

Дарко Ристов Ђого

## ВЈЕРА „318 НИКЕЈСКИХ ОТАЦА” У СРПСКОМ ПИСАНОМ НАСЉЕЂУ СРЕДЊОВЈЕКОВНЕ БОСНЕ И ХУМА

Један од најзначајнијих представника богумилске тезе о карактеру „Цркве босанске” био је Александар Соловјов, српски научник руског поријекла, који је нарочито натегнуто интерпретирао понеке од глоса и маргиналија из библијских текстова насталих у средњем вијеку на овом простору. Међутим, увид у изворна документа, нарочито дипломатичку грађу, не само да оповргава овакво гледиште, већ даје сасвим другачију слику – богословље које можемо да читамо и тумачимо изузетно је православно, како у тријадолошком, тако и у христолошком кључу. Да бисмо упоредили валидност ова два супротстављена полазишта, најприје анализирамо Соловјовљево интерпретацију израза „ино чедаго от Оца” у Јн 1,13 који он узима као показатељ „дуалистичке теологије” босанских крстјана. Затим насупрот његовим гледиштима упућујемо на израз „318 никејских Отаца” који се сусреће у дипломатичкој грађи насталој у Хуму и Босни, а који својом богословском семантиком указује на неоснованост богумилске тезе и наводи на закључак да су токови хришћанског, православног, ћирило-методијевског Предања били јасно засвједочени у теологији повеља с простора средњовековне босанске државе и Хума.

*Кључне ријечи:* А. Соловјов, „ино чедаго от оца”, дуализам, богумилство, Никеја, 318 Отаца, православље, тријадологија, христологија, Хум, Босна.

### 1. „ИНОЧЕДАГО ОТ ОЦА”: ЈЕДНО СЕНЗАЦИОНАЛИСТИЧКО ЧИТАЊЕ И ЊЕГОВА СУДБИНА

Александар Соловјов (1890–1971) представља заслужно име руске, српске и југословенске медијевистике. Без икакве сумње велики ерудита и вриједан истраживач нашег средњовјековља, Соловјов је дао низ стварних и неоспоривих доприноса нашем познавању сопствене прошлости. Ипак, као и сваки научник, и он је имао научне погрешке, па и читаве погрешне представе у стварима – и то, како обично бива, у стварима у којима је држао да је дао највећи допринос.

То се нарочито види у његовом бављењу средњовјековним босанским и хумским писаним насљеђем. Питање колико је његово крајње негативно писање о тезама Васе Глушца (1879–1954) било побуђено ака-

демском радозналости и честитошћу а колико академским разлозима мора бити остављено за историју наше историографије.<sup>1</sup> На фону „богумилске тезе” и успостављања посебног средњовјековног босанског идентитета, Соловјов је дао два „класика” богумилске тезе (SOLOVJOV 1948; 1953), чиме је успоставио статус најпопуларнијег „ауторитета” савремене „суверенистичке” боснистике. Данас, када је у свим респектабилним научним круговима богумилска теза темељно подвргнута критици и одбачена (в. ДРАГОЉЛОВИЋ 1987; LOVRENOVIĆ 2012; ТРАКО 2017), Соловјовљеви радови остају занимљиви као споменик досљедности једног солидног истраживача једној погрешној хипотези. Ипак, кудикамо научно погрешније а идеолошки проминентније било је његово читање одређених нарочито светописамских и богословских текстова које се граничило са сензационализмом. Можда би чак и поменути сензационализам био тек занимљив прилог карактерологији једног заслужног научника да поједини од његових налаза нису задобили не само популарност, већ својеврстан култни и аксиомски статус у идентитетској митологији јужнословенског штокавског муслиманског свијета, унутар потраге за идентитетом и пројекта стварања осјећаја континуитета новоствореног „бошњаштва” и „босанске државности” са средњовјековним босанским наслеђем.

Управо то је случај са једном текстуалном варијацијом унутар српског средњовјековног писаног наслеђа. Наиме, и прије Соловјова било је познато да један низ српских светописамских рукописа садржи занимљиву језичку варијацију. Тамо гдје новозавјетни хеленски изворник има  $\mu\omicron\nu\omicron\epsilon\nu\nu\eta\varsigma$  (Υἰός) – јединородни Син, неколицина рукописа има  $\text{нн}\text{оч}\text{ѣдн}$  (снњ) (у акузативу у коме се појављује „ $\text{нн}\text{оч}\text{ѣдн}\text{о}\text{ѡ}\text{ца}$ ”). Ријеч је углавном о Јн 1,14-18, а поменута варијација се појављује у Даничићевом јеванђељу (на оба мјеста, и у стиху 14 и 18), у Никољском у ст. 18, док у стиху 14 стоји „ $\text{ѣднн}\text{оч}\text{ѣдн}$ ” (SOLOVJOV 1948: 18); затим у Хваловом зорнику (ХЗ 1986) и Радосављевог обреднику (Рз). Соловјовљева интерпретација, као што смо рекли постала је дио „канона” богумилске тезе и нарочито идеолошки ангажоване боснистике од момента када ју је усвојио један од отаца посебне идентитетске „босанскости” – Мехмедалија Мак Диздар.

Соловјов, коме су се широке (и видјећемо неутемељене) спекулације на основу глоса и језичких варијација нарочито допадале у оквирима развоја „богумилске тезе”, тако је дао занимљиву, али у суштини врло неконзистентну интерпретацију ове варијације  $\text{нн}\text{оч}\text{ѣдн}\text{о}\text{ѡ}\text{ца}$ .

<sup>1</sup> О овоме детаљније видјети у студији посвећеној В. Глушцу: ПЕЈАШИНОВИЋ 2018: 171–176.

„Stoga ova malena, skoro neprimjetna promjena teksta: „иночедни” mesto „jednočedni” može imati dubok prikriven smisao: ona može označavati da je Hristos „drugorodni” sin božji.

Kao što je poznato, umjereni dualisti su smatrali, da Satanael nije odjelito božanstvo, već božji sin pored Hrista. Tu su kod bogumila bila različita mišljenja. Po riječima prezvitera Kozme bugarski bogumili u svom alegoričkom tumačenju priče o bludnom sinu, „Христа убо творять старѣшаго сына, меньшаго же еже заблудиль отца, диавола мънять”. Ali Jeftimije Zigaben tvrdi, da je za carigradske bogomile Satanael bio *πρωτότοκος* (prvorodni) a Hrist – ο νεώτερος υιός (mlađi sin). Napokon, Petar de Vaux de Carnay govori u povodu Albižana neodređeno „erant alii haeretici qui dicebant, quod unus est creator, sed habuit filios Christum et diabolum”.

Bosansko čitanje „inočedni sin” može označavati, da su bogumili u Bosni kao i u Carigradu, smatrali da je Hrist bio drugi sin božji, poslije Satanaela. Ovakvo tumačenje potvrđuje se time, što u samom Daničićevom (i nikoljskom) rukopisu prefiks in- označava svuda „drugi”, napr. dva brata (Mat IV, 21), inosušni (Luk XI, 3), inoplemenik (Luk XVII, 18). Možda su se bosanski bogumili namjerno služili dvosmislenim izrazom „inočedni”, da bi po potrebi prikrivali svoje učenje. Pred inovjercima mogli su tvrditi, da je to ista riječ, što i „jedinočedni”, a pred svojim vjernicima tumačili bi ga u ezoteričnom smislu kao „drugočedni”, mlađi sin božji.

Izraz „inočedan” može da se još usporedi sa onim što govori o Bosancima učeni papa Pij II (Eneas Pikolomini, um. 1463 g.) koji je budno pratio bosanske stvari i pokrenuo krstaški rat protiv Turaka: „Nec primatum Romana ecclesiae tenent neque Christum aequalem consubstantialem patri esse fatentur” („Historiae Europae cap. XVI. ed. 1490). Slična rečenica o Bosancima nalazi se u „Eneadama” Marka Sabelika (izd. 1494.g.): „Nec Romanum pontificem primum, nec Christum homoousion putant”). Prema svjedočanstvu autoritarnog suvremenika patareni u Bosni nisu smatrali Hrista za „jednosušnog” (ομοούσιος) осу, nego za „inosušnog”: ovakvo učenje moglo je da se izriče i u epitetonu „иночеды”<sup>2</sup> (SOLOVJOV 1948: 19).

<sup>2</sup> Коментаришући Радосављево обредник, Диздар ће нешто касније „канонизовати” Соловјовљево тумачење: „Упоредивањем са Lionsким зборником из XIII стољећа може се установити истовјетност катарског ритуала с bosanskим обредником, који се такође завршава почетком еванђеља о Христу као Logосу (Слову) и вјечитој свјетлости. Bosanski обредник има једну специфичност, примјетну и у неким другим домаћим рукописима. За Исуса се каже

Спекулативна несигурност заслужног научника („može da se”, „moglo je da se”) била је сасвим оправдана: осим својеврсне инхерентне теолошке логике заједничке историјском богумилству познијих вијекова и аријанству IV вијека, ништа из његове спекулације данас не стоји.

Најприје да констатујемо да је унутрашња логика историјског богумилства и аријанства заиста примјећена код аутора које Соловјов наводи (Козма Презвитер и Јефтимије Зигабен – мада, што Соловјов увиђа оним

---

inočedago od oca, što znači млађег Božijeg sina. То је у духу dualističkog учења, по коме је Satana прворођен и касније отпао од Boga, о чему опширно приповједа беčki манускрипт Тајне књиге. Заједно с овом књигом и Lionsким рукописом, bosanski Zbornik krstjanina Radosava, с његовим обредником, представља рјетке остатке dualističke literature, сачуване послје вишевијековних истрага. То су текстови типа књига нечистивих о којима се говори у Nemanjinom žitiju и истражним материјалима римске цркве” (DIZDAR 1997: 357). Тренутно ћемо оставити по страни Диздарев „слободан” однос према налазима другог научника. Оно што, ипак, повезује А. Соловјова и М. Диздара, осим јасне упућености другог на првог, јесте и јасно поимање идеолошке употребљивости њихових интерпретација. Наиме, Соловјов се врло свјесно „уклопио” у „нову стварност” када се подузео идеолошког одстрањивања теза В. Глушца – научника који је, уз извјестан хиперболични сензибилитет за (не)постојање богумила на Балкану, ипак, имао право и разлоге да износи и своје историографске налазе, које је Соловјов у два наврата жестоко напао (упадљива је Соловјовљева опсједнутост Глушцем чијем се раду посветио два пута само у току двије године – најприје у уводу свог „Вјерског учења босанске Цркве” (1948), а затим у приказу Глушчеве књиге „Истина о богумилима” у чијем закључку је написао: „Књига д-ра Глушца припада једном давно прошлом времену – добу жучних српско-хрватских спорова у бившој двојној монархији, припада томе добу и по научној методи и по постављеном себи циљу. У садашње доба треба да приступимо питању „босанске цркве” не са гледишта локалне борбе него да га проучимо као појаву великог европског социјално-политичког а и верског покрета који је пркосио званичним црквама – католичкој и православној – током неколико векова, тражећи своје сасвим особито схватање хришћанства и социјалних односа. Онда пада сама собом и Глушчева хипотеза о православљу „босанске цркве” и њена антитеза – тврдња Ј. Шидака и Ћ. Трухелке о правоверној народној цркви, неправедно клеветаној од западних и источних цркава” (СОЛОВЈОВ 1949: 18). Дакле, већ је Соловјов оцртао авнојевске стазе којима је богумилску тезу требало развијати на трагу „социјално-политичких” потреба друштва у ФНРЈ. Образовни систем ФНРЈ/СФРЈ касније је предано активирао на популаризацији богумилске тезе, да би се нови импулс изградњи имагинарног босанског богумилства догодио унутар процеса конфедерализације СФРЈ те изградње републичких (псеудо)државотворних идентитета. На трагу Соловјева, кога је често слиједио (и када то није наводио), М. Диздар се подухватио изградње босанског идентитета као *најлашено различитиој* и од српског и од хрватског, у оквиру конфедерализације и национализације ФНРЈ почетком 70-их година XX вијека. Отуда и потпуно неповезан и нелогичан закључак његовог текста који је требало да покаже некакову „мржњу” рашке српске Цркве према „богумилској” Цркви босанској. О поријеклу и дOMETИМА Диздаревог ангажмана у боснистици в. ЂОГО 2021.

ефматичким „ali” њихови извјештаји су међусобно противрјечни, јер према Козми – Христос је старији, а „диавол” млађи син, док је код Зигабена дијаметрално супротно: Христос је „млађи син”, а Сатанаило „прворођени”). Поред Козмине *Бесједе* и Зигабеновог *Свеоружја доиматској* (Πανόπλια δογματικῆ), историјски је врло значајно свједочанство Стефана Првовјенчаног о „аријанском” карактеру јереси која се укоријенила у Рашкој на прелазу између XII и XIII вијека (*и да хулу наноси на Светиога Духа и да дели недељиво божастиво, као што говораше безумни Арије, пресецајући једносушћину Тројицу [...]*)” (СТЕФАН ПРВОВЕНЧАНИ 2004: 50). Повезаност богумилства и аријанства већ је објашњена у нашој науци (ДРАГОЛОВИЋ 1976: 91–102; ЂОГО 2020: 52–57), а компатибилности богумилске „аријанске” теологије с оним што затичемо на простору Босне и Хума управо јесте тема нашег излагања.

Међутим, вратимо се засад још на кратко Соловјову и његовом приказу „свједочанстава” о томе да су босански крстјани вјеровали у неку верзију „аријанства”, „иносушности”, „различитосушности” Оца и Сина. Неспорно је да је у XV вијеку Римска црква упућивала Босанцима оптужбе за неприхватање тако елементарног, суштинског садржаја хришћанске вјере као што је никејска једносушност Оца и Сина – мада је, уз више опреза, и сам Соловјов могао да рашчита не само политичку позадину која се крила иза „жеље за правовјерјем” (а која је имала већ дугу историју)<sup>3</sup> – већ и експлицитно изјављену мотивацију за приписивање „тријадолошког” кривојерја – еклисиолошко „кривовјерје” непризнавања римског примата (*Nec primatum Romanae ecclesiae tenent... Nec Romanum pontificem primum*) *иза која* долази наводно „тринитарно” кривовјерје (као што ћемо видјети, ово је потпуно неконзистентно самим босанским изворима). Босанци су за кривовјерје у тријадологији оптужени како би била убједљивија оптужба у њихово „кривовјерје” када је у питању примат римског понтифекса. Упадљиво је, међутим, да је као подршку за своје спекулације Соловјов навео комбинацију *страних извора*, од јересолошких до (псеудо)информативних. Другачије није било ни могуће, јер су сви домаћи извори, као што ћемо ускоро видјети, самосвјесно *никејски правовјерни*.

Међутим, прије него што сагледамо догматску самосвијест босанских средњовјековних извора, неопходно је да укажемо на логичку бесмисленост претпоставке о „криптодуализму” босанских крстјана и то из

<sup>3</sup> О политичким димензијама вјерских оптужби од стране римокатоличких извора в. LOVRENOVIĆ 2012: 36–107.

два јасна разлога: а) у средњовјековном хришћанском погледу на свијет питање правовјерја није било ствар кабинетске радозналости већ животних оквира који су превазилазили свакодневицу, питање *човјекової сїа-сења*. „Аријанска” теологија, па и у својој богумилској итерацији, морала је бити позната сваком правовјерном хришћанину те је апсолутно бесмислена претпоставка да су „криптоаријанци” у лику „босанских богумила” могли „преварити” правовјерне хришћане релативизујући за Соловјова тако важну разлику као што је она „ино чеди” – „једночеди” Син. Заправо, средњовјековни учени човјек знао је и марио више него Соловјов за догматску исправност људи које среће, па је поменута теза хронолошки депласирана, она апсолутно не одговара духу времена средњег вијека; б) логички је бесмислено да су „иночедни” и „једночедни” у исто вријеме и антоними и хомоними (и сам Соловјов примјећује да се, рецимо, у Никољском јеванђељу, на једном мјесту налази „единочеды” а на другом „иночеды”, в. SOLOVJOV 1948: 18). Изрази могу бити „двосмислени” – притом није јасно који би то „први смисао” уопште био, јер Соловјов не даје тумачење које би било досљедно и његовим претпоставкама и никејском правовјерју – али тешко да могу бити богословски антоними, и то такви да њихова антонимичност пролази незапажено у једној култури филолошко-теолошке семантичке минуциозности и хиперсензибилности.

Соловјовљеве претпоставке биле су врло брзо демистификоване бољим познавањем *језика и тѣкста* наших јеванђеља. Још је Ирена Грицкат указивала на шири текстуални и филолошки контекст:

„У науци је скренута пажња и на израз *иночѣдын* (Јв 1, 14 и 18 у Дан., Јв 1, 18 у Ник; израз се јавља и у Мир и Рад). Ни тога места нема у Див. Аргументација Соловјева (о. с. 18–19) је следећа: корен *ин-* може, додуше, значити и ‘једини’, али у средњовековним босанским споменицима он долази у значењу ‘други’ (иноплемени и сл.); *иночѣдын* син (Исус), према томе, није јединородни син, како стоји у канонским текстовима, него други, другорођени (млађи брат Сатанин, што се слаже с дуалистичким учењем). Прихватајући ову претпоставку, Ђ. Стретевић истиче још и то да писар Мир, добро разликује ову реч од речи *ѣдночѣдын*, коју употребљава за јединца сина наинске удовице у Лк 7, 12; при том, реч *иночѣдын* у Јв 1, 18 преправљена је на *иночѣдын*. Што се тиче тог чудног слова *к* које личи на преправку од *н*, ми смо се срели с њим у још четири јеванђеља (в. напред) а има га у Мир. и на другом месту сем овога. Према томе, специјално овај случај не значи много за читав проблем. Много је

важније указати на то да са филолошког гледишта реч *ννοϋϋдын* уопште не може значити ‘другорођени’; јер *νнь* значи ‘други’ само у смислу *alter* али не и у смислу *secundus*” (Грицкaт 1961: 278).

Да старословенска филологија ни на који начин не подржава Соловјовљеве закључке можемо да видимо и простим увидом у одговарајуће референтне рјечнике. Тако *Slovník jazyka staroslovenského – Lexicon linguae palaeoslovenicae* Академије науке Чешке Републике јасно и недвосмислено одређује *ννοϋϋдын* – *adj. occurrit in Zogr Mar As Sav Sin Euch Cloz Supr Apost Bon Bes Vit 1. jedinorožený, jediný, единственный, eingeboren*” (SJS 1958–1997: 775), након чега слиједи читав низ библијских навода и горе побројаних старословенских светописамских рукописа који показује да нити је по сриједи неки босански спецификум, нити је по сриједи израз који се налази само у јеванђељима, као превод грчког израза *μνοϋϋννής*, већ и у Пс 34, 17 и Јевр. 11, 17. Друго значење које биљежи чешки рјечник („*osamelý, opuštěný; одинокий, allein, einsam, verlassen*” (SJS 1958–1997: 775) такође не би ни на који начин могло да подржи Соловјовљеве спекулације. Потпуно идентична значења дају нам и *Staroslavянский словарь (по рукописям X–XI веков)* и *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum* (CC 1994: 262; M 1862: 258).

Дакле, филолошка анализа отклања „благу дуалистичку” верзију о „млађем” и „старијем” Сину: она би оставила искључиво могућом „тврду аријанску верзију” према којој би Син био „различите суштине” од Оца. Међутим, овдје није речено да је „*ννοϋϋννιν ѿ оца*” – иако је придјев „иносуштни” био и те како познат у босанској средњовјековној писмености (обично приликом тумачења Лука 11, 3, в. SOLOVJOV 1948: 17–18; Грицкaт 1961: 276–277), па чак ни „инородни”. Дакле, насупрот политички мотивисаном папи Пију II, језичке варијације не биљеже ни поимање о „другачијој суштини” нити о „другачијем роду”, већ једино о „другачијем рађању”. Другачијем, али не и другоме!

Ако је филологија дала добре индикације о значењу ове језичке варијације, богословље нам указује на њено истинско значење. Најприје, треба указати да богословски контекст варијације већ по себи не подржава Соловјовљево учитавање значења – у свим контекстима ријеч је о богословљу *овајлођења* (дакле, богословским ријечником, о божанској *иконномији*), а не о богословљу *вјечийој божанској ѱерихоретичкој ѱостјојања* (богословским рјечником *ѱеолоѱији*). То нам раскрива зашто се преводилац определио да хеленски израз „*μνοϋϋννής*” који се обично преводи са „јединородни” преведе са „ино чедни”: у контексту Оваплођења Христово рођење се остварује *на друѱачији начин* од људског рође-

ња те би инокѣдын ѿ оца значило ‘који се од Оца на другачији начин рађа’ (у односу на рођење у људским оквирима). Овдје нарочиту пажњу морамо да обратимо на теолошку антитезу „Слово” – „плот” која сачињава основу јовановске али и теологије коју ћемо касније редовно налазити у дипломатичкој грађи насталој на простору Босне и Хума (ако треба истаћи: коју налазимо и у Рашкој). Та антитеза, која сачињава основу хришћанског поимања Оваплоћења (бестјелесни Бог-Смисао свега постојећег постаје у правом и потпуном смислу *ијјелесан*, постаје *човјек*) не остаје само метафизички догађај на плану божанског доживљаја човјека већ има своје посљедице из перспективе човјековог постојања (Св. Григорије Богослов би сажето рекао: „на нов начин се постављају божанска и човјечанска природа”). Човјек је постао Бог, да би Бог постао човјек, како је теологију Јовановог јеванђеља сажео још Св. Иринеј Лионски. Теологија *иосљедица Овајлоћења за човјека* врхуни у Јн 1, 12–13 („а онима који га примише даде власт да буду чеда Божија, онима који вјерују у име његово, који се не родише од крви и од жеље тјелесне, ни од жеље мужевљеве већ од Бога”). И ту нам се појављује израз инокѣдаго ѿ оца. Дакле, „ино” рођења се не може односити на „старијег сина Божијег Сатанаила”, кога ни у тексту ни у контексту нема, већ само на „плоть” о којој управо говори јеванђелист Јован: рођење којим Отац рађа Сина суштински је „ино” у односу на рођење „од жеље плотске”.

Овакво читање подржава: а) сама теологија старих босанских и хумских списа која је изразито правовјерна и *иријадолошки усмјерена*; б) изразита никејска правовјерност или свијест о „вјери 318 богоносних Отаца” коју показују стари босански богословски текстови.

## 2. ШТА ОЗНАЧАВА „ВЈЕРА 318 НИКЕЈСКИХ ОТАЦА”?

Када се, ипак, окренемо изворима, видимо потпуно другачију слику од оне коју нуде Соловјов и Диздар. Самосвијест о богословском значају „вјере 318 Отаца” (никејске вјере) јасно и експлицитно је посвједочена у теологији средњовјековних босанских текстова. Нама је познато бар пет таквих свједочанстава, па сматрамо да је упутно да их овдје наведемо, како бисмо показали њихову дијахронију и теолошку семантику. Прије тога је неопходно да се упознамо са настанком и значењем једног израза који је толико присутан у средњовјековним босанским списима и толико драг босанским „крстјанима”.

Зашто је ово важно? Да ли је теолошка полемика из IV вијека могла уопште бити релевантна за средњовјековну Босну XV вијека? Одговор је једнозначан: за средњовјековне хумске и босанске хришћане она је била управо *вѣра коју вѣрујемо*. Са друге стране, за хипотетичку „богумилску” вјеру она је била догматски антипод.



Израз „вјера 318 богоносних Отаца” подразумеијева прихватање вјероисповедања које су уобличили учесници Првог васељенског сабора одржаног у Никеји 325. године. Као што је људима од хришћанске и опште европске културе познато, богословски изазов који се нашао пред Оцима сабора биле су тврдње александријског презвитера Арија да Христос није у правом смислу Син Божији већ „савршено створење” које је Бог створио како би кроз њега створио свијет те „Отац” и „Син” нису прави изрази унутрашњег живота Божијег већ својеврсне метафоре. Према аријанском схватању Бог је тек накнадно постао „Отац” створивши „Сина”. Зато је „било када га (Сина) није било” (ήν τότε ότε ουκ ήν). Насупрот оваквом схватању Бога, Оци Сабора су истакли исповиједање вјере које је основ сваког хришћанског тројичног вјеровања, уз допуне донесене касније<sup>4</sup>. Исповиједање вјере донесено у Никеји (не без богословске полемике на самом Сабору) јесте сљедеће:

„(1) Верујемо у Једнога Бога Оца, Сведржитеља, Творца свега и видљивога и невидљивога.

(2) И у једнога Господа Исуса Христа, Сина Божјег, рођеног од Оца, јединороднога, то јест из суштине Оца (έκ τής ουσίας τοῦ Πατρός), Бога од Бога, Светлост од Светлости, Бога Истинитога од Бога Истинитога, рођеног не створеног, једносушнога Оцу (όμοούσιον τῷ Πατρί,) кроз кога је све постало, све на небу и све на земљи.

(3) Који је ради нас људи и ради нашега спасења сишао (са небеса) и оваплотио се, очовечио се, страдао и васкрсао трећег дана, и узишао на небеса, (и) доћи ће да суди живима и мртвима.

(4) И у Духа Светога.

А оне који говоре (да Сина) „беше када не беше” и „пре рођења не беше” и да је „постао из небића”, или говоре да је из друге ипостастасти, или суштине или да је Син Божји створен, или промењив, или измењив – њих анатемисхе католичанска (= Саборна) Црква” (ЈЕВТИЋ 2016: 17).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Обично се узима да су допуне учињене на Другом васељенском сабору одржаном у Цариграду 381. године (в. КАРТАШОВ 2009: 146–152; БОЛОТОВ 2006: 102–104; ЈЕВТИЋ 2016: 23–26).

<sup>5</sup> Изворни хеленски текст јесте сљедећи: „Πιστεύομεν εις ένα Θεον πατέρα παντοκράτορα, πάντων όρατών τε και άορατών ποιητήν. Και εις ένα Κύριον Ιησοῦν Χριστόν τον Υιόν του Θεου, γεννηθέντα εκ του Πατρός, μονογενή, τουτέστιν εκ της ουσίας του Πατρός, Θεον εκ Θεου, Φως εκ Φωτός, Θεον αληθινόν εκ Θεου αληθινοῦ, γεννηθέντα, ου ποιηθέντα, όμοούσιον τῷ Πατρί. τον δι' ημάς τους ανθρώπους και διά την ημετέραν σωτηριαν κατελθόντα και σαρκωθέντα και ενανθρωπήσαντα, παθόντα, και αναστάντα τη τρίτη ημέρα, ανελθόντα εις τους ουρανούς, παθόντα, και αναστάντα τη τρίτη ημέρα, ανελθόντα εις τους ουρανούς, και έρχόμενον κρίναι ζώντα και νεκρούς. Και εις τὸ Άγιον Πνεῦμα. Τους δε λέγοντας,

Иако су се Оци у Никеји сусрели са (правим) аријанством, а не са богумилством, јасно је да би са њиховом вјером била потпуно неспојива било каква спекулација о Христу као „млађем Сину Божијем” коју Соловјов приписује босанским крстјанима. Никејска теологија не само да је експлицитно одбацивала било какву „иносушност” Сина у односу на Оца, већ је у лику Св. Атанасија Великог одбацила чак и један занимљив покушај аријанске теологије да *разликовањем Лојоса од Сина* (тј говором о Сину и Логосу као два различита *субјектiа*) покуша да разријеша противрјечност између аријанске теологије и библијских свједочанстава (Јн 1, 1) која су јасно говорила о вјечности Логоса (в. ПЕЛИКАН 2009: 220). Такође, за наш контекст је нарочито значајно истаћи да аријанство заиста јесте било „снажни поремећај анђелске христологије” (ПЕЛИКАН 2009: 222). Наиме, у раном хришћанству је заиста постојала традиција унутар које је личност Исуса Христа инкорпорирана у ангелолошке перспективе ондашњег јудаизма. Сходно таквом гледишту, Христос-Логос би био само својеврстан „први анђео”, „начелник анђелских сила” па и Син Божији, али у оном смислу у коме су то и анђели (дакле не Онај који припада истом егзистенцијалном нивоу – оном дословном божанском – који придајемо Оцу већ у извјесном посредном и метафоричком значењу). Ова тенденција је вјероватно разлог за писање Посланице Колошанима чија је теологија (Кол 1, 15–16) експлицитни одговор на подређивање христологије оваплоћења колошанској ангелолатрији. Ипак, ангелолошка христологија није сасвим ишчезла све до појаве аријанства. Спорадично се јављала у јудеохришћанству<sup>6</sup> у коме је она имала своју улогу јер је појам „анђео”, како каже Томислав Шаги-Бунџић, имао одређено и конкретно значење, најприближније потоњем појму „личности” (ŠAGI-BUNJIĆ 1976: 179). Ипак, аријанство је рехабилитовало управо овакву, субориднационистичку ангелолошку христологију на основу које би Христос био ништа друго до „прва твар” и „најузвишенији анђео” – концепције које је никејска теологија оличена у Св. Атанасију експлицитно одбацила (ПЕЛИКАН 2009: 222). Ако се вратимо на Соловјовљеве реконструкције, али и историјске извјештаје о богумилству (Козма Презвитер, Зигабен, Стефан Првовјенчани), још једном нам је јасно зашто се

„Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν”, καὶ „πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν”, καὶ ὅτι Ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ Ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ „κτιστόν”, ἢ „τρεπτόν”, ἢ „ἀλλοιωτόν” τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ ἅγια καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία].” ПОПОВИЋ 1997: 7.

<sup>6</sup> На примјер, ангелолошку христологију имамо у Пастору Јермину који као да не разликује личности Христа и арханђела Михаила, в. *Пастир Јермин* у ЈЕВТИЋ 1999: 374.

*права бојумилска аніелолошка христолоија* заиста може назвати „аријанском”, али у том случају она стоји у непомирљивој опозицији са „вјером 318 богоносних Отаца”. Како онда ствари стоје ако покажемо да је никејска теологија текстуално недвосмислено присутна и развијена у српској дипломатичкој грађи у средњовјековној Босни и Хуму, насупротив ангажованих интерпретација маргиналних текстуалних варијација као основе за спекулације Соловјова и касније, његовим трагом, Диздара?

Такође, јасно је да, када би биле истините, оптужбе римских извора чиниле би босанске крстјане у њихово доба јединственим антитринитарним хришћанима, јединственим примјером одбацивња „вјере 318 Отаца” прије Михаела Сервета и анти-тринитараца Реформације. Једини проблем те хипотезе јесте, као што ћемо видјети, одлично посвједочена вјерност хумске властеле и босанских крстјана „вјери 318 богоносних Отаца”.

Ипак, прије него што се окренемо српскословенским изворима с простора средњовјековне босанске државе, морамо још да разјаснимо како је уопште настао израз „вјера 318 Отаца” као синоним за „никејску вјеру”. Непревазиђени руски историчар Цркве В. В. Болотов освјетљава појављивање и основну семантику овог израза. „Атанасије Велики на неколико места говори о 300 учесника (Никејског сабора – Д. Ђ.), а у посланици Ad Afros (369. године) о 318 епископа. Традиционалан број од 318 учесника први пут се, по свој прилици, среће код Иларија Пиктавијског 359/360. године, а затим код Василија Великог 362. године. Овом броју придаје се мистичко тумачење, и то: 1) Број 318 подсећа на број верних Авраамових слугу који су победили савезничке царе 2) сам изглед броја на грчком језику (ΤΗΝ) подсећа на крст (Τ) и почетак слова Спаситељевог имена (ΙΗΣΟΥΣ). Мишљење да је на првом Васељенском сабору учествовало 318 отаца касније се у толикој мери усталило, да се Први Васељенски Сабор другачије почео називати Сабором 318 отаца. Ово је постао други назив Сабора” (2006: 28).

Прије него што се упутимо путевима рецепције „вјере 318 никејских Отаца” у средњовјековној Босни и Хуму, напомињемо да се мистичко значење броја 318 пренијело и у црквенословенски језик (у свим његовим редакцијама), будући да је ћирилично писмо досљедно преносило нумеричку вриједност хеленских графема.

Врло је важно посветити пажњу полисемантичном изразу *кѣра* који је до сада углавном освјетљаван са правничке, историографске и језичке стране, док су његова богословска значења или заобилажена или пренебрегавана, што је својеврстан методолошки апсурд. С једне стране, савремена историографија инсистира на слици средњег вијека као „доба вјере”, док са друге стране управо догматска семантика једног тако фундаменталног израза и феномена бива занемарена, било да се озбиљније

бављење теологијом (која нам даје разумијевање и *вјере* и *свијести* и *животиа средњовјековној човјека*) сматра или непотребним или непожељним (због наводне когнитивне инфериорности „религије” или због њеног инхерентно „субјективистичког” карактера). У сваком случају *вјера* у смислу међусобног *повјерења* двају уговорних страна (краља и великаша, краља/великаша према Дубровачкој републици и сл) у непосредној је зависности од *истинитости вјере* као својеврсног заједничког догматског минимума у који обје стране безусловно вјерују. Вјера по себи јесте човјеков поглед на свијет. „Често је у Јеванђељима и Посланицама употребом именице ‘вјера’, а нарочито глагола ‘вјеровати’, сугерисана идеја повјерења или поуздања (надања). Ипак, ово повјерење није само субјективно стање ума него сигурност или убјеђење о ‘стварима невидљивим’. Вјера је схваћена као поуздање у оно што је вјечито постојеће” (ПЕЛИКАН 2005: 40).

Дакле, „дати вјеру” или „дати краљевску вјеру” није никада означавало само бити досљедан *својој* ријечи већ Ријечи која је изнад чак и краљевског достојанства, утемељењу које средњовјековном човјеку казује *како и зашто живјети*. „Обећање” стога није ствар простог консензуса већ метафизичке истинитости онога што се обећава. Наравно, и поред свих метафизичких основа и заједништва у исповиједању, дешавало се да нека од страна (или обје!) прекрше задату „вјеру”. Дубравко Ловреновић је успјешно показао на примјеру односа војводе Радосава Павловића и Дубровника како се, сходно политичкој потреби, али и у зависности од међусобних односа војводе и Републике Св. Влаха, могао наћи и заједнички *језик вјере* (у случају споразумијевања) али и милитантна и конфликтна реторика у којој би се политички конфликт преводио у *језик вјере*, па би противник постајао „опаки патарен” и „бич католичке вјере” (LOVRENOVIĆ 2012: 36–108). Зато се прије сваке правничке егзегезе старе српске дипломатичке грађе из Босне и Хума морамо подсјетити да је у основи сваког споразума био истовремено *доимайски* и *полиитички консензус* двају страна. Наравно, како су политички односи, засновани на економским и другим интересима, крхкији од оних вјерничких, заједничка вјера је увијек замишљана као својеврстан *гарант* да ће се уговори испунити и *насујрош* тренутних политичких (супротстављених) интереса. Из историје знамо да се некада у томе успијевало, а некада не. Понекад су се обје стране у једном политиком сукобу (краљеви Стефан Остоја и Стефан Твртко II, браћа Санковићи и Сандаљ Хранић) заклињали у 318 богоносних Отаца у Никеји. Заклињали су се истовремено „и у душе наше”. Неко и нешто је морао бити већи и од њихових међусобних анта-



Управо зато што је простор Хума, који је тек од треће деценије XIV вијека (1326) изузет из састава рашке државе и припојен босанској, упркос успјешној интеграцији у правни и политички систем Босне (ИСАИЛОВИЋ 2018: 270) дуго задржао не само фиксирани помен српског имена и сјећање на прошлост у коју спадају „господа рашка” (Повеља од 15. априла 1391, в. МИШИЋ 2008: 115–117) или господа „србьска н босаньска н хумьска” (Повеља Радича Санковића од 15. маја 1391, в. СМИЉАНИЋ 2008: 78).

Овдје је врло важно уочити да су Санковићи – иако очигледно свјесни своје везе са „господом српском” – из политички проминентних разлога налазили да свој однос према њима опишу прилично амбивалентно: са једне стране, са очигледним осјећајем континуитета (и познавше чти н славьбє коє градъ дубровникъ вазьда естъ вчиннлѣ господѣ рашьскон н босаньскон н хумьскон, н навалштѣ нашемѣмь оцѣ санькѣ н вѣсмьлѣ нашемь родителемь (ПБРС 1391: 115/19–22), али са друге стране истичући и наводну „кривину” (кривицу), имагинарно насиље којим су, тобоже, Немањићи отели Конавле од Дубровчана: н када се онь старн градъ расѣ н опьстѣ, тьда господа рашька н хумьска в тен дни кривинномь посѣдоше н по силн вьзеше конавальскѣ жьпѣ н дрьга мѣста тоган града (ПБРС 1391: 115/11–14). У богословском смислу двије повеље браће Санковића су нам такође занимљиве јер једна – она коју је Радич Санковић издао 15. маја 1391. Дубровчанима, а која им је давала право слободне трговине – у себи садржи најприје помињање крсних имена браће Санковића: ва нидѣ оцѣ н сина н светога дьха. да естъ вѣдомо когомь н светнцѣ мнханломь архангеломь н вснмн кон св господннѣ богѣ вгодннн (ПРСД 1391: 77/1–3), а затим и заклињање светнцѣ дьхомь н четирьмн евангелнстн н ꙗкѣ апостоли н ꙗкѣ избаврннхѣ (ПРСД 1391: 78/14–15) чиме готово дословно понавља врло значајну повељу босанског бана Стјепана II кнезу Вукославу Хрватинићу и то управо из раније поменуте 1326. године (МРГИЋ 2008: 13). Како констатује Јелена Мргић ова повеља бана Стјепана јесте „прва сачувана повеља на основу које може да се прати развој босанске владарске интитулације под утицајем српске канцеларије” (2008: 14). Дакле, јасно је да су утицаји и везе између рашке и босанске канцеларије постојали свакако и прије касног XIV вијека – како у питању дипломатичких конвенција и садржаја, тако и богословских конотација које су у тим дипломатичким узусима садржане. Поновиће се проклињање Богом, четворицом јеванђелиста, дванаесторицом Апостола и седамдесеторицом Апостола и свима који су Богу угодили и у повељи краља Стефана Остоје Дубровчанима од 15. јануара 1399. године (МИХАЉЧИЋ 2008: 126). Овдје запажамо да постоје два начелна типа санкција у старим босанским и хумским повељама: тип а) у коме се као небеске силе које

„гарантују” извршење клетве појављују, поред Бога, Богородице, часног крста – апостоли, и то четири јеванђелиста, дванаест Апостола, седамдесет „изабраних” (шири круг Апостолâ) и свих угодника божијих и тип б) у коме се поред наведених апостолских ауторитета појављују и „318 никејских Отаца”.<sup>8</sup>

Свакако и оваква дипломатичка теологија која у први план истиче Апостоле била би довољна да, уз друге богословске садржаје, покаже правовјерност теологије старих босанских и хумских повеља: између „апостолске вјере” (и Цркве) и „никејске вјере” постоји знак једнакости, а не смијемо заборавити да је „патристичка” и „никејска” Црква на Другом васељенском сабору назвала себе, како примјећује Ј. Мајендорф, „не отачком већ апостолском” (МЕЙЕНДОРФ 1982: 9). Два типа санкција, дакле, на теолошком пољу представљају варијацију једне исте теме: као јемци се појављују не само „више силе”, „метафизичка вертикала етоса” већ *историсјки заснивачи заједничке вјере, њушевође у истину у којој се сваки уговор мора ушемељити*. Ипак, да бисмо коначно развејали сваку спекулацију о имагинарној теологији босанских и хумских „богумила” унутар које би се нашао и простор за некакав (од стране савремених научника реконструисани или измаштани) пијетет према Апостолима, али врло тешко према таквим правовјерним Оцима какви су оних 318 никејских, вратићемо се повељи браће Санковића од 15. априла 1391. у којој налазимо, колико нам је познато, прво експлицитно помињање „318 светих никејских Отаца”.

<sup>8</sup> Вриједни Невен Исаиловић сумарно нам даје преглед ауторитета који се појављују у владарским повељама у средњовјековној Босни као „јемци” санкција на следећи начин: „Небеске силе које ауктор позива за противнике евентуалног прекршиоца заклетвом гарантованог правног чина такође су бројне. Бог је, природно, увек присутан, некада у скраћеној форми (богъ, царъ небесни, Dio), а некада као Тројство. Света Тројица се срећу 33 пута (око 1326–1454), углавном раздвојени на Оца, Сина и Светога духа, а у два случаја упоредо и као јединство (господиноу богоу живнуу оубецелу и синоу и дехоу светнуу, тронцоу едностноу, неразданноу – бр. 229; Trinitate – бр. 143). Помен Богородице јавља се 21 пут (1240–1458), у веома различитим облицима (богородица, богородица, прѣчнста, принѣста, блажена днѣ мариѣ, света мариѣ, света богоматер, матер божиѣ). Сви који су Богу угодни (всѣмѣи богъ згоднѣмѣи, prediletti di Dio) срећу се 26 пута (око 1326–1475), сви свети (вси свети, tutti i Santi, ab omnibus sanctis, а једном и као оубъ всѣхъ светѣхъ и светицъ божихъ) 23 пута (1240–1475), дванаест врховних апостола 22 пута (око 1326–1452), четири јеванђелиста 20 пута (око 1326–1452), а седамдесет изабраних 18 пута (око 1329/1330–1452, додуше два пута као 77 изабраника – бр. 33, 34). Знатно се ређе помињу анђели и арханђели (3 пута, 1397–1435), часни или животворећи крст (3 пута, око 1326/1329–1458), сав двор небески (2 пута, око 1329/1330–1451), 318 никејских отаца (2 пута, 1354–1391, с тим што је једном наведен број од 300 отаца – бр. 35), а само по једном 40 ученика (око 1326–1329), те Свети Ђорђе (Јурај) и Михаило (1391)” (ИСАИЛОВИЋ 2014: 426).

АКО БИ СЕ ТКО ЛЪБО НАСЪ ВОЛА ННИ ПОТВОРНА ВОЛА ПОРЕКАЛЪ АЛИ НЪКОЕ ЗЛО  
 СЪТННАЛЪ СЪПРОТНВЪ НАШЪМЪ СЪМЪ ОБЪТОМЪ, ДА Е АНАТХЕМА, И ДА Е ПРОКЛЕТЪ ОДЪ  
 БОГА И ОДЪ ПРЪЧНСТЕ БОГЪРОДИЦЕ ОДЪ ЧАСТНАГО КРСТА И ОДЪ .БІ. АПОСТОЛЪ И ОДЪ  
 .Д. ЕВАНЂЕЛНСТЪ И ОДЪ СВЕТЪХЪ ЮРЪѢ И АРЪХАНЂЕЛА МИХАНЛА И ОДЪ .ТНІ. СВЕТЪХЪ  
ОТАЦЪ ИЖЕ НИКЕНСКЪХЪ И ОДЪ ВСЪХЪ СВЕТЪХЪ И СВЕТИЦЪ БОЖИХЪ, И ДА Е ПРИЧЕСТ-  
 НИКЪ КЪ ЮДЪ И ДЪВЪКОЛЪ, И ПРОКЛЕЦТВО ОЧИНО И МАТЕРНО ДА ДОНДЕ НА ОНЕН, КОН  
 СЕ ТЕ ПОРЕЌИ И ПОТВОРНТИ СЕДЪ ЗАПИСАНЬЮ [... П]ОВЕЛЪ, КОЮ СМО ПОТВРДИЛИ И  
 НАШЪМИ ПЕЧАТИ ПЕЧАТНАИ.

А СЕ ПИСА ГРЪБАНАЦЪ ХЛАПЪЧИЊЪ ИДОБАННЪ РАБЪ ЖУПАНА БЕЛЪЉКА И КОЕВОДЕ  
 РАДНЧА И НИЮ ДНЪКЪ.

(ПБРС 1391: 117–118/84–95).

Коментаришући ову повељу, Н. Исаиловић каже: „Овај облик је је-  
 динствен и одражава сасвим локалне традиције ове хумске господе. О  
 томе сведочи помен двојице карактеристичних светаца, 318 никејских  
 светих отаца који се релативно често јављају у заклетвама, а практично  
 никад у санкцијама, као и употребљена реч – анатхема” (2014: 430). Ври-  
 једило би примијетити да је оно „хумско-локално” на које указује наш  
 историчар заправо – „рашко” и, такође, „опште српско” духовно на-  
 сљеђе, јер је готово идентична форма духовне санкције забиљежена  
 управо у повељама рашких српских владара. Навешћемо само примјер  
*Повеље Стефана Дечанског манастиру Свешћих Петра и Павла на Лиму*  
 у којој се за евентуалног нарушиоца права манастира зазива:

[...] проклетъ и заб(е)занъ отъ господа бога вседръжитела и отъ прѣчнстне  
 богородице приснодѣви марне, чьстнаго и животворещаго крѣста господна и отъ  
 светихъ апостолъ .БІ. настѣ и отъ светихъ богоноснихъ отъць .ТНІ. кже въ никен  
 и да је причтень съ ноудою прѣдатељемъ и с разбонникомъ похвалвшимъ спаса

(ПСДПП 1324–1331: 55/73–77).

Владан Тријић проициљиво указује на поријекло ове духовне санк-  
 ције коју повезује са светосавским предањем: синтагма „проклет и све-  
 зан” реминисценција је Савиног Карејског типика и Врањинске повеље  
 (2006: 59). Заиста, мотив „вјере 318 Отаца” и настављање вјере васељен-  
 ских сабора свеprisутан је у светосавским списима, од Савине *Бесједе*  
*о љравој вјери* (в. ЈЕФТИЋ 2000: 99), преко његовог *Законоправила*, које за-  
 почиње излагањем историје и богословског значаја васељенских сабора,  
 почевши од Првог никејског (ЗАКОНОПРАВИЛО 2019: 1). Ако се присјетимо  
 „аријанства” богумилске јереси, као и могуће полемичке ноте у Савиној  
 теологији упућене против богумила (ЈЕВТИЋ 2000: 115), онда је разумљи-  
 во да је наглашавање „вјере никејских Отаца” својеврстан реторички сиг-  
 нал којим се у сотириолошком кључу опомиње паства да опстаје на путу



*ѡраве вјере* чији су историјски темељ и непрекидни симболички носилац „никејски Оци”. Зато нас не чуди да се готово иста духовна санкција појављује у Повељи Стефана Душана анагносту Драгоју (ПЕТРОВИЋ 2016: 48), као и у његовој Општој хрисовуљи манастиру Хиландару (МИШИЋ, КОПРИВИЦА 2015: 75).

Иако се православност племенитог рода казнаца Санка није доводила у питање ни код истраживача иначе склоних богумилској тези (НИЛЕВИЋ 1990: 47), оно што затичемо у њиховој дипломатичкој грађи није „православље” као пуко конфесионално одређење већ једна активна ре-актуализација *Предања Цркве*, чак и унутар *ѡолиѡиѡичкој конѡексѡи* који је уједно биљежио и континуитет са рашком и хумском политичком традицијом, али и њен прекид. Јасно позивање на путеве традиције рашких дипломатских али и теолошких норми код хумске господе позног XIV стољећа, која својим прародитељима сматра и рашку/српску и босанску претходну господу, указује нам на чињенично стање које су вриједни истраживачи босанског средњовјековља већ уочили, а које су присталице богумилске тезе сматрали немогућим: у богословском, културолошком и сваком другом смислу – Рашка, Хум и Босна нису представљали чак ни двије „паралелне” цјелине већ један микро-свијет унутар којег је заједништво у вјери и идејама, догматским и етичким нормама било саморазумљиво и непрекидно. Реторско одмицање од „кривице” својих „пра-родитеља” можда нам сугерише њихову потребу не само да имају неки повод да Дубровчанима продају своје посједе већ и да, поред предачког континуитета са Рашком, назначе и извјесну дистанцу од политичке цјелине којој након 1326. године хумска властела више није припадала. Па ипак, „вјера 318 никејских Отаца” остала је подједнако трајна симболичка референтна тачка догматске правовјерности која није зависила од политичких промјена. Унутар Рашке и унутар русага босанског, правовјерје је било основа племићке „вјере”.

### 3.2. „НИКЕЈСКА ВЈЕРА” У ПОВЕЉАМА КОТРОМАНИЋКИХ КРАЉЕВА „СРБЉЕМ И БОСНИ”

Наставак српске дипломатичке али и српске православне теологије у дипломатичкој грађи Босне налазимо и у каснијим временима. Већ након осам година од издавања повеље браће Санковића, нови „краљ Србљем и Босни”, Стефан Остоја и сам уређује своје не баш увијек идиличне односе са Дубровчанима. Јасан и врло наглашен континуитет са политичко-владарском идеологијом али и дипломатичком теологијом краља Стефана Твртка I доноси већ Остојина *Повеља Дубровчанима* од

15. јануара 1399. године у којој је, као што ћемо видјети, „преписан или са незнатним измјенама преписан велики део текста о владарској идеологији краља Твртка” (МИХАЉЧИЋ 2008: 129). То је, свакако, одраз наглашене идеје континуитета коју је Стефан Остоја истицао у први план, будући да није до краја јасно по којој основи је истакао своје право на трон Котроманића (в. ЋОРОВИЋ 2018: 264). Дакле, њему је било неопходно да истакне да је било дато управо њему по божанском праву наследовати престо *монхъ прародитељъ, господає срѣбске и босаньске, за не бо ти мон прародителне въ земљнѣде царствѣкѣ царстваше, и на некое (!) царство прѣселнѣ се* (ПСО1 1399: 124). Формулација је паралелна оној коју је раније употребио Стефан Твртко I (у чувеној повељи из 1378. године), што сугерише да је Стефан Остоја наслиједио престо на исти начин и из истих разлога из којих је 1377. г. Стефан Твртко I наслиједио престо прародитеља својих, господа српске. Р. Михаљчић овдје примјећује да Стефан Остоја додаје „и босаньске” – наравно зато што је Стефан Твртко у моменту крунисања „сугубим вијенцем” већ владао босанским, али не и рашким троном, док је Стефан Остоја морао да брани легитимитет посезања не само за рашким већ и за босанским „вијенцем” (МИХАЉЧИЋ 2008: 129). Опет, дакле, имамо јасно уочљиву везу са пређашњом босанском, а преко ње и са рашком дипломатичком традицијом, а самим тим и са *дипломаџичком ѿполиџичком ѿеолоџијом* (савремени истраживачи би можда рекли идеологијом, уколико идеологију дефинишемо у релативно широком смислу).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Израз „политичка теологија” још увијек се није довољно утемељио у српској (тео)хуманистици па су прве асоцијације на саму синтагму углавном доминантно негативне или потцјењивачке (како је заостала парадигма комунистичког виђења начела секуларизма као прогона религијског на маргине друштва и човјековог бића у суштини и даље доминантан начин на који наша школованија јавност посматра свијет, сваки контакт „религије” и „политике” посматра се као хибрични изазов „нормалним” друштвеним и космичким структурама). Израз је, међутим, настао у њемачкој теологији после Другог свјетског рата управо *насујрој* политизацији хришћанске вјере за вријеме поменутог рата. „Политичко” се у овој синтагми не односи на „политикантско”, на оно што доживљавамо као „вјештину могућега”. Политичко у „политичкој теологији” се односи на Аристотеловско одређење човјека као „друштвеног бића” (*ζωον πολιτικόν*), па тиме „политичка теологија” јесте *богословска ѿперсѣкѣиѣва којом човјек ѿосмаѣра свој ѿполиџички живоѣ* али и политички увид у могућа значења богословских израза. Како је средњовјековни човјек нарочито бивствовао у сплетености тога двога данас имамо не само легитимно право већ и обавезу да богословски тумачимо „политичке” документе и догађаје, ништа мање него што историчари имају право – и билато га користе, без оспоравања – да гледају политичко-историјска значења одређених богословских или богословљем инспирисаних текстова.

Међутим, прије него што се посветимо дипломатичкој теологији Стефана Остоје и Стефана Твртка II Котроманића, у којој опет *експлицитно* налазимо израз „318 никејских Отаца”, врло важно је да учимо да сада већ не можемо рећи да је његово заклињање у „никејске Оце” било какав одраз „локалне”, хумске породичне традиције већ се он њиме, очигледно, инкорпорира у шире оквире босанске дипломатичке теологије. Такође, треба запазити да, уколико се „вјера 318 Отаца” појављује у оквиру дипломатичких исправа браће Санковића, њено касније појављивање код краља Стефана Остоје и код господара Хума Сандаља Хранића и Стефана Вукчића Косаче показује да њен теолошки садржај не познаје ограниченост на политичке алијансе које би „барони” и краљевски дом саставили или развргнули. Санковићи и дом Косача стоје у директном конфликту, а сам краљ Стефан Остоја се у првом дијелу владавине ослањао на Санковиће (Ђоровић 2018: 265): па ипак, изван и изнад граница политичког спектра остаје „вјера 318 никејских Отаца” као саставни дио или заклетве или духовне санкције, самим тим – као темељ етоса и једних и других. То, међутим, и иначе није било каква чудна богословско-дипломатичка ситуација, будући да је рашка теолошка и дипломатичка традиција, реактуелизована у повељама краља Стефана Твртка I била увијек важна *изнад* тренутних политичких консталација. Утицај чувене, богословски нарочито значајне аренге из *Повеље краља Стефана Твртка Хрвоју Вукчићу* (Михаљчић 2002: 119), за чији средишњи богословски дио Михаљчић налази да је „преузета из српске царске канцеларије” (2002: 122), можемо пратити у повељама издатим од бар тројице српско-босанских краљева, управо у оквирима њихове *политичке теологије* и то: код Стефана Дабише (1392), али и код Стефана Остоје (1399) и његовог директног супарника Стефана Твртка II Твртковића (1405).

Богословски погледи, дакле, остају врло стабилни и нису подложни политичким промјенама и варијацијама и то управо у вријеме врло изражених политичких смутњи и неприлика. Зашто? Управо зато што је у данима изазова – а након Косовске битке и доласка Стефана Дабише на власт они напосто не престају – уређивање међусобних односа сматрамо да је најмање смјело бити подвргнуто експериментисању и варијабилности. Нарочито је упадљива богословска сличност у аренгама повеља које издају политички супротстављени краљеви – Стефан Остоја и Стефан Твртко II, људи због чијих се владарских амбиција западна српска краљевина налазила практично у стању непрекидног грађанског рата, уз подразумијевајуће учешће Дубровника и Угарске споља. Иако је сасвим могуће да су и поред непријатељства двојице краљева њихове

повеље уобличаване са дубровачком канцеларијом из које су добијали и предлошке, не смијемо заборавити ни да су по сриједи *двје различитије владарске канцеларије*. Р. Михаљчић, пишући о Стефану Твртку II Котроманићу, опажа: „Његов дијак Новак Гојчиновић и Стипан Добриновић, дијак краља Остоје, нису користили исте формуларе. Канцеларија краља Остоје враћа се формулару који је користио Владоје, логотет краља Твртка I Котроманића, а стиче се утисак да је Твртко II напустио владарску идеологију Твртка I Котроманића. Твртко II само је у интитулацији краљ Србљем и Босне. На печату је краљ босански” (МИХАЉЧИЋ 2011: 84–85).

Чак и први поглед на језичке особености повеља двојице краљева даје за право оваквом закључку. Међутим, ако се владарска идеологија двојице љуто супротстављених краљева разликовала на неком нивоу симболичке самоидентификације, теологија и политичка теологија обојице – као и њихових претходника Стефана Твртка I и Стефана Дабише – показује апсолутну уједначеност и континуитет.

У питању су сљедеће аренге (или сљедеће варијације аренге Стефана Твртка I)

Стефан Твртко Хрвоју Вукчићу 1380. г.	Стефан Дабиша Дубровнику 1392. г.
<p>ВА НАЧЕТАКЪ ОТЬЦА, ВЪ ИЗЪПЛЪНѢНЬЕ СЫННА И САНЪТНИЕМЪ (!) СВЕТАГО ДОУХА АМННЪ. О ПРѢДВНАѢ ВИСОТО МОУДРОСТИ И ОУМНННѢ БОЖАСТВЕНННЕ СИЛѢ КОЛЬ НЕОБЪХИТННН СОУТЬ СОУДН ЕГО И НЕИЗЧИСЛАНННЕ СТАЗН ЕГО, ИЗЪПЛЪНН МНОСОРЪДНѢ И ЦЕДРОТЬ ИМЪЖЕ ПРИНННТЕ СЪ ВНШННХЪ ВИСОТЬ СВОЕГО БОЖЬСТВА НА ВСОУ ВЪСЕЛЕНЬНОУЮ И ПАДЪШЕЕ ЧЛОВНЧЕ СОУЩЕСТВО ПРѢСТОУПЛЕНЬЕМЪ СОБОЮ ОБОЖИВЪ НА НЕБЕСА ВЪЗСЕДЕ ОТЬЦОУ СИ ВСЕДРЪЖИТЕЛЮ ПОСЛОУЩИВОКА ДѢЛО СВЪРЪШН ЋКОЖЕ ИЗЪВОЛѢ. ФНМЪ ЖЕ И КУФЪТРИ ЦАРЬСЦИ ПО ВСЕН ВСЕЛЕННОН ОУТВЪРЪЖДАЮТЬ СЕ И КРАСЕШТЕ СЕ СЛАВЕТЪ ВОГА ВСЕДРЪЖИТЕЛА. ТАКОЖДЕ ЖЕ И АЗЪ СТЕФАНЪ ТВРЪТКО ПО МНОСТИ БОГА КРАЛЪ СРЪБЛЕКЪМЪ, БОСНИ, ПРИМОРНЮ, ХЛЪМЪСЦИ ЗЕМЛИ, ДОЛЪННМЪ КРАЕМЪ, ЗАПАДННМЪ СТРАНАМЪ, ОУСОРИ, СОЛИ И ПОДРЪННЮ И К ТОМОУ, СПОДОБЛЕН ВНѢХЪ ЦАРЬСТВОВАТИ ВА ЗЕМЛАХ РОДИТЕЛЪ И ПРАРОДИТЕЛЪ НАШНХЪ ТВОРЕ ИМЪ МН-</p>	<p>ВА НАЧЕТАКЪ ОТЬЦА, ВА ИЗЪПЛЪННЕНЬЕ СЫННА И САНЪТНИЕМЪ СВЕТАГО ДУХА. ИЖЕ ВА НАЧЕТАКЪ НЕБЕСА ДИВННМЪ СТЪВРЪЖДЕНЬЕМЪ СТЪВРЪН, И ВАСЕЛЕННЮ СВОЕЮ КОЛЮ ОСНОВА, ЗА МНОСОРЪДЕ ЖЕ МНОСТЮ СНИДЕ С НЕБЕСЕ НА ЗЕМЛЮ ЧЛОВѢКОЛЮБНО, И ПАДЪШЕЕ ЧЛОВНЧЕ СЪЩЕСТВО ПРѢСТОУПЛЕНЬЕМЪ СОБОЮ ОБОЖИВЪ НА НЕБЕСА ВЪЗВЕДЕ. ФНМЪ ЖЕ ВСА СОДЪ НЕВНТНН ВА БИТННЕ САСАЛЕНА БИШЕ, ФНМЪ ЖЕ И ПОГНЪШНЕ ОВЪЦЕ ДОМЪ ИЗРАВНАЕВА КА ИСТИННОМЪ ПАСТИРЪ И Б(О)ГУ ВСЕДРЪЖИТЕЛЮ ВЪЗЪВРАЩЕНЕ БИШЕ, ФНМЪ ЖЕ И КЪФЪТРѢ ЦАРЬСЦИ ПО ВСЕН ВАСЕЛЕННОН СТЪВРЪЖДАЮТЬ СЕ И КРАСЕЩЕ СЕ СЛАВЕТЪ ВОГА ВСЕДРЪЖИТЕЛА. ФАКОЖДЕ ЖЕ И АЗЪ СТЕФАНЪ ДАБИША, ПО МНОСТИ ЕГО БОЖЬСТВА КРАЛЪ СРЪБЛЕКЪМЪ, БОСНИ И ПРѢМОРѢЮ, СПОДОБЛЕНЪ ВНХЪ ЦАРЬСТВОВАТИ ВА ЗЕМЛАХ РОДИТЕЛЪ И ПРАРОДИТЕЛЪ НАШНХЪ, ТВОРЕ ПРАВЪДЪ И ИЗЪПРАИДЕ (!) ПРАВИЛА, ЧИННЕ МНОСТИ И ЗАПИСАННѢ ВНРЪ ЖЕ ДАЕ ГРАДОВОМЪ И</p>

<p>ЛОСТИ Н ЗАПИСАНИѢ ВСАКОМОУ ЖЕ ПО ВѢРН Н ПО ДОСТОѢННИЮ ЕГО. (ПСТХВ 1380: 119/1–14)</p>	<p>ВЛАДАНЫѢМЪ, МАЛНЫМЪ ЖЕ Н ВЕЛНЫМЪ, ВСАКОМЪ ЖЕ ПО ДОСТОѢННИЮ ЕГО, Н ТАКО САСТОѢТН МН СЕ КРАЛІЕВЪСТВО ВЪ МНРН Н ВЪ СЛАВН. (ПСД 1392: 170/1–16)</p>
<p>Краљ Стефан Остоја Дубровнику фебруара 1399. г.</p>	<p>Краљ Стефан Твртко II Твртко- вић Дубровчанима 1405. г.</p>
<p>ВА ПОЧЕТАКЪ ОТЬЦА, ВА ИСПЪНЕННЕ СИНА Н СВЕТАГО ДОУХА, НЖЕ ВА НАЧЕТАКЪ НЕБЕСА ДНВННМЪ СТЪРЪЖДЕННЕМЪ СТЪРЪДИ, Н ВЪСЕЛЕННЮ СВОЕЮ ОСНОВА, ЗА МНОСОРЪДЬ ЕЖЕ МНОСТИ СНИДЕ С НЕБЕСЪ НА ЗЕМЛЮ ЧЛОВѢКОЛЮБНО, Н ПАДШЕЕ ЧЛОВѢЧЕ СОУ- ШТЕСТВО ПРѢСТЪПЛЕННЕМЪ СОБОЮ ОБОЖИВЪ НА НЕБЕСА ВЪЗВЕДЕ. ФНМЪЖЕ ВСА ОДЪ НЕ- БИТНѢ ВА БИТНЕ САСТАЛІЕНА БѢШЕ, ФН- МЪЖЕ Н ПОГНБЪШЕ ОВЦЕ ДОМЪ НЗДРАНЕВА КЪ ИСТИННОМОУ ПАСТНРУ Н БОГУ ВСЕ- ДРЪЖИТЕЛЪ ВЪЗВЪРАШТЕНН БИШЕ, ФѢМЪЖЕ Н КЪПАТРН ЦАРЬСЦН ПО ВСОН ВАСЕЛЕНОН СТ- ВРЪЖДАЮТЬ СЕ Н КРАСЕШТЕ СЕ СЛАВЕТЪ БОГА ВСЕДРЪЖИТЕЛА. ФАКОЖДЕ Н АЗЪ СТЕФАНЪ ОСТОѢ, ПО МНОСТИ ЕГО БОЖАСТВА КРАЛЪ СРЪБЛЕМЪ, БОСНИ Н ПРѢМОРНЮ, СПОДОБЛЕНЪ БѢХЪ КРАЛЕСТВОВАТИ ВА ЗЕМЛАХЪ РОДИТЕЛЪ Н ПРАРОДИТЕЛЪ НАШНХЪ, ТВОРЕ ПРАВЪДЪ Н ИСПРАЛАЕ ПРАВНАА, ЧИНЕ МНОСТИ Н ЗАПН- САНИѢ ВѢРЪ ЖЕ ДАЕ ГРАДОВОМЪ Н ВЛА- ДАНИѢМЪ, МАЛНЫМЪ ЖЕ Н ВЕЛНЫМЪ, ВСА- КОМЪ ЖЕ ПО ДОСТОѢННИЮ ЕГО, Н ТАКО САСТОѢТН МН СЕ КРАЛЕВСТВО ВА МНРѢ Н СЛАВН. (ПСО2 1399: 165/1–15)</p>	<p>+ ВЪ НАЧЕТКЪ ОЦА, ВЪ ИСПЪНЕННЕ СИНА Н СВЕТОГА ДУХА, НЖЕ ВА НАЧЕТАКЪ НЕБЕСЪ ДНВНѢМЪ СТЪРЪЖДЕННЕМЪ СТЪРЪДИ, Н ВАСЕЛЕННЮ ОСНОВА, ЗЕМЛЪ МНОСОРЪДНЕ ЖЕ МНОСТИ СНѢДЕ С НЕБЕСЕ НА ЗЕМЛЪ ЧЛОВѢ- КОЛЮБНО, Н ПАДШЕЕ ЧЛОВѢЧЕ СОУШЕСТВО ПРѢСТЪПЛЕННЕМЪ СОБОЮ ОБОЖИВЪ НА НЕ- БЕСА ВЪЗВЕДЕ. ТИМЪ ЖЕ ВЪСА ОТЬ НЕБИТѢ ВА БИТЪЕ САСТАЛІЕНА БИШЕ, ТИМЪ ЖЕ Н ПО- ГНБЪШЕ ОВЪЦЕ ДОМЪ НЗДРАВЕВА КА ИСТИННОМОУ ПАСТНРЮ Н ГОСПОДОУ БОГУ СВО- ЕМОУ ВСЕДРЪЖЕТЕМОУ ВЪСЪВРАЩЕНЕ БИШЕ, ТИМЪЖЕ Н СКНПЕТРѢѢ ЦАРВСКѢ ПО ВСОН ВАСЕЛЕНОН СТЪРЪЖДАЮТЬ СЕ Н КРАСЕШЕ СЕ СЛАВЕТЪ БОГА. ТАКОМЪ ЖЕ Н АЗЪ СТИПАНЪ ТВРЪТКОВО ТВРЪТКОВѢѢ, ПО МНОСТИ ГО- СПОДА БОГА МОЕГА КРАЛЪ СРЪБЛЕМЪ, БОСНИ, ПРИМОРЬЮ, ХЪМСЦН ЗЕМЛАН, ДОННМЪ КРА- ЕМЪ, ХСОРѢН, СОЛН, ПОДРѢННЮ, ЗАПАДННМЪ СТРАНАМЪ Н К ТОМОУ, СПОДОБЛЕНЪ БѢХЪ КРАЛЕВАТИ ВА ЗЕМЛЕХЪ РОДИТЕЛЪ Н ПРАРОДИТЕЛЪ НАШНХЪ БИВЪ НА КЪПН З ГОСПОДННОМЪ ХЕРЪЦЕГОМЪ ХРЪВОЕМЪ СПАНЦ- КНМЪ Н КНЕЗОМЪ ДОННХЪ КРАН Н С КНЕ- ЗОМЪ ПАВЛОМЪ РАДННОВѢЕМЪ Н С КОЕВОДОМЪ САНЪДАЛЕМЪ Н СА ВСИМЪ ВЛАСТЕЛН Н С ВЕЛМОЖАМЪ РЪСАГА БОСАНЬСКОГА. (ПСТТ 1405: 76–77/1–17)</p>

Ова аренга са истим теолошки мотивима појављиваће се затим до самог краја средњовјековне Босне,<sup>10</sup> мада ће јој понекад претходити ин-

<sup>10</sup> Варијације у сачињавању аренге су свакако зависиле не само од историјских околности, већ и од намјене повеље, правних субјеката између којих се утврђује однос и сл. О поријеклу правног поретка у средњовјековној Босни и правним формулацијама в. ИСАИЛОВИЋ 2021: 117–176.

титулација и својеврсна прерада у којој се умјесто разрађене тријадолошке инвокације појављује једноставна тријадолошка инвокација коју прати христолошка разрада: тако се сусрећемо у повељама краља Стефана Томаша Доротеји Благајској (в. Рудић 2015: 61), али и повељи истог краља синовима војводе Иваниша Драгишића (обје из 1446), као и у практично посљедњим данима постојања средњовјековне Босне – у повељи краља Стефана Томашевића Дубровчанима од 23. новембра 1461. године (в. Рудић 2009: 155).

Очигледно је да богословска семантика одређених повеља слиједи извјесни *ѿок*, како када је по сриједи израз „318 богоносних Отаца” (којим повеље означавају истинску вјеру краљева који се заклињу, а ми слиједимо тај догматски маркер као путоказ кроз питање „правовјерности” средњовјековних босанских хришћана), тако и када је по сриједи овај тријадолошки, космолошки и христолошки сиже дат у првој повељи али присутан и у посљедњој у низу. Дакле, имамо два паралелна али богословски истозначна тока – једну традицију везану за израз „318 богоносних Отаца”, другу везану за тријадолошко-космолошко-христолошку исповиједну аренгу немањићко-котроманићке традиције. Језичко и богословско варирање унутар ових токова показује да путеви рецепције нису ишли простим „механички преписивањем”, преношењем готових образаца у које би се тек тако уклопило ново име и нова политичка претензија за коју је требало наћи тео-политичко утемељење. Убједљиво највећу измјену унутар ове традиције осликава нам поређење изворне повеље Стефана Твртка Хрвоју Вукчићу са повељом Стефана Дабише Дубровчанима (након чега се текстуална варијабилност унеколико умањује на богословском, иако је на језичком плану и те како присутна). Изостављена је почетна инвокација о *прѣднвнѣх висото мудрости и оуминнѣх божаствєннє силѣ кољ нешѣхнтнн соутѣ соудн его и нензчнснннє стазн его* (ПСТХВ: 119/2–4) – вјероватно због тога што је *боѿословски ѿрелаз* из инвокације (обраћања Богу) у *исѿовиједанѣ вјере* (казивање о Божјем домостроју спасења, свједочење из *људске ѿерсѿекѿивє*) могло бити стилски лијепо, али се њиме сигурно губило на јасности богословског израза. Овдје свакако ваља истаћи да у хришћанском схватању „висота мудрости” и „сила Божија” нису називи за било какав „божански апстрактум”, „Божанство по себи” већ јесу древни христолошки изрази *Σοφία* и *Δύναμις* чије је значење управо *никејска ѿεολοѿија* Св. Атанасија Великог коначно објаснила и фиксирала на трагу мудросне књижевности Старог Завјета, али и новозавјетне, нарочито јовановске и павловске теологије (уп. 1. Кор 1, 23–24: „А ми проповиједасмо Христа распетога, Јудејима саблазан, а Је-

линима лудост. Онима пак позванима, и Јудејцима и Јелинима, *Χριστῶν, Βοησιῶν, Βοησιῶν, Βοησιῶν*.” Уп. Грчки текст: „ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίους μὲν σκάνδαλον ἕθενεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν, *Χρ στὸν θεοῦ δύναμι ν καὶ θεοῦ σοφίαν*”). Ипак, ова интервенција није нарушила основну структуру богословља али и теополитичких импликација у том богословљу. Изостављање *αὐτῶν* иза инвокације и директнији наставак *ἡμεῖς* такође осликавају свјесну интервенцију *због јасноће бојословској значења тек-ста њовеље*.

Заиста минуциозну и, уз извјесне корекције, солидну анализу политичке теологије Стефана Тврка I извршио је Дубравко Ловреновић<sup>11</sup> (LOVRENOVIĆ 2012: 121–136) те би се много шта из те анализе могло просто пренијети у контекст Стефана Остоје и Стефана Твртка II Твртковића. Међутим, оно на шта се досадашњи истраживачи, колико је нама познато, нису освртали јесте структурална богословска семантика аренги из горе наведених повеља.<sup>12</sup> Богословска анализа је неопходна јер само она показује унутрашњу повезаност дипломатичког и „политичког” чина са богословским и етичким значењима која дипломатичке исправе садрже. Управо она нам открива да помињање „318 никејских Отаца” код

<sup>11</sup> Дубравко Ловреновић је предузео прву истински богословски утемељену анализу карактеристичних израза Тврткове владарске идеологије/политичке теологије, мада, свакако да још предстоји велики посао на анализи другог богословског материјала. Помност и широки захват увида добар су методолошки показатељ како треба радити. Једина битнија корекција његових ставова јесте, чини нам се, натегнуто и ничим потврђено разликовање термина „благовјерни”, „правовјерни” и „православни” (LOVRENOVIĆ 2012: 136–137) – иако сва три термина означавају, са различитим стилским, али не и семантичким конотацијама, у основи исту стварност: припадање хришћанској истинској вјери и истинској Цркви. Разлог за ову пренаглашену дистинкцију, сматрамо, треба тражити у Ловреновићевом погледу на карактер „Цркве босанске”, тачније, црквене стварности средњовјековне Босне (и сам Ловреновић наглашава да се израз „Црква босанска” појављује тек 1326/1329, док стварност коју он описује сигурно да обухвата и ранији период). У суштини, Ловреновић заступа (по нама исправно) схватање да је у питању правовјерна хришћанска Црква утемељена на ћирило-методијевском предању коју је низ политичких и културних догађаја у току XIII и XIV вијека учинио у извјесној мјери посебном у односу на токове у Рашкој и другим областима. Међутим, Ловреновићево инсистирање на посебности (политичког идентитета) средњовјековне Босне и црквеног идентитета „Цркве босанске” чинило је да се понегдје тражи дистинкција и тамо гдје је нема. Треба, међутим, истаћи да је Ловреновић као одличан историчар био спреман да покаже и везе, паралеле и токове између Рашке и Босне тамо гдје их је сматрао оправданим и важним. Што се тиче својеврсне синонимичности израза „благовјерни”, „правовјерни” и „православни” – скупине чију основну семантику задржавају двије архисеме „вјера” и „прави” – в. НИКИТОВИЋ 2018: 217–238.

<sup>12</sup> Ловреновић је углавном проициљиво објашњавао везе самих употребљених израза у оквиру политичке теологије Стефана Твртка са њиховом ранијом свехришћанском прошлошћу, али и са рашким, немањим предлошћима.

краља Стефана Остоје није била ствар декоративног већ суштинског карактера, јер богословски садржај служи као гарант оног правног: уговор двије стране није ствар прости консенсуалности, већ почива на метафизичкој правди, на етосу космичког присуства хришћанског тројичног Бога. Непрекидно преливање богословских и дипломатичких *образаца* из рашких у босанске канцеларије зато није ствар неке књижевне неинвентивности већ богословско-метафизичке стабилности понуђених образаца: они већ јесу израз најдубље вјере која је заједничка цјелокупном културном и етничком простору кроз који ти обрасци круже и појављују се.

Богословски сиже дат у овом типу аренге можемо заправо да видимо као својеврсну свечану, дипломатичку парафразу *Никејско-цариградској символа вјере*. Паралелизам богословске семантике можемо да паралелизујемо на сљедећи начин.

### 3.2.1. ТРИАДОЛОГИЈА – ИСПОВИЈЕДАЊЕ ТРОЈИЧНЕ ЈЕДНОСУШТНОСТИ БОГА

Аренга Котроманића	Никејско-цариградски символ вјере
ва начѣтакъ оѣѣца, въ нзѣпльнѣнѣе сына и санѣтнѣдѣмъ светога доуха адннѣ или, у поједностављеној форми: + въ начѣткъ оѣѣца, въ испль(нѣ)ннѣ сына и светога доуха.	„Вјерујем у једнога <i>Боја Оца</i> [...] <i>И у једнога Господа Исуса Христѣа, Сина Божијѣа</i> <i>И у Духа Свѣтѣога, Господа.</i> ”

Све средњовјековне српске повеље које се уопште у аренгама дотичу тројичног богословља садрже православно никејско исповиједање Оца и Сина и Светога Духа, па ни наведене повеље нису изузетак. Очигледно је да је њихов тријадолошки садржај прилагођенији свечаном тону, док Никејско-цариградски символ заправо слиједи древну схему Бог Отац – Син Бог и Господ – Дух Свети – Господ дату већ у оквиру Новог Завјета (уп. Мт 28, 19), а нарочито разрађену у рудиментарним ваптизмалним исповиједањима вјере апостолског периода. У повељама је очигледна *икономијска* перспектива (богословски говор о ономе шта Бог чини у свијету и у свом открићењу човјеку) која је сасвим разумљива јер се њоме уређују међуљудски односи, па се Пресвета Тројица не спомиње као апстрактна теолошка концепција већ као *живи и дјелатни Бој*. Зато аренге започињу: ва начѣтакъ оѣѣца, ва нзѣпльнѣнѣе сына и санѣтнѣдѣмъ светога доуха јер је то схема – уобичајена и када су у питању свечане повеље о заснивањима манастира и изградњи Цркава до данас – која нам казује на који начин тројични Бог дјелује у свијету – тако што Отац започиње, Син испуњава Очев домострој а Дух Свети освећује.



Иако обим овог рада не дозвољава чак ни прејудуцирање налаза богословске анализе свих српских средњовјековних босанских повеља ка да је у питању њихов тријадолошки садржај, ипак је немогуће на овом мјесту заобићи изузетно значајну аренгу оне већ помињане повеље Стефана Остоје из јануара 1399. године.

ω велемоцна снло прѣсветаго д(8)ха, б(о)же славнои ва тронци, ва ωд(ь)ци же рекъ н синѣ н ва светомъ двси, ω тронце прѣсвета, слава тебѣ ва те бо крѣстнхъ се, н тобою прѣехъ божаственю благоднтъ сподобальшъ ме насндовати прѣсто монхъ прароднтель, госпде срѣбске н босаньске, за не бо ти мон прароднтелне въ земльнѣме царствѣ царстваше, н на небсное (!) царство прѣселнлѣ се. мене же видешъ землю прароднтель монхъ по ннхъ ωставальшю, а не нмвщъ своего пастира, ωдь ннхъ же племене н азъ нзабранъ бѣхъ помоцю божнею н прѣчнтне его матере, вѣнчанъ бѣхъ богодарованнмъ вѣнчцемъ на краество, ѣко бнти мн ва хрнста бога благовнрноиъ н богомъ поставленомъ г(оспод)ннхъ кнрѣ стнпанъ ωстон, краалъ срѣблемъ, босни н поморню н вснмъ западннмъ странамаъ [...] (уп. ПСО1 1399: 124–125/1–13).<sup>13</sup>

За данашње метафизичко чуло оваква инвокација можда може да звучи само мистички-свечано, али за средњовјековног човјека по сриједи је метафизички став, оно *што кажемо о Боју у која вјерујемо – ѿворимо о нама као људима*. Управо зато се из инвокације одмах прелази у свечану *идентификацију* – од позивања и исповиједања Свете Тројице ка исповиједању онога „ко сам ја који издајем повељу”. Кључна ријеч овдје јесте: тебѣ ва те бо крѣстнхъ се, н тобою прѣхъ божаственю благоднтъ сподобальшъ ме насндовати прѣсто монхъ прароднтель, госпде срѣбске н босаньске – тек ако је *кришћен у име Светие Тројице*, сваки човјек, а нарочито владар, може да задобије *божанску благодань*. То се тим прије односи на благодат наслеђивања престола родитеља – госпде босанске и српске – пред чијим лицем наследник мора бити не само *ѿолийички леийиман* (истински

<sup>13</sup> Идентичну пневматолошку инвокацију налазимо у Повељи Ђорђа II Страцимировића Балшића Дубровчанима из 1386. године. М. Премовић пише: „Повеља започиње симболичном инвокацијом у виду крста, послје које слиједи дуга аренга (1–4 реда). У њој се слави величина Тројициног Бога, која је преузета из Болоњског псалтира 323, псалама 67, 36 (в. ПРЕМОВИЋ 2016: 146).” Међутим, није сасвим јасно како се једна тријадолошка надахнута повеља може ослањати на псаламски материјал јер, иако је старозавјетни текст могуће (а за вјерујуће хришћане и неопходно) интерпретирати у смислу новозавјетног тројичног богословља, остаје нејасно како би се *шекстиуално* оваква инвокација могла ослонити на било који па и Болоњски псалтир 323?! Такође, није нам познато да је до сада предузето истраживање путева рецепције овог текста који ће се у скраћеном облику још једном појавити код босанског војводе Радосава Павловића, о чему ће још бити ријечи.

наследник, човјек који припада заједници предака и потомака по крвној линији – што је, како смо рекли, за Остоју било упитно или бар неизвјесно), већ и „*благодатно-светоотцајински леџитиман*” (човјек из исте Заједнице спасаваних, Цркве, удионик у истим Светим Тајнама).

Ова ваптизмално-тријадолошка перспектива која је овдје истакнута, у другим повељама је *имитирана*. Она је свакако значајна и као важно свједочанство насупротив спекулацијама о некаквим „посебним” ваптизмалним праксама и теологијама „босанских крстјана” („духовно крштење” и сл).

У свјетлу соловјовљевско-диздаревске хипертензичне верзије богумилске тезе, оваква јасно документована, свјесна и експлицитна тријадологија показује нам несувислост панбогумилизма, тј. маргиналност евентуалних богумилских појава у средњовјековној Босни. Тријадологија старих босанских текстова, као што смо видјели, не може бити појмљена као прости пасивни „никејски консензус”, већ као активно исповједно и у извјесном смислу чак ангажовано никејско хришћанство унутар кога нема било каквих „дуалистичких” или других „пукотина”.

### 3.2.2. КОСМОЛОГИЈА – СТВАРАЊЕ СВИЈЕТА

Аренга Котроманића	Никејско-цариградски символ вјере
ИЖЕ ВА НАЧЕТАКЪ НЕБЕСА ДИВНИИДЪ ВТВРЂЕНЪМЪ ВТВРЂАН, И ВАСЕЛЕННЮ СВОЕЮ ВОЛЪЮ ОСНОВА ТИДЪ ЖЕ ВСА ОДЪ НЕВНТНА ВА ВНТНЪ САСТАЛЪНА БИШЕ И БОГА ВСЕДРЖИТЕЛЮ	„Сведржитеља, Творца неба и земље и свега видљивог и невидљивог (Отац) кроз кога је све постало (Син)”

Аренге су на овом мјесту заправо парафраза Никејско-цариградског символа вјере, а он сам цитира Јн 1, 3: „*πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν.*”. Занимљиво је да текстови аргенги након Стефана Дабише (дакле, она Дабишина, Остојина и Твртка II) наводе врло важан али и маркантан израз „*одъ невнтна ва внтнѣ састалѣна бише*” који је цитат 2. Мак 7, 28 (*ἀξιώ σε τέκνον ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεὸς καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται*) који је још од најранијег хришћанства (уп. Теофил Антиохијски, *Авиолику* књ. 2) постао врло важан за хришћанско поимање *конџијенџиности свијета*: свијет јесте апсолутно онтолошки неаутономан јер је створен из апсолутног ништавила (од „небивствујућих”, ни из чега) али он постоји јер га Бог жели, дакле,

*Божјијом вољом*. Свакако, и у Никејско-цариградском символу вјере и у нашим аренгама истакнута је својеврсна *красојносној свијетја* према Пост 1, 31: „и све беше веома добро”. Небеса су зато она које Бог дивним оутврђењем њтврди – свијету је приликом стварања саопштена одређена *инхерентна љејоја, космичка естетика*. Израз „Сведржител” (Παντοκράτωρ) који се у каснијој иконографској пракси Византије углавном визуелно везивао за Христа овдје је још употребљен врло јасно у прецизном никејском контексту у коме се он односи на Оца (Χριστος као добри пастир враћа заблудјеле овце Оцу, Богу Сведржителу).

Међутим, оваква изразито правовјерна космологија ни на који начин не може бити компатибилна са богумилском хипотезом, тј. са поимањем о доминацији „дуалистичке” теологије у средњовјековној бановини/краљевини Босни. Наиме, основни мит средњовјековног дуализма представља онај наслеђен из ранијих дуалистичких вјеровања (гностицизма и сл.) о *злом и дефектној поријеклу материјалној свијетја*, на основу кога ће сваки истински дуализам и одбацити „зли свијет” и његове по свом онтолошком поријеклу неминовно корумпиране институције. Проблем неконзистентности дуалистичке космологије са очигледно „јаком” друштвеном позицијом Цркве босанске и раније је изазивао пажњу истраживача.<sup>14</sup> Међутим, још већи проблемски склоп би представљао савршено неусагласив однос „дуалистичке” космологије са оном забиљеженом у повељама: свијет према нашим аренгама не само да није „дефектан” и „зао” већ је на најдивнији начин створен и то *Божјијом вољом*.

<sup>14</sup> Под „јаком” друштвеном позицијом подразумевамо феномен симболичког и политичког етаблирања одређене вјерске заједнице (тј. хришћанске Цркве) у једном друштву на такав начин да се институционална моћ световних владара на очигледан начин повезује са црквеном јерархијом, а црквена јерархија самим тим има могућност да ужива политичке и друге привилегије у друштву. Овај феномен свакако не би био ни на који начин чудноват, већ би се свакако очекивало да Црква босанска буде у таквом односу према бановини/краљевини Босни у оквиру општеприхваћеног средњовјековног константиновског модела односа Цркве и државе када пропоненти богумилске хипотезе не би емфатички истрајавали на „друштвеној револуционарности” и „субверзивности” богумилства које би свугдје осим у Босни било „протестног” и политички деструктивног карактера, а само у Босни симфонично и политички конструктивно. Излаз се зато покушава наћи или у конструкцији некаквог „босанског специфика” – као да је специфичност сама по себи рјешење за контрадикторност (тј. као да нам исказ да је Босна „посебан случај” ишта говори о непомирљивости теоријских увида о инхерентној субверзивности богумилства и практичне очигледне јаке етаблираности Цркве босанске у политички и друштвени живот оновремене краљевине) – или се говори о „издаји првобитних начела” и својеврсној „капитулацији” чистог, протестног богумилства пред изазовом друштвене привилегованости.

Оваква космологија божанске свемоћи, сведржителства и свеприсутности имала је своје теополитичке узроке и импликације: *божанским карактером васељене* импликује се једна непосредна веза између стварања свијета руком Бога и владања свијетом од стране краља: унутар таквог схватања и сам космос – баш зато што јесте „логосан”, зато што јесте створен прстом Божијим и самим тим омогућава Божије присуство у њему – упућује на *божанскйвеностй йолийичкој νόμος-а и τάξις-а*. Да би благодат неопходна за *владање* могла да се п(р)ојави у свијету, и сам свијет најприје не смије бити мјесто „проклетства” већ васељена коју је Бог утврдио. Ова веза ће нам још експлицитније бити саопштена када се окренемо христологији и сотириологији наших повеља.

### 3.2.3. ХРИСТОЛОГИЈА

Аренга Котроманића	Никејско-цариградски символ вјере
<p>Први тип: Стефан Твртко:          нзъпльнн днаосръднѡ н шедротъ нмѡ же          приннѣ сѡ вншннхъ вѣсотъ своѡго божь-          ства на всѡу вьселенноую, н падъшее чло-          внче соуштѣство прѣстоупленъемъ собою          ѡбожнвѣ на небеса вьзседе ѡтцѡу сн          вседръжителю послушкова дѣло съврѣ-          шн ѣкоже нзъволѣ. ѡнмѡ же н кѣфѣтрн          царьсцн по всен вселеннон ѡутвѣрждають          се н красеште се славетъ бога вседръжите-          ла. такожде же н азъ [...]</p> <p>Други тип (од Дабише на даље):          за днаосръде же днаостью сннде с небесе          на землю чловѣколюбно, н падъшее чло-          внче соуштѣство прѣстѡупленѣмъ собою          ѡбожнвѣ на небеса вазъведе тнмѡже н          погнбъше ѡвце долѡз нздранлева къ ис-          тинномъ пастнрѡ н богѡ вьседръжителѡ          вазвраштени внше тѣмѡже н кѡпатрн          царьсцн по всен вселеннон ѡтвѣрждають се,          н красеште се славнтъ бога вседръжнтеля.          такоже н азъ [...]</p>	<p>„...који је <i>ради нас људи</i> и ради нашега спасења <i>сишао са небеса</i> и оваплотио се од Духа Светога и Марије Дјеве и постао човек... И Који се вазнео на небеса и сједи са десне стране Оца”</p>

Христолошки оквир наведених аренги свједочи врло развијену рецепцију не само библијске (новозавјетне) *теологије оваплоћења* и њене

никејске итерације већ нам употребљени језик јасно даје трагове богословских утицаја. У питању је јасна катаватичка христологија („христологија одозго”) у којој централну истину представља *силазак Сјасиѿеља* „са небеса”, тј. „из вишњих висина” „на земљу”, ради спасења људског рода или, још експлицитније *људске ѿприроде*. Поимање Бога као „штедрога и милостивог” најелементарније је хришћанско догматско схватање, забиљежено још у Старом завјету (уп. Изл. 34, 6 чији се језик чује у аренги – уп. рускословенски текст у савременим издањима: „Господь Богъ щедръ и милостивъ, долготерпеливъ и многомилостивъ и истиненъ”). Немогуће је не присјетити се ових израза у богослужбеном контексту (од неколико „возгласа” који се завршавају истицањем божанског човјекољубља и милосрђа, преко прве „свјетилничне” молитве коју данас свештеник чита на почетку вечерњег богослужења). Израз „људска природа” (*чловиче соуштѿство*) недвосмислено индикује *халкидонски каракѿер* ове христологије с обзиром на то да је термин „суштина” у контексту Христовог оваплоћења дошао у општеприхваћени догматски језик тек приликом конфронтације са несторијанством и затим мијафизитизмом (уп. једноставније никејско „постао човјек” које још увијек не биљежи конфронтацију с христолошким јересима V вијека).

Врло је занимљиво појављивање израза *свою ѡбожнѿв* који недвосмислено представља свједочанство о присутности учења о *обожењу ѿприроде*,  $\theta\epsilon\omicron\sigma\iota\varsigma$ -у. Ријеч је о патристичком учењу које се на библијским основама појављује већ код Св. Иринеја Лионског (*Прѿтив јереси 5*) који пише да је „Ријеч Божија постала попут нас да бисмо ми могли постати попут њега” што ће Св. Атанасије Велики – отац „никејске вјере” – парафразирати у начело: „Он (Логос) се очовечио да бисмо се ми обожили” ( $\text{Αὐτὸς ἄρ ἐνηνθρώπισεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν}$  – De inc. 54, 3: PG 25, 192B в.српски превод у АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ 2003: 213). Иако ни сам израз није непознат западној теологији (*deificatio*), његова популарност је била и остала неупоредиво већа на православном хришћанском Истоку, и нарочито се развила током XIV вијека у оквиру *исихастичкој ѿокреши* који ће „обожење” појмити не као *један од начина* да се искаже смисао Христовог оваплоћења али и човјековог живота у Богу већ као *сам смисао* хришћанског живота и подвига (аскезе). Наравно, тражење еха исихастичких учења у аренгама српских босанских краљева засад је могуће само на нивоу асоцијативног мишљења, али будућа истраживања на ову тему, нарочито успостављање *ѿраѿова боѿословској ѿредања* могу дати више резултата. Тренутно је, колико нам је познато, само Г. Комар назначио могуће везе и токове, у понешто другачијем контексту (оном који се односи на умјетност стећака) (2019: 78–79).

Катаватичка христологија („одозго“) увијек подразумијева анавати-чку (узводећу, ону упућено „ка горе“) антропологију – управо ону коју сусрећемо у наведеним аренгама. Чини се да је богочовјечанској историји стварања, искупљења, обожења и узвођења на небеса крај. Али не. Ако су изгубљене овце дома Израилјевог (Мт 15, 25) нађене, спашене и обожене – њихова метафизичка судбина залог је политичке легитимности владавине босанских краљева: њидь же н кѣфѣтри царьски по всен вселеннон оутврѣдають се н красеште се славеть бога вседрьжителя такожде же н азъ ... Прелазак из метафизике у политику, из живота Бога и човјека у живот људске заједнице природан је и саморазмљив: „тако“ стоји и када се објашњава како је то Бог спасио свијет, „тако“ стоји и када краљ објашњава, оправдава и заснива свој политички краљевски легитимитет и идентитет јер све што се десило и јесте се десило јер су се „скиптари царски по свој васељени утврдили и украсили да славе Бога Сведржитеља“. *Уређивање једне државе* (и у њој уређивање односа између те државе и Дубровника!) по политичкој теологији старих српских босанских повеља могуће је само на основама теоантрополошке теологије.

Може ли онда уопште да нас чуди појављивање експлицитног израза – позивања на „318 богоносних Отаца“ – како у већ навођеној и помињаној *Повељи Стефана Тврѣка II Тврѣковића* Дубровчанима из 1405. године тако и код његовог ривала – краља Стефана Остоје, у његовог повељи Дубровнику из 1409. године.

Стефан Тврѣко II 1405. г.	Стефан Остоја 1409. г.
<p>а ѣ господ(н)нь краљ тврѣтко тврѣт-ковниѣ на светомь еванѣдљю н на часномь крѣстн хр(н)стовн н ва .ѣ. евангелнсте н ва .ѣ. врьховьннихъ апѣстољ н ва .тнѣ. светнхъ оѣаць, нже сѣть ва <u>ннкю</u>, н ва вѣсе свете оѣь внка богъ згоднвьше н ва дѣше наше са нзабранннн властелн н вельдожалн рсага босаньскога ротнсло се н прнсегосло, нанпрѣн ѣ господннь краљ тврѣтко тврѣтковниѣ</p> <p>(ПСТТ 1405: 80/111–117)</p>	<p>н кадн кралевѣство лн внше писаньно потврѣдн, тѣн внхъ властеле н вельдожане кралевѣства лн, кон се ротнсло на светомь еванѣлню н на часнннн н животворецннн крѣстн хрнстевн н ва четнрѣ еванѣлнстн н ва два на десете врьховьннихъ апѣстољ н <u>ва трнста н осалд на десете светнхъ оѣаць, нже сѣть ва ннкю</u>, н ва вѣсе свете, нже сѣть ва ннкю, н ва вѣсе свере оѣь внка богъ згоднвьше н ва дѣше наше, ѣко вѣсе внше писаньно хоѣело сахраннтн, н да нн потворено налн н нашннн посландьнннн до внка.</p> <p>(ПСО 1409: 127/32–39)</p>

Остојина повеља из 1409. г. издата је након његовог повртка на престо западне српске краљевине, у тешким и несигурним околностима, па је изостала и свечана аренга попут оне на повељи из 1399. г. (в. МИХАЉЧИЋ 2008: 130). Али, ма колико се мијењали сами краљеви на престолу средњовјековне Босне – основе ријечи и земље, међуљудске споне и свеколики погледи на свијет остајали су устаљени. И упућени на живљену вјеру 318 богоносних Отаца из Никеје.

### 3.3. ОПЕТ ХУМ: САНДАЉ ХРАНИЋ, ИВАНИШ ВЛАТКОВИЋ И СТЕФАН ВУКЧИЋ КОСАЧА

Ако су путеви рецепције израза „никејска вјера” у случају браће Санковића ишли на трагу хумског историјског сјећања на „господу српску”, видјели смо да се исти догматски маркер и у Босни, у краљевском дому, појављује очигледном и јасно уочљивом наслоњеношћу владарске идеологије и политичке теологије на ону немањихку. Али хумски путеви ка Рашкој нису престали да одржавају заједништво ни у овом времену. У извјесном смислу Хумска земља је и даље играла значајну улогу не само као својерсно раскршће умјетничких и политичких утицаја унутар српских земаља онога времена, већ су њени истакнути дјелатници с временом добијали све проминентније мјесто у политичком животу онога времена, али и историографским рефлексима након њих.

Управо је наведена повеља Стефана Дабише из 1392. године најстарији документ у коме се спомиње синовац војводе Влатка Вуковића и каснији велики војвода русага босанског Сандаљ Хранић – врло је вјероватно да се Вуковић те године упокојио (KURTOVIĆ 2009: 21), па је на историјску сцену ступио његов братанац. Ни популарна историја ни народно памћење нису Сандаљу дали славу учешћа у Косовској бици, попут његовог стрица, нити пажњу оснивача *Херцеговине*, коју је убрао његов братанац. Па, ипак, његова политичка активност – испод које неритетко можемо да наслутимо обресе личног карактера – бурна је и непрестана и као да унутар себе стално садржи извјесну противрјечност: када, на примјер, пратимо Ћоровићев књижевно стилизован наративни ток о догађајима у Босни и Хуму од 1409. на даље, Сандаља сусрећемо на сваком кораку, у савезништвима и омразама са главним актерима тих немирних година (Санковићима, Дубровником, војводом Хрвојем, наизмјеничним претендентима и краљевима Остојом и Твртком II, Млецима и зетским господарима), врло често као савезника дојучерашњих ривала и противника дојучерашњих савезника и пријатеља. Ћоровић ће чак два пута истаћи да се од одређене године и догађаја „све више истиче Сандаљ Хранић.”<sup>15</sup> Његова личност је дуже од четири деценије (1392–1435)

<sup>15</sup> Ћоровић 2018: 287 за догађаје око 1404, да би готово исту формулацију употребио и за оне око 1408–1410 – уп. 298. када се Сандаљ већ еманципује од политичке трајекторије војводе Хрвоја, в. и Динић 2003: 143–150.

била једна од најзначајнијих, а у посљедњим деценијама Сандаљевог живота и најзначајнија личност „све Босне”. Једино што је константно у његовој политичкој дјелатности и непрекидном мијењању савезника и непријатеља јесте његова све већа моћ и утицај на прилике не само на својим подручјима већ у читавој Босни. Уосталом, није ни по том политичком прагматизму, готово па макијавелизму, велики војвода Сандаљ Хранић нарочито различит карактер у односу на војводу Хрвоја Вукчића или херцега Стефана Вукчића Косачу: било је то доба превирања и престојавана, а „русашка господа” тешко да су одољевала прилици да прошире своје посједе или елиминишу непријатеље чак и по цијену урушавања краљевске власти или увлачења Угара и Османлија у своје спорове.<sup>16</sup>

Па, ипак, и међу таквим савременицима, Сандаљ Хранић као да гаји извјесну индиферентност према вјерском изразу. Свакако, и поред јасних претензија и недвосмислено присутне моћи и утицаја, његовим канцеларијама недостаје сјај краљевских повеља – у цјелокупном Сандаљевом дипломатичком зборнику не постоји, колико смо ми имали увид, повеља са неком аренгом која би била богословски занимљива: тријадолошка инвокација, а понекад и сасвим без ње, почињући собом: „ми господинь воевода сандалъ даю знати всакоимъ коимъ се подоба...” Неће бити да је у питању било каква „скромност” или жеља да се не парира краљевским канцеларијама и свечаном тону њихових повеља јер, чак и када се у својој Повељи Дубровчанима из 1419. (дакле, исте године када и краљ Стефан Остојић уређује своје односе са Дубровчанима), велики војвода сасвим заклони за краљевску власт и русаг босански, из његових ријечи и даље исијава поносита самосталност.

† ка нме от(ъ)ца и сина и светога духа аднинь. ми господинь воевода сандалъ хранићъ, мноштво божинь велкии воевода босански, бѣдѣи ка велкии слави и господствѣ и државѣ мнохъ природителѣ племенитѣ наше, и потомѣ за нашихъ службѣ мноштинѣ и градове и жупѣ и земле, кое приидише одѣ кралевства босанскога наамѣ данно и записанно ѡ наше племенитѣ въ рсказѣ и државѣ босансконѣ и кралевствомѣ и всимъ рсказомѣ босанскимъ наамѣ потврѣно и встановѣно и толкокоѣ одѣ кралевѣ ѡгрцихъ и царѣ тѣрцихъ потврѣвано по нихъ краснихъ листихъ, и бѣде по мноштинѣ божинѣ въ пани државѣ и с мноштомѣ братиньомѣ с кнезомѣ влькъцемѣ и с кнезомѣ влькомѣ господѣ и ѡживѣи и одѣ тога даюћи и ѡдлазюћи свонѣмъ славимъ племенитимъ ѡдеѣмъ на мою волѣ даѣ и записѣ ѡ баштинѣ и ѡ племенитѣ.

(ПСВВ 1419: 98/1–14).

Такође, да босанској и хумској српској властели није недостајало жеље да у свечаним аренгама зазове не само пређашњу дипломатичку

<sup>16</sup> С. Ћирковић даје понешто другачију слику, тј. јасније контекстуализује дезинтегративно понашање „госпode русашке” у вијековима распада и пада западних српских крајева (1974: 5–17).



традицију већ, преко ње, и *црквено предање*, свједоче нам повеле Сандаљевог савременика и – да ли је потребно уопште истаћи? – противника и ривала у борби за власт Радосава Павловића који ће 1432. у својој повели Дубровчанима, наставити традицију пнеуматолошке инвокације коју смо раније срели код краља Стефана Остоје и Ђурђа II Страцимировића Балшића<sup>17</sup>:

† ѿ велемошнаа сло прѣсветааго дѣха, боже славно ва тронцѣ, ва ѿтѣци же рекѣ н сннѣ светосомѣ дѣхѣ, прѣсветаа тронце нераздѣлѣмаа, слава тебѣ, н же ва нме твое все врѣшнѣ, н тобою ѡдрѣжнѣо землю н владанье. коѣ боѣ намѣ даѡ...<sup>18</sup>

(ПРПД 1432: 617/1–8).

Тако нешто, ипак, код Сандаља Хранића не срећемо: чини се да је политичка успјешност код овог знаменитог великог војводе истиснула чак и потребу за својеврсном *иолиџичком шеолоџијом*. О његовом „конфесионалном” опредјељењу до сада се створило неколико представа. Писац до сада најпотпуније и највредније монографије о Сандаљу Хранићу, Есад Куртовић, посветиће овом питању књижевно лијепу страницу која у многоме сажима својеврсне недоумице савременог истраживача принуђеног да о средњовјековним реалијама црквеног живота и организације говори у хијатусу између концептуализације „Цркве босанске”, те Српске Православне Цркве и Римокатоличке цркве какве их историо-

<sup>17</sup> Ова инвокација се среће и код Дубровчана, такође крајем XIV вијека, в. Стојановић 1929: 446–447).

<sup>18</sup> Д. Ловреновић инсистира на искључиво једностраном конфесионалном одређивању Павловића као присталица „Цркве босанске”, али притом суздржано интониране исказе Љ. Шево о томе да „о Павловићима као ктиторима православних цркава нема поузданих података” (ШЕВО 2006: 419) преиначује констатацијом: „значајна prisutnost Pravoslavne Crkve u oblasti Bileće, Fatnice, Vrma i Trebinja, s manastirima i crkvama, koja je nakon 1391. dospjela pod vlast Pavlovića, nije rezultirala njihovom ktitorskom djelatnošću” (LOVRENOVIĆ 2012: 50 са упућивањем на наведено мјесто код Љ. Шево). Наравно, јасно је да између „немамо података о нечему” и „нечега није било” постоји извјесна логичка и методолошка разлика. Међутим, није до краја јасно зашто би *argumentum ex silentio* уопште био валидан само за закључак који је близак Ловреновићу? Ако немамо података о њиховом ктиторству, немамо било какав податак да је било ко од Павловића икада забиљежен као „триклети бабун” или „злочестиви јеретик” на маргинама српских синодика – иако се од повремених таквих биљешки у међувремену начинио читав један микро-жанр „каталога конфликтног односа Жичке архиепископије и Цркве босанске” који смо већ сусрели код Соловјова. Уосталом, управо ако Павловићи јесу властела чији су афинитети били блиски Цркви босанској, те, ако знамо да су истовремено у њиховој земљи сапостојали не било какви већ изразито важни центри српске Патријаршије, те ако уз то додамо и очигледну рецепцију правовјерног-православног богословља у дипломатичкој грађи Павловића, то нам нешто говори о (не)„богумилском” карактеру самих Павловића и Цркве босанске.

графија замишља из очигледно данас измичуће перспективе оновременог човјека.

„Обиле информација о разноразним segmentima живота у vrijeme Sandalja Hranića i u vjerskom segmentu ukazuje na raznovrsnost i šarolikost. Kao i u sveukupnom izrazu historiografije srednjovjekovne Bosne, pred nedostatkom jasnih izvornih pokazatelja ona je blijeda i nestvarna slika naspram savremenih koncipiranja i shvatanja nacionalnih i vjerskih čistih prostora, koji su tek u osmanskome periodu bili pretvoreni u ‘bosanskohercegovačku mješavinu’. Srednjovjekovna Bosna baštinila je vjersku šarolikost. Posjed Kosača razvijan je na tradicionalnim bosanskim polazištima u kojima je prevlast imala Crkva bosanska i koja su se susretala s pravoslavnim<sup>19</sup> i katoličkim sredinama. Sandaljev posjed egzistirao je u njihovoj srednjovjekovnoj etničkoj i vjerskoj sveukupnosti. Ipak, za razliku od drugih područja srednjovjekovne Bosne, elementi crkvene hijerarhije nisu poznati na posjedima Sandalja Hranića u jasnim okvirima i vezama sa svjetovnom vlašću, sa Sandaljem, osim okvira koje je imala Crkva bosanska” (KURTOVIĆ 2009: 400–401).<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Говорећи о Куртовићевој оцјени односа војводе Сандаља према Православној Цркви, Г. Комар правично примјећује да православно црквену организацију аутор не одриче, али је „пројектује као пасивнију него је то тврдила ранија историографија” (2019: 67).

<sup>20</sup> Е. Куртовић, ослањајући се на С. Тирковића, наставља: „Dodatno, ni Crkva bosanska se u doba Sandalja Hranića u izvornim pokazateljima kroz povezivanja sa Sandaljem ne demonstrira toliko vjerskim već ukupnim društvenim, državopravnim okvirima, kao element zaštite i garancije ustaljenih vrijednosti koje ispoljava moralni osnov zadate vjere, vjerne službe i vjere gospodske. Nije bez osnova kazano da su pripadnici Crkve bosanske imali ‘veoma visoko i veoma poštovano’ mjesto u bosanskoj državi i društvu, a njihova najjača snaga da je bila u ‘ogromnom moralnom autoritetu’. Oni su bili izvan ustaljenih sistema izdvajanja samostalnih velmoža, i iznad sistema vlasti. Imali su imunitet i njima niko nije zapovijedaо. Mjesto i ulogu Crkve bosanske u javnom životu Sandalj Hranic je poštivao. To ne isključuje mogućnost razvijanja drugih, prije svega religioznih aspekata na posjedima samostalnih velmoža, pa i Sandalja Hranića, ali treba istaći da se oni kao takvi ipak ne pojavljuju sa svojim preciznim okvirima i formama. Pitanje je koliko je svjetovna sredina, Sandaljevo prisustvo, moglo utjecati na predstavnike Crkve bosanske, naročito u njihovom organizacionom i prostornom izrazu.” (2009: 401) Овакав поглед на Цркву босанску – чији се глас спорадично чује у историјској грађи овог времена – морамо допунити управо раније наведеном неопходном ревизијом искључиво *јравне* семантике израза „вјера”, „вјерна служба”, „вјера господска” која би сагледала догматске основе онога етичкога: „морални ауторитет” једне заједнице није ствар само „друштвене прихваћености” тог моралног ауторитета, тј. није ствар само друштвеног консензуса да Црква босанска или нека друга хришћанска правовјерна црква „има ауторитет”, већ је он директно повезан са њеном *вјером* тј. њеном *правовјерношћу*. У том смислу је неопходно и оправдано на-

Па, ако слика вјерског живота на просторима којима је управљао Сандаљ Хранић заиста не даје одвећ много података да бисмо га могли реконструисати у цјелини, новија истраживања понешто допуњавају његов лик. И сам Куртовић *in passim* напомиње да „на Sandaljevom dvoru u Sokolu na sastavu Pive i Tare rađene su cisterne i crkva, što je pokazatelj fortifikacijskih radova na funkcionalnom osmišljavanju rezidencija za dugotrajniji i lagodniji život velmoža” (KURTOVIĆ 2009: 389–390). С обзиром на то да су досадашњи истраживачи углавном Цркви босанској приписивали својеврсно „протестно” „одбацивање црквене архитектуре” умјесто које су као „аутентично” „богумилски” изрази побожности Цркве босанске узимани дрвена хижа и „богумилски мраморови”, постојање цркве у Соколу, једном од стоних мјеста Косача, индицира или њихов другачији „конфесионални” идентитет од оног „црквенобосанског” или потпуно ревидирање популарне визуелизације „Цркве босанске” као црквене организације дуалистичких поимања и анти-иконичног и анти-артистичког црквеног етоса. И заиста: у непосредној близини града Сокола налазимо не једну већ двије задужбине Косача: једну цркву посвећену Св. Стефану на локацији Шћепан Поље и другу на локацији Заграђе, гдје и до данас стоји задужбина Сандаљевог братанца Стефана Вукчића Косаче. У првој од ових цркава, оној посвећеној Св. Стефану, украшеној фрескама и дограђиваној (придодат јој је гробни параклис (в. Крунић 2020: 117), у њеном „западном травеју смјештен је гроб ктитора, обиљежен масивним

пустити само схватање Цркве босанске као било каквог потпуно излованог друштвеног и црквеног феномена изван токова хришћанске ортодоксије и ортопраксије онога времена изван које ни њена *нормативна* друштвена улога не би имала смисла. У том смислу је неопходно напустити модел *антиаџонистичкој* идентификовања Цркве босанске „насупротив” Православне Цркве: иако је данас управо популарно уназад пројектовати трипартитну етничку и конфесионалну подијељеност савремених Босне и Херцеговине уназад у средњи вијек, ми немамо нити један довољно добар методолошки или документарни разлог да улогу Цркве босанске видимо као суштински другачију од оне коју има Српска Патријаршија у том периоду на простору Босне. Тачно је да се у владарским повељама клирици Цркве босанске појављују као гаранти а и сама Црква босанска као својеврстан имплементатор одређеног права или обавезе, али говорећи и о таквој њеној улози не смијемо превидјети да се дјед Мирослав појављује као гарант у Повељи манастиру (опатији) Марије ратачке рашког краља Стефана Милутина из 1306. док се гост Радин и митрополит Давид појављују као извршитељи опорукe Сандаљевог брата и наследника Стефана Вукчића Косаче. У том смислу, када говоримо о својеврсном друштвеном ауторитету и друштвеној улози Цркве босанске, чини се оправданим не само тај ауторитет и улогу гледати кроз призму аналогије са Српском Црквом у Рашкој, али и у дијеловима Рашке који су прикључени Босни, већ напустити конфронтацијски модел односа Цркве босанске и Жичке архиепископије уопште.

стећком у виду сандука са равном горњом површином и уском проширеном стопом. Испод њега, у брижљиво припремљеној гробној комори изграђеној од масивних храстових облица, откривени су скелетни остаци покојника који несумњиво припадају војводи Сандаљу Хранићу” (Крунић 2020: 119).

Само посвећивање Цркве Светом првомученику Стефану Крунић тумачи као својеврсно укључивање у традиције рашке династије Немањић у којој је култ Св. Стефана очигледно имао истакнуту улогу. „Нема сумње да је Сандаљ, ослањајући се на наслеђе династије Немањић, функцију гробног храма повезао са владарском идеологијом преко које је исказивао тежњу ка јачем утемељењу своје власти у областима које су у претходном раздобљу биле дио немањићке државе”<sup>21</sup> (2020: 121).

Наравно, култ Светог Стефана није био непознат ни богословљу средњовјековних босанских владара – што је опет сасвим разумљиво с обзиром на то да се рашка владарска идеологија, тј. политичка теологија готово непрекидно одражавала и на ону босанску. Крунић је, међутим, одлично запазио да се својим *књићорсјивом* – задужбинарством Сандаљ Хранић не само укључује у немањићку „идеологију”, већ у својеврсну *сакралну йраксу*, јер изградња цркве „за душу” није само чин којим се нешто казује *савременицима* већ – што је још важније – и нешто што се говори *Боју и насљедницима*. Њему такве задужбинарске традиције нису могле бити познате из теорије већ, врло извјесно, из непосредног окружења – можда и најприје из брака са Јеленом Лазаревић, чија улога у евентуалном уобличењу Сандаљеве „владарске идеологије” увијек некако бива апстрахована, занемарена или свјесно маргинализована, иако знамо да се управо због Јелениног несумњиво православног ктиторског ангажмана заузео за изградњу једне православне цркве на подручју Дубровачке републике (уп. Куртовић 2009: 404–405; Комар 2019: 67). Дакле, ако заиста не можемо олако да опишемо однос Сандаљевог политичког активизма и владарске идеологије према Српској Цркви, онда не можемо а да не примјетимо да се велики војвода упокојио на начин на који су то чинили рашки великаши – изградивши цркву и смјестивши се у њу (уколико су пронађени остаци сигурно Сандаљеви).

Може ли онда да нас изненади да је у истој оној *Повељи Дубровчанима* из 1419. године своју ријеч потврдио заклињањем:

<sup>21</sup> Независно од Крунића, а могуће на трагу радова Марка Поповића и Комар закључује на исти начин (2019: 56).

НА ЧЕСТНОМЪ И ЖИВОТВОРЕЩЕМЪ КРЪСТН ГОСПОДНИИ И ВЪ ЧЕТИРИ ЕВАНГЕЛИСТЕ И ВЪ  
БІ. ВРХОВНИХЪ СВЕТНХЪ АПЪСТОЛЪ И ВЪ ТИИ. СВЕТНХЪ ОТАЦЪ ИЖЕ СЪТЪ ВА НИКЕЮ И ВА  
ВСНХЪ ОДЪ ВКА СВЕТНХЪ БОГЪ ВГОДНИХЪ И ВЪ ДШЕ НАШЕ

(ПСВВ 1419: 101/88–91).

Ако нам је дипломатичка грађа из Сандаљеве канцеларије понешто штура у преобликовању и развијању политичке теологије на трагу ранијих рашких и босанских повеља, тј. ако је његов однос према том наслеђу, чини се, доминантно *ѡасиван*, ипак не можемо се зачудити присуству тако значајног маркера догматско-етичке правовјерности као што је заклињање у „318 никејских Отаца”. *Никејска вјера* била је до његовог времена својеврстан „минимум хришћанске ортодоксије” коју нити једна тзв. „конфесионална” разлика није хтјела нити могла да порекне, чак и када су, због других, хронолошки *каснијих*, али зато ништа мање важних богословских разлика између Истока и Запада (учење о *filioque*, литургијске и канонске праксе, итд.), уговорне стране ону другу *инијерно* називале „патаренима”, „јеретицима” или „шизматичима” (одавно је примјеђено да такви називи одсуствују у самој босанској домаћој грађи и карактеристични су за већ ранију ангажовану политичку теологију Дубровника и других приморских градова у конкретним околностима потребе да се придобије солидарност осталих католичких политичких актера). Дошавши посредством рашке дипломатичке традиције, помињање „318 Отаца у Никеји” се у Босни и Хуму до Сандаљевог времена сасвим *оріански* установљује као саморазумљиви одраз заједничког хагиолошког а тиме и догматског идентитета утемељеног у никејској ортодоксији. Његова ктиторска активност – изградња монументалног храма посвећеног Св. Архиђакону Стефану у данашњем Шћепан Пољу – јасно показује да о његовој „конфесионалној” припадности, као и припадности цијелог рода Косача, морамо говорити узимајући у обзир неоториве доказе њиховог настојања да се овјековјече као православни владари. На трагу истраживања В. Ђурића и М. Поповића, не можемо да занемаримо тврдњу М. Поповића да су „сачувана значајна сведочанства о њиховом нескривеном ортодоксном хришћанском опредељењу” (2010: 36). Археолошка истраживања „Шћепанице” (Цркве Св. Стефана у чијим остацима и данас служимо свету литургију на празник Преноса моштију Св. Архиђакона Стефана) и теологије Сандаљевих повеља конзистентно оправдавају Поповићеве закључке. Ако изузмемо чињеницу да остаци данас сасвим депласиране „дуалистичке тезе” и даље нису сасвим напуштени у закључним редовима извршне студије нашег скоро упокојеног заслужног истраживача, све што је Марко Поповић написао о војводи

Сандаљу и Косачама уопште и данас вриједи те представља важну полазишну тачку за будућа истраживања:

„Задужбине Косача подигнуте уз Соколски замак, њихово столно место, о којима је овом приликом било речи, пружају нова сведочанства о овој знаменитој властеоској, односно владарској породици, посебно њиховој конфесионалној припадности. Косаче су у историјској науци готово по правилу сматране богумилима, или пак људима чија верска убеђења нису била нарочито чврста. Таква мишљења су се заснивала на чињеници да су Сандаљ Хранић, велики војвода ‘русага босанског’ и његов наследник војвода, а потом херцег Стефан Вукчић били толерантни према богумилима, а често и окружени људима таквих верских схватања, што је била политичка реалост у времену у коме су живели и деловали. Са друге стране, непријатељи Косача су то користили да их пред западним или источним хришћанима прикажу као јеретике, што није било без последица. Речито сведочанство о томе до које мере су савременици били сумњичави и подложни лажним оптужбама је и често помињано писмо цариградског патријарха Генадија, упућено као одговор синајским монасима 1454. године, у коме их он обавештава да је херцег тек пре мало времена постао хришћанин ‘што јавно не показује јер се боји властеле’, те га стога не треба помињати у литургији. Та искривљена слика о њиховој верској припадности пратила их је не само за живота већ је наставила да опстаје и у нашем времену, и то не само у историографији већ и у текућој политици посебно после недавних ратова на овим просторима” (Поповић 2010: 36).

Када се сусретнемо са два посљедња помена „318 никејских Отаца” у српском писаном наслеђу Босне, велики војвода Сандаљ Хранић почиваће већ у својој цркви Светог Стефана у Соколу, а на челу области Косача наслиједиће га братанац Стефан Вукчић Косача (1435–1466) коме ће, као што већ рекосмо, и народно предање и идентитетска самосвијест српског народа дати неупоредиво истакнутије мјесто у нашој историји, подједнако због неподобне ктиторске активности, али и због политичке, скоро државанотворне смјелости са којом је своје посједе скоро сасвим осамосталио од остатка босанске краљевине. Његово проглашавање за „херцега од Светога Саве” (хѣрцѣгъ оудъ светога саве) у исто вријеме истакло је његове политичке претензије, али је кореспондирало с осјећајем наслоњености на српске духовне и политичке традиције које је персонификовао Растко Немањић – Свети Сава. У много чему, Стефан је настављач

и политичког правца па готово и личне судбине свога стрица: ако се Сандаљ још и осјећао практично као најмоћнији појединац у русагу босанском и независан фактор у односу према краљу, Дубровнику, Угарској, Зети, Деспотовини и Османлијама, Стефан је у својој политичкој идеологији сасвим усредсређен на сопствене земље и интересе: према било каквој краљевској власти он ће наступати „више као непријатељ него као велики војвода русага босанскога” (Динић 2003: 151).

У контексту Другог конавалског рата сусрећемо се са послједа два примјера заклињања у „318 богоносних Отаца” у хумским и босанским повељама. Први од њих јесте споразум који су закључили Иваниш Влатковић и његова браћа „з господиноу кнезому н властелу н своу шопкинору властелу дворовачинихъ (ПИВД 1452: 133/11–12) о савезништву (единство н брацтво н почтенъ любавъ н правъ н срчанъ приѣзанъ (ПИВД 1452: 133/12–13), насупрот херцега Стефана Вукчића Косаче (да бѣдемо едни спротивъ херцега стипанъ вкитихъ, иноу свакору, тко би бѣо неговъ а нли ннихъ бошнанъ<sup>22</sup> а али нли кон годиръ, кон би бѣли протива дворовникъ конору годн непрѣзнуо а али злоу волоу, ратью ли воѣском ли а нли кону раздирѣемъ (ПИВД 1452: 133/13–17). Као представници хумске властеле из Доње Неретве, чија је права и посједе херцег Стефан угрожавао, Иваниш и његова браћа су се спремно ставили на страну његовог сина Владислава и Дубровчана и закључили споразум о војном савезништву, али и трговинским обавезама уколико би дријевска царина икада дошла у њихов посјед (чему су се, изгледа, Влатковићи надали). Потврђујући своје ријечи, Влатковићи дају понешто драматичан есхатолошки сиже сопствене судбине уколико би духовна санкција дошла до испуњења.

н на све више писано н обитовано с мѡѡомъ братѣѡомъ н братѣѡедѡин мондин ли коеводо нванншъ ротисмо се н заклесмо се на светом еванѣљелю боѣѡемъ н часномъ н животворещемъ крстѣ господинѣ кнезѣ н властеломъ н своѣ шопкинѣ властелу дворовачинѣмъ ва господина бога сведржитела н ва прѣчнѣстѣ богородицѣ н ва четирѣ еванѣљелѣсти н .Ѣ. светнѣхъ врховннѣхъ апстоловѣ н ва .Т. н .П. светнѣхъ ѡтацѣ, нже свѣтъ на никею, н .Ѣ. избранинѣхъ боѣннѣхъ н све свете боѣѣ ѡ вѣка богѣ згоднѣшнѣмъ да ѡвон више писано речено н обитовано

<sup>22</sup> Насупрот познатих приређивачких интервенција у приређивању српске средњовјековне грађе са подручја Босне и Хума којима се помен српског имена избјегавао или се искључивао, сматрамо да је за утврђивање историјске истине увијек неопходно да извори нецензурирано говоре оно што има да кажу, а да евентуалне напомене о значењима појединих појмова имамо право да дамо само у коментарима. Зато уз навођење изворника упућујемо на изврсну студију З. Никитовић о значењима термина Бошњанин/Бошњак у српском језику од средњег вијека до модерног доба (2020: 234–238).

на дане не нѣа доћи вѣкѣ вѣкомѣ кнезѣ и властеломѣ и своѣ сопѣнни властемѣ дубровачцѣхъ ни се потворити за ннеднѣ стварѣ на земљѣн ѣда ли бисмо на чню волѣ на земљѣн овоѣ потворилѣ, тада да смо ли сви вѣше речени и нашн посланци проклетн богомѣ живилѣ соцемѣ и синомѣ и светилѣ дѣхомѣ и свилѣ светилѣ од вѣка богоѣ вгодившилѣ, и да смо причасни к юдн скарнѣцкомѣ, кон ѣ продао сина кожѣга нсѣ крста на распетѣ, и конилѣ, кон вѣпѣхѣ пропни, пропни, и к онилѣ кон лѣв кладнѣхѣ трновѣ винацѣ на главѣ, и да смо се содрекли бога и анѣела на вѣдрѣн часѣ и на свѣднѣ данѣ и вѣрѣ, кою вѣрѣмо, и да смо потнснѣтн нѣ дрѣжнѣ [...].

(ПИВД 1452: 134–135/52–72).

Наравно, овај библијски, тачније ставролошки детаљ није непознат ранијој дипломатичкој традицији Босне и Хума: придруживање судбини Јуде Искариотског (в Мт 27, 1–10 али и Дап 1, 18) као епонима за издају Спаситеља и проклетство онима који узвикиваху „распни га, распни!“ (Мт 27, 22–23; Мк 15, 13–14; Лк 23, 21–22) и који су Му ставили трнов вијенац на главу (Мт 27, 29 – Мк 15, 17) означава не само прихватање екскомуницираности из друштва (да смо потиснути из дружине) већ се улаже *сѣасење своје душе*, одрицање од Бога „на умрли час и на судњи дан“. Таква духовна санкција позната је била већ од три повеље тадашњег бана Твртка I Влатку Вукославићу (1353–1353), као и Твртковој Повељи Вукцу Хрватинићу (1366), да би се касније појавила у повељи Радослава Павловића Дубровчанима о Конавлима (1426) као и у оној већ навођеној о миру из 1432. Као и у ранијим повељама вѣра коју вѣрѣмо јединствен је феномен који обухвата *доѣмайѣску* досљедност Светим Оцима као и етичку спремност да се у њу заложн оно највредније: човјекова вјечност.

А како ратови морају да се прије или касније окончају миром или бар примирјем, тако се и рат између Дубровника и херцога Стефана у коме су учешће узели и Иваниш Влатковић и његова браћа на крају завршио миром. Нити је херцег успио да оствари своје планове и оствари експанзију на рачун Дубровника, али ни Република, уз ангажовање дипломатских и финансијских веза, није успјела да сасвим сломи Стефана: „када је закључен мир, успостављена је стара граница између зараћених страна“ (Динић 2003: 153). Повеља о миру нуди нам посљедњи помен „318 никејских Отаца“ у дипломатичкој грађи насталој на подручју Босне и Хума.

И сама аренга ове повеље изврсно је богословски занимљива као својеврсна синтеза пневамтолошке инвокације коју налазимо у традицији код Стефана Остоје, Ђурђа Балшића, Радосава Павловића и Дубровчана са јед-



не стране и богословске схеме „Божија милост – оваплоћење – васкрсење – вазнесење” коју познајемо из Никејског симбола вјере и оног типа аренге коју смо срели од Стефана Твртка I до Стефана Томашевића.

+ ѿ келеможна силоу прѣсветагоу дѣха, боже славно ва тронцѣ, ва ѿци же рекѣ н сннѣ н светилѣ дѣхоль, прѣсвета тронце нераздѣлнма слава тебѣ нже ва нде твоѣ все врѣшнмо н тобою вдрѣжнмоу землю н владанье кое є намѣ богѣ даѡ сннслсноу ѡ нашон паметѣ колнцѣмѣ мнлосрѣдѣмѣ богѣ любн неравѣ чловѣчѣх посла свога єдннагоу снна ѡ велнцнхѣх мѣкахѣ да кое нзбавн нз грнѣха, н по вскрѣсенью када хотѣ взннн на небесе да сѣдетѣ ѿ деснью ѿца, божаствномѣ рнчѣтью рече апостѣломѣ свонмѣ: мнрѣ даю вамѣ мнр ѡсталтамѣ вамѣ.

(ПСВД 1454: 72/1–9).

Правовјерност, тј. православност оваквог богословља не само да не долази у питање, већ би се могло поставити питање да ли у оваквој вербализацији божанске икономије заправо не бисмо могли да препознамо јасан ехо молитве анамнезе из литургије Св. Јована Златоуста која упадљиво слиједи идентичан приповиједни ток:

„[Отац] иже мнр Твой тако возлюбил еси, якоже Сына Твоего Единороднаго дати: да всяк веруай в Него не погнбнет, но имать живот вечный... Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся яже о нас бывшая: Крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие.”

(СЛУЖЕБНИК 2008: 149–152).

Свакако да разлика у контекстима (издавање повеле о миру vs. литургија, богослужење) захтијева и различиту теолошку акцентуацију, али је основна богословска схема у суштини идентична: из тријадолошког контекста се развија христолошко-икономијски наратив уз наглашену „теолошку мотивацију” (моменат *милосрђа ѿ ѿ. љубави* Оца ка „људској природи”, тј. „свакоме ко вјерује у Њега”). Евидентно је наслањање херцега од Св. Саве на ранију *ѿолиѿиичку ѿеолоѿију* византијско-рашког типа присутну, као што смо видјели, и у Босни, у којој се пантократорска теологија аналогизује аутократорском политичком праксом. Како је по сриједи *ѿовеља о закључењу мира*, тако је мотив љубави/милости коју тројични Бог показује људима комплетиран позивањем на Јн 14, 27 – библијско мјесто које заправо и јесте својеврстан фундаментални текст теологије вазнесења. У завршним данима политичке самосталности српских већ фрагментисаних средњовјековних земаља, ми сусрећемо досљедну *никејску ѿравовјерну* теологију која не само да не садржи било какве трагове „дуализма” већ нам документовано потврђује неспорну

свеприсутност садржаја „вјере 318 Отаца” као недвосмисленог догматског меритума комплетне сачуване дипломатичке грађе средњовјековних Босне и Хума. Хронолошки посљедње заклињање једног хумског владара биће обиљежено већ назнакама несамосталности, тј. зависности од „цара турскога” који је само годину дана прије заузео Цариград.

[...] ротисмо се и заклесмо на светоу еванђелю божнеу и на часноу и жнвотворещемъ крстѣ госпоѣнѣ реченнеу кнезѣ и властелѣ и всѣмъ ѿпѣннѣ дѣвроваткѣмъ и ннхъ ѿстанкѣ ва господа бога всѣдржителѣ и ва прѣчнстѣ богородицѣ и ва четирн еванђеланстѣ и ва два на дестѣ апѣстола врѣховннехъ и ва ѿ избранннехъ божнхъ и ва ѿ. ѿ. и ѿ. ѿтацѣ светнхъ нже ва никен и ва все свете ѿ вѣка бога згоднше, да овон наше згора писанно и ѿбѣтованноу реченнеу кнезѣ и властелѣмъ и всѣмъ ѿпѣннѣ владѣщаго града дѣвровннка и ннхъ ѿстанкѣ и ннхъ послѣдннеу, како се згора пишѣ, вѣкѣ вѣкомѣ на мене не нма прнти нн се потворнти нн за єднѣ стварѣ на землѣ нн за страхѣ нн за благоу нн за ннеднога ннога чловѣка колю, нздложнѣ велнкога господара цара турскога мѣхмет бега.

(ПСВД 1454: 75/86–98).

Хришћанска догматска, етичка и једном ријечју идентитетска упућеност на свештену топографију „Никеје” као синонима за православље јавиће се када Никеја неће бити ни „други Цариград” – како је то била након 1204. године – него су и Никеја и Цариград већ кренули путем да постану Изник и Истанбул. Али културна имагологија и свештена топографија не познају политичке догађаје: смисао уписивања једног мјеста у идентитетско памћење управо се састоји у метафизичком доживљају онога (некада) „географског” и „политичког”. „Вјера 318 никејских Отаца” остаје она која сада обнавља сјећање на Никеју као синоним за ортодоксију и ортопраксију.

#### 4. НЕКОЛИКО ЗАКЉУЧНИХ РАЗМАТРАЊА

С методолошког аспекта се може чинити сасвим излишним па и преопширним писати релативно обиман рад којим се прати трајекторија једног дипломатичког „детаља” попут израза „318 никејских Отаца” у српском писаном наслеђу средњовјековне Босне и Хума да би се тиме показала дискрепанца између реконструктивно-спекулативног духа Солловјовљевих теза и документарне и херменеутичке показивости присуства израза „никејски Оци” у том текстуалном корпусу. Ипак, сваки текст настаје у одређеном научном и друштвеном контексту и потребу за њим не диктирају само чисто „објективни” разлози већ и потребе расвјетљавања одређених странпутица, макар оне биле сасвим бесмислене странпутице. Досадашња истраживања су, уз ријетке изузетке, на просто кон-

таминирана лажном „нормативношћу” богумилско-дуалистичког карактера самих писаних споменика и њиховог догматског контекста, да се методолошки једино исправним чини документовати хришћанско правосвјерје као историјско-догматски контекст у коме се средњовјековни босански владари крећу и у коме остављају „за вјеке вјекова” свој траг о постојању и мишљењу.

Али „вјера никејских Отаца” и њихово помињање нису се завршили у древној прошлости. И данас, нарочито на просторима некадашње области Косача којима су владали Сандаљ Хранић и синовац му „херцег од светога Саве” Стефан Вукчић, као и у сарајевско-романијској области, приликом ломљења крсног колача сваки домаћин ће споменути „вјеру 318 богоносних Отаца који у Ниђеји сабор сабороваше, вјеру православну утврдише, Арлију (= Арија) безумнога осудише и нама праву вјеру оставише да и ми вјерујемо”. Чак и у најрудиментарнијем облику „славарице”, остаће мистички и ритуални рецитал: „двје половине, четири четвртине, 318 богоносних Отаца”. Иако у сваком истраживању (дис)континуитета наших предака из средњовјековне Босне, Хума, Рашке, Зете морамо да узмемо у обзир и непрекидне миграције и вијекове који су прошли у борбама и отпорима страним завојевачима, не можемо а да у себи не осјетимо и *нераскидиву везу њрајања* коју нам вјековно присуство једног израза и његове догмато-етичке семантике и данас оприсутњују и свједоче. Пут од повеље старих краљем „Србљем и Босни”, њихових војвода и властелина до данашњег православног Србина није тако дуг. Ако се крећемо путем ка Никеји, од Никеје, кроз Никеју и њених 318 богоносних Отаца.

#### ИЗВОРИ

- АТАНАСИЈЕ ВЕЛИКИ 2003: Свети Атанасије Велики. *Проџив идола – О очовечењу Боја Лојоса*. Нови Сад: Беседа.
- ГРИГОРИЈЕ СИНАИТ 2009: Преподобни Григорије Синаит. *Сабрани сѣиси – аскетска гела*. Београд: Отачик.
- ИСАИЛОВИЋ: *Дипломатички зборник средњовековне Босне*. Приредио Невен Исаиловић (у рукопису).
- ЛЕВИЋ 1999 : *Пасџир Јермин. Дела айџџолских ученика*. Превео са грчког изворника и краће уведе и напомене написао Епископ захумско-херцеговачки и приморски Атанасије. Врњачка Бања – Требиње: Братство Св. Симеона Мироточивог, 309–410.
- ПБРС 1391: Повеља Бељака и Радича Санковића Дубровнику о додели Конавала (15. април 1391); уп. Мишић 2008:117–118.
- ПИВД 1452: Иваниш Влатковић и његова браћа Дубровнику о савезу (25. март 1452), уп. Стојановић 1934: 133–135.
- ПРПД 1432: Повеља војводе Радосава Павловића о миру са Дубровником (25. Октобар 1432), уп. Стојановић 1929: 617–627.

- ПРСД 1391: Повеља војводе Радича Санковића Дубровчанима (15. мај 1391), уп. Смиљанић 2008: 77–78.
- ПСВВ 1419: Повеља војводе Сандаља и браће му Вукца и Вука којом уступају Дубровчанима свој део Конавала. (24. јун 1419), уп. Поповић 2011: 98–101.
- ПСВД 1454: Повеља Стјепана Вукчића о миру са Дубровчанима (11. април 1454), уп. Стојановић 1934: 72–75/86–98.
- ПСД 1392: Повеља краља Стефана Дабише Дубровнику (17. јул 1392), уп. Рудић 2007: 170–172.
- ПСДПП 1324–1331: Повеља краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму (1324–1331), уп. Трилић 2006: 53–55.
- ПСО1 1399: Повеља Стефана Остоје Дубровчанима (15. јануар 1399), уп. Михаљчић 2008: 124–126.
- ПСО 2 1399: Повеља краља Остоје којом потврђује раније даровнице Дубровнику (5. фебруар 1399), уп. Михаљчић 2008а: 165–167.
- ПСО 1409: Повеља краља Остоје којом поново потврђује повластице Дубровчанима (4. децембар 1409), уп. Михаљчић 2008: 126–128.
- ПСТТ 1405: Повеља краља Стефана Твртка Твртковића којом Дубровчанима потврђује Сланско приморје (24. јун 1405), уп. Михаљчић 2011: 76–81.
- ПСТХВ 1380: Повеља краља Стефана Твртка I Котроманића кнезу и војводи Хрвоју Вукчићу Хрватинићу (12. март 1380), уп. Михаљчић 2002: 119–120.
- Рз: РАДОСАВЉЕВ ЗБОРНИК: доступан у дигиталној верзији на ел. Презентацији Ватиканске библиотеке, адреса: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Borg.ill.12](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Borg.ill.12)
- СЛУЖБЕНИК 2008: *Службеник*. Београд: Свети архијерејски синод Српске Православне Цркве.
- СТЕФАН ПРОВЕНЧАНИ 2004: Стефан Првовенчани. *Житије светој Симеона*. Епархија врањска: Фонд истине – БИГЗ Publishing .
- ХВАЛОВ ЗБОРНИК 1986: *Zbornik Hvala Krstjanina*. Sarajevo: Svjetlost.

## ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- БОЛОТОВ 2006: Василије Васиљевич Болотов. *Предавања из историје древне Цркве – Историја Цркве у периоду васељенских сабора. Историја бојословске мисли*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.
- ГРИЦКАТ 1961: Ирена Грицкат. Дивошево јеванђеље – филолошка анализа. *Јужнословенски филолој – ѿвремени сѿис за словенску филолојѿу и линѿисѿику*. Институт за српскохрватски језик, 27–230.
- ДИНИЋ 2003: Михаило Ј. Динић. *Из српске историје средњег века*. Београд: Equilibrium.
- ДРАГОЛОВИЋ 1976: Драгољуб Драгојловић. Средњовековне дуалистичке јереси и аријанство. *Balkanica* 7, 91–102.
- ДРАГОЛОВИЋ 1987: Драгољуб Драгојловић. *Крстјани и јеретичка Црква босанска*. Београд: САНУ, Балканолошки институт, посебна издања, књига 30.
- ЂОГО 2020: Дарко Ристов Ђого. Српска богословска перспектива за изучавање прошлости средњовековног Хума и Босне. *Ђоровићеви сусрети 2020. године – научни скуј историцара, зборник радова. Осам вијекова светиосавља у Херцеговини*, Гацко: Српско просветно и културно друштво Просвета, 40–72.
- ЂОГО 2021: Дарко Ђого. „Добри Бошњани” у књижевној идеологији бошњачке посебности. *Српско ѿисано наслеђе и историја средњовековне Босне, Хума и Травуније*. Бања Лука – Источно Сарајево: Филолошки и Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци – Филозофски факултет Универзитета у Источно Сарајево, 489–521.

- ИСАИЛОВИЋ 2014: Невен Исаиловић. *Владарске канцеларије у средњовековној Босни*, докторска дисертација. Универзитет у Београду – Филозофски факултет (у рукопису).
- ИСАИЛОВИЋ 2018: Невен Исаиловић. Помени српског имена у средњовековним босанским исправама. *Српско писано наслеђе и историја средњовековне Босне и Хума*, Бања Лука – Источно Сарајево: Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци – Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајево – Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, 261–282.
- ИСАИЛОВИЋ 2020: Невен Исаиловић. Обичајно право у наменским обрасцима повеља босанских владара и великаша. *Историјски часопис*, књ. LXX (2021), 117–176.
- ЈЕВТИЋ 2000: Атанасије Јевтић. Жичка беседа Светог Саве о правој вери. *Бој Отаца наших*. Манастир Хиландар, 89–120.
- ЈЕВТИЋ 2016: Атанасије Јевтић. *Патрололија књига група – источни Оци и њихови 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451. г.)*. Београд – Требиње – Лос Анђелес: Епископија захумско-херцеговачка – Епископија западно-америчка – ПБФ Универзитета у Београду.
- КАРТАШОВ 2009: Антон В. Карташив. *Васељенски сабори*. Београд: Српска књижевна задруга – Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета.
- КОМАР 2019: Горан Комар. *Књига о сјећњу*. Требиње – Бања Лука: Задужбина кнез Мирослав Хумски.
- КРУНИЋ 2020: Бојан Ђ. Крунић. Гробни храмови средњовековне „земље” Дрине – прилог проучавању религиозности у горњем Подрињу. *Наука и стварност, зборник радова са научної скупштини* (Пале, 18. мај 2019). Књига 14. Источно Сарајево: Универзитет у Источном Сарајево – Филозофски факултет Пале, 103–131.
- МЕЙЕНДОРФ 1982: Иоанн Мејендроф. *Введение в святоотеческое богословие*. Конспекты лекций (без мјеста објављивања).
- МИХАЉЧИЋ 2002: Раде Михаљчић. Повеља краља Стефана Твртка I Котроманића кнезу и војводи Хрвоју Вукчићу Хрватинићу. *Сјари српски архив* 1, 117–129.
- МИХАЉЧИЋ 2008: Раде Михаљчић. Повеља Стефана Остоје Дубровчанима (15. јануар 1399)”. *Грађа о прошлости Босне* 1, 123–135.
- МИХАЉЧИЋ 2008а: Раде Михаљчић. Повеља краља Остоје којом потврђује раније даровнице Дубровнику. *Сјари српски архив* 7, 163–173.
- МИХАЉЧИЋ 2010: Раде Михаљчић. Повеља краља Остоје којом поново потврђује повластице Дубровчанима. *Грађа о прошлости Босне* 3, 125–135.
- МИХАЉЧИЋ 2011: Раде Михаљчић. Повеља краља Стефана Твртка Твртковића којом Дубровчанима потврђује Сланско приморје. *Грађа о прошлости Босне* 4, 75–88.
- МИШИЋ 2008: Сениша Мишић. Повеља Бељака и Радича Санковића Дубровнику. *Сјари српски архив* 7, 113–127.
- МИШИЋ, КОПРИВИЦА 2015: Сениша Мишић, Марија Копривица. Општа хрисовуља цара Стефана Душана Хиландару. *Сјари српски архив* 14, 65–106.
- МРГИЋ 2008 – Јелена Мргић. Повеља бана Стјепана II Котроманића којом даје кнезу Вукославу Хрватинићу жупе Бањицу и Врбању. *Грађа о прошлости Босне* 1, 11–22.
- НИКИТОВИЋ 2018: Зорица Никитовић. Семантичко поље назива за вјеру у Законоправилу Светог Саве. *Српско писано наслеђе и историја средњовековне Босне и Хума*. Бања Лука – Источно Сарајево: Филолошки и Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци – Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајево, 215–238.
- НИКИТОВИЋ 2020: Зорица Никитовић. О термину Бошњанин и(ли) Бошњак. *Наука и стварност – зборник радова са научної скупштини* (Пале 18. мај 2019. године). Пале: Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајево, 221–249.
- НИЛЕВИЋ 1990: Борис Нилевић. *Српска Православна Црква у БиХ до обнове Пећке Патријаршије 1557. године*. Сарајево: „Веселин Маслеша”.

- ПЕЈАШИНОВИЋ 2018: Зоран Пејашиновић. *Васо Глушац – од Сане до сенатџа*. Бања Лука: Матица Српска – друштво чланова у Републици Српској.
- ПЕЛИКАН 2009: Јарослав Пеликан. *Хришћанско предање – историја развоја дојмања – I том – појава католичанског предања (од 100. до 600. године после Христџа)*. Београд: Службени гласник.
- ПЕЛИКАН 2005: Јарослав Пеликан. *Мелодија теологије – философски речник*. Београд: Јасен.
- ПЕТРОВИЋ 2016: Владета Петровић. Повела цара Стефана Душана анагносту Драгоју. *Сџари српски архив* 15, 45–54.
- ПОПОВИЋ 2011: Раде Поповић. Повела војводе Сандаља и браће му Вукца и Вука којом уступају Дубровчанима свој део Конавала. *Грађа о прошлости Босне* 4, 97–109.
- ПОПОВИЋ 1997: Радомир Поповић. *Васељенски сабори – одабрана докуменџа*. Београд – Србиње – Ваљево – Минхен: Хришћанска мисао.
- ПОПОВИЋ 2010: Марко Поповић. Соко град над Шћепан Пољем – замак са задужбинама Косача. *Шћепан Поље и његове светиње кроз вјекове*. Зборник радова са научног скупа (Плужине, 24–25. септембар 2006). Беране: Свевије – манастир Заграђе, 17–60.
- ПРЕМОВИЋ 2016: Маријан Премовић. Повела Ђурђа II Страцимировића Балшића Дубровчанима. *Сџари српски архив* 15, 143–155.
- РУДИЋ 2007: Срђан Рудић. Повела краља Стефана Дабише Дубровнику (17. јул 1392). *Сџари српски архив* 6, 167–182.
- РУДИЋ 2009: Срђан Рудић. Повела краља Стефана Томашевића Дубровнику. *Грађа о прошлости Босне* 2, 153–168.
- РУДИЋ 2015: Срђан Рудић. Повела краља Стефана Томаша Доротеји Благајској. *Грађа о прошлости Босне* 8, 59–72.
- СМИЉАНИЋ 2008: Аранђел Смиљанић. Повела војводе Радича Санковића Дубровчанима. *Грађа о прошлости Босне* 1, 75–86.
- СОЛОВЈОВ 1949: Александар Соловјов (потписан као А. С). Васо Глушац – истина о богомилима, историјска расправа. Београд, 1945 (критика). *Историски часопис* – орган историског института САН. Београд, 263–273.
- СС (1994). Старославјанский словарь (по рукописям X–XI веков). Ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка и Э. Благова. Москва: „Русский язык“.
- СТОЈАНОВИЋ, Љуб. (пр.). *Сџаре српске повеље и писма, I/1–I/2*. Београд – Сремски Карловци: Српска краљевска академија, 1929, 1934. [Зборник за историју, језик и књижевност српскога народа XIX, XXIV].
- ТРИЉИЋ 2006: Владан Тријић. Повела краља Стефана Дечанског манастиру Светих апостола Петра и Павла на Лиму. *Сџари српски архив* 5, 51–64.
- ЋИРКОВИЋ 1974: Сима Ћирковић. Русашка господа. *Историјски часопис* – инстџиџуџу у Београду, књ. XXI, 5–17.
- ЋИРКОВИЋ 1982: Сима Ћирковић. *Године криза и превирања*. Историја српског народа. Друга књига – доба борби за очување и обнову државе (1371–1537). Београд: Српска књижевна задруга.
- ЋОРОВИЋ 2018: Владимир Ћоровић. *Хисторија Босне*. Београд: Едиџија.
- \*
- DIZDAR 1997: Mak Dizdar. *Antologija starih bosanskih tekstova*. Sarajevo: Alef.
- KURTOVIĆ 2009: Esad Kurtović. *Veliki vojvoda bosanski Sandalj Hranic Kosača*. Sarajevo: Institut za istoriju.
- LOVRENOVIĆ 2012: Duvravko Lovrenović. *Bosanska kvadratura kruga*. Sarajevo – Zagreb: Dobra knjiga – Synopsis.
- M (1862–1865). F. Miklosich. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindoboeane: Guilelmus Braumueller.

- SJS (1958–1997). *Slovn'k jazyka staroslovenského*. Lexicon linguae palaeoslovenicae. Akademie věd české republiky. Praha: Slovansky ustav.
- SOLOVJEV 1948: Aleksandar Solovjev. *Vjersko učenje bosanske crkve*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- SOLOVJEV 1953: Aleksandar Solovjev. *Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogumilstvu na Balkanu*. Godišnjak istoriskog društva Bosne i Hercegovine. Godina V. Sarajevo, 1–103.
- ŠAGI-BUNIĆ 1976: Tomislav J. Šagi-Bunić. *Povijest kršćanske literature* (I). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- TRAKO 2017: Redžo Trako. *Debogumilizacija bosanskog srednjovjekovlja. Uloga bogumilskog dualizma u stvaranju srednjovjekovnog bosanskog identiteta*. Zagreb – Sarajevo: Synopsis.

Darko Ristov Đogo

## THE FAITH OF THE “318 NICENE FATHERS” IN SERBIAN WRITTEN HERITAGE IN THE MEDIAEVAL BOSNIA AND THE HUM

### Summary

From the beginning of the 19<sup>th</sup> century onwards, one of the least well-founded but most popular theses on the character of the Christian Orthodox church entity that appears in the Serbian documents created in Bosnia and the Hum (Latin: Chelnum) from 1329 under the title of “Church of Bosnia” was the one about its “Bogomil”, i.e., “dualistic” character. One of the most important representatives of such a thesis was Aleksandar Soloviev, a Serbian scientist of Russian origin, who interpreted some of the glosses and marginals from biblical texts created in the Middle Ages in this area in order to substantiate his view on dualism, i.e., Bogomilism of the Bosnian Church. However, the insight into the original documents, especially the diplomatic materials, not only refutes this view but also gives a completely different picture – the theology that we can read and interpret is extremely Orthodox, both in the triadological and Christological key. In order to compare the validity of these two opposing starting points, we singled out Soloviev's interpretation of the expression *ино чедаго ѿ оца* (“ino chedago ot oca”) in John 1:13, which he takes as an indicator of the “dualistic theology” of Bosnian Christians to which we compare the expression “318 Nicene Fathers” (which we encounter within the diplomatic sources of the mediaeval Hum and Bosnia). Contrary to one uncertain, ambiguous, and philologically inconsistent interpretation, there is a rich and explicit material which, with its theological semantics, leads us to the conclusion that the currents of Christian, Orthodox, Cyril and Methodius, Raška Tradition came and were clearly attested in the theology of old Serbian Bosnian and Chelmian charters.

*Keywords:* A. Soloviev, “ino chedago ot oca”, dualism, Bogomilism, Nicaea, 318 Fathers, Orthodoxy, triadology, Christology, Hum (Chelnum), Bosnia

Универзитет у Источном Сарајеву  
Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки” у Фочи  
[darkodjogo@gmail.com](mailto:darkodjogo@gmail.com)