичима не постоје иконоборци, изузев гнусне завере безбожних богомила које *уопште не треба звати хришћанима*’ [PG 155, 89]. Потпуно је јасан Симеон Солунски. Речју ‘данас’ указује на то да су старе јеретике богомиле

новацијанима да опште са другобрачницима и палима који су издржали казну.

⁶⁵ Александр Шмеман, *Исторический путь Православия*, М. 2007, р. 86.

⁶⁶ *Symeonis Dialogus contra omnes haereses*, PG 155, 33–176.

⁶⁷ Цео цитат: Петровић, „Бабунска реч“, рр. 149–150.

⁶⁸ На другом месту, где третира исту тему, Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 17, вели: „Речју *данас* хоће да каже како су некадашње богомиле заменили римокатолици Латини, које због тога не треба ни називати хришћанима. Стога је разумљив закључак: ‘И гнушамо се, дакле, те *последње* и најлукавије јереси, па је са осталим безбожностима и јересима подвргавамо анатема [PG 155, 176]’. Из овога је проистекао нов закључак као упозорење: ‘Потребно нам је, дакле, да будемо обазриви кад се ради о општењу са њима, а кад се ради о [тако]званом уједињењу, то добро треба да се испита’ [PG 155, 141]“.

сада заменили римокатолици Латини као *нови бојомили*, због чега их не треба ни звати хришћанима.“ На крају, да закључим Петровићевим *ipsissima verba*, који, понављајући управо наведене аргументе, вели: „Да не би остала каква сумња у поистовећивање Латина са богомилима, треба видети, нарочито у последњој XXXII глави Симеоновог списка, осуду њиховог дуалистичког учења. На њих мисли Симеонов саговорник кад у закључку исте главе истиче: ‘Зато верујемо да ћемо учествовати у дару и *благодати* Божјој која из Њега проистиче, а не у *суштини*, како уче безбожни Месалијани и *Бојомили*’ [PG 155, 172].“⁶⁹

Пре него да пређем на анализу ових текстова, имао бих две премисе: а) ни најмање не сумњам у Симеонов искрени антилатинизам, б) Петровићев текст изгледа конзистентан сам по себи. Тачно је и да су реченице Симеонове и да нису погрешно преведене – само је проблем што један део њих немају никакве везе са својим изворним контекстом него су као тесере убачене у Петровићев мозаик. Наш аутор не слуша оно што Симеон говори, него од њега прави свог портпарола. Зато се код Петровића ствари наводе без реда: нпр., каже како католици другачије сликају иконе (PG 155, 112), а онда употребљавајући речи које је Симеон пре изговорио (PG 155, 89, *sic!*), каже: „Због тога изводи закључак“. Да је закључак био Симеонов, онда би било, што је природно, 89 па 112, али како је закључак Петровићев, онда може 112 па 89. Напоменуо бих да и није све погрешно у Петровићевим наводима, али треба бити опрезан и не повести се за његовом реториком, јер ће се – захваљујући ономе што је исправно – примити и оно погрешно. Но, да пређемо на саме одломке.

Симеонов *Dialogus contra omnes haereses* садржи 32 главе које не само да говоре о различитим нехришћанским доктринама (атеизам, многобоштво, астрологија, јудаизам итд.), као и јересима (монархијанство, гностицизам, аријанизам, духоборство, несторијанство, монофизитство, иконоборство, богомилство, римокатолицизам итд.), него и позитивно излаже православну доктрину. Највећи простор је посвећен полемици против Латина (главе: 19, 20, 23).⁷⁰ Против богомилства говори у сар. 11 и 18. Како ја разумем Симеона, он врло јасно разликује Латине од богомила и зато им посвећује одељена поглавља.

На римокатолике, дакле, мисли, према Петровићу, Симеон када каже: „Данас, дакле, међу званим хришћанима јеретицима не постоје иконоборци, изузев гнусне завере безбожних богомила које уопште не тре-

⁶⁹ Петровић, „Кудугери – богомили“, р. 53.

⁷⁰ И гл. 32 је у РГ насловљена са *Против Латина*, али ћу о њој посебно говорити.

ба звати хришћанима.⁷¹ Ова реченица се налази у XVIII поглављу. Ово напомињем зато што је Симеоново дело углавном хронолошки структурисано, ако изузмемо местимична „теоријска“ убацивања. Говори најпре о претходним јересима, а онда о иконоборцима и богомилима, да би наставио са Латинима. То и јесте ред. Иконоборци су изашли са историјске сцене, али су њихову идеологију наследили богомили. Целокупна XVIII глава је посвећена доказивању како треба поштовати иконе, јер ови нови иконоборци (богомили) их одбијају *in toto*. Католици, пак, никада нису забранили иконопоштовање, тако да овде не може бити речи о њима. Јаснији текст од овог тешко да се може замислити. Петровић је и пресекао реченицу, што није илегално, али би му наставак створио још тежу ерминевичку ситуацију, јер Симеон Солунски одмах објашњава зашто богомиле не треба сматрати хришћанима: „јер (ὅτι) они поричу све црквене тајне (Ἐκκλησίας πάντα ἀπαρνοῦνται μυστήρια), како смо горе рекли, и свете иконе са њима.“⁷² Њих не треба сматрати хришћанима, наставља Симеон, док старе иконоборце треба, јер су стари одбацивали само иконе, док су за разлику од богомила имали све друге црквене сакраменте, као што су: „знак светог крста, свете храмове, божанствено крштење, и оросе вере Отаца“.⁷³

Заиста ми није јасно како је Миодраг Петровић могао на основу овог текста извући закључак како су католици, према солунском свецу, богомили и нехришћани. Симеон је употребљавао тешке речи на рачун католика, држао их је за јеретике, што није никаква тајна, али ово није рекао. Петровић је, дакле, тај који воли да католике назива нехришћанима, а не Симеон. Непоштовање крста, у првом реду, довело је, како сам поменуо у претходној ноти, дотле да православни не сматрају богомиле нехришћа-

⁷¹ PG 155, 89D.

⁷² PG 155, 89D–92A.

⁷³ PG 155, 92A. Ова логика ће се одомаћити у православној свести: ко се не клања крсту, није хришћанин. То нам сведочи житије Св. Илариона Меглинског у верзији Димитрија Ростовског. Тамо Иларион завршава своју полемику са богомилима говорећи: „Зачем вы, богомилы, обманываете себя и других, называетесь христианами, когда вы вовсе не христиане, – враждуете против креста Христа Спасителя, не признаете Бога единого, как веруют христиане, поносите древнее откровение, чтимое по слову Господа христианами? Простых людей обманываете вы лицемерною кротостью, когда дышите гордостью. Быть не может истинного благочестия в тех, кто не признает в себе сердечной порчи и не испрашивает благодати Божией молитвою и смирением! К чему посты ваши? проверьте себя искренно – и увидите, что злые мысли, зависть, тщеславие, суетность, коварство, ложь, обманы – не дело в нас злого вещества и не побеждаются постом, а они – плод испорченного самолюбия и потому требуют для себя духовных подвигов“ (*Жития святых по изложению святителя Димитрия, митрополита Ростовского*, Месяц октябрь, Издательство прп. Максима Исповедника, Барнаул, 2003–2004, р. 287, <http://ispovednik.ru>).

нима. Ту Симеон следи традицију; наима, Козма Презвитер (514б) вели: „Јеретици лажу по свом обичају говорећи: хришћани смо.“ „Који се хришћанин“, пита се Козма, „не просвећује крстом Господњим?“ (491б). Наима, „ако сваком сотонином учењу верују, нису хришћани“ (557б).⁷⁴

Пошто је после богомила прешао на Латине (сар. 20), Симеон их критикује за различите новотарије, а једна од битнијих је и та што свете иконе често на непредањски начин приказују (сар. 23).⁷⁵ Петровић не примећује да је у потпуности противречан: једном тврди како католици сасвим одбацују иконе, а други пут како их не сликају у складу са источном традицијом. Овај текст, који је тачан, тј. да Симеон заиста критикује Латине да су ван иконографског „канона“ – ма шта то значило – доказује управо да нови иконоборци, богомили, не могу бити Латини. У овом поглављу Симеон не помиње богомиле/кудугере, него само Латине (Λατίνοι).⁷⁶ Наш аутор, Симеон, не брка јеретике: *богомиле* одбацују иконе, *Латини* их сликају другачије.

Све двојбе, према Петровићу, у поистовећивање Латина са богомилма се распршују увидом у XXXII главу Симеоновог списка, која осуђује католичко дуалистичко учење. „На њих мисли Симеонов саговорник кад у закључку исте главе истиче: ‘Зато верујемо да ћемо учествовати у дару и *благодати* Божјој која из Њега проистиче, *а не у суштини*, како уче безбожни Месалијани и *Богомили*’“. Бићу ситничав и прецизираћу како ово нису речи Симеоновог саговорника (клирика), него његове лично (архијереја) и налазе се у PG 155, 172D. Ова моја тривијална примедба не мења суштину ствари, али смера да укаже на превелике уметничке слободе које Петровић себи допушта; напомињем и да је у науци недопустиво „зен“ изражавање. Наима, наш аутор успут помене једну ствар и одмах мисли да је доказана; често не осећа потребу за образлагањем онога што тврди. Ствари су, пак, компликованије.

Петровић је убеђен да је ово поглавље посвећено Латинима, јер је у Мињу насловљено са: *Прошив Латина, да само од Оца Дух происхо-*

⁷⁴ Петровић је недоследан (другачије и не може да буде када се текстови „силују“), јер ако би овде Симеон сматрао католике нехришћанима, како то да их је Сава примао само кроз миропомазане? И сам Петровић зна и наводи да се тако само хришћани наново примају у заједницу (cf. Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 27). Свака апорија ишчезава када се разуме да су и за Симеона католици хришћани, иако јеретици, док су богомили ти који су, по њему, нехришћани.

Већ сам поменуо како Петровић приводи 51. главу *Законоправила* Светог Саве (*Папа римски и они који су хришћани зајадне стране*), што показује како номоканони не сматрају католике нехришћанима, а више је него невероватно да Симеон није поштовао ову терминологију.

⁷⁵ PG 155, 112B.

⁷⁶ PG 155, 112D и 116D.

ду,⁷⁷ што латински преводацац интерпретира: *Contra Latinos, quod ex solo Patre Spiritus procedit*.⁷⁸ Овај назив није Симеонов; дат је од латинског приређивача због комодитета. Наиме, латинску публику интересује оно што се о њима говори, тако да пошто пролог из овог поглавља, који се на њих односи, говори против *Filioque* – али само у неколико почетних редова (157BC) – довољан је да именује цео садржај. *Filioque* је, напротив, овде имало само епизодну улогу, док је главни аргумент паламистичка контроверзија. Учење о нествореним божанским енергијама је најбитнији и најактуелнији аргумент за Симеона, а он сам наставља да преноси бакљу православља: Константинопољ је већ једном био пао (1204) а други пад је био у ваздуху (1453), Солун је постао центар православља и имао особу (Григорије Палама) која је постала „стуб“ источне ортодоксије. Зато Симеон финале свог *Дијалога* започиње излагањем против Варлаама и Акиндина који су „безбожно“ одбацивали Божију благодат (сар. XXX).⁷⁹ Следећу, пак, главу посвећује Св. Григорију Палами (1296–1359), а последњу расправи о обожењу, тј. учествовању у Богу. Цео дискурс је започет ставом како је један Отац узрок једног Бога, Сина рађањем, Духа происхођењем, тако да је по Симеону то доказ да је „једно божанство у Тројици и Тројица је нераздељива“.⁸⁰ Започињање од Духа и његова централност је због тога што се божанске енергије приопштавају створењу преко њега. Но, иако све преко Духа бива екстериоризовано, благодати су заједничке Тројици (тима се не нарушава монотеизам, како би хтели антипаламити), и оне се дају твари, и

зато су атеисти они који не прослављају енергије Тројице, или изјављују да се ове требају називати створеним енергијама; а ако је у нама створено, шта имамо више од тога? (160А).

Паламитски аргумент следи стару атанасијевско-василијевску логику: Дух је божанствен јер нас приводи Богу; ако би био нешто створено, најпре би он требало да се обожи па да друге сједини са Богом. Сједињење са Богом преко тварног увек би било посредно, односно не би било „право“. Ове идеје су се артикулисале у полемици између Паламе и Варлаама (*Βαρλαάμ Καλαβρός*, †1348). Најпре је Варлаам усмено оптужио исихасте да практикују месалијанизам, односно да тврде да виде самог Бога и да се сједињују са њиме, а онда

⁷⁷ PG 155, 157B.

⁷⁸ PG 155, 158B.

⁷⁹ PG 155, 144A.

⁸⁰ PG 155, 157C.

је у другој *Тријади* Палама отворено поменуо његово име и критиковао га, да би Варлаам одговорио са *Κατὰ μασσαλιανῶν*, а Палама са трећом *Тријадом*. У игру је ушао појам природе а оптужбе за месалијанизам су постале реципрочне.⁸¹ Наиме, механизам етикетирања је увек био плодноносан.

Сада, да бисмо разумели Симеона, морамо видети Паламин текст који овај само разрађује. Палама упозорава да ако неко поистовећује са месалијанцима и двобошцима оне који благодат Божију називају нествореном и личном, постаје богоборац.

„Ко каже да се може доћи до савршеног сједињења са Богом преко имитације и природне предиспозиције, без обожујуће благодати Духа... и ко тврди да је обожујућа Божија благодат стање рационалне природе изазвано само имитацијом... нека зна да је несвесно пао у грешку месалијанаца. У ствари, обојени ће нужно бити бог по природи, ако се обожење догоди по природној сили и ако се по својој природи налази у границама природе.“⁸²

Ми, захваљујући лепом обичају паљења књига, не знамо да ли је ово Варлаам и стварно тврдио, али је за веровати да је Палама и консеквентно развио оно што је имплицитно било у противничковој глави, али само једну страну његовог мишљења. Наиме, Варлаам је као и Палама тврдио да је божанска суштина, усија, природа, недоступна створеном. Онда је тешко замислити да је он могао подржавати бесмислену тезу како је човек божанствен по природи. То је аргумент који паламити приписују својим противницима: ако се остаје стално у релацији тварно–тварно, онда човек никада неће моћи ући у божанску сферу, а како то антипаламити не допуштају, него тврде да је есхатолошки човек у реалној заједници са Богом, онда прикривено заступају став да је он по природи бог.

То сада Симеон приписује антипаламитима, јер ако имамо божанску природу, бићемо божанске ипостаси и ми и „други богољуди као Христос (160А)“. Ако је пак благодат створена, наставља Симеон, како ћемо имати Бога у и са нама (160С), како ћемо имати благодат све-

⁸¹ Неколико библиографских одредница: D. Staniloae, *La vie et la doctrine de Saint Grégoire Palamas*, Sibiu 1938 (прво модерно дело о паламитској теологији); најзначајније пак студије су од: J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, coll. *Patristica sorbonensia* 3, Paris, Éditions du Seuil, 1959; id., „Palamas (Grégoire)“, *Dictionnaire de Spiritualité* 12, Paris, Beauchesne, 1984, col. 81–107; id., *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, coll. *Points Sagesse* 168, Paris, Éditions du Seuil, 2002 (дело за почетнике); J. Lison, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, préface de J. M. R. Tillard, Paris, Éditions du Cerf, 1994 (битно за пнеуматологију).

⁸² *Hagioriticus Tomus*, PG 150, 1229AD.

штенства и моћи опраштати грехе (161A); захваљујући тој благодати сада назиремо Бога а у будућем дану ћемо га видети лицем у лице, као што је и Стефан видео светлост (= благодат, 161AD); једна је тројична божанственост која нам се преко енергије Духа саопштава и преко које ми постајемо богови (164C), као што се и анђели који учествују у светлости називају *gruia svetlosti* (164D–165A); Антоније је видео светлост (не нешто створено), као што је и Дух, према Павлу са нама, као и друга лица, али не по ипостаси (165D–168A). Наиме „ми примамо дар и благодат Свете Тројице, а не природу, нити ипостаси, нити једну од три ипостаси (168B)“.⁸³

Да не дужим, реченица: „Због тога верујемо да ћемо учествовати у дару и благодати Божијој која из њега проистиче, а не у суштини (οὐ τῆς οὐσίας), како сматрају безбожни месалијанци и богомили,“ се природно уклапа у овај полемички контекст. Месалијанци, које су свагда ови противници призивали на сцену, су били ти који су наследили гностичко-манихејски дуализам, односно учење о природама,⁸⁴ тако да по овој линији је сасвим недискутабилно тврдити како месалијанци сматрају да у човеку постоји божанска искра (божанствена по природи).⁸⁵ То је моменат који ни Палама ни Варлаам не доводе у питање, само што Варлаам тврди да је Палама месалијанац јер говори о виђењу Бога какав јесте и о сједињењу са божанском природом (енергијама), док Палама вели

⁸³ Све ово је усмерено против месалијанске идеје да се човек стапа са ипостасју Духа Светога: „Откривење се врши у чувству и божанственој ипостаси, као и у догматима (‘Ὅτι ἐστὶν ἀποκάλυψις γινομένη ἐν αἰσθήσει καὶ ὑποστάσει θεϊκῆ ὡς δόγματι); говоре да је човеку могуће да прими ипостас Духа Светога у свој пуноћи и свакој енергији (‘Ὅτι δυνατόν, φησί, δέξασθαι αἰσθητῶς τὴν ὑπόστασιν τοῦ ἁγίου πνεύματος τὸν ἄνθρωπον ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ πάσῃ ἐνεργείᾳ); уче да се Свети Дух чувствено јавља (μαθητευθεῖσιν αἰσθητῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπιφαίνεσθαι), односно, да улазак Духа Светога, са своје стране, примају чувствено и јавља им се у души осећање уласка Духа (τὴν εἴσοδον αἰσθητῶς ὑποδέξωνται καὶ φανερὰν ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσιν αἴσθησιν τῆς εἰσόδου τοῦ πνεύματος).“ Реченице су преузете из поменутог Дамаскиновог *De haeresibus*, сар. 80, а он их је пак преузео, како сам вели, из *Аскеџикона*, *Макаријевој корпусу*, месалијанских списа. О овом проблему нарочито је расправљао К. Fitschen, *Mes-salianism und Antimes-salianism: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen 1996. За моју ствар потпуно је небитно питање Макаријевог корпуса. Битно ми је да је у касновизантијском свету као месалијанска важила идеја могућности поседовања ипостаси Духа Светога од стране човека.

⁸⁴ Први „који су увели природе“ (τὰς φύσεις εἰσαγόντων) у хришћанском свету били су гностици (Ориген, *Commentarii in evangelium Joannis*, 20, 8). Они су разликовали *духовне људе*, они који су у поседу духовног семена, и *душевне*, оне који немају ову божанску искру.

⁸⁵ Тимотеј Цариградски, *De receptione haereticorum*, PG 86a, 49C, наводи да се по месалијанском *Вјерују*: „Душа духовног човека трансформише у божанску и неозлеђену природу“.

да је Варлаам месалијанац јер говори о учествовању у божанској природи, а не са оним што би било „око“ ње, тј. енергијама. Симеон бира и реч суштина (οὐσία) што ни најмање није случајно, јер други термин, природа (φύσις) је већ био традиционалан и потиче из Писма, где се у Другој посланици ап. Петра (1, 4) говори како ће људи бити причасници божанске природе (ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως); требало би да је сасвим јасно да Петрова φύσις није исто што и отачка οὐσία, али Симеон сматра упутним избећи додатна појашњавања, и да каже како је Петров термин употребљен да означи реално учествовање у божанском животу, а отачка спекулација је појмовно прецизирање, другачије формулисање тог става.

Цео проблем је био у, ако могу да кажем, објашњењу како човек/ твар учествује у божанству: да ли га, једанпут поставши учесник *божанства*, и поседује као што га поседују божанска Лица или не. Месалијанство је схваћено од стране православних као тврдња да тварно постаје *alla pari* са божанским, док доктрина о нествореним енергијама жели да изрази реалност *учествовања* у Богу, али које је различито у односу на начин на који божанске личности *поседују* ту природу. Човек не постаје господар божанске природе. Некоме се може учинити да је овде само проблем терминологије, али је терминологија код Византинца била озбиљна ствар. Упркос термину из Светог Писма, *учествовање у божанској природи*, Византинци су ишли у појашњавање свога разумевања како се учествује у тој божанској природи, односно прећутно су га одбацили као погрешну формулу. Створене особе бивају дароване учествовањем у божанском животу, али не бивају сливене са тим божанством нити њиме доминирају као Тројица.

Верујем да је сада јасно како католици ништа немају са месалијанцима из овог поглавља (никада нису тврдили да су људи богови по природи), и да се разуме зашто је месалијанце и богомиле Симеон поменуо у овом контексту. Сасвим би били депласирани покушаји типа: Варлаам је завршио као католички епископ, данас полемишемо са католицима око тога да ли су енергије створене или не, итд. Исихазам је био византијски проблем, Варлаам је као и Палама био антилатински настројен, и писао против папског примата и *filioque*.⁸⁶ На овај начин би се ушло у *cul de sac* и нешто што излази из научничке аргументације, а само у њој желим да останем.⁸⁷

⁸⁶ Cf. Salvatore Impellizzeri, „Barlaam Calabro“, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 6 (1964) ([http://www.treccani.it/enciclopedia/barlaam-calabro_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/barlaam-calabro_(Dizionario-Biografico)/)), извори и библиографија.

⁸⁷ И Петровићева реченица из Симеона: „И гнушамо се, дакле, те последње и најлукавије јереси, па је са осталим безбожностима и јересима подвргавамо анатеми“

2.1.4. Кудугери/богомили

Нови богомили, по Петровићу, се називају и кудугери. Опет се позива на Симеона Солунског, који на почетку XI главе поменутог списка, говори о „појави најранијих јересијараха у хришћанству, какви су били Симон Маг, Манис, Киринт, Карпократ, који су погрешно учили о Исусу Христу, о Светој Тројици. А поред ових, постојали су и многи групи нехришћанске истине, који безбожно учашу и о два началима. Од њих су сада богомили, безбожни јадници, звани и кудугери. Зајмо вам је поширено да о њима научите, јер су близу [ваше] насеља“.⁸⁸ Учење о два принципа је, како смо видели, за Петровића ознака за Латине, па тако и овде тврди да су кудугери/богомили у ствари Латини.

Међутим, када се настави да се чита Симеон (сар. XI), бива јасно да ови кудугери немају ништа заједничко са оним што знамо о католицима. Према њему, кудугери су крајњи лицемери, јер се праве да се моле и да прихватају Јеванђеља, Посланице и Дела (65D), али чине све супротно Господњим речима, делима и традицији, јер следећи антихриста у тајној праксикују ениџијазме, молишве и враџбине (65A, ἐνθουσιασμούς τινας καὶ προσευχὰς ἐν κρυπτῷ καὶ ἐλφδάς). Ово је јасан опис секте а не једне званичне цркве, каква је Католичка. Наиме, католички обред је јаван, а не тајан (ἐν κρυπτῷ), као што би падање у транс (ἐνθουσιασμούς) и бајање (ἐλφδάς) биле праксе уских кругова, а не једне Цркве која је по древној римској матрици разумела култ као

[PG 155, 176], односи се на антипаламите, а не на католике, јер се налази у поглављу које се бави овим проблемом. Последња се односи на хронолошко происхођење (три века после католика излазе на сцену), а најлукавија управо указује на суптилност, оштрицу бријача на којој су се изводиле паламистичке контроверзије.

У ноти 68, где сам навео ово Петровићево размишљање, навео сам и наставак: *Из овога је проистекао нов закључак као ујозорење*: Потребно нам је, дакле, да будемо обазриви кад се ради о општењу са њима, а кад се ради о [тако]званом уједињењу, то добро треба да се испита (ἐνώσεως δέον καλῶς ἐξετάσαι) [PG 155, 141C]. Прва реченица се односи на антипаламите, а друга на Латине који се експлицитно помињу. То је још једна потврда да Симеон није могао сматрати Латине нехришћанима, јер је *nonsense* ујединити се поново са нехришћанином. Овај може само да се *обрати* на хришћанство и *припоји* цркви, а не да се са њим обнови јединство које никада није ни имао.

Можда је неумесно, али да илуструјем како Петровић неопрезно наводи изворе, и ја бих могао навести како исти Никита Ститат, православан без сумње, и укључен у *Номоканон*, вели да ћемо бити заједничари (*обциници*, обштеници) Божије природе, односно јестества (*естества*) (*Ефремовская Кормчая*, В. Н. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*, СПб. 1906–1907. рр. 893–894), а онда устврдим да је он био месалијанац/богомил као и састављач самог *Номоканона* (*sic!*). Те смешне ствари бих желео да избегнем, али их помињем ради мање упућених.

⁸⁸ М. Петровић, „Кудугери“, р. 52. Симеонов текст: PG 155, 65D.

res publica. Даље, ови кудугери одбацују све Христове тајне (πάντα τοῦ Χριστοῦ τὰ μυστήρια), крштење, крст, иконе (68АВ), храмове, Закон, Пророке, праведнике, мученике, свештенике и свеце, идући за апостасијом Сатане и других демона. Не прихватају једног у Тројици Бога и оваплоћење Логоса, држе се само молитве *Оче наш* (68В). Ми пак, вели Симеон, треба да се држимо Закона и Пророка којима је обећана благодат, поштујемо храмове из којих је бич изгнао препродавце, крст који се јавио Константину и јавиће се пред долазак Христов (68С), а такође се у складу са Писмом морамо молити и другим молитвама, а не само говорити *Оче наш* (69В). Опет се и икона треба држати, јер су у складу са Мојсијем и Павлом (69С), као и крштења, кроз које је Бог освештао нашу природу (72А), и причешћа (72С). Само о овим стварима аргумен-тује Симеон, тако да нема никакве двојбе да су кудугери које описује богомили (иако већ друге генерације, јер не одбацују јавно Нови Завет), а не католици који никада нису имали ове елементе у свом учењу.

Петровић не чита текст интегрално, и стога има потребе да подупре своју тезу побочним аргументима. *Кудугери* се, тврди, појављују у Цариграду још у XIII веку. Ту реч је употребио „Михаило, беседник и учитељ Велике цркве, тј. Цариградске, у својој *Аџолоџији* и *Њобијању Њава францисера Франциска*, која је, због оштре осуде папе и римокатоличког учења, скраћено објављена у *Мињевој Паџролоџији* [PG 140, 469–472]. Изостављен је и одговор на VI главу, а не V – како наводи А. Соловјев. Тај одговор је Диканж унео у свој *Речник*, па одатле сазнајемо да се радило о осуди папе због *прештеране нагмености*, ... Михаило папу ту изједначаје са званом *сѡавроѡиѡима који се народски зову куѡугери*.⁸⁹

Опет имамо „малих“ забуна. Наш аутор се не зове Михаило него Емануил (*Manuelis magni rhethoris*, PG 140, 471); друго, наш „Михаило“ поздравља Франциска (*salutem*). Расправљају о филиокве и азиму. Ово писмо је названо *de Papa*, а не *adversus Papam*. Даље, без икакве основе Петровић тврди да је спис, због *ошире осуде ѡѡе и римокатоличког учења, скраћено објављен у Мињевој Паџролоџији*.

Текст је објављен у Charles Du Cange, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis*, II, Λύων 1688, у апендиксу col. 113 и овде га у целисти преносим: „KOUTOUGEROS. Manuel M. Rhethor in Apolog. MS. *adversus Franciscum Praedicatorum, de Papa: αὐτὸς δὲ ἐκ τῆς ὑπερβολικῆς ἀλαζονείας τῆς ἑαυτοῦ – ἐν τοῖς πασὶν ἐπιφέρει κατὰ τοὺς λεγομένους σταυροπάτας, οἵτινες κουτούγεροι ἐπονομάζονται κοινῶς*“. Ово је *цео* текст и Петровић га није превео, али је извео закључке како Емануил критикује папу због надувености и назива га кудугером. Иако је

⁸⁹ Петровић, „Кудугери“, р. 51.

незахвално преводити изоловану реченицу, ја је сада морам интерпретирати: „А сам он из превелике своје ароганције – устао је између свих против такозваних ставропата који се народски зову кутугери.“ Дакле, Емануил говори о једној особи (не знамо да ли је реч о папи или неком другом) која држећи до себе (или будући гордељива, поносна), између свих других (који се не усуђују или им не пада на памет) устаје (покреће рат или диже оптужбу) против ставропата (= оних који газе крст), а који су познатији под именом ку(д)тутери. Мислим да је јасно како је тешко, односно немогуће, разумети на основу чега Петровић изводи своје закључке. Никако се не могу уклопити ове две реченице, односно тврдити да се оне односе на једну и исту особу: у првој се говори о гордој/поносној особи, али та не може бити и ставропат/кудугер јер је у непријатељству са овима. Са друге стране, текстови које сам већ привео јасно говоре ко би били ти који газе (не поштују) крст.

Именица кудугери се јавља и код цариградског патријарха Генедија Схоларија, али сада, према Петровићу, потврђује да ти кудугери/богомили нису Латини. Реч је о писму које је Генедије упутио Максиму Софијаносу, 5. фебр. 1455. У њему се вели:

„Владика из Босне је православан, јер је Србин. И како поступише неки латински учитељи, када су отишли у други део Босне, и тамо привели многе кудугере на послушност римској цркви, тако је он настојао, у другом делу Босне, да ови постану православни хришћани, у нашој Цркви, као и господар херцег [Стефан Вукчић Косача, 1435–1466] и други колико му је било могуће... Али је јасно да се овај господар не одваја потпуно од кудугера због страха да не изгуби власт и прибегава економији да би убедио остале уз помоћ епископа и захваљујући овој стратегији. Хришћанин је од скоро; због тога шаље и милостињу хришћанима. Када не би био хришћанин не би узалуд траћио своје богатство.“⁹⁰

Како овај текст негира директно тезу да су кудугери Латини, Петровић вели: „У овом случају апелатив ‘кудугери’ употребљен је као етноним.“⁹¹ Немогуће би било да кудугери сами себе обраћају на „кудугерство“. Латини су покатоличили групацију коју Генедије назива кудугерима, која није била православна, него богомилска. Међутим, Петровић се изненада опет враћа својој тези па вели да у другом делу писма (код мене од: *Али је*

⁹⁰ L. Pettit, A. Sideridès, M. Jugie, *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, IV, Paris 1935, pp. 198–206. Превод је мој. Видети Петровићев, који се битно не разликује у „Кудугери“, pp. 55–56.

⁹¹ Петровић, „Кудугери“, p. 56.

јасно...) „Генадије под ‘кудугерима’ подразумева римокатолике јеретике у оном смислу како их је и Симеон Солунски представљао. Њихов број није мали и, према Генадијевим сазнањима, херцег Стефан се боји да јавно, тј. пред властелом која се сврстала у ‘кудугере’ – римокатолике, исповеда хришћанство, тј. ‘крстјанску’ – православну веру“.⁹² Убедљиво објашњење за ову вратоломију Петровић нам не нуди. Оно што се да разумети јесте да овде имамо сведочанство о „другој генерацији“ (условно речено) богомила који су одбацили првобитну идеју о рушењу друштва, односно о социјалној непослушности. Сада су и они део власти. Њихова бројност разумљиво брине херцега и он мора да води рачуна о њима. Текст је доследан и не представља скокове какве види Петровић, јер каже да су латински учитељи привели многе кудугере на послушност римској цркви, и херцег је уз помоћ владике следио тај мисионарски пример *колико му је било мојуће*, па је прибегавао „мекој“ политици, тј. неком виду корупције. Генадије вели само да је херцег користио исту тактику коју су користили и католички мисионари да би обратили кудугере.

Детаљније о кудугерима се говори у манускрипту *Oxford Christ Church* 49,⁹³ који садржи разноврзне списе углавном из XVI и XVII века, а најстарији делови иду до XIV–XV в., међу којима налазимо *Јанинску хронику* (ff. 251r–271r) и *Дискусија коју сам ја, Јован Хамаршиолос, имао пре неколико година са лавом Кудугера* (Διάλεξις ἣν πρὸ χρόνων ἐποίησα μετὰ τοῦ πρώτου τῶν Κοιτουγέρων Ἰωάννης Ἀμαρτωλός) (ff. 135r–148v). Ово дело, које је Антонио Риго објавио, користио је Симеон Солунски приликом писања *Dialogus contra omnes haereses*, тако да се *Дискусија* може лоцирати око половине XIV века.⁹⁴ Дијалог се изводи између аутора који се назива хришћанином (χριστιανός) и поглаваром (πρώτος) јеретика који се назива кудугер (κοιτουγερός). Сада ћемо укратко видети (у загради је Ригова нумерација) да ли ови кудугери могу бити Латини.

Кудугери вређају крст и називају га фурка (φούρκα, 9–11).⁹⁵ Нису хришћани и фалсификују хришћанско име јер не поштују Христа (23–

⁹² Ib.

⁹³ Опис код G. W. Kitchin, *Catalogus codicum mss. qui in Bibliotheca Aedis Christi apud Oxonienses adservantur*, Oxford 1867, pp. 24–25. Моје даље излагање базираће се на A. Rigo, „Gli ultimi giorni del dualismo bizantino? Un nuovo testo inedito e alcune questioni connesse“, in *Orthodoxy and heresy in Byzantium. The definition and the notion of Orthodoxy and some other studies on the heresies and the non-Christian religions*, ed. A. Rigo & P. Ermilov, pp. 99–145.

⁹⁴ A. Rigo, „Gli ultimi giorni del dualismo bizantino?“, p. 104.

⁹⁵ Та печ је осуђена као богомилска, cf. J. Gouillard, „Le Synodikon de l’Orthodoxie. Édition et commentaire“, *Travaux et Mémoires* 2 (1967), p. 69 (l. 361). Осуђена је и у анатеми 4 у писму Германа II Цариградског, G. Ficker, *Die Phundagiagiten*, p. 120, II. 4–5. Код A. Rigo, „Gli ultimi giorni del dualismo bizantino?“, p. 118, n. 2.

27). „Ви сте изданак јереси павликијанаца, месалијанаца и манихејаца (Παραφύας ἔστε τῆς τῶν Παυλικιάνων καὶ Μασαλιανῶν αἰρέσεως καὶ τῶν Μανιχαίων). Ваша јерес није била позната од самог почетка, него се појавила касније, у време чувеног цара Алексија“ (44–46). Кудугер ће рећи да није чуо за спаљивање Василија, као и да имају Писмо, али га Јован пита како онда не прихватају крштење? Кудугер каже да га прихватају, али Јован опет тврди да га прихватају симулирајући не би ли се тако мешали са православцима, као и да наново крштавају онога ко је примио православно крштење (48–67), стављају му на главу Јеванђеље по Јовану, рецитују *Оче наш*, јер је то право крштење, а православно крштење водом је несавршено и оно је уствари од Јована Претече (74–76).⁹⁶ Кудугерско крштење нема упоришта у предању, сматра *χριστιανός* (85–86). Кудугер пак одговара да се и православци држе многих обичаја којих нема у Писму, али није обавештен који би то били и забрањено му је да расправља са књижевницима (95–99). Кудугери немају „храмове, иконе, крст, свештенство, Жртву“ (103–104). Ништа од овога кудугер неће негирати него ће износити и своје разлоге зашто се ове ствари не требају држати (106–135). Тек да наведем један кудугеров аргумент: „крст је убио Христа и средство је које доноси смрт“ (134–135). Кудугери не једу месо, сир и јаја (184). Демон обитава у православцима, и не напушта њихове мошти ни после смрти (210–213). То учење, вели Јован, примили су од месалијанаца (214–215). Кудугери звиждућу и чине друге гесте и призивају нека бића која називају Топаки земаљски (Τόπακα τῆς γῆς, 240–245).

Мислим да је ово сасвим довољно да се покаже како Латини немају никаквих додирних тачака са овде описаним кудугерима, а понављам, управо је овај спис један од извора Симеона Солунског.

2. 2. 1. Немањин иројон „Латина“

Православна вера Срба је била угрожена па је Свети Сава морао да је исправља, како вели Петровић, „од Латина, нарочито због њиховог другачијег учења о Светој Тројици, кварењем *Никејскоцариградској Символа вере*“.⁹⁷ Свети Сава, како примећује Петровић, „на сабору у манастиру Жичи, који је трајао три дана, није помињао име ‘богомили’ иако је знао ко су они и како их је његов отац Стефан Немања прогонио, али зато тражи од народа да наглас трипут чита *Символ вере* да би

⁹⁶ Више о другом, „савршенијем“ богомилском крштењу, Д. Ангелов, *Богомилство*, Булвест – 2000, Софија 1993, рр. 244–247, а бива поређено и са монашењем код православца, р. 259.

⁹⁷ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 14.

запамтио разлику у односу на латинско *Вјерују*⁹⁸. Лепо је што Петровић примећује да Сава не помиње богомиле, али нам не даје ни један предлог зашто то овај не чини. Три пута читати неку ствар је појава честа у обредима, тако да нема никакве везе са идејом да се *Символ* читао због католика. То је могуће, али мало вероватно, а научнички се не може предложити. Да у Савиној чувеној беседи има образлагања о *filioque*, онда би се овај аргумент могао понудити.

Срешћемо још један интересантан Петровићев аргумент: „Доказа о постојању латинске вере у немањихкој Србији има много, али никаквих трагова нема о постојању богомила са дуалистичким учењем јеретика масалијана и манихејаца. Из Првовенчановог *Жишија Светиої Симеона* сазнајемо да се Немања бори против јеретика који држе ‘глухе кумире’, што се не може односити на стару богомилску дуалистичку веру.“⁹⁹ Стефан Првовенчани је извор за даље Петровићево излагање: „Непосредни повод Немањи за сазивање сабора ради осуде јеретика, који је у манастиру Сопоћани са разлогом осликан уз васељенске саборе, био је... тај, што ‘дође један од правоверних војника његових, и клекнувши... јави да се вера коју не волиш,¹⁰⁰ и триклета јерес, већ укоренује у држави твојој’. На сабору је Немања... исповедио своју веру ‘у једнобитну неразделјиву Тројицу’, истичући: ‘Господ Бог... удостоји мене најхуђег... да чувам ово стадо... да се не посеје кукољ... ђавола. И никако нисам мислио да је он у области мојој, а слушама да се брзо укоренио и наноси хулу на *Светиога Духа*.’“¹⁰¹

Настављајући Првовенчаног, Петровић пише: „А док је овај свети све то говорио... дође кћи једнога од правоверних велможа његових, која је била заручена за мужа од тих кривоверника, и била међу њима, и сазнала нечисте гнусности њихове... те павши пред ноге светога, исповедаше јасно, говорећи му: Господару, Господару мој, ево видим како твоја власт испитује о овој мрској ствари и неправој вери. Заиста, Господару мој, бих испрошена, по брачном закону, од оца мога – слуге твога који је мислио да је једноверство у држави твојој. И бих код тих законопреступника и заиста их видех, Господару, да служе отпаднику славе Божије, самом сотони. И пошто нисам могла трпети смрада глухих кумира и мрске јереси, истргавши се из руку њихових и прибегавши, вапијем моћи твојој: порази крстом оне *који се боре ироштив нас*, да схвате нечастиви непријатељи, Господару, како је моћна вера твоја... А свети... изобличи кривоверје њихово... уставши на бестидне јереје, те изобличи

⁹⁸ Петровић, „Кудугери“, р. 70.

⁹⁹ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 22.

¹⁰⁰ Ђ.

¹⁰¹ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 23. Курзив је Петровићев.

њихово безбоштво, и једне спали, а друге казни разним казнама, треће прогна из државе своје и куће њихове, и све имање сакупивши, раздели прокаженима и сиромашнима. А учитељу и начелнику њиховом уреза језик у грлу његову што не исповеда Христа Сина Божијег, а књиге његове нечастиве спали и њега посла у изгнанство, запретивши да се уопште не исповеда нити помиње триклето име. И сасвим искорени ту проклету веру тако да се она ни не помиње уопште у његовој држави, него да се слави једнобитна и нераздељна и животворна Тројица.¹⁰²

На крају, Петровић закључује: „Осуђену на сабору хулу на Духа Светога; дељење недељивог божаства и неисповедање, односно погрешно исповедање Христа Сина Божијег треба довести у везу са латинским кварењем учења о Светој Тројици, додавањем у 8. члан *Символа вере* *Filioque*. А што се тиче ‘глухих кумира’ односно идола, о којима говори заручена девојка, у вези са тим треба се присетити казивања Симеона Солунског о Латинима као богомилима: ‘Они... и свете иконе често, мимо установљеног, на други начин приказују’.¹⁰³ На другом месту Петровић прецизира шта су то кумири: „Ово се може довести у везу са ‘глухим кумирима’ (киповима).“¹⁰⁴

Два су у суштини аргумента које Петровић износи: 1) јеретици (католици) хуле на Духа Светога, 2) поштују кумире, тј. кипове.

Што се тиче првог аргумента, он је „по укусу“. Петровић наглашава тај моменат, мада је свака јерес са православне тачке гледишта хула на Духа. То је опште место. Специфично је друго које је промакло Петровићевој пажњи: *А учитељу и начелнику њиховом уреза језик у грлу његову што не исповеда Христа Сина Божијег*; ово је прецизна оптужба. Богомили негирају божанство Сина. То католици никада нису чинили. Такође налазимо и толико помињани крст Господњи, када млада невеста вели: *йорази крѣшом*.

Други аргумент је компликованији. Мислим на информацију, а не на Петровићеву интерпретацију. Тумачење нашег аутора је на танким ногама; наиме, кумири (*кѡумирѣ*) су идоли и они могу бити сликани, вајани, везени итд., а Византија је допуштала све уметничке вештине за представљање светаца. Статуете су такође биле поштоване у Византији и Србији. Да не подсећам да је немањићка храмовна пластика била западног типа. Млада стога не може оптужити (католичко) клањање киповима. Дакле, овде се, код Првовенчаног, може говорити о киповима или о сликама. Не постоји доказ шта би били ови идоли. Куми-

¹⁰² Љ.

¹⁰³ Петровић, „Свети Сава на Жичком сабору“, р. 24.

¹⁰⁴ Петровић, „Нови подаци Никодима Химнографа“, р. 71.

рима/идолима су богомили називали православне иконе. Наша млада није била удата за богомила прве генерације, и ту Петровић са правом каже да не може бити речи о њима. Прва генерација није знала за никакве кумире. Друга, напротив, јесте. Пола века или век значе много. Ствари се мењају. Зато са опрезом треба приступати овим сведочанствима. Разврставати их. Ми знамо да су богомили друге генерације имали у неком смислу кумире. Поштовали су демона кога су називали варварским називом *шоџакас земаљски*.¹⁰⁵ Шта би били ти месни идоли¹⁰⁶ и како су изгледали¹⁰⁷ и да ли су заиста били опредељени, ја не бих могао сада рећи, као што нисам сигуран у Стефанов извештај на шта би се могао односити (млада говори о кумирима богомила). Да он не говори у преносном смислу? Једино што је сигурно је то да млада не говори о кумиру који би био другачије представљен, јер она сигурно није била историчар уметности, као што ни Стефан није био теолог. Можда је кумира убацио тек да нешто конкретно каже?

2. 2. 2. *Бабунци*

Контроверзију имамо и око *бабунске речи*. У чл. 85. Душановог законика прописане су казне за свакога ко изговори „бабунску реч“. „И ко рекне бабунску реч, ако је властелин да плати сто перпера, ако ли не буде властелин [тј. себ(а)р је, није властелин] да плати дванаест перпера и да се бије штаповима.“¹⁰⁸ У сажетку Петровић пише: „До сада

¹⁰⁵ Симеон Солунски, *Dialexis*, PG 155, 73 BC; Јован Хамартолос, *Dialexis*, 242, 303.

¹⁰⁶ A. Rigo, „Gli ultimi giorni del dualismo bizantino?“, pp. 113–114 пише: „Il nome Topakas, che ha suscitato le perplessità e i dubbi degli studiosi moderni, si ritrova nei testi magici prima e nel folklore poi. In un trattato di magia di tradizione salomonica, conservato in due manoscritti del XVI–XVII e XVIII secolo, ma contenente materiale più antico, figura dapprima una formula iniziale di scongiuro rivolta a una lunga lista di demoni legati a un luogo..., nella quale compare Toparka..., poi un filatterio capace di legare, tra l'altro, i toparchi... dei monti e dei precipizi. Il Topakas dei Koudougheri è pertanto un demone legato a un luogo specifico, 'alla terra' secondo Giovanni Hamartolos. Nel folklore della Grecia moderna, come ci mostra il materiale raccolto dai laografi (Nikolaos Politis e gli altri), Topokas è ancora ricordato, come il demone del luogo, il guardiano protettore della casa dalle sembianze di serpente e con le corna d'oro, che muta ogni anno. Il 'diavolo' dei Koudougheroi non è pertanto Satanaele, né Satana come scrive Giovanni, ma un demone protettore dei luoghi e delle case, entità che evoca più pratiche di 'religiosità popolare' che dottrine di stampo dualistico. Resta da aggiungere che le preghiere rivolte al diavolo di cui parla Giovanni ricordano per i termini impiegati..., più che il 'Padre nostro' dei Bogomili evocato sulla base di Eutimio Zigabeno, gli scongiuri e la ripetizione di incantesimi dei maghi e delle streghe.“

¹⁰⁷ Да ли су и заиста налик змији са златним роговима у данашњем грчком фолклору, како вели Риго, не знамо.

¹⁰⁸ О варијантама текста видети код Стојан Новаковић, *Законик Стефана Душана цара српског 1349. и 1354*, Београд 1878, р. 67.

изнета у науци разна мишљења о томе шта значи ‘бабунска реч’ могу се сврстати у две основне категорије. Једна се свде на то – да се ради о ‘мађионичарским некаквим формулама’, а друга – о ‘изреченој некој тврдњи која мирише на *бојомилсџиво*’, с тим што се под богомилством подразумева ‘социјално-верски покрет у Србији’, који се доводи у везу са дуалистима јеретицима из првих векова хришћанства... Ниједно од тих мишљења не покрива прави смисао ‘бабунске речи’ у Душановом законнику. Не држе се једнине и промашено говоре о богомилима у Србији. ‘Бабунска реч’ је једна само реч коју изговарају и другима намећу искључиво бабуни. А према изворним подацима средњег века бабуни нису нико други до Латини које Душанов законик у чл. 6. и 7. не сматра хришћанима већ јеретицима. Зашто? Зато што су искварили догмат о Светој Тројници тако што уче да Дух Свети исходи не само од Оца него и од Сина... Веровање у то да Дух Свети има два исходишта одвело је Латине у дуализам због којег су названи новим богомилима, односно бабунима. Своје дуалистичко јеретичко учење озваничили су преправљањем Nikeјскоцариградског Символа вере тако што су у 8. члан додали *Filioque*. И то је та једна ‘бабунска реч’ на коју се односи чл. 85. Душановог законика, чији је основни задатак исказан већ у чл. 1 – ‘да се очисти хришћанство’. А под хришћанством се подразумева правоверје (православље). Бабуни римокатолици шире међу правовернима ту своју ‘бабунску реч’ *Filioque*, прибегавајући разним видовима прозелитизма. Услед тога вековима изазивају немире и ратове, не само на Балкану. Једна од главнијих препрека у тој њиховој прозелитистичкој мисији по Србији био је и Душанов законик.¹⁰⁹

Доказ да је бабунска реч *filioque*, Петровић види у томе што је она само једна реч. Нисам сигуран да овакво резонување може некога убедити. Иако ово држим за крајње неозбиљан покушај, морам и на њега одговорити, и то опет, на жалост, ситничавошћу: *filioque* није једна реч него две (*filio* и *que*). Бабунска реч, иако у сингулару, може да се односи, како у духу модерног, тако и у духу старог језика на целу једну доктрину. Нпр. именица *реч*, може да се односи на једну саму реч, али и говор, као када се вели: *Држао је реч, слово*. Опет, *filioque* се не јавља изоловано, него се изговара приликом читања Символа вере. Изгледа невероватном, ако не и комичном, ситуација да неки католик на улици каже: *filioque*. Шта би му то значило? Још смешније би било замислити како српске милиције иду и сваке недеље после мисе туку католике, јер ови на својој служби изговарају *filioque*, и глобе католике племиће. Закон не вели: *можете изговарати бабунску реч у црквама, али не и на улици*.

¹⁰⁹ Петровић, „Бабунска реч“, pp. 160–161.

Ниједан Душанов закон није ставио католике у илегалу или им забранио службу. Његова политика је само забрањивала латински прозелитизам, и ту је Петровић потпуно у праву. Наиме, зак. 6, који говори о латинској јереси, наређује да се опет врате на хришћанство, тј. у православље они који су постали католици; зак. 7 заповеда да Велика црква постави протопопе по свима градовима и трговима, да поврате хришћане од јереси латинске; зак. 8 кажњава латинског попа ако обрати неког хришћанина у веру латинску. Католици су у Душановом царству били легалне особе, а треба приметити како је Законодавац недоследан, односно да опрезно се ваљају узимати његове речи. Иако често говори о латинској јереси, у зак. 8 говори о *вери* латинској. Јеретици су били ван закона, али католици не, јер се види да закон штити Латине и чак надокнађује из државне касе оно што би разбојници украли од неког Латина (зак. 160). Зак. 10 пак вели: „И ко се нађе као јеретик, живећи међу хришћанима, да се ожеже по образу и да се изагна, а ко би га тајио, и тај да се ожеже“. Зак. 9: „И ако се нађе полуверац, који је узео хришћанку, ако усхте, да се крсти у хришћанство, а ако се не крсти, да му се узме жена и деца и да им се даде део куће, а он да се изагна.“ Ови јеретици и полуверци су лишени права грађанства.

Ако искључимо да је бабунска реч католичка, онда ћемо разумети да Душанови поданици могу да изговоре/учине нешто што припада другој етници или верској групацији. На другом месту се каже да је *млади краљ*, Душан, своју прву победу извојевао против бабуна. У рукопису Јеванђеља, које је пронађено у манастиру Св. Павла на Светој Гори,¹¹⁰ студенички игуман вели да је Стефан Дечански 1329. (како се да реконструисати), послао Душана на *безбожне и ѿојане бабуне*, који их је поразио и многе заробио, а који би били поданици босанског бана, дакле, наши кудугери. У овом случају *Lex Stephani Dušani*, гледа да предупреди оно што историја добро зна, а то је да победник од пораженог може да наследи културу, идеје (Рим од Грка, Александар Македонски и оријентални култови).

У ствари Душан је само наставио политику трасирану у време краљице Јелене Анжујске и краља Драгутина. Наиме, Јелена и Драгутин пишу папи Николи IV¹¹¹ тражећи да им помогне у борби против бо-

¹¹⁰ *Зборник за језик, историју и књижевност српског народа*, I, Београд / Сремски Карловци, Српска краљевска академија, Српска академија наука и уметности, 1902, рр. 25–26.

¹¹¹ Још 1288. папа Никола пише краљевима Урошу и Драгутину: „Уосталом будући да због неспособности људске природе, не можемо да у исто време лично будемо на разним местима, а не бисмо хтели својом отсутношћу занемарити оне код којих нисмо присутни, шаљемо им пажљиве и разборите мужеве уместо нас. Преко

гомилске јереси у Босни, да им пошаље способне мисионаре који би знали и народни језик. Папа им шаље францисканце. Мисија је имала одличне резултате, како сведочи и архиепископ Данило II: „Многе од јеретика босанске земље обрати у хришћанску веру и крсти их у име Оца и Сина и св. Духа, и присаједини их светој саборној и апостолској цркви.“¹¹² Ово је јако важан моменат јер сведочи о постојању богомила у Босни, чије присуство Петровић негира, тврдећи да се под богомилима имају разумети римокатолици. Јелена и Драгутин не могу писати папи да им помогне у обраћењу православаца, као што је немогуће да папа шаље францисканце да католике обрати на католичанство (*sic!*). Дакле, ради се о покрштавању богомила (научници се и данас разилазе шта би заиста били ови јеретици, али је архивирана теза о постојању некакве организоване „босанске цркве“, а ту је јако битан допринос дао сам М. Петровић). Из ових извора је несумњиво да кудугери/бабуни/богомилци не могу бити католици, као ни православни Срби. Обе тезе биле би једнако бесмислене.

Интересантно је запазити да се у *Српској редакцији Синодика у Недељу љавославља*, који прославља победу над иконоборством, „проклињу сви јеретици, иконоборци, павликијани, богомилци, такозвани небогу-мили, а народ да буде три пута¹¹³ проклет“,¹¹⁴ као што се одмах у продужетку као богомили анатемишу представници из Бугарске, Босне, Хума који као павликијани и богомили хуле на иконе, и бивају означени као они који се држе бадунске (= бабунске, *Багунь*) јереси.¹¹⁵

На другом месту Петровић приводи један озбиљан аргумент да би бабуни могли бити Латини, зато што је текст напoкон читан у контексту. У свом чланку „Константин Философ – Костенечки о бабунима – бо-

њих испуњавамо дужност своје апостолске службе. Стога смо сматрали да треба да ти пошаљемо из Реда Мање браће људе, додуше сиромашне у овом свијету, но вером богате, потпуније поучене у Господњем закону. То су наши драги синови, браћа Марин и Ципријан, који ти носе ово писмо, да ти и твој народ спасоносним поучавањем ове браће потпуније упознате Божијег сина Исуса Христа, његову славу Мајку и прописе хршћанске вјере“, L. Wadding, *Annales minorum*, V, ad Claras Aquas 1931, pp. 193–4. Детаљније: Марјан Жугај, „Босанска викарија и фрањевци конвентуалци“, *Croatia cristiana periodica* 24 (1989) 1–26.

¹¹² Архиепископ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*. Службе, Прир. Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић, језичка верзија: Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић и Дамњан Петровић, Београд 1988, р. 70.

¹¹³ На поменутом сабору у Жичи, три пута се чита *Вјерују*, а то би могло бити у кореспонденцији са овим троструким проклињањем, као што би се троструко одрицање од ђавола из крштења могло довести у везу са овим. Три пута се проклиње ђаволска наука – богомилство, а не некакво *filioque*.

¹¹⁴ В. А. Мошин, *Сербская редакция синодика*, р. 348.

¹¹⁵ *Ib.*

гомилима у Београду у XV веку“, Петровић нашироко говори о Константину Философу, Бугарину по народности, који је неколико деценија деловао у Србији, у првој половини XV в. Позната су нам два најважнија његова дела: *Казивање о њисменима* и *Житије десјотиа Стефана Лазаревића*.¹¹⁶ Борио се за чистоту православља и критиковао римокатолике из Београда. „После многих опомена и поука упућених свакоме ко на тај начин ‘разара закон Божји’, Константин Философ открива извориште зала код оних људи у Београду, који су у вери и обичајима дубоко застарили. Открива, наиме, да је све то *бабунско*, што значи римокатоличко, а представља срамоту за град, како из изложених напред података проистиче, али и из следећих његових речи: ‘Чувајући људско предање’, чуваш нека *бабунска* [учења] *овде*, тако да на сва навиче, а не знаш да многе смућујеш... и срам не твориш себи, већ целом [овом] месту, јер кажу за тебе: *Тако је јадник навикао; када би у савршенијих видео, знао би оно што је боље*. А за [ово] место – хула је велика; нека се не нађе такав човек у таквом месту...“¹¹⁷ Словенски текст наводи у ноти 42: *хранеце прѣданиа чло[вѣ]чскаа, тако хранитиши нѣкаа бабѣн’скаа зде и оут’врждаеши, таже вѣ вѣсех[ь] навиче...*¹¹⁸

Напокон, велим, срећемо се са озбиљним аргументом, јер је заиста у овом поглављу¹¹⁹ Константин приметио опасност од вере и обичаја *зайадњака*, тако да се овде критикује кршење Символа вере, једење крви, нарушавање православног празновања Васкрса, начин на који се неко крсти (у смислу осењивања крсним знаком) итд. Све ово, дакле, стоји, а најозбиљнија Константинова оптужба је за једење крви (*крвојастѡије, крѣвогастѡк*),¹²⁰ што би за Петровића био јасан до-

¹¹⁶ Треба имати на уму да је Стефан Лазаревић био први који је наручио превод *Паноплије* Јефтимија Зигабена (В. Левицкий, *Богомилство*, р. 649).

¹¹⁷ Петровић, „Константин Философ“ р. 79.

¹¹⁸ Текст је објавио Ватрослав Ђигановић (Игнатий Викентьевич) Јагич, *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке*. Собрал и обьяснил ординар академик И. В. Ягич, *Исследования по русскому языку*. Издание Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1885–1895. Том I, *Книга Константина философа и грамматика о письменех*, р. 454.

¹¹⁹ Код Јагића, сар. 29, рр. 453–458.

¹²⁰ Одмах да напоменем да није посредни пијење крви него разни облици конзумирања крви. Ову материју је проучио С. Бојанин, „Сказаније о њисменех Константина Филозофа Костенечког као извор за народну културу средњег века“, *Зборник радова Византолошког института* XLVIII, рр. 259–286, кога следим у набрајању ових облика. Тако је забрањено једење меса у крви (*ядоуцих меса вѣ крѣви, Законоравило Свештој Саве I*, 84–85, 102), кобасица (*ѡже гл[агол]ють кльбасы, Законоравило Свештој Саве I*, 459), крвавица (*ѡже ксть крѣвавица*, „Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила. Словенски превод времена Душанова“, изд. С. Новаковић, *Зборник за историју, језик и књижевност*

каз да се овде ради о западњацима, тј. искључиво о њима. Пре него што погледамо изблиза наведени текст, нужно је, иако у најкраћем, дати неколико напомена о *крвојасџију* на Западу.

Рана Западна Црква ће прихватати одлуку Апостолског сабора који забрањује једење животињске крви и удављеног (Дап 15, 20.29) као универзалну. Конте Фердинандо Калини (Ferdinando Calini)¹²¹ се позива у потврду тог факта на сабор у Гангри, 2. канон, сабор у Орлеансу (553. год.), 20. канон, сабор Трулски, 67. канон, коме се, иако то неке не није драго, како вели Калини, мора препознати универзални ауторитет,¹²² источног императора Лава (*novel. Const.* 58), папу Захарија (741–752), сабор у Вормсу (IX в.), 65. канон. То све сведочи да је и на Западу био на снази Ап. канон 63 који је забрањивао конзумирање животињске крви, како је то чинио и Мојсијев закон (Лев. 17, 11). Међутим, тешко је утврдити, пише Калини, када је Црква укинула овај канон и почела да га разумева као одређеног временом и условима, тј. да није универзалног карактера.¹²³ Калини наводи више разлога који би стајали у позадини престанка важења ове канонске одредбе, али не зна када је она и донета. Неприхватљив је по према њему поступак о. Quenel-а: „che maliziosamente cercando di accusare la prassi presente della Cattolica Chiesa, non si vede, egli dice, come questa legge sia cessata“.¹²⁴ „Помогао“ бих у овом моменту Калинију, рекавши да је овај закон, колико је мени познато, званично укинут на сабору Базел/Ферара/Фиренца/Рим, на XI сесији од 4. фебр. 1442. која је одржана у Фиренци, где је издата била позната као *Bulla unionis Coptorum Aethiopumque 'Cantate Domino', Decretum pro Iacobitis, de bonitate creaturarum*.¹²⁵

српској народа, I, Београд 1907, р. 456) или ствари које би се спремале са крвљу, било да је пржена, печена или кувана (cf. С. Бојанин, „Сказаније о писменех“, pp. 270–271).

¹²¹ *Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica, in italiano scritte, o tradotte dal francese, altre non più stampate, altre tratte da' giornali e da raccolte d'Italia e di oltramonti, ma cronologicamente disposte e ad ogni secolo precedute da un compendio cronologico di esso*, per cura di Francesco Antonio Zaccaria, t. I, ed. tipogr. Ferretti, Roma 1840, pp. 312–323.

¹²² „E quantunque per alcuni dar non si voglia a que' canoni ragionevolmente quella reverenda autortà, che alle definizioni di un Sinodo Ecumenico è dovuta“, p. 319.

¹²³ Calini, p. 320.

¹²⁴ Calini, p. 322: „злобно је настојао да оптужи садашњу праксу католичке цркве, рекавши: не види се како је овај закон пресџао да јасџију“.

¹²⁵ „Illam etiam Apostolorum prohibitionem 'ab immolatis simulacrorum et sanguine et suffocato' dicit illi tempori congruisse, quo ex Iudaeis atque gentili bus, qui antea diversis ceremoniis moribus que vivebant, una surgebat Ecclesia ut cum Iudaeis etiam gentiles aliquid communiter observarent, et in unum Dei cultum fidemque conveniendi preberetur occasio et dissensionis materia tolleretur, cum Iudaeis propter antiquam consuetudinem sanguis et suffocatum abominabilia viderentur et esu immolatiitii poterant arbitrari gentiles ad idolatriam redituros“ (Heinrich Denzinger & Adolf Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et*

Време у коме пише наш Константин је време и актуелности овог проблема, односно још једног од бесконачних малих повода да се расправљају православци и католици. Станоје Бојанин вели да би данас „аутора *Сказанија о писменех* могли описати као бескомпромисног и нетолерантног човека, који сваку појаву о којој говори сагледава у идеолошкој и догматској равни. За њега је све јерес, како погрешна употреба појединих слова у писању, тако и постојање појединих обреда присутних у... животу парохије“.¹²⁶ Константин осуђује *крвојасџије* које сада упражњавају неки свештеници, али осуђује и оне који сами не једу крв, него то допуштају другима или је дају својој деци. Такође су за осуду и они који држе пост средом и петком, када ни вино нису пили, али су ван поста били на *крвојасџију*.¹²⁷

Из овога је јасно да се *крвојасџије* упражњавало у Деспотовини од стране православног живља, само не знамо у којој мери. Јасно је такође да се ова пракса одомаћила, односно *иосџајала* легална, у католичком живљу. Али није и обележје *само* католичке праксе.¹²⁸ Ова врста исхране прати човека од његовог искона: не би је Мојсије забрањивао, као ни Апостолска правила, а жилавост те праксе ће својим забранама (у византијском свету) индиректно потврдити Трулски канон 67, и 58. новела императора Лава VI Мудрог (886–912), која ће *крвојасџију* кажњавати са одузимањем имовине, тортуром, срамним шишањем и доживотним изгоном, а несавесног надзорника, који се не би трудио на сузбијању овога, са 10 либри злата.¹²⁹

Вратимо се на сам текст. Општи контекст дискурса, иако се слажем са Бојанином да је Петровић искључив,¹³⁰ ипак више иде у смеру да осуди *крвојасџије* као западњачку праксу, а онда да „пале“ православце одврати са те странпутице, што би Петровићу давало за право. Сада бива интересантна Константинова реченица коју је Петровић превео, а ја је понављам јер смо се удаљили са овим, додуше неопходним, интермецом: „‘Чувајући људско предање’ [Мк. 7, 8], чуваш нека *бабунска* [учења] *овде*, тако да на сва навиче“... (*хранеце прѣданіа чло[вѣ]чьскаа*,

declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg, Basel, Rome & Vienna: Herder, 1997, 1350).

¹²⁶ С. Бојанин, „Сказаније о писменех“, р. 264.

¹²⁷ Ягич, *Рассуждения*, рр. 446, 453–454.

¹²⁸ Овде се Бојанин, „Сказаније о писменех“, р. 71, п. 63, не слаже са М. Петровићем („Константин Философ“, рр. 77–78, 80–81), који се „позива на састав против Латина из Светосавског номоканона да би у осуди *крвојасџија* препознао само римокатоличку праксу, занемарујући динамичан однос између црквеног и званичног, односно лаичког и народног концепта исхране у средњовековној Србији“.

¹²⁹ P. Noailles & A. Dain, *Les Nouvelles de Leon VI le Sage, Nouvelle collection de textes et documents*, Paris 1944, рр. 217–218.

¹³⁰ Моја нота 127.

иako xpаниши нѣкаа бавѣн'ска зде и оут'врждаеши, паже въ вѣсех[ъ] навиче...). У једном слободнијем преводу А. М. Тотоманове: „както тук спазваш и утврждаваш разни вълшебства, които си научил по селата“.¹³¹ Ја бих пак предложио буквалнији превод у односу на ово двоје научника: „Чувајући људска предања, јер овде [/ту] држиш и практикујеш неке бабунске ствари, [на] које си све научио.“ Петровић није превео иako и оут'врждаеши, док Тотоманова превише рискантно тумачи бабунске ствари као *враџбине*, и зато убацује непостојећу реч у текст – *села*, јер је скоро нека мода код бугарских научника да одмах бабунство идентификују са богомилством и смештају га у руралне крајеве. Константинов текст говори о некоме ко следи *бабунске ствари*, али похађа и цркву и није свестан да *шме* уноси *смутњу* међу *верницима*. Он, дакле, не може бити католик, него православни верник који се држи *бабунских ствари*, или богомил/бабун за које смо видели да долазе у цркву од „страха јудејског“ и да се лицемерно праве православцима (што ми се чини лавом варијантом). Једна од тих *бабунских ствари* је и *крвојасџије*, како ми се чини да сугерише Константинов текст, али не могу да делим и Петровићев закључак *да је све бабунско, што значи римокатоличко*, јер је вероватније да Константин вели: „ти се, православче, држиш једења крви, како што то чине бабуни (или сада католици, како би додао Петровић)“. Овај текст је у приличној супротности са Петровићевом тезом, и његовим образлагањем, да су католици дуалисти због *filioque*, јер се овде тврди да су „ови“ бабуни због *крвојасџија*, а не због *filioque*; такође овде имамо *бабунске „речи“* (нѣкаа бавѣн'ска), а не једну реч, како се Петровић претходно упињао да нас убеди.

Текст је компликован и подложен је различитим интерпретацијама. Ја нисам сигуран зашто би Константин назвао западњаке бабунима (нисам сасвим сигуран ни да је то урадио, али је веома вероватно да је то овде учинио), односно приписао им да се држе бабунске доктрине на основу *крвојасџија*. Могуће је да су ови бабуни инсистирали на *крвојасџију*, али су *крвојасџи* били и православни. Да ли су бабуни/богомили (они аутентични дуалисти из Савиног *Номоканона*), који су били порицатељи Мојсијевог закона, из ината држали *крвојасџије* и истицали га у први план? Ни то не знамо. Шта је Константин заиста знао о бабунству? Ни то не знамо. Знамо само да је ово једини такав текст, али да та евентуална етикетација католика са бабунима није имала среће. Немамо је више код Константина, али ни код других аутора.

¹³¹ Константин Костенечки, *Съчинения. Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич*, изданието е подготвено от А. М. Тотоманова, Славянска библиотека, Славика, Софија 1993, 7–134, ivi p. 98.

Вероватније је – да дам један предлог на крају – да је Константин, како су бабуни већ скоро ишчезли па се није више знало шта је било њихово учење, али је остало свеже у памћењу да су Немањићи ратовали против њих и гонили их, покушао да уплаши некога ко би следио „западњачко“ једење крви као неку бабунску праксу. Играо је, другим речима, на карту полуобавештености, како се и дан-данас дешава. Дакле, вероватно немамо (у првом плану или уопште) идентификацију западњака са бабунима, него жељу Константина да, етикетирајући ову праксу са бабунством, одврати од онога што би нам, како је он веровао, дошло са Запада.

Уместо закључка

На крају, уместо да дам преглед свих, можда компликованих, анализа – које су овде у рудиментираном облику пружене и што свакако отежава комплексније разумевање проблема којим смо се бавили – радије бих и са позитивне тачке гледишта осветлио проблем. Пре тога једна једна мала заграда.

Ја сам дубоко уверен да сав проблем Петровићеве тезе почива у томе што он није успео да држи одвојеним научнички и верски ниво. Он је – како сам могао из личног искуства да се уверим, а и из писаних извора (преписке са Синодом СПЦ, Еп. Атанасијем Јевтићем, Председништвом САНУ, Америчком асоцијацијом славистичких студија, где одбија да оде на научни скуп јер НАТО бомбардује Србију, заштита бившег еп. Артемија Радосављевића) – искрено хришћанска особа и надахнута племенитим националним осећањем, негде, у нашим мрачним деведесетим, измешао ове нивое, и дао себи за задатак да направи једну „традицију“ непријатељства између православних Срба и католика. То је један феномен који је познат од давнина, а стоји у позадини настанка апокалиптичке литературе. У овом светлу се могу разумети прећуткивања, ненаучничке аргументације и сл., које су испливале, понекад брутално, на површину после ове анализе. Научник Петровић је превише често остајао у подруму.

Сада, желим, са позитивне стране, да поставим једно питање које би било у колизији с тезом да су Немањићи прогонили католике. Узмимо да прочитамо епизоду о крштењу родоначелника свете лозе, великог жупана Стефана Немање. Прво сведочанство налазимо код Стефана Првовенчаног, у *Живој и дела Свештога и блаженога и преблагороднога оца нашега Симеона, који је био прехе наставник и учитељ, јосиодин и самодржац, ошачасива свога, све српске земље и поморске*, гл. 2:

„Иако ме тада није било нити памтим шта је било о рођењу његову, ипак сам слушао да је био велики метеж у овој страни српске земље, и Диоклитије и Далмације и Травуније, и да су родитељу његову браћа му завишћу одузели земљу. А он изиђе из буна њихових у место рођења својега, по имену Диоклитија.

И вољом Божијом и Пречисте Његове Матере, роди и ово свето дете, које ће Божијим промислом бити сакупилац пропалих земаља отачаства свога, пастир и учитељ, па, штавише, и обновилац онога што је било пропало, у месту по имену Рибница. А како су у земљи тој и латински јереји, то се по вољи Божијој удостоји да у храму том прими и латинско крштење.

А кад се вратио отац његов у столно место, опет се удостоји да прими друго крштење из руку светитеља и архијереја усред српске земље, у храму светих и свеславних и врховних апостолâ Петра и Павла, идући за владиком својим пастиром Христом, као што Писмо каже: *Сисао си млеко из обеју дојки*, тј. извршилац је Старога и Новога Завета.“

Други извештај је у *Житију Светио̄ Симеона Немање* од Светог Саве:

„Рођење његово било је у Зети на Рибници, и тамо је примио свето крштење. Када је овај младенац био изнесен овамо, узе га епископ цркве Светих Апостола и помоли се над дететом, и миром га помаза, па је тако и друго крштење примио. Јер све је било чудно са овим мужем: када је био дете примио је два крштења; и опет када је примио свети анђелски образ, и ту је примио два благослова – мали образ и велики. А ево и после успенија његова пречасно тело његово би двапут сахрањено: први пут у Светој Гори, где му би и уснуће, и опет отуда би узет и пренесен овамо, и са великом почашћу и красним славословљем овде по други пут беху положене његове часне мошти у гроб.“

Из оба извештаја се види да је однос између латинског и православног крштења смештен у динамику мање или више савршеног, тј. употпуњавања. Није паралела лоше-добро, него се ово може назвати усавршавањем. Крштење није поновљено, како би неко могао помислити на основу Првовенчаног, него употпуњено миропомазањем, како се види из Саве и што је у складу са канонима. Не негира се благодат код Латина (Стари Завет), него је идеја на *continuatio*. Црква се борила против оних који су негирали СЗ и држала их је јеретицима. Код Саве се наглашава још јаче идеја пуноће: Немања има малу и после велику схиму, сахрању-

је се на Атосу а после у Студеници. Дакле, не може се замислити да Немања ратује са оним што се овде симболизује са Старим Заветом, малом схимом и Атосом. Да је прогонио католике, о чему немамо историјска сведочанства, спадао би у групу људи која се са правом презире. Овако је разумљиво зашто га Православна Црква прославља као светитеља, а такође се разуме и зашто Сава на сабору у Жичи не именује Латине.

На крају, да не оптерећујем више ову студију, било би сасвим несхватљиво како Сава тражи и добија од папе Хонорија III круну за свог брата Стефана,¹³² ако би се претпоставило да су Немањићи били на ратној ноzi са Католичком црквом.

Рим, 22. 11. 2013.

Библиографија

1. Извори

Августин, *De haeresibus ad Quodvultdeum*, PL 42, 21–50.

Ана Комнина, *Annae Comnenae Alexias*, Reinsch, Diether R. / Kambylis, Athanasios, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae – Series Berolinensis* 40, Walter de Gruyter, 2001.

Annales minorum, V, Wadding L. (ed.), ad Claras Aquas 1931.

Атанасије Велики, *Epistola I ad Serapionem: Contra illos qui blasphemant et dicunt Spiritum sanctum rem creatam esse*, PG 26, 529–608.

Bulla unionis Coptorum Aethiopumque Cantate Domino, in Heinrich Denzinger & Adolf Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, Basel, Rome & Vienna 1997.

Василије Велики, *De spiritu sancto*, in Basile de Cesareé. *Sur le Saint Esprit*, introduction, traduction et notes par B. Pruche, SCH 17bis, Paris 1968.

Генадије Схоларије, in Pettit L., Sideridès A., Jugie M., *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios*, IV, Paris 1935.

¹³² Сава ће папу држати за великој сајресџолника свейших и славних айосџола, послати му дарове, као што ће боравити и поклањати иконе манастирима који су били под латинском управом (опширније код Ђ. Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве*, I, Београд 1991, pp. 64–71, посебно 68).

Герман Цариградски, *Germani patriarchae Constantinopolitani Epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos*, PG 140, 621–644.

Григорије Назијанзин, *Oratio* 12, PG 35, 843–849.

Григорије Палама, *Hagioriticus Tomus*, PG 150, 1225–1236.

Данило Други, Архиепископ, *Живоџи краљева и архиепископа српских. Службе*, Прир. Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић, језичка верзија: Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић и Дамњан Петровић, Београд 1988.

Дијадох Фотички, *De perfectione spirituali capita centum*, in Diadocus von Photike, *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*, hrsg. von Karl Suso Frank, *Christliche Meister* 19; Einsiedeln, Johannes Verlag, 1982.

Димитрије Ростовски, *Жития святых по изложению святителя Димитрия, митрополита Ростовского*, Издательство прп. Максима Исповедника, Барнаул, 2003–2004 (<http://ispovednik.ru>).

Епифаније Кипарски, *Librorum adversus haereses*, in Eriphanius, *Ancoratus und Panarion*, hrsg. K. Holl, I–III, Leipzig 1915–1933.

Ефремовскај Кормчај, В. Н. Бенешевич, *Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований*, СПб. 1906–1907.

Зборник за језик, историју и књижевност српског народа, I, Београд / Сремски Карловци, Српска краљевска академија, Српска академија наука и уметности, 1902.

Јефрем Сирин, in E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses*, T. 170, *Scriptores syri* 77, Louvain 1957.

Јефтимје, патријарх бугарски, *Werke Des Patriarchen Von Bulgarien Euthymius, 1375–1393*, Nach den besten Handschriften, Emil Kaluzniacki (Hrsg.), Wien, 1901.

Јефтимје Зигабен, *Euthymii Zigabeni Narratio de Bogomilis*, PG 130, 1298–1333 (= *Euthymii Zigabeni de haeresi bogomilorum narratio*, G. Ficker, *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig 1908).

Јован Дамаскин, *De Haeresibus*, PG 94, 677–780.

Јован Хамартолос, *Διάλεξις ἥν πρὸ χρόνων ἐποίησα μετὰ τοῦ πρώτου τῶν Κουτουγέρων Ἰωάννης Ἀμαρτωλός*, in A. Rigo, *Gli ultimi giorni del dualismo bizantino? Un nuovo testo inedito e alcune questioni connesse*, in *Orthodoxy and heresy in Byzantium. The definition and the notion of Orthodoxy and some other studies on the heresies and the non-Christian religions*, ed. A. Rigo & P. Ermilov, 99–145.

Козма пресвитер, in Попруженко М. Г., *Козма пресвитер български писател X в. Български старини*, књ. 12, 1936 [*Беседа пресвитера Козьмы*].

Козма пресвитер, Киселков В., *Пресвитер Козма и неговите творение*, София 1943.

Константин Костенечки, *Съчинения. Сказание за буквите. Житие на Стефан Лазаревич*, изданието е подготвено от А. М. Тотоманова, Славянска библиотека, Славика, София 1993, 7–134.

Константин Костенечки, *Книга Константина философа и граматика о писъменех* in Ягич В. И. В., *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке*. Собрал и объяснил ординар. академик И. В. Ягич, *Исследования по русскому языку*. СПб., 1885–1895.

Лав Мудри, in Noailles P. & Dain A., *Les Nouvelles de Leon VI le Sage, Nouvelle collection de textes et documents*, Paris 1944, pp. 217–218.

Никита Ститат, *Libellus contra Latinos*, in *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ Græcæ et Latinæ sæculo undecimo composita extant*, C. Will (ed.) Leipzig et Marbourg 1861, 127–136 (= PG 120, 1011–1022, грчки критички текст: A. Michel (ed.), *Humbert und Kerullarios, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*, vol. 2, Paderborn 1930, 320–342).

Ориген, *Commentarii in evangelium Joannis*, PG 14, 21–829.

Петар Сикелиот, *Historia manicheorum seu paulicianorum*, PG 104, 1240–1349. (= *Petri Siculi Historia Manichæorum seu Paulicianorum*, Textum Gr. M. Raderi recogn. et de integra Lat. vertit J. C.L. Gieseler, Ed. Johann Karl L. Gieseler, Gottingae 1846).

Сава Свети, *Законойравило или Номоканон Светиоѡа Саве, Иловицки иреѡис*, 1262, Горњи Милановац 1991.

Сава Свети, *Законойравило Светиоѡа Саве. 1*, Приредили и превели: Миодраг М. Петровић и Љубица Штавланин–Ђорђевић, Историјски институт, Београд 2005.

Симеон Солунски, *Symeonis Dialogus contra omnes haereses*, PG 155, 33–176.

Синодик царя Борила. Попруженко М. Г., Български старини, књ. 8, 1928.

Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, Gouillard J., *Travaux Mémoires* 2 (1967).

Сократ Схоластик, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 30–1629.

Теодорит Кирски, *Historia Ecclesiastica*, PG 82, 879–1280.

Теодорит Кирски, *Haereticarum fabularum compendium*, PG 83, 336–556.

Тертулијан, *De pudicitia*, PL 2, 979–1030.

Тертулијан, *Adversus Praxeam*, PL 2, 153–196

Тимотеј Цариградски, *De receptione haereticorum*, PG 86a, 11–73.

Фотије, *Libri IV adversus Manichaeos*, PG 102, 16–264.

Фотије, *Myriobiblon sive Bibliotheca*, Codex LII, PG 103–104.

Хумберт, кардинал, *Commemoratio eorum quae gesserunt apocrisarii sanctae Romanae et apostolicae sedis in regia urbe, et qualiter anathematizati sunt Michael cum sequacibus suis*, PL 143, 1001–1004.

2. Студије

Ангелов, Д., *Богомилството*, Булвест – 2000, Софија, 1993.

Astruc, C., *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure*, Ed. Travaux et mémoires, 1970.

Бартикян, Р. М., *Источники для изучения истории павликианского движения*, Ереван 1961 (извори: *Выдержки из речи Против павликиан католикоса Иоанна Одзунского; Краткая версия истории павликиан, дошедшая в эскуриальской рукописи Хроники Георгия Монаха; Полезная история Петра Сицилийского – осуждение и опровержение ереси манихеев, называемых также павликианами, начертанная для архиепископа Болгарии* итд.).

Бартикян, Р. М., „Еще раз о происхождении имени павликиане“, *Вестник общественных наук АН Армянской ССР*, № 2 (1973), 85–90.

Бегунов, Ю. К., *Козма Пресвитер в славянских литературах*, Софија 1973.

Богдановић, Д., „Српска прерада Козмине Беседе у Зборнику попа Драгоља“, *Valcanica* 7 (1976), 61–90.

Бојанин, С., „Сказаније о њисменех Константина Филозофа Костенечког као извор за народну културу средњег века“, *Зборник радова Визанџолошкој инстџиџуџа XLVIII*, 259–286.

Болотов, В. В., *Лекции по истории древней церкви*, т. I–IV, Москва 1994.

Garsoian, N. G., *The Paulician Heresy. A Study in the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, Near and Middle East Studies, Columbia University, Series A 6. The Hague 1967.

Gouillard, J., „Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire“, *Travaux et Mémoires* 2 (1967), 1–316.

Grégoire, H., „Pour l'histoire des églises pauliciennes“, *Orientalia Christiana periodica* 13 (1947), 509–514.

Grégoire, H., „Autour des pauliciens“, *Byzantion* 11 (1936), 610–614.

Grégoire, H., „Sur l'origine des pauliciens“, *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique* (1936), 98–114, 224–226.

Gribomont, J., „Le dossier des origines du messalianisme“, *Epektasis*, Mélanges J. Daniélou, Paris 1972, 611–625.

Gribomont, J., „Le monachisme au IVe siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme“, *L'Orient syrien* 2 (1957), 419–432.

Gribomont, J., „Messaliens“, *DSp* 10 (1980), 1074–1083.

Dörries, H., „Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer. Zum Umgang der Alten Kirche mit Häretikern“, in ders.: *Wort und Stunde*, Bd 1: *Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen 1966.

Драгојловић, Д., „Маргиналне глосе српских рукописних крмчија о неоманихеима“, *Јуџословенски историјски часопис*, књ. 1–2 (1972), 5–15.

Жугај, М., „Босанска викарија и фрањевци конвентуалци“, *Croatica cristiana periodica* 24 (1989), 1–26.

Zaccaria, F. A. (a cura di), *Raccolta di dissertazioni di storia ecclesiastica, in italiano scritte, o tradotte dal francese, altre non più stampate, altre tratte da' giornali e da raccolte d'Italia e di oltramonti, ma cronologicamente disposte e ad ogni secolo precedute da un compendio cronologico di esso*, t. I, ed. tipogr. Ferretti, Roma 1840.

Zizioulas, J. D., *Lessons on Christian Dogmatics*, Aristotelian University of Thessaloniki, 1984–1985 (www.oodegr.com/english/dogmatiki1/perieh.htm); срп. изд.: Јован Зизјулас, *Домаћинске шеме*, прев. С. Јакшић, Нови Сад, 2001.

Зорић, П., *Законоправило Свештога Саве и њавни шрансиланђи*, Београд (<http://web.archive.org/web/20111125010613/http://www.alan-watson.org/sr/petarzoric.pdf>).

Иванова, К., *Неизвестна србска служба за св. Ахил Лариски (Преспански)*, Старобългарска литература, кн. 31, БАН, Институт за литература, Софија, 1999.

Иванова, К., „Служба на св. Ахил Лариски (Преспански) от синайския празничен минея № 25“, *Paleobulgarica/Старобългаристика*, XV, бр. 4, Софија 1991, 11ssg.

Impellizzeri, S., „Barlaam Calabro“, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 6 (1964) ([http://www.treccani.it/enciclopedia/barlaam-calabro_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/barlaam-calabro_(Dizionario-Biografico))).

Ягич, В., *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке*. Собрал и объяснил ординар. академик И. В. Ягич, *Исследования по русскому языку*. Издание Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1885–1895. Том I, *Книга Константина философа и грамматика о письменех*.

Јузбашјан, К. Н., „К происхождению имени Павликиане“, *Византийские очерки* (1971), 213–235.

Ким, Н., *Преподобный Никита Стифат и его полемика с латинянами*, <http://onkim.orthodoxy.ru/myworks/polemika.htm>.

Kitchin, G. W., *Catalogus codicum mss. qui in Bibliotheca Aedis Christi apud Oхonienses adservantur*, Oxford, 1867.

Левицкий, В., „Богомилство – болгарская ересь X–XIV вв.“, *Христианское чтение*, IV (1870).

Липшиц, Е. Э., „Вопросы павликианского движения в освещении современной буржуазной историографии“, *Византийский временник* 5 (1952а), 235–243.

Липшиц, Е. Э., „Павликианское движение в Византии в VIII и первой половине IX в.“, *Византийский временник* 5 (1952б), 49–72.

Lison, J., *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, préface de J. M. R. Tillard, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

Лоевский, Д. О., Никульшин Д. А., „К вопросу об ереси павликиан в Византии“, *Известия Уральского государственного университета*, № 33 (2004), 203–210.

Любарский, Я. Н. (Перевод и комментарии), „Расправа императора Алексея Комнина с богомилами“, *Вопросы истории религии и атеизма*, Сб. статей, т. XII. М., 1964.

Meyendorff, J., „Messalianism or anti-messalianism? A Fresh Look at the 'Macarian' Problem“, *Kyriakon*, Festschrift Johannes Quasten, vol. II, Aschendorff, Münster, Westfalen, 1970, 585–590.

Meyendorff, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, coll. *Patristica sorbonensia* 3, Paris, Éditions du Seuil, 1959.

Meyendorff, J., „Palamas (Grégoire)“, *Dictionnaire de Spiritualité* 12, Paris, Beauchesne, 1984, col. 81–107.

Meyendorff, J., *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, coll. *Points Sagesses* 168, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

Мошин, В. А., „Сербская редакция синодика в неделю православия“, *Византийский временник* 17 (1960), 278–353.

Neersian, V., *The Tondrakian Movement: Religious Movements in the Armenian Church from the Fourth to the Tenth Centuries*, Routledge, 1998.

Новаковић, С., *Законик Стефана Душана цара српског 1349. и 1354*, Београд, 1878.

Obolensky, D., *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948, repr. New York 1978.

Петровић, М., „Помен богомила – бабуна у Законоправилу Светога Саве и 'црква босанска'“, *Босна и Херцеговина од средњеј века до новијеј времена*, Београд 1995, 263–283 (= монографско изд. манастира св. Архиђакона Стефана у Сланцима код Београда, 1995).

Петровић, М., *Црквенодржавне идеје Светиога Саве између Цари-*

трага и Рима, Зборник радова, Историјски институт САНУ, књ. 13, Београд, 1996.

Петровић, М., „Кудугери – богомили у византијским и српским изворима и Црква босанска“, *Историјски часопис* 44 (1998), 35–75.

Петровић, М., „Свети Сава на Жичком сабору 1221. године и латинска јерес“, *Историјски часопис*, 45–46 (2000), 11–30.

Петровић, М., „Нови подаци Никодима Химнографа о јереси у Србији и Босни средњег века“, *Историјски часопис* 47 (2002), 59–76.

Петровић, М., „Константин Философ – Костенечки о бабуни-ма – богомилима у Београду у XV веку“, *Историјски часопис* 48 (2002), 73–88.

Петровић, М., „Владислав Граматик о богомилима у Сребреници у XV веку“, *Словенско средњовековно наслеђе*, Београд, 2002.

Петровић, М., „Свети Сава као састављач и преводилац Законоправила – српског номоканона“, *Историјски часопис* 49 (2003), 27–45.

Петровић, М., „‘Бабунска реч’ у Законику цара Стефана Душана 1349. и 1354. године“, *Археографски прилози* 25 (2003), 143–161.

Петровић, М., *Томос љубави и два илућна крила као пошторе иајском примашу и унију* (<http://borbazaveru.info/content/view/974/57/>).

Rigo, A., „Gli ultimi giorni del dualismo bizantino? Un nuovo testo inedito e alcune questioni connesse“, *Orthodoxy and heresy in Byzantium. The definition and the notion of Orthodoxy and some other studies on the heresies and the non-Christian religions*, ed. A. Rigo & P. Ermilov, Roma 2010, 99–145.

Rigo, A., „Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina“, *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), 53–82.

Runciman, S., *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, 1947.

Simonetti, M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma, 1993.

Simonetti, M., „Novaziano, Antipapa“, *Enciclopedia dei Papi* (2000) ([http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-novaziano_\(Enciclopedia_dei_Papi\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/antipapa-novaziano_(Enciclopedia_dei_Papi))).

Слијепчевић, Ђ., *Историја Српске Православне Цркве*, I, Београд, 1991.

Соловјев, А., „Светосавски номоканон и његови преписи“, *Брајство* 26/41, (1932), 21–43.

Staats, R., *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, Berlin, 1968.

Staniloae, D., *La vie et la doctrine de Saint Grégoire Palamas*, Sibiu, 1938.

Ter-Mkrttschian, K., *Die Paulikianer im byzantinischen Kaissereiche*, Lipsia, 1893.

Fitschen, K., *Messalianismus und Antimessalianismus: ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen, 1996.

Hausherr, I., „L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme“, *Orientalia Christiana Periodica* I, Roma, 1935, 328–360.

Шмеман, А., *Исторический путь Православия*, М. 2007.

Примљено: 25. 6. 2014.

Одобрено: 15. 8. 2014.

ABOUT THESIS FROM MIODRAG PETROVIĆ THAT THE BOGOMILS IN THE SERBO-BYZANTINE MEDIEVAL SOURCES ARE LATINS

Zoran Đurović

Institutum Patristicum Augustinianum, Rome

Summary: Since 1995, Serbian historian and Byzantinist Miodrag M. Petrović, has started his theory that the Bogomils, Kudugers, Novatians, Babuni, which are mentioned in Byzantine and Serbian medieval sources, are in fact Latin Roman Catholics, and that the radical dualist Bogomils have never been to Serbia. Petrović bases his arguments on his original interpretation of the sources because, as far as we know, there is no source which says explicitly that Bogomils were Latins. He uses well-known mechanism of labeling, which we could also find in St. Sava's Nomocanon where it is said that Messalians are called Bogomils – Babuni now. But, this

chapter discusses the real Messalians Bogomils not the Latins as new Bogomils.

Cosmas the Priest, the first Orthodox polemicist with Bogomils, as well as the St. Sava, evidences that Messalians (Bogomils) are Molabnici (Euchites). Other Byzantine sources see the Bogomilism as mixture of the Paulicians (Manichaeans) and the Messalians. Some of their main doctrines would be: there are two opposing principles, the good and the bad god; Jesus is not God by nature; eucharistic bread and wine are only symbols; they refuse (discard) icons, cross, Old Testament, priesthood... As the Bogomils were dualists, Petrović comes up with the thesis that the Latins were called Bogomils by Medievalists because of their dualism as they began to profess heresy, introducing Filioque in the 8th article of the The Niceno–Constantinopolitan Creed. According to this article the Holy Spirit proceed not only from the Father but also from the Son, namely, from two principles. However, no ancient eastern polemicist with the Latins called them Bogomils. The proves of Petrović have been analyzed in the text, particularly those based on texts of St. Simeon of Thessalonica.

Key words: *Miodrag Petrović, Latins, Catholics, Bogomils, Babuni, Novatian, Novatians, Montanists, Manichaeans, Messalians, Paulicians, Kudugers, Serbia, Nomocanon, Cosmas the Priest, Anna Comnene, Synodik, Euthymius Zigabenus, Photius Patriarch of Constantinople, labeling, dualism, dualist, Filioque, Panoplia dogmatica, Mystagogy of the Holy Spirit, Niketas Stethatos, Nicodemus Hymnographer, Holy Spirit, Symeon of Thessalonica, Dialogue against all heresies, Non-Christians, Gregory Palamas, God's grace, nature, cross, John Hamartolos, Nemanjić dynasty, Stefan the First-Crowned, Saint Sava, Life of St. Symeon, Christ the Son of God, icons, idols, Babun's word, Dušan's Code, Constantine the Philosopher (Constantine of Kostenets).*