



Sveučilište u Zagrebu

FILOZOFSKI FAKULTET

Goranka Šutalo

**IMAGOLOŠKI ASPEKTI SLAVONSKIH VJERSKIH
POLEMIKA U 18. STOLJEĆU**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2017.



University of Zagreb

FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Goranka Šutalo

**IMAGOLOGICAL ASPECTS OF THE SLAVONIAN
RELIGIOUS POLEMICS IN THE 18. CENTURY**

DOCTORAL THESIS

Zagreb, 2017.



Sveučilište u Zagrebu

FILOZOFSKI FAKULTET

Goranka Šutalo

**IMAGOLOŠKI ASPEKTI SLAVONSKIH VJERSKIH
POLEMIKA U 18. STOLJEĆU**

DOKTORSKI RAD

Mentor:
dr. sc. Davor Dukić, red. prof.

Zagreb, 2017.



University of Zagreb

FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Goranka Šutalo

**IMAGOLOGICAL ASPECTS OF THE SLAVONIAN
RELIGIOUS POLEMICS IN THE 18. CENTURY**

DOCTORAL THESIS

Supervisor:
Davor Dukić, Ph. D., full professor

Zagreb, 2017.

Zahvale i posvete

Ovaj bi doktorski rad uistinu teško mogao nastati bez mnogobrojne, profesionalne i ljudske, podrške dragih kolega i prijatelja koji su mi bili dragocjena pomoć, inspiracija i poticaj tijekom velikog posla.

Od srca zahvaljujem svom mentoru, prof. dr. sc. Davoru Dukiću koji me vrlo predano vodio kroz ovu zahtjevnu temu, od početne ideje pa do samoga kraja rada. Profesoru zahvaljujem na vrijednim mentorskim savjetima i komentarima, a ponajviše na prijateljskoj podršci onda kada je bilo najteže i najpotrebnije.

Zahvaljujem svim članovima Katedre za stariju hrvatsku književnost na pomoći i poticaju, a nadasve dragoj kolegici, docentici Dolores Grmača.

Posebno želim zahvaliti prof. dr. sc. fra Franji Emanuelu Hošku bez čije pomoći zasigurno ne bih tako lako pronašla neke od ključnih izvora za doktorski rad. U tome smislu zaista puno dugujem i prof. dr. sc. Milovanu Tatarinu iz Osijeka. Zahvaljujem i dragom prijatelju, dr. sc. Branku Ostajmeru te osoblju Knjižnice franjevačkoga samostana u Slavonskom Brodu.

Velika inspiracija i putokaz tijekom izrade rada bili su mi i razgovori s kolegama povjesničarima. U tome smislu posebno zahvaljujem dr. sc. Ivanu Botici, izv. prof. dr. sc. Zrinki Blažević i izv. prof. dr. sc. Nataši Štefanec.

Bez nadasve dragocjene pomoći kolega iz Beograda ovaj bi rad bilo nemoguće dovršiti. Veliku zahvalnost stoga iskazujem prof. dr. sc. Vladimiru Vukašiniću s Pravoslavnog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Beogradu koji me uveo u svijet pravoslavnih polemičkih tekstova i od kojeg sam puno naučila (i još učim!), dr. sc. Vladimiru Simiću s Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Beogradu i dragoj gospođi Svetlani Gavrilović iz Narodne biblioteke Srbije.

Profesorici Mirjani Šnjarić i mladom kolegi Damiru Matoševiću zahvalna sam na izvrsnim prijevodima s njemačkog jezika koji su mi pomogli ubrzati zaokruživanje rada.

Na kraju, najviše dugujem svojim najbližima, suprugu, roditeljima i široj obitelji na beskrajnoj vjeri u mene i kontinuiranoj podršci u ne uvijek ružičastim životnim okolnostima. Najiskreniju i najdublju zahvalnost ipak iskazujem svojim roditeljima, tati Gojku i mami Neni na svim ljubavlju i brigom ispunjenim danima provedenim s mojim nestašnim četverogodišnjakom Tomom. Bez tih i takvih dana iza nas ovaj bi rad ostao tek nedovršen posao. Doktorski rad stoga posvećujem njima.

Podaci o mentoru

Davor Dukić (Zadar, 26. rujna 1964) redoviti je profesor u trajnom zvanju na Katedri za stariju hrvatsku književnost Odsjeka za kroatistiku Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Na tom je fakultetu diplomirao povijest i komparativnu književnost (1989), magistrirao (1993) i doktorirao (1998). Poslije završetka studija, a prije prelaska na Filozofski fakultet, radio je u Institutu za etnologiju i folkloristiku (1989–1993). Područja njegova znanstveno-istraživačkog interesa su: usmena epika, hrvatska ranonovovjekovna književnost i književna imagologija. Dosad je objavio četiri autorske knjige (*Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*, 1998; *Poetike hrvatske epike 18. stoljeća*, 2002; *Sultanova djeca: predodžbe Turaka u hrvatskoj književnosti 16. do 18. stoljeća*, 2004; *Tematološki ogledi*, 2008) i pedesetak znanstvenih radova te priredio 13 knjiga/zbornika radova. Glavni je urednik časopisa *Umjetnost riječi*. Bio je mentor ili sumentor za pet obranjenih disertacija.

SAŽETAK

Književnopovijesno, odnosno kulturnopovijesno problemsko polazište istraživanja dominantno slavonskih vjerskopolemičkih tekstova iz 18. stoljeća podrazumijeva razmatranje cjelovita stanja i karaktera slavonske književne kulture poslije *leopoldinske rekonkviste*, a prije preporoda/ilirizma. Zbog toga se u istraživanju apostrofiraju suodnosi vjerskopolemičke literature u sklopu šireg konteksta književne kulture u osamnaestostoljetnoj Slavoniji. Uz primjenu imagološke analitičke metode, a na temelju katoličke, nabožne, crkvenopovijesne i teološke polemičke literature, u ovom se radu dakle osobito bavimo fenomenom konstituiranja konfesionalnog (katoličkog) identiteta i (pravoslavnog) alteriteta kao središnjeg dijela problematike. Konfesionalna se drugost stoga nastoji jasnije definirati analizom suodnosa autopredodžbi i heteropredodžbi (i metapredodžbi) na relaciji katolici – pravoslavci u 18. stoljeću, prvenstveno na području Slavonije. Analizom tih nabožnih i teoloških tekstova s polemičkim primjesama nastoji se razabrati ideološko polazište autora, odnosno ideologemi kojima su podređene predodžbe o Drugome. Uz slavonski jezgreni dio korpusa (Bačić, Vilov, Pavić, Kanižlić, ali i Juraj Mulih, paradigmatičan autor za problematiku ovog rada) koji čine franjevački i isusovački kontroverzistički tekstovi na narodnome jeziku, analiziramo djela još dvojice Slavonaca – pamflet Vida Došena *Sličnorični odgovor Vida Došena paroka dubovičkog, popu Jovanu od Pake* te *Prediku* Adama Tadije Blagojevića jer se i u njima mogu prepoznati paradigmatski primjeri aksioloških atribucija koje smo uočili i u kontroverzističkim djelima. O pravoslavnim kršćanima vrijednosno su obojeno pisali i dalmatinski franjevci, posebice negativno Filip Grabovac, a puno neutralnije Andrija Kačić Miošić koji je, u tome smislu, blizak Antunu Kanižliću. Iako se međusobno razlikuju žanrovski (a pojedini autori pripadaju i drugim književnim regijama), svi analizirani tekstovi pokazuju uglavnom vrlo srodan pristup pravoslavnim kršćanima (pravoslavni Grci su krivci za raskol, često različito vrednovanje pravoslavnih Grka i pravoslavnih Slavena, kritika zaostalosti i vjerskih običaja pravoslavnih kršćana i sl.) na temelju čega se može zaključiti kako su stereotipne predodžbe o pravoslavnim kršćanima u 18. st. zastupljene u djelima različitih žanrovskih profila (ne više samo u teološkoj kontroverziji s pravoslavljem), no uglavnom ipak upućenima slabije obrazovanome puku (uz izuzetak Antuna Kanižlića).

Ključne riječi: imagologija, konfesionalni (katolički) identitet vs. (pravoslavni) alteritet, slika/predodžba (autopredodžba, heteropredodžba, metapredodžba), Slavonija u 18. st., hrvatska

osamnaestostoljetna kontroverzistika na narodnome jeziku, katolički kontroverzistički pisci;
franjevci i isusovci

SUMMARY

In eighteenth-century Slavonia and Croatia literary work is of a predominantly religious and moral character, with the purpose of popular education, and as an important subject to Slavonian authors emerges the controversy between Eastern and Western Christianity. After the so-called Great Migration of the Serbs (1690), mostly from the Kosovo area, to the territory of Southern Hungary (Vojvodina) and Croatian-Slavonian Military Frontier, as a burning issue arises the unification of the Orthodox believers with the Catholic Church in terms of their full integration, as defined in the apostolic letter *Divinae Maiestatis Arbitrio* (1611), written by the Pope Paul V. Since, during the early modern period, the Orthodox population from different areas immigrated in different ways into the territory of the Habsburg Monarchy, where up until the *Patent of Toleration* (1781) Catholicism was considered to be above all other Christian faiths, they approached differently to the wanted integration into "uniatism" with Catholics. However, the greatest problem arose with the recently settled Serbian population, which was partly responsible for the victory over Ottomans in the Battle of Vienna. In other words, their religious integration was much more difficult to achieve than that of the Orthodox believers who lived further from the border because, by playing an active role in Croatian-Slavonian Military Frontier, they partly represented a military border system of the Habsburg Monarchy. The domination of the theological controversy about Orthodoxy, precisely in the 18th century, is, therefore, a result of the Serbian Orthodox believers' migrations into the areas of the Monarchy.

The controversial theology, encouraged by the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith in 1622, got its very own department as early as the 17th century, and in the 18th century it primarily refers to Orthodox Christians.

The main representatives of the Croatian eighteenth-century controversial theology in national language (in this work we are not analyzing the texts written in Latin by the Jesuits Franjo Ksaver Pejačević, Anton Werntle and Ivan K. Šimunić) were Franciscans (Bačić, Vilov, Pavić) and Jesuits (Mulih, Kanižlić). In the works of the aforementioned authors (controversial catechisms, pastoral manual [Pavić], scientific, theological debate and debate on church history, as well as parts of different prayer books and catechisms [Kanižlić]), we can recognise an imitation of the prescriptive post-Tridentine poetic models, which are also confirmed by the influences and connections between the three Jesuits, Habledić, Mulih and Kanižlić. While Habledić considered Protestants to be the main problem, Mulih and Kanižlić, as well as the above mentioned Catholic polemicists, mostly deal with Orthodox Christians.

They write markedly negatively about Orthodox Greeks (however, not entirely without criticising Orthodox Slavs, as well), just as Habelić writes about Protestants, which can also be interpreted as the legacy of a long process of the Catholic Church renewal.

The most pronounced religious intolerance and bigotry in the works of Catholic polemicists is, therefore, directed towards the Orthodox Greeks, but also towards the Turks, Jews, Protestants and other Christian communities outside the Catholic Church that were labelled *heretic*.

Aside from the works of Franciscan and Jesuit eighteenth-century controversial theology in national language, we also find stereotypical images of Orthodox Christians in the works of other genres – Vid Došen's pamphlet *Sličnorični odgovor Vida Došena paroka dubovičkog, popu Jovanu od Pake* (1767/1768), Ružička's sermon, translated by Adam Tadija Blagojević, *Predika od jedinstva u krstjanstvu* from 1773 and collections (prose or verse) by Dalmatian Franciscans Filip Grabovac (*Cvit razgovora*, 1747) and Andrija Kačić Miošić (*Razgovor ugodni*, 1756, 1759).

We refer comparatively to the polemic work *Zrcalo istine Crkve Istočne i Zapadnje* (1716), written by a Bulgarian author Krsto Pejkić, as an example of the first controversy about Orthodoxy written in Croatian language and in Bosnian Cyrillic. In that early Pejkić's controversy about Orthodoxy we recognise all the elements of the subsequent religious polemicists, first and foremost Jesuits Mulih and Kanižlić, whose works bear the greatest resemblance to Pejkić's *Zrcalo*. This resemblance can be particularly recognised when emphasizing a friendly attitude towards Orthodox Christians in the Monarchy and, by all means, a negative one towards Orthodox Greeks as the main culprits for the schism. That difference between Greeks and *rišćani* [Orthodox Christians] (in Dalmatia) is equally emphasized by Fr. Andrija Kačić Miošić.

A strong connection between Catholic and Orthodox polemic theology in the 18th century can be also seen in two texts, *Enumom* (1741) and *Ортодоксоч омлогѳја* (1758), written by Serbian Orthodox authors Dionizije Novaković and Pavle Nenadović.

Even though imagology, which presents the main theoretical and methodological framework for this thesis, mostly deals with the study of ethnic/national images, its basic approach and terminology, owing to its elaborate analytical, theoretical and notional apparatus, can also be applied in the study of religious images. The thesis, therefore, follows a general methodological outline of an imagological text analysis, applied in chosen works, starting from the author's "objective identity" (religious, ethnic/linguistic, national and political, class, gender), through thematological text analysis (searching for specific ideologemes and

imagemes) and, finally, to the reconstruction of micro-imagery of the text as a part of a higher, cultural imagery. The analysis of these devotional and theological, slightly polemic, texts, serves us to discern the ideological starting point of the author, that is, the ideologemes to which the images of the Other are subordinate.

The interest of this research is, therefore, directed towards interpreting auto-images and hetero-images as discursive constructs, that is, towards the textual construction or presentation of confessional identities and alterities (othernesses) in which we recognise numerous stereotypical, axiologically marked utterances, which puts us in a textual (and intertextual) frame of reference. The main purpose of this research, on the basis of such an analysis, is to investigate the way in which a religious identity is formed, in other words, to "(re)construct" the bipolarity of identity and alterity through interrelation between auto-images and hetero-images. A special analytical attention is also directed to those utterances which serve us to define the character of the Other. Alterity (Otherness) is, therefore, perceived as a constituent and complementary concept to the concept of identity and is also defined by its opposite and inferior character in relation to identity. According to Stuart Hall, one of the main characteristics of the "difference" is its ambivalent nature, which means that our attitude towards the Other can be positive and negative – apart from being necessary for meaning creation, language and culture formation, social identities and the definition of oneself as a sexual subject, the Other is also a threat, a potential danger that causes aggression. (Hall 1997: 238) Stereotypes that occur in places where there's a great power inequality are primarily responsible for creating symbolic boundaries between "we" and "they". (ibid.: 258) Considering the fact that a (ethnocultural) community, from the standpoint of social symbolic anthropology (Barth, Cohen), is seen as a symbolic construct as well as "a resource and repository of meaning, and a referent of one's identity" (Cohen 1985: 118), its symbols are merely mental constructions that give people means for creation of meaning (ibid.: 19), so, therefore, in some aspects, it is not surprising for different people to differently interpret the same phenomena. One such example is a selective transmission of the moments from the past ("the old days", "in the time of our ancestors" etc.) which are used for present purposes and adjusted to current needs in the present (the past and the present are often intertwined or their continuity is emphasized) by which the past is invoked symbolically, fairly often with the purpose of transmitting complex ideological messages. (ibid.: 101)

The specificity of the research subject in this thesis are identity differences – two confessional identities (Catholic and Orthodox) in the same geopolitical area (mostly that of the Habsburg Monarchy). A different evaluation of the Orthodox Greeks (negative) and Orthodox Serbs

(the Grenzlers) in the Monarchy (ambivalent, but predominantly positive) can be seen in almost all texts of the Catholic polemicists (with the exception of Filip Grabovac, who writes about Orthodox Christians in Dalmatia, and Kanižlić in the preface to his prayer book *Primogući i srdce nadvladajući uzroci*, 1760). While in the works of Jesuits Mulih and Kanižlić (as earlier in the case of a Bulgarian author Pejkić) that difference is explicitly highlighted by addressing the Orthodox believers in the Monarchy as friends, different from the Greeks (the culprits for the dissension and discord), the Franciscans don't stress the difference as clearly, but a friendly attitude can be often recognised in the use of possessives *naši hrišćani* [our Christians], as we can see in the work of Antun Bačić, and similarly in that of Stjepan Vilov.

Slavophile ideologemes can, therefore, be recognised in most of the analysed religio-polemic texts, and can also be explained by the legacy of the baroque Slavism, which was in the seventeenth century mostly characterised by the danger from the Ottomans and by the efforts of the Catholic Church to unite Catholics with the Orthodox. That is not as surprising if we bear in mind that in the first half of the 18th century freeing the Orthodox from the Turks still meant their probable accession to the union. It can't be ruled out that a growing domination of the Constantinople patriarchs over the Orthodox under Ottoman rule in the first half of the 18th century could have made such an influence to cause such an extremely negative evaluation of the Orthodox Greeks in the Catholic polemic texts. The Greek clergy was also the main opponent to the union, amongst the Orthodox in the Ottoman Empire. This growing Greek influence, intensified in the second half of the 18th century, will result in more and more unfavourable position of the Peć patriarch, and the sultan's court blamed the patriarchs of Peć for participating in the Battle of Vienna and cooperating with the enemy Christian army. The result of such an influence was appointing Greeks as patriarchs of Peć, and consequently, abolishing the Patriarchate of Peć in 1766. (Bogović 1982: 87) On the basis of such a negative evaluation of the Greeks, it can be concluded that, alongside the Ottomans, there was an attempt in the Catholic polemics to portray the Orthodox Greeks, as well, as dangerous religious enemies of the Catholics and Orthodox Christians (the Slavs) in the Monarchy. Laying the biggest blame on the Orthodox Greek *renegades* (who are arrogant, uncompromising and the main culprits for the schism amongst Christian brothers) thus becomes a common procedure and probably a consciously chosen method in the Catholic religious polemics of the eighteenth century, whose main goal should have been convincing the Orthodox Christians to join the union.

The Orthodox Christians' Union needed to be realised on the basis of the decree of Florence for the Greeks which contained the following: acceptance of *Filioque*, usage of leavened and unleavened bread in the consecration of the Eucharist and, as the most important, acknowledge of the Roman bishop's primacy. Such orders were unacceptable for the Orthodox Christians (the Grenzlers), so they rejected the union because they feared the changes in religion, which also involved practices characteristic of Orthodox Christians. As a result, the Catholic controversialists insist on the difference between religion and rite, and they see the confusion of the two as one of the Orthodox Christians' main misconception and thence an obstacle for accession to the union. Maintaining the union in the 18th century is also much more difficult because of the interdependence, that is, the common interests of Vienna and Orthodox Grenzlers in the Military Frontier system. That is also confirmed by a modest success of the bishops (Uniate) of Marča as early as the end of the 17th century and the beginning of the 18th century, which was a result of the alliance between patriarch Crnojević and the Court of Vienna during the Battle of Vienna. A friendly attitude towards Orthodox Christians in the Monarchy, as well as inviting them to the union in such an atmosphere (because Orthodox Greeks are the main culprits for the schism) can be understood because the (Slavonian) Catholic polemicists were trying to bring closer the Uniate orientation of the official Catholic hierarchy with foreign policy interests of the Monarchy and, accordingly, with the position of the Orthodox Grenzlers in the Military Frontier.

The texts of the Catholic controversialists (Franciscans and Jesuits) show a certain schematism of themes when writing about Orthodox Christians: a short or long schism history overview, which usually starts with the Constantinople patriarch Acacius from the 5th century, a particular emphasis (demonisation) on the Constantinople patriarch Photios from the 9th century, whose objections against the Latin (there are even ten of them) already contain four key dogmatic differences between the Eastern and Western Church (*Filioque*, consecration with (un)leavened bread, doctrine of purgatory, papal primacy), the final schism in 1054 and patriarch Cerularius, a review on ecumenical councils (acknowledged by the Roman-Catholic Church), and especially the council of Florence, where a temporary union occurs (primarily because of Mark of Ephesus who encourages the inhabitants of Constantinople to resist the unification), a dogmatic part (four basic Catholic dogmas: *Filioque*, leavened and unleavened bread, purgatory, papal primacy as the most problematic) and an explanation of the differences between religion and rite (union's explanation), referring to the authority of Latin and Greek fathers and teachers before the final schism (Augustine, Jerome, Athanasius the Great, Basil the Great, Cyril of Alexandria, John

Chrysostom etc.), the fall of Constantinople as a God's punishment in the spirit of Bellarmine's argumentation, the Turks as a God's punishment to the Greeks because of their sins (hubris), in other words, the schism, stressing the ignorance and lack of education of primarily (Serbian) Orthodox priests, and the people, as well (thefts and robberies, religious practices full of superstition, criticism of numerous fasts etc.), different evaluation of Orthodox Greeks and Orthodox Slavs.

Kanižlić's sarcastic epitaph to Photios is a kind of culmination of his polemical text (*Kamen pravi smutnje velike* [The Real Stumbling-block of Great Discord], 1780) in which the author collects (and also adds!) his almost entire axiological negative glossary, reserved for this patriarch. The poem abounds in ironic, pejorative attributions and adjectivisations (Photios is *lukava zmijurina* [a big cunning snake] that says one thing and means another, he is *kamen velike smutnje* [a stumbling-block of great discord], born because of *rasuća Crkve* [the destruction of the Church] etc.) and at the very end of the poem Kanižlić completes the initial axiology on Photios, which even more strongly culminates through a complete demonisation of this patriarch:

"Prikrsti se od ove nakaze i biži; Da te ne otruje." (*Kamen pravi smutnje velike*: 428)

"Cross yourself from this freak and run; Not to get poisoned." (*The Real Stumbling-block of Great Discord*: 428)

Kanižlić's epitaph, as a paradigmatic example of an accumulation of axiological attributions, very similar to Grabovac's octosyllabic poem *Od naravi, ćudi, običaja i prignutja poloviraca aliti starokalendaraca*, dedicated to Orthodox Christians. However, Grabovac, unlike Kanižlić, doesn't make such a harsh distinction between Orthodox Greeks and Slavs, so his verses refer to Orthodox Christians in Dalmatia (*rišćani* or *rkaći*), as well, about whom he writes similarly as Kanižlić about the Greeks (that is, about Photios):

"Neviran je, pun privare, zlo na drugog natovare. Zaklinje se svakojako, a sve žive naopako. Zaklinje se pun zli riči: prikrsti se, u nj ne tiči! " (*Cvit razgovora*: 143)

"He is unfaithful, deceitful, he's harmful to others. He makes all kinds of vows, and still, he lives immorally. He swears viciously: cross yourself, stay away from him!" (*The Flower of Conversation*: 143)

Unlike his confrere Grabovac's, Kačić's attitude towards the Orthodox Christians is more tolerant, and therefore, he is, in that sense, more similar to Kanižlić. That similarity may be the most evident when explicitly emphasising a friendly and patronising attitude towards the Orthodox Slavs and an unfriendly attitude towards the Orthodox Greeks. Kanižlić thus finishes his *Introduction to Kamen* almost identically as Kačić does his prose section at the end of his poem no. 45, where he emphasises that he doesn't want to insult *slovinske riščane* [Christian Slavs] (while Kanižlić doesn't want to insult other successors to the Greek rite, that is, Slavic (Orthodox) peoples).

Slavonian Franciscans of the *cultural circle of Buda*, Bačić, Vilov and Pavić are architects and main representatives of the Croatian Franciscan 18th-century controversial theology in national language, which developed at Franciscan universities in Buda, and the encouragement for such endeavours certainly came after the Peace of Karlovac and the migration of a large number of Orthodox Christians to the area of southern Hungary and Slavonia. All of the three Franciscans, during their pastoral work, must have been in contact with Orthodox Christians. In spite of that, the target readers of the Franciscans' controversial texts aren't Orthodox Christians, but Catholics for whom such works are intended as a practical guide in a religious dialogue with Orthodox Christians.

The University of Trnava, which Jesuits Juraj Muliš and Antun Kanižlić attended, was an indispensable and important factor that also influenced literary and theological work of the Croatian Jesuits in the 17th and 18th century. These influences are of crucial importance for the works of 18th-century Jesuit controversial theology, directed towards Orthodox Christians. The works of Muliš's and Kanižlić's predecessor and confrere, Jesuit Juraj Habelić, were also strongly related to Trnava University. If we recall how important a model Habelić was to Muliš, and thus indirectly to Kanižlić, as well, it becomes clearer why the connections between aforementioned authors, who lived a whole century apart, are much stronger than it seems at first sight.

Interconfessional relationships in 18th-century Slavonia are historically relevant and a still insufficiently explored issue. Considering a low occurrence of research on confessional otherness in the area of imagology, where the problem of national identity is dominant, this thesis also aims to offer a specific, imagology-based analytical concept which could be applied in other similar studies of European confessional identities of the early modern period.

Keywords: imagology, confessional (Catholic) identity vs. (Christian Orthodox) alterity, image (auto-image, hetero-image, meta-image), Slavonia in the 18th century, Croatian 18th-century controversial theology in national language, Catholic controversialists; Franciscans and Jesuits

SADRŽAJ

1. UVOD	1
1.1. Zastupljenost katoličkih kontroverzističkih tekstova u hrvatskim književnopovijesnim sintezama	1
1.2. Korpus tekstova za analizu	4
1.3. Hrvatska kontroverzistička teologija u 18. st.	7
1.4. Nasljedovanje poetičkih modela iz 17. st. i kontinuitet katoličke obnove kao <i>longue dureé</i> koncepta	10
1.5. Problem preciznije žanrovske klasifikacije vjerskopolemičkih djela	13
1.6. Pregled srpskih književnopovijesnih sinteza.....	16
2. TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR.....	21
2.1. Imagologija.....	21
2.1.1. Imagološka istraživačka paradigma	21
2.1.2. Imagološka analitička metoda.....	25
2.2. Koncept identiteta; pojmovna revizija i transformacija (identitet vs. alteritet).....	28
2.3. Slika/predodžba (<i>image</i>): autopredodžba, heteropredodžba, metapredodžba.....	33
2.3.1. Stereotip	35
2.4. Karakter.....	37
2.5. Centar i periferija	39
3. INTERKONFESIONALNI ODNOSI U HRVATSKIM ZEMLJAMA U 18. STOLJEĆU	40
.....	40
3.1. Počeci crkvenoga raskola (Akacijeva i Focijeva <i>shizma</i>) i pokušaji unije nakon konačnog raskola 1054. godine	40
3.2. Glavni krivci za raskol su pravoslavni Grci	43
3.3. Tko su krivci za slab uspjech unije u hrvatskim zemljama?	45
3.4. Neke od temeljnih razlika između Istočne i Zapadne crkve	47
3.5. Pravoslavni kršćani u Monarhiji nakon Velike seobe (1690)	50
4. PREGLED PRAVOSLAVNIH SRPSKIH POLEMIČKIH TEKSTOVA	59
4.1. Srpska <i>akatolička književnost</i> u 18.st.....	59
4.2. Pejkićevo <i>Zrcalo istine med Crkve Istočne i Zapadne</i> (Venecija, 1716) u kontekstu pravoslavne polemičke reakcije	64
4.2.1. Pejkićeve teološka kontroverzija s pravoslavljem	65
4.3. Dvije pravoslavne reakcije na Ružičkinu propovijed i Rajićeve <i>Četiri apologije</i> kao odgovor na Müllerove primjedbe	72
4.4. Srpska teologija u 18. st. (<i>srpska barokna teologija</i>).....	76

5.	SLAVONSKI VJERSKI POLEMIČARI U 18. STOLJEĆU	82
5.1.	Franjevci i isusovci; važni predstavnici posttridentskog katolicizma u ranonovovjekovnoj srednjoistočnoj Europi	82
5.2.	Slavonski franjevci (Bačić, Vilov, Pavić) <i>budimskog kulturnog kruga</i>	84
5.2.1.	Antun Bačić, <i>Istina katolicsanská</i> (1732)	90
5.2.2.	Stjepan Vilov, <i>Razgovor priateljski megju Kerstianinon i Ristianinom</i> (1736). 109	
5.2.3.	Stjepan Vilov, <i>Kratak i krotak razgovor megju Kerstianinom i Ristianinom</i> (1741).....	117
5.2.4.	Emerik Pavić, <i>Rucsna knjixica</i> (1769)	129
5.2.5.	Zaključno o slavonskoj franjevačkoj kontroverzistici (Bačić, Vilov, Pavić).....	137
5.3.	Isusovci kontroverzisti; Juraj Mulih i Antun Kanižlić	139
5.3.1.	Juraj Mulih, <i>Zerczalo pravedno</i> (1742).....	144
5.3.2.	Vjerskopolemički dijelovi u Kanižličevim katekizmima i molitvenicima.....	164
5.3.3.	Antun Kanižlić, <i>Kamen pravi smutnye velike</i> (1780).....	179
5.4.	Vjerskopolemička obilježja Došenova pamfleta i Blagojevićeva prijevoda Ružičkine propovijedi	225
5.4.1.	<i>Poslanica Vida Došena pravoslavnom popu Jovanu iz Pake</i>	225
5.4.2.	<i>Predika od jedinstva u kršćanstvu</i> (1773) Adama Tadije Blagojevića	230
5.5.	Sličnosti i razlike između slavonskih vjerskopolemičkih tekstova u 18. stoljeću .	239
6.	PRAVOSLAVNI KRŠĆANI U DJELIMA DALMATINSKIH FRANJEVACA FILIPA GRABOVCA I ANDRIJE KAČIĆA MIOŠIĆA	242
6.1.	Filip Grabovac, <i>Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga</i> (Venecija, 1747)	244
6.2.	Andrija Kačić Miošić, <i>Razgovor ugodni naroda slovinskog</i> (Venecija, 1759)	254
6.2.1	Pravoslavni kršćani u Kačićevu <i>Razgovoru ugodnom</i> (1759)	257
7.	ZAKLJUČAK	265
8.	IZVORI I LITERATURA	274
8.1.	Izvori	274
8.2.	Literatura	277

1. UVOD

1.1 Zastupljenost katoličkih kontroverzističkih tekstova u hrvatskim književnopovijesnim sintezama

Vjerski polemički (katolički) tekstovi u osamnaestostoljetnoj Slavoniji u književnopovijesnim sintezama i pregledima zastupljeni su tek na razini temeljne informacije, no ipak dostatno za početak sustavnijeg istraživanja. Kako bi uvid u temu bio jasniji, izlažemo ovdje kratak pregled uglavnom slavonske vjerskopolemičke literature (u sklopu šireg konteksta književne kulture osamnaestostoljetne Slavonije) zastupljene u izabranim književnopovijesnim sintezama. U *Povijesti hrvatske književnosti*¹ iz 1913. Branko (Drechsler) Vodnik književni rad u Slavoniji 18. stoljeća opisuje kao dominantno religiozno-moralan, ali i obilježen svjetovnim sadržajima koji su namijenjeni pouci slabo obrazovanog puka. Slavonski osamnaestostoljetni autori su stoga, prema Vodniku, prvenstveno pučki prosvjetitelji (i prije Relkovića). Uz franjevece Stjepana Vilova, Emerika Pavića i Antuna Bačića,² Vodnik osobito naglašava važnost književnoga rada isusovca Antuna Kanižlića, autora vjersko-polemičkog djela *Kamen pravi smutnje velike* (Osijek 1780), "pionirskog djela hrvatske naučne proze." (Vodnik 1913: 344–345) S obzirom na to da je kajkavska književnost 18. stoljeća vrlo srodna slavonskoj, nabožno-poučna, i također namijenjena prosvjećivanju slabo obrazovanog puka, Vodnik kao neizostavnoga autora spominje i isusovca Jurja Muliha koji za puk piše religiozno-moralne knjige, katekizme, propovijedi, molitvenike, duhovne pjesme i dr.³ O Kanižliću kao autoru najopsežnijeg djela hrvatske znanstvene proze i nastavljaču ideje Ignjata Đurđevića o potrebi pisanja učenih djela u prozi na narodnome jeziku Vodnik piše i u svom pregledu *Slavonska književnost u XVIII. vijeku* iz 1907.

Slavko Ježić u sintezi iz 1944. *Hrvatska književnost* (od početaka do danas, 1100–1941)⁴ slavonsku književnu produkciju do Relkovićeve *Satira* (1762) svodi na katekizme, propovijedi, tumačenja evanđelja, život pokojeg sveca i slično, a od polemičkih tekstova spominje samo Kanižličjevo djelo o crkvenome raskolu *Kamen pravi smutnje velike*, opisujući

¹Branko Vodnik, *Povijest hrvatske književnosti*. Knjiga I. Od humanizma do potkraj 18. st., MH, Zagreb, 1913.

²Osim Vilova i Pavića, Vodnik navodi još i ove franjevece: Jerolim Lipovčić, Đuro Rapić, Marijan Lanosović, Aleksandar Tominković, Ivan Velikanović. Navedeni autori nisu toliko važni za užu problematiku ovoga rada pa su sukladno tomu izuzeti iz nabiranja.

³Vidi o tomu Vodnik "Kajkavska književnost u 18. st", u: *Povijest hrvatske književnosti*. MH, Zagreb 1913., 356–365.

⁴Slavko Ježić, *Hrvatska književnost* (od početaka do danas, 1100–1941), Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, [1. izd. 1944] 1993.

ga ukratko ovako: "To je Kanižlićevo djelo u vezi s nastojanjem državnih vlasti, da bi došlo do sjedinjenja Srba i Rumunja u habsburškoj monarhiji sa zapadnom crkvom. Zato Kanižlić, iako piše protiv raskolnika, ipak ističe da ne misli vrijeđati Slavene istočne crkve." (Ježić 1993: 171)

Iscrpniji pregled književne i kulturne djelatnosti u osamnaestostoljetnoj Slavoniji ponudio je Tomo Matić u knjizi *Prosvjetni i književni rad u Slavoniji prije Preporoda* (Zagreb, 1945),⁵ polaznome priručniku za svakog istraživača ove problematike. Prosvjetnu i književnu djelatnost u prvoj polovini 18. st. u Slavoniji Matić svodi na vjersku prosvjetu i iskorjenjivanje nepismenosti putem brojnih priručnih knjižica s uputama za čitanje i abecedom. Opreka Istočne i Zapadne crkve važna je tema vjerske knjige u osamnaestostoljetnoj Slavoniji, a ona se, kako to objašnjava Matić, ponajbolje može objasniti migracijama naroda Istočne crkve koji slavonski prostor naseljavaju osobito krajem 17. st., kada se Slavonija oslobodila osmanlijske premoći: "Već od početaka hrvatske književnosti u tim krajevima poslije njihova oslobođenja od Turčina katolički su svećenici u knjigama namijenjenim puku svraćali pažnju na razlike, što u dogmama i crkvenoj disciplini postoje među Zapadnom i Istočnom crkvom, da u jednu ruku svoje vjernike učvrste u vjeri, a u drugu ruku da utru puteve uniji s Rimom." (Matić 1945: 56) Od autora koji slijede spomenuta nastojanja, a pišu za širi krug vjernika (i katolika i pravoslavnih), Matić spominje sljedeće: franjevece Antuna Bačića iz Vrbe kod Broda koji piše *Istinu katoličansku* (Budim, 1732), Stjepana Vilova i njegov *Razgovor prijateljski među krstjaninom i ristjaninom pod imenom Franceska i Teodora nad plemenitim i ugodnim nazivanjem sadašnjim 'Faljen Isus'"* (Budim, 1736) i Emerika Pavića koji piše *Ručnu knjižicu za utiloviti u zakon katoličanski obraćenike* (Pešta, 1769). Isusovci Franjo Ks. Pejačević (*Controversiae Ecclesiae orientalis et occidentalis*, Graecii, 1752) i Antun Kanižlić (*Kamen pravi smutnje velike iliti početak i uzrok istiniti rastavljenja crkve Istočne od Zapadne*) pišu ambicioznija teološka djela o raskolu, dogmatska i crkvenohistorijska, pa ih Matić razlučuje od prethodno spomenutih franjevačkih knjižica za puk. Knjigama o uniji nastalim u Slavoniji Matić pridružuje i prijevod propovijedi o jedinstvu Crkava iz 1773. Antuna Ružičke koju je, pod naslovom *Predika od jedinstva u krstjanstvu*, preveo Adam Tadija Blagojević. *Predika* je, naglašava Matić, izazvala konkretnu reakciju pravoslavnih pisaca Zaharije Orfelina i Nikifora Theotokisa.⁶

⁵Tomo Matić, *Prosvjetni i književni rad u Slavoniji prije Preporoda*, Djela HAZU, knjiga XLI, HAZU, Zagreb, 1945.

⁶O vjerskoj knjizi u Slavoniji i oprekama Istočne i Zapadne crkve vidi u Matićevoj knjizi od str. 56 do 61.

O propovijedi Antuna Ružičke, održanoj prigodom ređenja unijatskog biskupa u dvorskoj kapeli u Beču uz prisutnost Marije Terezije, i Blagojevićevu prijevodu pisao je u svojoj sintezi i Mihovil Kombol.⁷ O Ružički Kombol piše ovako: "Ružička je bio svećenik tadašnje liberalne struje, poznat kao protivnik pobožnosti srca Isusova, pa je i u ovoj svojoj propovijedi u skladu s duhom vremena naglasio potrebu vjerske snošljivosti i općeg čovjekoljublja, ali je jedinstvo kršćanstva ipak zamišljao pod papinim primatom." (Kombol 1961: 373) Blagojevićev je prijevod na latinici i ćirilici namijenjen širenju među pravoslavne, ističe Kombol, naišao na žestok otpor među pravoslavnim kršćanima (osobito Zaharije Orfelina). Krešimir Georgijević u knjizi *Hrvatska književnost od XVI. do XVIII. st. u sjevernoj Hrvatskoj i Bosni* (Zagreb, 1969) o Ružičkinjoj, kako ju sam naziva, propagandnoj knjižici u prilog uniji piše ovako: "Ružičkina knjižica u duhu je one literature koja je u Slavoniji započela *Istinom katoličanskom* Antuna Bačića, a vrhunac dosegla *Kamenom pravim smutnje velike* Antuna Kanižlića." (Georgijević 1969: 256) Književnost u Slavoniji i Hrvatskoj u 18. st. za Krešimira Georgijevića protureformatorskog je karaktera, usmjerena ne više na problem protestanata nego na "problem šizmatika, 'Vlaha', pa su otuda česte teme od 'rastanja cirkve ishodne iliti grčke od zahodne, iliti latinske tojeto rimske', dokazivanje uzroka raskola i pravilnog stanovišta katoličke crkve, težnja da se za to stanovište pridobiju pripadnici grčkosjedinjene vjere." (ibid.: 186) Religiozni karakter književnoga stvaranja u Hrvatskoj i Slavoniji nije, kako to naglašava Georgijević, ograničen samo na prvu polovinu 18. st. Knjige nabožne tematike, kao i katolička "propagandna književnost" (ibid.: 216) usmjerena protiv pravoslavnih kršćana, zamjetljive su u Slavoniji kroz čitavo osamnaesto stoljeće.

Da je jedna od važnijih tema slavonskim autorima bila upravo kontroverza između istočnog i zapadnog kršćanstva, navodi i Slobodan Prosperov Novak u trećoj knjizi svoje *Povijesti hrvatske književnosti*.⁸ Slavonske vjerske polemike Novak je ukratko okarakterizirao ovako: "Spisi koji su se bavili kontroverzama dviju crkava imali su dvije glavne svrhe, od kojih je prva bila da u vjeri učvrste vlastitu pastvu i da je homogeniziraju dokazujući slabosti pravoslavne crkvene doktrine, dok je druga svrha bila da se učenijem sloju pravoslavnih uputi poruka kako bi unija s Rimom bila najbolje na što bi oni mogli pristati i kako bi takav sporazum bio obostrano koristan. (...) U esejima na temu kontroverze nisu se slavonski autori iz ranoga prosvjetiteljstva trudili da razvodne izravnost i polemičnost svojih izvoda." (Novak 1999: 897) Katekizmi Antuna Bačića i Stjepana Vilova, ističe Novak, pisani hrvatskim

⁷Mihovil Kombol, *Povijest hrvatske književnosti do preporoda*, MH, Zagreb 1961.

⁸Slobodan Prosperov Novak, *Povijest hrvatske književnosti* (Od Gundulićeva "poroda od tmine" do Kačićeva "Razgovora ugodnog naroda slovinskoga" iz 1756), knjiga III., AB Biblioteka *Historia*, Zagreb, 1999.

jezikom i namijenjeni puku, zaslužni su za otvaranje prostora zahtjevnijim knjigama dvojice isusovaca – Franje Ksavera Pejačevića i Antuna Kanižlića. (ibid.: 898)

1.2 Korpus tekstova za analizu

Tijek istraživanja nametnuo je određene preinake i dopune u odnosu na izbor autora predloženih u spomenutim sintezama. Glavna je razlika "kršenje" isključivo regionalnog kriterija pri izboru polemičkih tekstova. Stoga se, iako pripadaju drugoj književnoj regiji, slavonskim autorima pridružuju još Juraj Muliha, Filip Grabovac i Andrija Kačić Miošić jer su paradigmatični autori za problematiku ovog rada. U korpus tekstova za analizu ulaze samo ona kontroverzistička djela koja su pisana narodnim (hrvatskim) jezikom i uglavnom namijenjena širem krugu slabije obrazovanih čitatelja, dok se ne analiziraju latinski teološki dogmatski tekstovi o crkvenome raskolu, namijenjeni uglavnom obrazovanijim čitateljima. Latinski su pisali Franjo Ksaver Pejačević, Anton Werntle i Ivan K. Šimunić. Pejačević je napisao djelo pod naslovom *Controversiae Ecclesiae Orientalis et Occidentalis* (1752) koje je zapravo zbir njegovih predavanja iz kontroverzističke teologije na Teološkome fakultetu u Grazu. I Anton Werntle profesor kontroverzistike u Zagrebu izdao je svoja predavanja pod naslovom *Controversiae Ecclesiae Orientis et Occidentis* (1754). Nasljednik Antona Werntlea na zagrebačkoj katedri, Ivan K. Šimunić, izdao je u Zagrebu 1764. srodno djelo pod naslovom *Brevis notitia schismatis Graeci*. Za razliku od Muliha, Kanižlića i Werntlea koji se obraćaju pravoslavnim kršćanima, Šimunić se obraća katolicima, nastojeći ih upozoriti na promjenu odnosa prema pravoslavnoj braći. (Belić 1992: 163) Šimunić se naime vodio maksimumom da protivnike treba pridobiti blagošću i poniznošću, a rezultat će biti takav da će u konačnici prigrliti istinu. (Vanino 1969: 220)⁹

Specifičan status unutar korpusa ipak ima spomenuto Kanižlićevo crkvenohistorijsko i teološko kontroverzističko (znanstveno) djelo koje bi svojom naravi, da nije pisano narodnim jezikom, bilo bliže korpusu latinskih tekstova. Riječ je, dakle, o djelu koje je pisano "na znanstvenoj podlozi", ali "pučkim stilom". (Vanino 2005: 388)

⁹U trećoj knjizi *Isusovci i hrvatski narod* (2005) Vanino preglednije i nešto opširnije piše o latinskim djelima isusovaca Pejačevića, Werntlea i Šimunića, a kao razlog porastu broja takvih djela (o *grčkom raskolu*) u 18. st. navodi prisutnost velikog broja "sljedbenika grčkoga raskola", odnosno *inovjeraca* koji su slabo poznavali kršćanski nauk. Jedan je dio tih inovjeraca, navodi Vanino, bio i agresivan pa su zadavali brojne brige državniciima u Beču, Budimu i Zagrebu. (Vanino 2005: 384–387)

Razloge zašto Kanižlić piše tako golemo kontroverzističko djelo Predrag Belić¹⁰ pronalazi u sljedećemu – Kanižlićevi kolege (svi osim Muliha) pisali su latinski; Europom u 18. st. kola knjiga grčkog episkopa Ilije Miniatisa *Πέτρα Σκανδάλου* (Leipzig, 1718)¹¹ na koju se, uostalom, Kanižlić osvrće u svom *Kamenu*. Referirajući se na Belića, Ivan Fuček¹² konstatira kako su hrvatski pisali jedino Mulih i Kanižlić, dok su Franjo Ksaver Pejačević, Anton Werntle i Ivan K. Šimunić pisali latinski, nedostupan istočnopравoslavnim svećenicima.¹³ Iz ovoga logično proizlazi da je Kanižlić svoj *Kamen* pisao i za pravoslavne svećenike koji ne poznaju latinski. Argumente za to Belić pronalazi i u samome *Kamenu* koji završava člankom naslovljenim *Ponukovanje osobito*, adresiranom direktno pravoslavnim čitateljima koje poziva na uniju. (Belić 2000: 206) Šimunićevom maksimumom o pridobivanju protivnika blagošću i poniznošću morao se u obraćanju pravoslavnim kršćanima u Monarhiji voditi i Antun Kanižlić u *Kamenu*.

U korpus tekstova za analizu u ovome radu ulaze i ona djela koja se ne mogu svrstati u teološka, odnosno kontroverzistička, poput djela Filipa Grabovca *Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga* (1747) i Andrije Kačića Miošića *Razgovor ugodni naroda slovinskog* (1756, 1759) te pamfleta Vida Došena *Sličnorični odgovor Vida Došena, paroka dubovičkog, popu Jovanu od Pake* (1767/1768).

Jezgreni dio korpusa čine tekstovi slavonskih autora (kontroverzističkih pisaca na narodnome jeziku) pa ih još jednom kronološki nabrajamo: Antun Bačić, *Istina katoličanska* (1732), Stjepan Vilov, *Razgovor prijateljski među kršćaninom i rišćaninom* (1736), *Kratak i krotak razgovor među kršćaninom i rišćaninom* (1741),¹⁴ Emerik Pavić, *Ručna knjižica za utiloviti u*

¹⁰Predrag Belić, "Eighteenth Century Jesuit Contraversialists among the Croats", u: *Jesuits among the Croats. Proceedings of the international symposium: Jesuits in the Religious, Scientific and Cultural life among the Croats. October 8–11, 1990. Durieux, Zagreb 2000.*, 197–212. Verziju na hrvatskome vidi "Isusovci kontroverzisti u Hrvata 18. stoljeća", u: *Isusovci u Hrvata. Zbornik radova međunarodnog znanstvenog simpozija 'Isusovci na vjerskom, znanstvenom i kulturnom području u Hrvata'*. Durieux, Zagreb 1992., 158–168.

¹¹U hrvatskome prijevodu *Kamen spoticanja ili razjašnjenje o početku i uzroku raskola dviju Crkava, Istočne i Zapadne*.

¹²Ivan Fuček "Teologija u XVIII. stoljeću", u: *Hrvatska i Europa: kultura, znanost i umjetnost*. Sv. 3. Barok i prosvjetiteljstvo (XVII–XVIII st.) HAZU, AGM, ŠK, Zagreb 2003, 367.

¹³Radovi naših kontroverzista (osobito oni na latinskome), prema Beliću, slabo su rašireni i čitani u narodu, a razlog tomu je sljedeći – "Na narod, budući da je u najvećoj većini bio nepismen, knjige naših kontroverzista nisu mogle djelovati, pogotovo što su, osim Muliha (kajkavski) i Kanižlića (štokavski), ostala trojica (Pejačević, Werntle i Šimunić) pisali latinski. Taj je jezik bio pristupačan inteligenciji, ako je u ono doba među srpskim građanstvom uopće takvih bilo, a čini se da na njih misle naši pisci. Ili su latinska djela bila namijenjena katoličkim svećenicima – to sasvim sigurno, jer su u teologiji, bar zagrebačkoj, imali predmet kontroverzija (...) Jesu li latinski znali pravoslavni popovi? Možda oni malobrojni koji su bili u Ugarskoj u školama pijarista (a možda i isusovaca) te kijeovski magistri, koji su dolazili među Srbe u habsburškoj državi? A ostali?" (Belić 1992: 165–166)

¹⁴Za Vilovljeve katekizam zahvalna sam profesoru Franji Emanuelu Hošku koji mi je, predavši mi umnoženi primjerak, ujedno i otkrio kako se radi o dvije Vilovljeve knjige. Jedan je, dakle, katekizam iz 1736. tiskan u

zakon katoličanski obraćenike (1769), Antun Kanižlić, *Kamen pravi smutnje velike* (1780). Uz njih, tu su još i dva molitvenika Antuna Kanižlića *Primogući i srdce nadvladajući uzroci...za ljubiti gospodina Isukrsta* (1760) i *Bogoljubnost molitvena* (1794) kao i dva katekizma *Obilato duhovno mliko* (1754) i *Mala i svakomu potrebna bogoslovica* (1773). U slavonsku jezgru ubraja se i spomenuti Došenov pamflet *Sličnorični odgovor Vida Došena, paroka dubovičkog, popu Jovanu od Pake* (1767/1768) te *Predika od jedinstva u kršćanstvu* iz 1773., u prijevodu Adama Tadije Blagojevića.

Uz jezgreni dio korpusa, za potpuniji uvid u problematiku važna je i analiza djela spomenutih autora koji pripadaju drugim književnim regijama – Juraj Mulih, *Zrcalo pravedno* (1742), Filip Grabovac, *Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga* (1747) i Andrija Kačić Miošić, *Razgovor ugodni naroda slovinskog* (1756, 1759).

Neizbježni su i komparativni osvrti na polemičko djelo *Zrcalo istine Crkve Istočne i Zapadne* (1716) Bugarina Krste Pejkića kao primjer prve kontroverzije s pravoslavljem pisane hrvatskim jezikom i bosančicom, a djelomično i na pravoslavne polemičke tekstove dvojice srpskih pisaca iz 18. st. – *Enumom* (1741) Dionisija Novakovića i bakroreznu teološku knjigu Zaharije Orfelina, odnosno Pavla Nenadovića *Ортодоксoс омологија* (1758).

Ostaje nam zaključiti kako se popis katoličkih polemičkih tekstova poprilično proširio od polazišne "slavonske jezgre". Ipak, ovaj rad, iako nikako ne može zanemariti sve spomenute autore, dominantno se fokusira na analizu slavonskih vjerskih polemika iz 18. st. (s posebnim osvrtom na Antuna Kanižlića).

Budimu i naslovljen *Razgovor prijateljski među kršćaninom i rišćaninom pod imenom Franceska i Teodora nad plemenitim i ugodnim nazivanjem sadašnjim 'Faljen Isus'*, a drugi je *Kratak i krotak razgovor među kršćaninom i rišćaninom pod imenom Franceska i Teodora svrhu oni običaji među rišćani riči. U kojoj sam se viri rodi, u onoj ću i umrti*, tiskan također u Budimu 1741.

1.3 Hrvatska kontroverzistička teologija u 18. stoljeću

U članku "Teologija u XVIII. st", objavljenome u trećemu svesku enciklopedije *Hrvatska i Europa: kultura, znanost i umjetnost* (2003) Ivan Fuček pojašnjava kako se "theologia controversistica" u Hrvatskoj 18. stoljeća odnosi dominantno na pravoslavne, a tek neznatno na protestante. Radi lakšega pregleda Fuček nudi jednostavnu podjelu na *isusovce kontroverziste* i *neisusovce kontroverziste* koja je poslužila kao dobra polazišna smjernica i u ovome radu. *Isusovci kontroverzisti* su Juraj Muliš, Franjo Ksaver Pejačević, Anton Werntle, Ivan Krstitelj Šimunić i Antun Kanižlić, a *neisusovci kontroverzisti* Krsto Pejkić, Antun Bačić, Stjepan Vilov, Matija Kružić, Ivan Krstitelj Cortivo, Ivan K. Damiani, Emerik Pavić, Stanislav Latković, Ivan Dominik Stratik (Fuček 2003: 365–377) Fučekov popis razlikuje se od onoga kojim se ovdje služimo, ali njime su ipak obuhvaćeni gotovo svi relevantni autori spomenuti i u navedenome članku. Autori koji su pisali na latinskome ili prevodili s latinskoga (Matija Kružić), ovdje su izostavljeni iz analize.

Kontroverzistička je teologija, naime, svoju posebnu katedru dobila u 17. st., a glavni poticaj dolazi od Kongregacije za širenje vjere koja je 1622. godine naredila "vrhovnim starješinama crkvenih redova da osnuju što više škola u kojima će se pomno i opširno pretresati one vjerske nauke što ih pobijaju krivovjerci." (Vanino 1969: 212) Kontroverzistika se u 18. stoljeću odnosi, kako je prethodno naglašeno, prvenstveno na pravoslavne kršćane, a njezini glavni predstavnici bili su isusovci i franjevci. O nastavi na Katedri za kontroverzije i glavnim isusovačkim autorima koji su se takvim temama bavili, Vanino navodi sljedeće: "Teško je reći kako se predavala polemička teologija u nas, gdje su u ono doba luterani i kalvini bili jako rijetki. Jesu li se uzimale u obzir one dogmatske, liturgičke i disciplinarnе stvari koje rastavljaju kršćanski Istok od Zapada? O tomu jedva može biti sumnje, premda nemamo izravnih dokaza osim nekoliko spisa što su ih izdali profesori zagrebačke akademije Werntle i Šimunić (...). Zanimanje hrvatskih isusovaca za rastavljene kršćane dokazuju i spisi Jurja Muliha, Franje K. Pejačevića, Ivana K. Šimunića i Antuna Kanižlića." (ibid.) Kontroverzije između Katoličke i Pravoslavne crkve su, prema srpskome povjesničaru Miti Kostiću, ujedno bile i "predmet ispita i javnih 'disputacija', da bi se disputanti što bolje pripremili za praktično propagandno delovanje među pravoslavnima." (Kostić 2010: 251) Prema Kostiću, u takvim se *disputacijama* najviše pažnje polagalo na osnovanost primata pape kao glavnu dogmatsku opreku između Katoličke i Pravoslavne crkve. Takve su kontroverzije, ističe Kostić, remetile građanski mir, a dekretom ih je zabranio Josip II. 2. siječnja 1782. (ibid.)

Za razvoj teološkoga studija u Hrvatskoj važna je 1633. godina kada u zagrebačkom isusovačkom kolegiju započinje predavanje moralne teologije i kanonskoga prava čime je postavljen temelj današnjem Teološkom fakultetu. (Vanino 1943: 202) U sjevernoj je Hrvatskoj na Isusovačkoj akademiji u Zagrebu otvoren teološki studij spekulativne teologije i kontroverzistike ("polemičke teologije", Vanino 1969: 212) u školskoj godini 1746–1747. Iako je, dakle, zagrebačka katedra za kontroverzistiku osnovana čak 125 godina nakon naredbe generala isusovačkoga reda 3. rujna 1622. da se takve škole osnuju gdje je to god moguće, njezin je osnutak u uskoj vezi sa spomenutom naredbom. (ibid.: 212) Predavanja iz teologije i filozofije održavala su se i u isusovačkim kolegijima u Požegi, Rijeci i Dubrovniku. Glavno djelo na koje su se referirali predavači bila je *Summa theologica* Tome Akvinskoga. Prema pravilima za profesore spekulativne teologije, na koja upućuje *Ratio Studiorum* (znanstvena osnova na temelju koje se vrši obuka u svim zavodima isusovačkoga reda), profesor treba "spojiti temeljito i duboko raspravljanje s pravovjerjem i bogoljubnošću" (ibid.: 211), a predmete koji pripadaju drugim strukama, poput spornih pitanja između katolika i *krivovjeraca* treba "obrađivati više skolastički negoli historijski." (ibid.)

Pozivajući se na opsežnu bibliografiju oca Carlosa Sommervogela (za razdoblje od početka isusovačkoga reda pa do 20. st.) i Belić i Fuček navode sljedeće podatke – od 27 isusovačkih spisa, pod naslovom *Théologie polémique*, u skupini *Schisme grec*, u terezijanskome vremenu od 1742. do 1780. u Hrvatskoj je izašlo čak pet kontroverzističkih djela isusovaca, odnosno, kako to pojašnjava Belić "hrvatski kontroverzisti (plus Werntle) čine 17% ili otprilike petinu svih isusovačkih kontroverzista s pravoslavljem do kraja 19. st." (Belić 1992: 159)

Za takav, relativno velik broj kontroverzista u nas, Belić navodi nekoliko razloga – prvi razlog leži u sasvim konkretnoj tradiciji reda koji je apostolskim djelovanjem usmjeren na Istok (kao "prvu ljubav" Ignacija Loyole), a kao drugi navodi migracije pravoslavnih kršćana na prostor Hrvatske tijekom 16. i 17. st., a naročito nakon 1690. kada pravoslavni naseljavaju prostor Slavonije, Baranje i Srijema. "Po duhu svojega Instituta, isusovci nisu smjeli ostati ravnodušnima prema toj činjenici. Pomagali su Marčansku uniju *in fieri*, a još više *in facto esse*, napose kada su znali misionariti Žumberak i kada su otvorili vrata svojih škola uskočkoj mladeži u Zagrebu, a pravoslavnima donekle u Požegi." (ibid.: 159–160)

I Fučekov i Belićev tekst uglavnom su podudarni u popisu autora kontroverzista, no Belić donosi još jednu novost i zanimljivost. Naime, uz bazični popis kontroverzističkih autora Belić spominje i pamflet slavonskoga pisca Vida Došena koji je usmjeren protiv pravoslavnoga svećenika Jovana, a naslovljen je *Sličnorični odgovor Vida Došena paroka dubovičkog, popu Jovanu od Pake*. Isti je Jovan, kako to navodi Belić, bio Došenov poznanik

i susjed, a pamflet je (vjerojatno zbog lascivnog sadržaja) tiskan vrlo kasno, tek u dvadesetom stoljeću.¹⁵

Hrvatsku kontroverziju u 18. st. Josip Turčinović čvrsto veže uz društveno-povijesni kontekst u kojemu je nastala pa sukladno tomu njezinu originalnost vidi u "primjeni rezultata iz općekatoličke teologije na međuvjerska pitanja našega konkretnog područja i momenta." (Turčinović 1973: 3) Nije stoga, naglašava Turčinović, svejedno jesu li autori kontroverzističkih tekstova isusovci, franjevci ili pak svjetovni svećenici jer njihovi tekstovi, sukladno različitim sredinama i obrazovanju njihovih tvoraca, pokazuju i određene specifičnosti koje, doduše, neće bitno izmijeniti dominantnu shemu tema prisutnu u svim tekstovima katoličkih kontroverzista. Pojavu "književno-teološkog roda" (ibid.: 1) kontroverzije, Turčinović stoga veže i uz zemljopisni položaj Hrvatske i njezin povijesni razvitak. Dominacija teološke kontroverzije s pravoslavljem baš u 18. st posljedica je stoga srpsko-pravoslavnih migracija na područja Monarhije. Autori takvih djela, naglašava Turčinović, pisali su "za etničko-vjerski pomiješana područja: Slavoniju, Vojnu krajinu ili mletačku Dalmaciju" (ibid.: 3) Hrvatska osamnaestostoljetna kontroverzistika ne može se, dakako, izolirati ni od promjena u crkvenoj politici Monarhije koju su obilježile tri različite etape, odnosno tri vladavine – Karla III., Marije Terezije i Josipa II. (ibid.)

¹⁵Više o tome vidi u Belićevu tekstu iz 2000. godine "Eighteenth Century Jesuit Contraversialists among the Croats" na str. 209.

1.4 Nasljedovanje poetičkih modela iz 17. st. i kontinuitet katoličke obnove kao *longue dureé* koncepta

Istovjetan program katoličke obnove od sredine 16. pa do kraja 18. st. važan je faktor povezanosti hrvatskoga prostora, a ujedno i pokazatelj glavne tendencije katoličke obnove prema obnovi vjerskoga života i crkvenoga ustrojstva, a ne težištu na reakciji nakon pojave reformacije. (Hoško, Kovačić 2003: 165) Pitanje odnosa s pravoslavnim kršćanima postaje stoga samo jedan od sastavnih dijelova programa katoličke obnove koji aktualan postaje prvenstveno u 18. st. Iako u 18. stoljeću pisanje propagandnih tekstova protiv protestanata¹⁶ više nije aktualno (prema Vaninu,¹⁷ protureformacijske književnosti u Hrvatskoj gotovo i nema), vrlo se lako može uočiti kontinuitet, odnosno nasljedovanje poetičkih modela iz prethodnoga stoljeća.¹⁸ Na nasljedovanje preskriptivnih posttridentskih poetičkih modela u Slavoniji i Hrvatskoj u 18. st. upozorio je, kako je to u prethodnome poglavlju i naznačeno, Krešimir Georgijević, koji je o tomu pisao ovako: "U osnovi svojoj, sva je ta nabožna i polunabožna književnost strogo katolička, s naglašenim protureformatorskim karakterom. Nema, doduše, više protestanata, to pitanje skinuto je s dnevnog reda (pa ipak mu Mulih

¹⁶O kalvinizmu, koji u 15. i prvoj polovini 16. st. u Slavoniju dolazi iz susjedne Baranje, pisao je Josip Bösendorfer u radu "Mihajlo Starin, kalvinski reformator u Slavoniji". *Zbornik arheološkog kluba Mursa Osijek*, Osijek 1936. U Baranju je kalvinizam unio Mihajlo iz sela Stare (Mihajlo Starin) koji je propagandni reformatorski rad započeo u Lugu i postigao velik uspjeh ("120 kalvinskih župa s ovu i s onu stranu Drave", Bösendorfer 1936: 17) Nastavljači Mihajlovoga rada u Slavoniji bili su Ilija Srijemac i Đuro iz Antina. Kalvinizam kulminira u 16. st., dok u 17. st. katolicizam nastupa ofenzivno (u Baranji ofenzivu predvode isusovci, a u Slavoniji franjevci) da bi u 18. st. kalvini gotovo nestali ("održao se samo otočić Hrvata kalvina u Tordincima" ibid.: 18). I Tomo Matić u svojoj sintezi spominje ovog reformatora "Poznato je, da je osobito nastojanjem franjevca Mihajla, iz slovačkoga sela Stara u šomođskoj županiji, kalvinizam već u šesnaestom vieku iz Baranje poplavio mnogo sela donje slavonske Podravine sve do Sremske" (Matić 1945: 14) Stjepan Krasić u knjizi *Počelo je u Rimu, Katolička obnova i normiranje hrvatskoga jezika u XVII. st.* (2009) o protestantizmu u Slavoniji piše slično: "(...) neki Mađar po imenu Mihael Starni iz Staze u baranjskoj županiji propovijedao je reformaciju i mnoge je katoličke svećenike odatle prognao. Taj je – ako je vjerovati nekim izvorima – u sedam godina svog propovijedanja osnovao 120 protestantskih crkava." (Krasić 2009: 83) Glavni razlog za napredak reformacije u 16. st. u Slavoniji Krasić pronalazi u blagonaklonom držanju Turaka pa su, zahvaljujući tome, protestanti mogli održati sabor u Tordincima 1551. Protestantizam je, prema Krasiću, sasvim prolazna pojava u Hrvatskoj jer on nije spontan ili narodni pokret nego inicijativa teologa kojima su narod ili pojedini staleži mogli biti sredstvo za postizanje cilja. S obzirom na to da nema čvrstog oslonca u narodu, navodi Krasić, reformacija je brzo presahnula u nas, ali je jasno pokazala put kojim treba krenuti "katolička posttridentska obnova hrvatskog naroda". (ibid.: 121)

¹⁷Vidi Miroslav Vanino, "Teologija u Hrvata". *Croatia sacra*. Arhiv za crkvenu povijest Hrvata. God. 11–12. Br. 20–21. Zagreb 1943.

¹⁸O protureformaciji, odnosno katoličkoj reformaciji kao procesu dugoga trajanja koja svoj uspjeh duguje propagandi i indoktrinaciji pisao je Michael Mullett u knjizi *The Counter-Reformation and the Catholic Reformation in early modern Europe*. Routledge, London and New York 1995. O pojmu katoličke obnove koji je pogrešno svesti samo na protureformaciju v. i Stjepan Krasić: "Povijesno gledano, pojam 'katoličke obnove' podrazumijeva kontinuitet nastojanja oko obnove Crkve u vremenskom razdoblju od kraja srednjega vijeka do Tridentskog sabora ('prijetridentska obnova'), koja se sjedinila s obnovom dekretiranom na tom saboru ('tridentska' ili 'poslijetridentska obnova') u jedinstven sustav katoličke obnove. (Krasić 2009: 124)

posvećuje tridesetak stranica u *Poslu apoštolskom*), ali je sada velik problem šizmatika, 'Vlaha'." (Georgijević 1969: 186) U toj, kako ju Georgijević naziva, novoj vrsti protureformacije "(...) uperenoj na krajeve tek osvojene od Turaka, na Vojnu granicu i Slavoniju, u prvom redu su Juraj Mulih i Antun Kanižlić." (ibid.: 206) Kontinuitet sa sedamnaestostoljetnom propagandnom literaturom pokazuje i neposredan utjecaj isusovca Jurja Habelića na Mulihov rad (posredno i na Kanižlića). Radi ilustracije, izdvajamo nekoliko primjera iz Habelićeva djela *Prvi otca našega Adama greh* (Graz, 1674) u kojemu autor piše o *hereticima*, odnosno luteranima i kalvinima. Sličan diskurz prisutan je u svim vjerskopolemičkim osamnaestostoljetnim tekstovima usmjerenim protiv pravoslavnih šizmatika.

Heretici se, piše Habelić, protive celibatu, nestalni su, smišljaju nove nauke i tako šalju duše vragu, a sam Martin Luther oličenje je nestalnosti – "Tak disputuju luterani, kalviniste i drugi neki heretniki, ki su na obrambu nečistoga svojega serbljenja teloune čistoće vojsku podignuli i nad tem si jako glavu teru, da ju iz sveta pretiraju." Tako i Luther sam govori za sebe "Sam s sobum gusto krat tak mislim. Skoro i ne znam gde sem i pravi li navuk vučim ali ne."¹⁹

Na temelju zajedničkih osobina koje pronalazi u Habelićevim i Mulihovim djelima Franjo Galinec upozorava na neprekinutu kulturnu vezu dvaju stoljeća. Naime, osebujnost je Mulihova što upravo Habelića navodi kao glavni izvor u svome djelu *Posel apoštolski* (Zagreb, 1742). Galinec u svome članku uspoređuje Habelićev *Prvi otca našega Adama greh* (Graz, 1674) s Mulihovim *Poslom apoštolskim*, a osim zajedničke teme, pronalazi brojne tekstualne istovjetnosti. Zaključno Galinec navodi: "Mulih je dakle realan nastavljaj i nasljedovač Habelićev."²⁰ O kajkavcu Mulihu, misionaru u Slavoniji, Požegi i Pečuhu, piscu

¹⁹Primjeri su preuzeti iz *Pervi otca našega Adama greh i salosztno ponyem vsze chlovechanszke natvre porvssenye, sztolmacheno in na kratkom popisano po Ivriu Habelichv Touarustua Jesvssevoga nassniku na szpomenek odkud i kam szmo po iednom szmertnom grehu opali i na pobolssanye sitka nassega po milosche i vrednoszti szmerti Christusseue kuie on za-nasz podiel, dabi nasz od szmerti uekiuechne oszlobodil.* (Graz, 1674), sa stranica 60 i 177. Knjiga se nalazi u Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu u Zbirci rijetkosti pod signaturom RIID-16^o-47.

²⁰Franjo Galinec, "Juraj Habelić kao književni ugled i izvor Mulihov". *Nastavni vjesnik*, Zagreb 1933/1934, 46. Josip Badalić u članku "Juraj Mulih (1694–1754)". *Vrela i prinosi*. Sarajevo, 1935, 93–126 spominje i Mulihovo djelo o protestantima *Kratek zavjetek zrokov, koje jedan vučen Luteran je sudil zadovoljne, da iz Luterana Kalvina i vsakoga drugoga krivovernika, vsaki koi se želi zvlečiti, mora katolik postati.* (Zagreb, 1747) za koje pretpostavlja da bi moglo biti izvadak iz *Posla apoštolskog*. Izvadak iz *Posla apoštolskog*, prema Badaliću, odnosno onog njegovog dijela u kojemu se raspravlja o šizmaticima je i *Zerczalo pravedno gdisze ima isztinito izpiszanye kada, kako, i zašto Gerchkoga zakona Lyudi, iliti kako nekoji govore Hrisztjani Sztare Kerschanszke Katholichanszke Czirkve i od Rimszkoga pape z velikem szvojem Kvarom jeszu odsztupili. I kamobi opet laszno, a szebi velle korisztno mogli prisztupiti. I ovak na pravi put zvelichenya szstupiti.* (Zagreb, 1742), djelo važno za ovaj rad.

U monografiji o Jurju Mulihu iz 1994. Ivan Fuček navodi dva izdanja djela *Kratek zavjetek zrokov*. Prvo izdanje iz 1742. i drugo iz 1747. Drugo izdanje je, prema Fučeku, pripremljeno za potrebe Mulihova misionarskoga rada na današnjem mađarskom teritoriju. Ovo je djelo, navodi Fuček, vjerojatno postojalo kao Mulihov prijevod odgovora nekog protestantskog obraćenika, objavljenog u Frankfurtu 1664. Dakle, identična mjesta koja pronalazi u *Poslu apoštolskomu* (Zagreb, 1742) i ovome djelu, Fuček tumači postojanjem već jednoga izdanja

koji "prije nego je uopće što god napisao na svom kajkavskom dijalektu izdaje prva svoja djela za Slavoniju slavonskom štokavštinom" pisao je Franjo Fancev u radu *Isusovci i slavonska knjiga XVIII. stoljeća*. (Fancev 1922: 182) Fancev naglašava važnost Mulihova rada za same početke literarnoga puta Antuna Kanižlića. Neizbježno je stoga za potpunije razumijevanje nasljedovanja poetičkih sedamnaestostoljetnih modela, kod hrvatskih i slavonskih osamnaestostoljetnih pisaca, pratiti spomenutu liniju književnih uzora i nastavljača Habelić-Mulih-Kanižlić.

Pišući o izdavačkoj djelatnosti u vrijeme katoličke obnove, Stjepan Krasić navodi sljedeću zanimljivu konstataciju: "Činjenica je da je katolička obnova u tom razdoblju izdala mnogo više i sadržajno raznolikijih knjiga na narodnom jeziku nego u cijelom razdoblju od pronalaska tiska. Iz rimske tiskare je izišlo ne manje od sto naslova različitih djela (misala, brevijara, katekizama, rituala, teoloških i školskih priručnika, zbirka propovijedi i životopisa svetaca, školskih priručnika i dr.). Neka su od njih doživjela po više izdanja. Ako se tim djelima pribroje ona koja je Sv. Stolica, na jedan ili drugi način, tiskala u drugim središtima, kao što su Venecija, Bologna, Padova, Graz, Trnava itd., i ona što su ih izdavali pojedinci iz crkvenih redova, kao bosanski franjevci, isusovci, pavlini, dominikanci i dr. – dolazi se vjerojatno do više nego dvostruko veće brojke i zaključka da je glavnina hrvatske knjižne i književne 'proizvodnje' sve do XIX. stoljeća nosila obilježja katoličke obnove." (Krasić 2009: 463) Uzmemo li u obzir i procvat prozne pučke književnosti koja je, prema Krasiću, bila "plod politike 'obnove na vrhu i u dnu'" (ibid.: 160) kao i tendencije reformskih papa nakon Tridentskog sabora "za uspostavu crkvenog jedinstva s nesjedinjenim kršćanima istočnog obreda kako bi se ojačao protuprotestantski blok i, eventualno, nadoknadili gubitci izazvani reformacijom" (ibid.: 126), jasno nam je da vjerski polemički tekstovi iz osamnaestoga stoljeća, osim što pokazuju veliku srodnost s književnom produkcijom katoličke obnove, iz nje donekle i proizlaze.

Kratkog zavjetka iz 1742. iz kojega Mulih vadi i piše u svoj *Posel*. I *Kratek zavjetek zrokov* i *Zerczalo pravedno* (Zagreb, 1742) kategorizirani su u Fučekovoj monografiji kao mali katekizmi. No, za *Zerczalo* Fuček konkretno navodi da se radi o separatu iz *Posla apoštolskog*. Više o tomu u Fučekovoj monografiji *Juraj Mulih. Život i djelo*. Durieux, Zagreb 1994, 122–127, 135–168.

1.5 Problem preciznije žanrovske klasifikacije vjerskopolemičkih djela

Iako to nije do sada naznačeno, polemiku bismo trebali razlikovati od kontroverzije. Polemika je, prema Beliću, u pojam kontroverzije unijela "specifičnu razliku – a to je borbenost." (Belić 1992: 159) Ona je stoga još od pojave reformacije pa sve do Westfalskoga mira bila glavna metoda obnove kršćanskoga jedinstva koju je karakteriziralo traženje slabe strane protivnika "koja netočnost, koja nelogičnost, koja nedosljednost, koji sukob s općom kršćanskom harmonijom, i to se onda nemilice napadalo i zaključilo možda više nego li premise dopuštaju." (ibid.) "Književna didaktička vrsta kontroverzije, tj. rasprave o spornim pitanjima" (ibid.: 158), poznata je još u ranome kršćanstvu, ali je također ponajviše prakticirana u vrijeme reformacije. Prema Beliću, brojniji su bili oni isusovački pisci koji su branili katoličku vjeru od šesnaestostoljetnih *Novatores*, a nešto ih je ipak manje bilo na poprištu katolicizam – pravoslavlje. Polemičnost kontroverzističkih djela hrvatskih pisaca u 18. st. nije sporna, iako se nakon Tridesetogodišnjeg rata (1618–1648) uočava tendencija prema irenizmu "gdje se prvotno ne traži ono što nas rastavlja, nego zajednički elementi pogodni da se bar malo približimo." (ibid.: 159) Ipak, i u 18. se stoljeću polemika vodi s glavnim ciljem logičkoga uvjeravanja druge strane u ispravnost samo jedne vjere (Zečević 1997a: 274) što, uostalom, pokazuju svi (slavonski) vjerskopolemički tekstovi. Književni žanr polemike se u 18. stoljeću osamostaljuje i sekularizira, što se, prema Divni Zečević, promatra u kontekstu širenja obrazovanih, ali i neobrazovanih slojeva kojima se propovjednici obraćaju putem teoloških polemika. (ibid.: 276) Na taj se način uvelike smanjuje jaz između vjere puka i znanstvene teologije čemu osobito doprinosi popularizacija kršćanskoga nauka za puk putem spomenutih polemika. Jedan od glavnih osamnaestostoljetnih pisaca, zaslužnih za popularizaciju vjerske polemike za širi sloj puka je Andrija Kačić Miošić "koji je prvi poučno pjevao u pučkom desetercu" (ibid.: 272) o *grčkoj oholosti* kao uzroku crkvenoga raskola i o Turcima kao kazni Božjoj Grcima zbog oholosti, odnosno o glavnim toposima prisutnim u svim vjerskim polemikama.

Pri pokušaju preciznije žanrovske klasifikacije (slavonskih) vjerskih polemika susrećemo se s problemom neujednačenosti i disperzivnosti – manji polemički tekstovi skriveni su u pojedinim djelima, koja nisu u cjelini polemičkoga karaktera, uglavnom kao predgovori,

pjesme ili pojedina poglavlja. To se ponajprije odnosi na katekizme²¹ koji su ujedno i najbrojniji u korpusu tekstova za analizu.

Tako primjerice, slavonski franjevci Bačić i Pavić, u svoje katekizme namijenjene poduci i opismenjavanju puka umeću dijelove o problematici crkvenoga raskola. Bačićeva *Istina katoličanska* (1732) strukturirana je u čak sedam razgovora unutar kojih se nalaze brojni članci, ali i tumačenja *hereza* kojima su podložni i pravoslavni kršćani (osobitu pozornost Bačić posvećuje problemu *Filioque*). Iako se Bačić odmah na početku svog katekizma, u predgovoru za čitatelje (*Poštovanomu štiocu*), ograđuje od visoke teologije, nerijetko su njegova teološka objašnjenja i argumentacije iznimno zahtjevna. Logično je stoga zaključiti da je tako velik katekizam, kao što je Bačićev, ipak bliži obrazovanijim čitateljima (najčešće katoličkim svećenicima). Pavićeva *Ručna knjižica* (1769) sastoji se od tri dijela (svaki je dio također podijeljen na članke), a treći je dio, naslovljen *Od obraćenja na spasonosnu viru katoličansku iz grčkog, ili istočnog zakona*, posebno posvećen pravoslavnim kršćanima o kojima raspravlja na pedesetak stranica. Dok se o pravoslavcima u Bačićevu katekizmu raspravlja u nekoliko članaka i razgovora (dominantno u tumačenjima *hereza*, ali mogu se tu naći i članci koji raspravljaju o praktičnim pitanjima zanimljivim puku, primjerice postovima i ženidbama), Pavić se problemom *razdvojnika* bavi u jednom cjelovitom poglavlju. Dva katekizma Stjepana Vilova razlikuju se od prethodnih time što su u cijelosti posvećeni razgovoru o razlikama između pravoslavnih i katoličkih kršćana. U katekizmu iz 1736. raspravlja se u prilog katoličkoga pozdrava *faljen Isus* (a ne pravoslavnoga *pomozi Bog*), dok se u kasnijemu, iz 1741., raspravlja o tvrdokornosti pravoslavnih kršćana koji se ne žele preobratiti, što se očituje u njihovoj izreci – *u kojoj sam se viri rodio, u onoj ću i umrijeti*. I Mulić je, također, svoje *Zrcalo pravedno* (1742) u cijelosti posvetio problemu crkvenoga raskola, odnosno pravoslavnicima. Uz spomenuto, nužno je analizirati predgovore dvaju Kanižličevih molitvenika (*Primogući i srdce nadvladajući uzroci...za ljubiti gospodina Isukrsta*, Zagreb 1760; *Bogoljubnost molitvena*, Trnava 1766), kao i dijelove dvaju katekizama (*Obilato duhovno mliko*, Zagreb 1745, *Mala i svakomu potrebna bogoslovica*, Trnava 1773) u kojima se, iako je riječ o nabožnoj književnosti poučnoga karaktera (Zlata

²¹Pregledan članak o nastanku književne vrste katekizma napisao je Guy Bedouelle. "Kao ustanova koja se oslanja na priručnik za prenošenje vjere, katekizam je zadobio svoj oblik u 16. stoljeću, u vrijeme protestantskih i katoličkih reformi. Ako je katekizam postao sredstvo za otkrivanje punine crkvene kateheze bilo je moguće zato što se oslanjao na vjerski poticaj i na potrebu pouke, a ne obratno. Vrijednost tog pomagala ovisila je prvenstveno o zanosu za obnovu." (Bedouelle 1982: 36) Tri su temeljna katekizamska smjera prihvaćena u nas – prema *Rimskom katekizmu* (tzv. *tridentskom*) te prema Kanižijevoj i Bellarminovoj koncepciji. (Fuček 2003: 372)

Šundalić naziva ih "polifunkcionalni molitvenički tipovi"²²), već može nazrijeti "angažirani" autor kasnije polemike u djelu *Kamen pravi smutnje velike*.

Hrvatskim kontroverzistima (isusovcima, ali i franjevcima) uglavnom je bliska katekizamska tradicija po uzoru na Petra Kanizija (1521–1597)²³ kojemu je "posebno stalo do konkretnosti, primjera, priča koje je vadio iz Svetoga Pisma, s mnogo citata, trudeći se oko raznolikosti i živosti" (Bedouelle 1982: 40) te Roberta Bellarina. Pojedini katekizmi franjevačkih autora (konkretno Bačićev), djelomično podsjećaju, s obzirom na strukturu i metodu, i na franjevačke školske priručnike. (Patafta 2013: 154–163) Isusovci Mulih i Kanižlić, ali i franjevac Vilov, dijaloškom su strukturom (u obliku pitanja i odgovora) katekizama vrlo bliski upravo Kaniziju (i Bellarminu). U teološkoj i crkvenohistorijskoj znanstvenoj raspravi *Kamen pravi smutnje velike* Kanižlić, uz polemički intonirane prozne dijelove i neutralno pisane povijest crkvenoga raskola, piše i sarkastičnu nadgrobnicu Fociju prepunu aksioloških atribucija koja bi se, s obzirom na negativno vrednovanje pravoslavnih kršćana, mogla usporediti s pjesmom Filipa Grabovca *Od naravi, čudi, običaja i prignuća poloviraca aliti starokalendaraca iz Cvita razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga* (1747). Posebna analitička pozornost u ovome je radu usmjerena upravo na spomenutu Grabovčevu pjesmu, kao i na Kanižličevu sarkastičnu nadgrobnicu Fociju, jer se tu radi o paradigmatičkim primjerima gomilanja aksioloških atribucija (*arijani, focijani* i sl.) koje otkrivaju svjetonazorsku poziciju autora iz koje proistječe i slika o Drugome. Važno je napomenuti da je i Andrija Kačić Miošić, u *Razgovoru ugodnom naroda slovinskog*, nekoliko pjesama posvetio pravoslavnim kršćanima pa se stoga i one ovdje uzimaju u obzir.

Zaključno možemo napomenuti kako je jedina prava poveznica ovih tekstova isključivo njihova tematska srodnost. Stoga je vrlo važno u obzir uzeti različit karakter izabrane građe za analizu, u koju ulaze i aksiološki neutralno pisane povijesti raskola (uža crkvenopovijesna/teološka tematika), ali i aksiološki (vrijednosno) obojena, polemički intonirana proza i stihovi.

²²Šundalić Zlata, *Kroz slavonske libarice. Rasprave o nabožnoj književnosti u Slavoniji*. Ogranak MH Osijek, Osijek 2005, 90. "Slavoniji XVIII. stoljeća bila je potrebna višenamjenska knjiga, jer se pretežito neprosvijećeni slavonski puk kao potencijalni čitatelj nametnuo učenim ljudima-piscima, te je stoga trebalo zadovoljiti njegove potrebe – i tematski, i stilski, i argumentacijski." (Šundalić 2005: 70) O molitvenicima koji su i "pobožno-polemička angažirana proza" piše Rafo Bogišić, "Književnost prosvjetiteljstva", u: *Povijest hrvatske književnosti*, knjiga 3. *Mladost*, Zagreb 1974, 293–376, 338.

²³U posttridentskome razdoblju (od polovine 16. pa do kraja 18. st.), Katolička se crkva na hrvatskome prostoru služila dijaloškim katekizmima Petra Kanizija i Roberta Bellarina. Prijevodi i prilagodbe Kanizijevog malog katekizma bili su prošireni u sjevernoj Hrvatskoj, dok je Bellarminov mali katekizam bio prošireniji u Dalmaciji te Bosni i Hercegovini. Važna karakteristika Kanizijevih katekizama je i polemičan ton prema protestantizmu, osobito u početnim pitanjima i odgovorima te u naučavanju o crkvi. Usp. opširnije Franjo Emanuel Hoško, *Negdašnji hrvatski katekizmi*, Zagreb 1985., 49, 161.

1.6 Pregled srpskih književnopovijesnih sinteza

Tihomir Ostojić u sintezi osamnaestostoljetne srpske književnosti iz 1905., naslovljenoj *Srpska književnost od Velike seobe do Dositeja Obradovića* (Srpska manastirska štamparija, Sremski Karlovci 1905), naglašava oštru podjelu Istoka i Zapada u književnosti i prosvjeti sve do 18. st., a i poslije. Ostojić u ovoj podjeli inzistira na konfesionalnome kriteriju pa, sukladno tome, književnost dijeli na pravoslavnu i rimokatoličku. Između ovih dviju književnosti nema gotovo nikakve uzajamnosti, tvrdi Ostojić, a književnici jedne i druge strane ne znaju jedni za druge kao što ni čitatelji jedne strane ne čitaju knjige druge strane. Ovaj, kako ga sam simbolično naziva, "konfesionalni kineski zid" (Ostojić 1905: 2) koji je, naglašava Ostojić, vjekovima dijelio dva dijela jednog istog naroda, ni u 18. st. nije mogao biti razbijen. Književni rad pravoslavnih Srba u Karlovačkoj mitropoliji, kojemu Ostojić posvećuje cijelo poglavlje, posljedica je velike seobe 1690. pod patrijarhom Arsenijem III. Crnojevićem kojom uopće i započinje kulturni i književni rad pravoslavnih Srba u Monarhiji. Značenje ove seobe za prosvjetnu i kulturnu djelatnost novodoseljenih pravoslavnih Srba u južnoj Ugarskoj, Slavoniji i Hrvatskoj, kako to naglašava Ostojić, golem je jer "došli su naši preci u hrišćansku, uređenu, prosvećenu državu." (ibid.: 15) Ipak, "nije se ni ovde pravoslavna vera rado gledala, i ovde je ona bila napadana (...) Rimokatolička crkva, koja tada beše državna, još je za vreme zajedničkog, drugarskog tobože, vojevanja protiv Turaka, u njihovoj kući pokušavala da Srbe okrene na uniju. Kako li je tek navaljivala sad, kada joj Srbi behu u šakama." (ibid.: 17) U poglavlju *Književni rad rimokatolika u Slavoniji*,²⁴ Ostojić uspoređuje i dovodi u međusobnu vezu početke prosvjetne i književne djelatnosti kod pravoslavnih Srba u Monarhiji s onima rimokatolika u Slavoniji i Ugarskoj. I pravoslavni Srbi i rimokatolici u Slavoniji pod okupacijom su Osmanlija, zajedničkih neprijatelja, zbog kojih prava prosvjetna i kulturna djelatnost i počinje tek u 18. st. Ostojić naglašava ovo zajedništvo pravoslavnih i katoličkih kršćana u borbi protiv Drugoga (Osmanlija), ali istodobno, nekoliko stranica poslije, žali što se u 18. st. slavonski književnici rimokatolici odnarođuju i latiniziraju, pišući i tiskajući svoje knjige latinicom. Naime, u svojoj argumentaciji o slavonskim rimokatolicima koji su nekada pisali ćirilicom Ostojić se poziva na dio iz Relkovićeve *Satira* u kojemu satir odgovara Slavoncu da su njegovi stari "srpski štili i srpski pisali." (ibid.: 103) Rimokatolici u Slavoniji, ističe Ostojić, nemaju nacionalne svijesti – "od pravoslavnih Srba ih je delila vera (u ono doba veoma velika pregrada), a Hrvatima se nisu osećali, i ako su ovi rimokatolici."

²⁴To je ujedno i posljednje poglavlje u Ostojićevoj knjizi (101–128 str.). Dosta prostora Ostojić ostavlja Matiji Antunu Relkoviću.

(ibid.: 104) Ostojić navodi nekoliko sintagmi kojima se Slavonci na prijelazu stoljeća nazivaju, a terminološki je najzanimljivija "Rasciani fidei catholicae."²⁵ Terminološku zbrku u kojoj su se slavonski književnici 18. st. našli u pokušaju imenovanja vlastitoga jezika Ostojić rješava krajnje pojednostavljeno, odnosno u duhu naglašene nacionalističke koncepcije – "(...) po etnografskim osobinama, narodnoj tradiciji oni su pravi Srbi. Jezik je skoro isti; pored nekih sitnica, glavna je razlika u tom što su Slavonci ikavci (oni kažu vira, dite, lipo)." (ibid.: 105) Unatoč zajedničkim momentima koji ih vežu, zaključuje Ostojić, pravoslavni i rimokatolici u Monarhiji "ipak u prosveti iđaše svako svojim putem." (ibid.: 106) Glavni razlog tomu je, dakako, konfesionalne prirode i leži u vjekovnome razilaženju dviju crkava, (srpske) pravoslavne i rimokatoličke. Ostojić vrlo informativno spominje i isusovca Kanižlića, prvog znamenitijeg slavenskog književnika, autora *Svete Rožalije* i *Kamena pravog smutnje velike* u kojemu raspravlja o crkvenome raskolu s rimokatoličkoga stajališta.

Jovan Skerlić u knjizi *Srpska književnost u XVIII. veku* (Beograd, Izdavačka knjižarnica "Napredak", 1923) o slavonskoj književnosti u 18. st i njezinoj vezi s književnošću pravoslavnih Srba u južnoj Ugarskoj piše sljedeće – "Ali ta književnost, koja je od svih naših lokalnih književnosti imala najsolidniji odnos i najviše veze sa stvarnim i narodnim životom, koja je imala jednoga tako valjanog i popularnog pisca kao što je bio Reljković, koja je nikla i razvila se u sredini pravoslavnih Srba, nije imala uticaja na stvaranje naše nove književnosti. Srbima su morale izgledati tuđe one knjige gde su se tumačila učenja katoličke vere, i sve to pisano u ikavštini. Šta je mogla ortodoksnim Srbima da kaže *Sveta Rožalija* ili polemično delo *Kamen pravi smutnje velike* jezuita Antuna Kanižlića, gde se, sa strogo katoličkog gledišta, osuđuje pravoslavna crkva kao raskolnička?" (Skerlić 1923: 10) Vjerske su prepreke i u 18. st. još uvijek prevelike, "strah od svega što je 'šokačko' tako silan, da pravoslavni Srbi nisu hteli ni da čuju za te knjige katoličkoga duha, i ako ćirilicom pisane." (ibid.)²⁶ Ipak, ističe Skerlić, za slavonsku se književnost kod pravoslavnih Srba više znalo nego li za ostale, kako ih naziva, lokalne i katoličke književnosti naše. Unatoč tome, veze i međusobni utjecaji slavonske književnosti i novostvorene književnosti pravoslavnih Srba u južnoj Ugarskoj, ističe Skerlić, vrlo su slabe. Skerlić piše o Katoličkoj crkvi koja je krajem 17. i početkom 18. st. prava *ecclesia militans* i katoličkome fanatizmu Austrije s kojim se novodoseljeni

²⁵Ostojić se poziva na rad V. Đerića, *O srpskom imenu u zapadnim krajevima*. Biograd 1901. odakle je ovu sintagmu i citirao.

²⁶Radi se dakle o srpski pisanim i ćirilicom štampanim propagandnim katoličkim knjigama. "Slavonska književnost oslanja se na bosansku književnost, jer su slavonski franjevci činili jednu duhovnu oblast sa bosanskim franjevcima. I slavonski katolici su se jedno vreme služili ćirilicom." (Skerlić 1923: 10)

pravoslavni Srbi susreću – "Od svijetu katoličkih zemalja, posle Španije, najviše se u pogledu katoličkoga fanatizma odlikovala Austrija, čiji su vladari, kao kraljevi Ugarske, ponosito nosili titulu 'katoličkog i apostolskog veličanstva', i u kojoj je katolički prozelitizam bio jedna od najjačih i najdražih državnih tradicija. Srbi, kada su prešli u austrijsku monarhiju, smatrani su od prvoga časa za 'šizmatike', i jedna od prvih namera Dvora i velikog katoličkog sveštenstva bila je da ih, silom ili milom, od jednom ili postupno, privedu u krilo jedinospasavajuće katoličke crkve." (ibid.: 27) Vjerski progoni i nasilno širenje unije započinju, kako to navodi Skerlić, odmah po doseljenju Srba u Ugarsku, a jedan od glavnih neprijatelja pravoslavnih Srba bio je kardinal Leopold grof Kolonić "primas Ugarske, koji je bio spremio ceo predlog i detaljan plan kako da se 'racki šizmatici' prevedu u Uniju i koji je 1699 godine, u jednoj pismenoj pretnji Arseniju III, 'od crkve odlučenom i sinu samoga đavola' pravoslavne Srbe nazivao 'pristalicama đavola'". (ibid.: 28)²⁷ Skerlić kao važan razlog preseljenju srpskoga naroda u Tursku, sredinom 18. st., ističe katolički prozelitizam vojnih i duhovnih vlasti u Austriji. Situacija postaje još gora četrdesetih godina 18. st., tvrdi Skerlić, kada na prijestolje dolazi "revnosna katolkinja Marija Terezija". (ibid.: 31) Međutim, stupanjem na prijestolje Josipa II. i njegovim patentom o toleranciji 1781. "(...) naređuje se da se Srbi više ne smeju zvati 'raci' i 'šizmatici' nego 'grčko-nesjedinjeni' ili prosto 'nesjedinjeni'." (ibid.: 34)

O "rukopisnoj polemičkoj literaturi" koja se u srpskoj književnosti javlja sredinom 18. st. dosta pregledno piše Milorad Pavić u sintezi iz 1970., *Istorija srpske književnosti baroknog doba* (XVII i XVIII vek). (Pavić 1970: 44) Glavni je razlog, pojašnjava Pavić, što ova literatura ostaje rukopisna njezina "akatolička" orijentacija zbog koje "ne bi mogla biti štampana i da su tehničke mogućnosti za to postojale." (ibid.) Ova je literatura, kako to Pavić pojašnjava, plod reakcije pravoslavnih Srba na spise carskih duhovnika, isusovaca Müllera i Ružičke koji su kod Srba izazvali "čitavu jednu malu i posebno pravoslavnu protivkatoličko-defanzivnu rukopisnu književnost u 18. veku od pisaca: Jovana Rajića, Zaharije Orfelina, Grka Teotokisa, Dionisija Novakovića, čiji se sastavi zbog netolerantne bečke cenzure nisu smeli štampati u monarhiji, nego su se u prepisima širili među Srbima." (ibid.: 44)²⁸ Suživot pravoslavnih i katolika u osamnaestostoljetnoj Slavoniji događa se, nakon Karlovačkoga mira

²⁷ Skerlić se poziva na rad Gavriela Vitkovića, *Spomenici iz budimskog i peštanskog arhiva*. Zb. IV, 69–70.

²⁸ Sintagmu "protivkatoličko-defanzivna rukopisna književnost" (odnosno kompletan citirani dio) Pavić preuzima iz članka Mite Kostića "Knjige, knjižarstvo i knjižnice Srba u XVIII veku", u: *Srpska štampana knjiga 18. veka*, katalog izložbe. Beograd 1963, 19–20. U spomenutom Kostićevu radu pregled pravoslavnih polemičara pisan je taksativno. Nešto opširnije o ovoj je temi pisao Života A. Mihailović u članku "Srpska teološka knjiga XVIII veka", ibid.: 115–127. O pravoslavnim polemičarima Kostić je puno opširnije i bolje pisao u članku "Akatolička književnost kod Srba krajem XVIII veka", u: *Kulturno-istorijska raskrsnica Srba u XVIII veku*. (Odabrane studije. Izabrao i priredio Vlastimir Đokić) SKD Prosvjeta, Zagreb, 2010, 249–261.

1699., u pograničnim austrijskim jedinicama gdje službuju kao graničari. To je, prema Paviću, bio "onaj put kojim je srpska književnost mogla doći u dodir s hrvatskom književnošću." (ibid.: 54) Ovaj dodir rezultirat će i polemičkim momentima – "Spisi hrvatskih jezuita A. Verntla, I. Šimunovića, A. Kanižlića, K. Pejačevića, A. Mulića²⁹ [Jurja Muliha, op. G. Š.] izazvali su reagovanje u srpskim književnim krugovima, koje je bilo upućeno takođe na adresu ličnog duhovnika Marije Terezije opata Milera, i prelata Ružičke, duhovnika Josipa II." (ibid.: 55–56) Osim spomenutih, još jedan autor podiže dosta prašine u pravoslavno-katoličkim prijemima, a radi se o Bugarinu Krsti Pejkiću i njegovu djelu *Zrcalo istine med Crkve istočne i zapadne* (Venecija, 1716).³⁰ Pavić navodi kako u polemiku s Pejkićem stupaju srpski pisci Jovan Rajić, Zaharija Orfelin, Dionizije Novaković i Pavao Julinac i na temelju toga dolazi do sljedećega zaključka – "(...) svakako se mora pretpostaviti da su se pisci učesnici u polemici i s jedne i s druge strane uzajamno čitali i to je ono što je danas najzanimljivije u ovom slučaju." (ibid.: 56)³¹ Srpska barokna književnost,³² otvorena utjecajima sa Zapada u kojemu zbog politike *unijaćenja* Katoličke crkve ne nalazi oslonac (pa tako ne nalazi oslonac i pomoć ni "u susjednoj 'jednonacionalnoj', kako bi se tada reklo, i, istim jezikom pisanoj, ali katoličkoj književnosti Hrvatske." ibid.: 61–62) sve se više usmjerava pomoći "jednoverne Rusije" (ibid.: 62), odnosno konkretnije sedamnaestostoljetnoj skolastičkoj književnosti poljsko-ukrajinskog baroka. Naime, na poljsko-ukrajinskoj granici već su tijekom 17. st. vrlo dobro razrađeni mehanizmi obrane pravoslavlja, ističe Pavić, pa je srpska književnost morala usvojiti iste metode kao i književnost katoličke obnove kojoj se suprotstavljala.³³

²⁹Prema Ivanu Fučeku postoji čak deset načina pisanja zadnjeg slova Mulihovala prezimena, a jedno od njih je i Mulić. Tu je verziju Fuček uočio kod N. Nillesa i F. Hefflera koji su ju vjerojatno preuzeli iz njemačke varijante prezimena Mulich (ch čitali kao ć). Dokaz da je ispravna varijanta samo Muli Fuček pronalazi u piščevim djelima u kojima se potpisuje samo s Muli, a navodi i eminentne književne povjesničare (Fancev, Badalić, Dukat, Šojat i dr.) koji se služe tom ispravnom varijantom prezimena. Usp. Ivan Fuček, *Juraj Muli. Život i djelo*. Durieux, Zagreb 1994., 13–21.

³⁰Pavić piše da je Pejkić službovao u Budimu, Čanadu i Segedinu, a 1728. pokušavao je postati kanonik katoličke katedrale u Beogradu. Također naglašava da se u Grgetegu čuva jedan anonimni rukopis, kompilacija ruskih i ukrajinskih bogoslovnih pisaca, usmjeren protiv Pejkićeve knjige. U Solarićevom katalogu mletačkih knjiga iz 1810., ističe Pavić, Pejkićeva knjiga dobiva oštar komentar. (Pavić 1970: 56) Iscrpnije o životu i radu Krste Pejkića pisao je Josip Turčinović u svojoj disertaciji koja je oblikovana u knjigu *Misionar Podunavlja Bugarin Krsto Pejkić* (Zagreb, 1973).

³¹Pavić uspoređuje naslove Orfelinova *Apostolskog mleka* (1763) i Kanižlićeva *Obilatog duhovnog mlika* (1754) čija srodnost možda niti nije slučajna jer se u oba primjera radi o katekizmima, a mogli su, kako to navodi Pavić, nastati kao protureakcije u okviru polemičke književnosti.

³²Prema Paviću, srpska barokna književnost nastala je između 1648., kada se u Trgovištu pišu prvi silabički stihovi srpske barokne poezije, i 1770. godine, kada su već bila završena važna prozna djela srpske književnosti 18. st., Rajićeva *Icmopuja* (1768) i Orfelinova monografija o Petru Velikom (tiskana 1772). (Pavić 1970: 27) Takva je periodizacija, prema Paviću, specifično književna, izvršena prema književnim stilovima, i ne polazi od prosvjetiteljskih, filozofskih i jezičnih premisa. U srpskoj se književnosti 17. i 18. st. javljaju dakle, pojašnjava Pavić, za ono vrijeme nova, stilski drugačija barokna shvaćanja koja su obilježila glavna djela epohe. (ibid.: 18)

³³O vezi srpske i ukrajinske književnosti Pavić piše sljedeće: "Bez knjiga i štamparija, bez škola, ona se morala osloniti na najbližeg 'prirodnog' saveznika u toj borbi – na književnost Ukrajine, koja je s jezuitskom zvaničnom

Jovan Deretić u trećem izdanju *Istorije srpske književnosti* iz 2002. godine o položaju pravoslavnih Srba u Monarhiji piše sljedeće – "Na Srbe kao etnokonfesionalnu zajednicu vršen je stalan pritisak da se odreknu svojih verskih i kulturnih obeležja i da se privole prihvatanju unije s Katoličkom crkvom. Borba protiv unije i unijaćenja bila je u Habsburškoj Monarhiji u 18. veku glavni oblik borbe srpskog naroda za svoje nacionalno samoodržanje." (Deretić 2002: 443)

Srpski književni povjesničari dakle od slavonskih pisaca spominju uglavnom Antuna Kanižlića i Matiju Antuna Relkovića o kojemu pišu pohvalno, a Tihomir Ostojić ističe kako je upravo Relkoviću (čiji je *Satir* tiskan ćirilicom za autorova života) bilo "suđeno da prvi probije onaj kineski zid koji je vekovima delio (...) pravoslavnu književnost od rimokatoličke." (Ostojić 1905: 110) Pišući o slabim vezama između slavonske književnosti i novostvorene književnosti pravoslavnih Srba u južnoj Ugarskoj, Jovan Skerlić upozorava kako čak ni Relković nije imao utjecaja na svog suvremenika Dositeja Obradovića. (Skerlić 1923: 11) Isusovac Kanižlić je stoga svojim polemičkim djelom o crkvenome raskolu, iako upućenom prvenstveno pravoslavnim kršćanima u Monarhiji, mogao izazvati uglavnom negativnu reakciju u srpskim književnim krugovima.

propagandom u Poljskoj već vodila slične borbe tokom celog XVII veka, i imala razrađenu polemičku književnost neophodnu u tim borbama, zasnovanu upravo na istim principima na kojima je počivala i jezuitska propagandna književnost." (ibid.: 62–63)

"Srpska se književnost, dakle, nije opredelila za onu idejno-stilsku varijantu književnosti koju su preporučivale i za koju su se onako energično i onako surovo zalagale ortodoksne crkve u Moskvi i grčkom delu Svete Gore tokom XVII veka, pa i jedan deo srpskog sveštenstva u Ugarskoj u XVIII stoleću. Položaj srpske književnosti imao je analogija upravo s položajem ukrajinske književnosti, i taj momenat životnosti, taj gotovo praktični razlog, odneo je prevagu. Jer, te književnosti stajale su na granici religija i na graničnim prilazima svojih naroda i kultura." (ibid: 72) Pavić na još jednome mjestu piše o ortodoksnim Moskovljanima koji su krivo gledali na Ruse iz Kijeva (*Litovci*, zaraženi latinskom herezom): "Zaista, Kijevljani i Zapadni Rusi nisu se tako slepo držali predanja i slova kao Moskovljani." (ibid.: 67) I grčko pravoslavlje, koje Pavić naziva ortodoksnim, osjetilo se jednako ugroženo utjecajima nove književnosti iz Rusije. (ibid.: 67–68).

2. TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR

2.1 Imagologija

2.1.1 Imagološka istraživačka paradigma³⁴

Imagologija (lat. imago – slika, predodžba, misao; grč. logos – govor, riječ, pojam, misao, razum), pojavila se u znanosti o književnosti od kraja 1960-ih kao posebna istraživačka grana komparativne književnosti koja se bavi proučavanjem književnih predodžbi o stranim (heteropredodžba) i vlastitim (autopredodžba) geokulturnim prostorima. Termin imagologija (*imagologie*) preuzet je iz francuske etnopsihologije,³⁵ a svoj razvoj i početne metodološke smjernice imagologija duguje upravo francuskim komparatistima. Godine 1951. francuski komparatist Marius-François Guyard piše prvi programski tekst u osmome poglavlju priručnika *La littérature comparée*, pod naslovom *Kako vidimo strane zemlje (L'étranger tel qu'on le voit)*. Guyardovo bavljenje predodžbama o stranim zemljama u književnosti nailazi na odobravanje njegova učitelja Jeana-Marie Carréa koji je u prvom godištu časopisa *Yearbook of Comparative and General Literature*, godinu dana nakon objavljivanja Guyardova priručnika, napisao pohvalni predgovor knjizi svoga učenika (*Une Préface à La Littérature comparée*, 1952). Na rad francuskih komparatista osobito je kritički reagirao eminentni američki komparatist René Wellek i to već u sljedećem broju spomenutoga časopisa.³⁶ Glavni je problem, prema Welleku, istraživanja predodžbi o stranim narodima u književnosti što je to predmet socijalne psihologije, a ne znanosti o književnosti. Takva Wellekova kritika imagologije proizlazi iz vodećih književnoteorijskih smjerova u prvoj polovini 20. stoljeća koji su bili dominantno estetički orijentirani (istraživačko polje znanosti o književnosti je isključivo fiktionalna književnost) pa su ujedno i bili skloniji "formalističkim ili imanentnim (*intrinsic*) pristupima (ruski formalizam, angloamerička *nova kritika*, njemačka stilistička kritika i teorija interpretacije)." (Dukić 2009a: 7)

³⁴Doktorski je rad nastao u okviru imagološkog istraživačkog projekta "Imagološka istraživanja hrvatske književnosti od 16. do 19. stoljeća" (pod vodstvom profesora Davora Dukića) što objašnjava pristup problematici.

³⁵O ranoj *Völkerpsychologie* kao potencijalno inspirativnoj teoriji za književnu imagologiju vidi Davor Dukić, "Rana *Völkerpsychologie* i proučavanje književnosti i kulture", u: *Poetika pitanja*. Ur. G. Slabinac, A. Zlatar, D. Duda, FFpress, Zagreb 2006., 211–228. Termin imagologija prvi primjenjuje Oliver Brachfeld u tekstu "Note sur l'imagologie ethnique", *Revue de Psychologie des Peuples* 17 (1962).

³⁶R. Wellek, "The Concept of Comparative Literature", *Yearbook of Comparative and General Literature*, 2(1953):1–5.

Unatoč kritikama, imagologija se nastavlja razvijati osobito u Njemačkoj, a člankom njemačkog sveučilišnog profesora flamanskoga podrijetla Huga Dyserincka *Zum Problem der 'images' und 'mirages' und ihrer Untersuchung im Rahmen der Vergleichenden Literaturwissenschaft (O problemu 'images' i 'mirages'³⁷ i njihovu istraživanju u okviru komparativne književnosti)*, koji je objavljen 1966., dobiva i programski tekst kojim je utemeljena upravo književna, odnosno komparatistička imagologija. Pod Dyserinckovim vodstvom pokrenut je u Aachenu 1967/1968. studij komparativne književnosti. Aachenski komparatistički program uključuje imagologiju i definira ju "kao granu komparativne književnosti koja istražuje predodžbe o stranim narodima i prostorima (heteropredodžbe) te o vlastitom narodu i prostoru (autopredodžbe)." (Dukić 2009a: 8–9) Jezgru aachenske komparatistike, uz Huga Dyserincka, čine i Manfred S. Fischer, Karl Ulrich Syndram i Joep Leerssen. Osnovne postavke Aachenske škole mogu se sažeti ovako: proširenje istraživačke građe od beletristike prema publicistici, memoaristici, historiografiji i filmu; otklon od *Stoffgeschichte*, antiesencijalističko shvaćanje autopredodžbi i heteropredodžbi; nadnacionalno stajalište i politička misija (imagologija kao važan segment *europskih studija*). Za širenje imagologije i izvan granica Njemačke i Beneluxa, zaslužni su predstavnici Aachenske škole, ali i suvremeni francuski imagolozi (D.- H. Pageaux, J.- M. Moura).

Nadnacionalno stajalište kao važna postavka aachenskih komparatista, smješta imagologiju u komparativnu, a ne u nacionalnu, odnosno pojedinačnu književnost. Češće se, međutim, termin *imagologija* rabi samostalno i bez dodatnog preciziranja atributima književna (glavni istraživački predmet je književnost) i/ili komparatistička.³⁸ Naime, disciplinarni okviri komparativne književnosti u imagologiji postaju sve uži pod utjecajem osobito socijalne psihologije, "simboličke i etnoantropologije i mnemohistorije" (Blažević 2009: 327), dok se u novije vrijeme, pod utjecajem različitih poststrukturalističkih teorijskih pravaca (novi historizam, postkolonijalna teorija, feministička kritika i dr.), imagologija oblikuje i kao transdisciplinarna paradigma.³⁹

S obzirom na tip tekstova⁴⁰ koje analiziram, metodološko-interpretativni okvir ovoga rada mogao se potencijalno smjestiti i unutar okvira *historijske imagologije* kao "transdisciplinarne

³⁷Mirages su prividne, iskrivljene slike (predodžbe).

³⁸O tome pregledno piše Davor Dukić u predgovoru "O imagologiji" u zborniku *Kako vidimo strane zemlje*, Zagreb 2009., 5–22.

³⁹Vidi više kod Zrinka Blažević, "Imagologija", u: *Leksikon Marina Držića*, LZMK, Zagreb 2009., str. 327.

⁴⁰Većina tekstova koje u disertaciji analiziram nije, u užem smislu riječi, književna. Riječ je o nabožnim i teološkim tekstovima s primjesama vjerskih polemika koji su žanrovski vrlo šaroliki – dominiraju katekizmi, zatim predgovori molitvenika, jedan pamflet i prijevod propovijedi, jedno znanstveno djelo (crkvenopovijesna i teološka rasprava) te dva zbornika u prozi i stihu (Grabovac, Kačić). Ovdje, međutim, ne želim istaknuti razliku između književne/komparatističke i historijske imagologije u smislu različite istraživačke građe (što bi možda

i translacijske istraživačke prakse" (Blažević 2014: 128) koja svoj istraživački fokus stavlja na (povijesni) kontekst, dok se književna/komparatistička imagologija primarno smješta u tekstualni i intertekstualni referencijalni okvir, ne zanemarujući, dakako, ni povijesni. Metodološki se međutim *historijska* imagologija oslanja i na analitičke modele kritičke i historijske analize diskursa – analiza teksta provodi se simultano na tri razine; tekstualnoj (topološka i tropološka struktura teksta), intertekstualnoj (poetičke, retoričke i žanrovske dispozicije) i kontekstualnoj (odnos teksta spram socijalnih, političkih i kulturnih praksi). (Blažević 2009: 327) Iako su spomenute paradigme istraživački fokusirane na tekstualne fenomene (odnosno odnose između tekstualnog i kontekstualnog), napominje Zrinka Blažević, historijska analiza diskursa ipak se razlikuje od kritičke stavljanjem veće pozornosti na povijesni kontekst. (Blažević 2014: 133–134)

U ovome je radu istraživački interes usmjeren na "iščitavanje" autopredodžbi i heteropredodžbi kao diskurzivnih tvorbi, odnosno na tekstnu konstrukciju ili reprezentaciju konfesionalnih identiteta, odnosno alteriteta (drugosti) u kojoj se uočavaju brojni stereotipni, aksiološki obojeni iskazi. Takvim se istraživačkim fokusom smještamo u tekstni (i intertekstni) referencijalni okvir, usmjerujući pažnju na "reprezentacije kao tekstne strategije i kao diskurs." (Leerssen 2009: 179) Glavna je stoga svrha ovoga rada na temelju tekstualne, odnosno "gramatičke" i strukturalne analize⁴¹ (Leerssen 2009: 99–124) imagološki "potentnih" tekstova (analiza *imagema*⁴² i ideologema⁴³) otkriti kako se oblikuje vjerski identitet, odnosno kroz suodnos autopredodžbi i heteropredodžbi "(re)konstruirati" bipolarost identitet vs. alteritet. Posebna analitička pozornost usmjerena je i na one iskaze kojima se nastoji odrediti karakter Drugoga.⁴⁴ S obzirom na to da se u imagološkoj analizi ne smije zanemariti važnost društvenoga konteksta, odnosno povijesne kontekstualizacije, istraživanje se, osim na književnopovijesnim spoznajama, mora zasnivati i na spoznajama historije,

bilo bliže tradicionalnoj književnoj imagologiji). Glavna je, čini mi se, razlika u istraživačkome fokusu na tekst, odnosno kontekst.

⁴¹Usp. sljedeće: "(...) u međuvremenu su imagolozi napredovali i preusmjerili studij nacionalnih stereotipa u književnom diskursu od popisivanja njihovih konstitutivnih *elemenata* prema analizi njihove strukture. Nacionalni se stereotipi nisu više proučavali kao *Stoffgeschichte* nego su se razmatrali u svojoj strukturalnoj pojavnosti i međuvezama. (...) Od tog trenutka studij nacionalnih stereotipa mogao je nadići puko popisivanje 'vokabulara' nacionalnih predrasuda u različitim tekstovima i okrenuti se njezinoj 'gramatici'." (Leerssen 2009: 102–103)

⁴²Joep Leerssen *imagem* definira kao "otisak" koji leži u temelju raznolikih konkretnih pojedinih aktualizacija koje se mogu susresti u tekstu i na koje se većina nacionalnih predodžbi u svojim proturječnim manifestacijama može svesti. *Imagemi* su, pojašnjava Leerssen, u pravilu obilježeni njima svojstvenim ambivalentnim polaritetom pa su stoga nacionalni *imagemi* definirani "janusovskom podvojenošću i proturječnom prirodom". (Leerssen 2009: 110, 109–111)

⁴³"(...) povijesno određen pojmovni ili semički kompleks koji se može projicirati bilo u obliku 'vrijednosnog sustava', 'filozofijskog pojma' ili pak u obliku protopripovijesti, osobne ili kolektivne pripovjedne fantazije." (Jameson prema Biti 2000: 199)

⁴⁴O karakteru (ali i identitetu i alteritetu) podrobnije ću pisati dalje u tekstu ovoga poglavlja.

religije, društva i kulture (kulturnopovijesnim spoznajama). Na tim se temeljima i u ovome radu pokušava jasnije definirati konfesionalna drugost, prvenstveno analizom suodnosa autopredodžbi i heteropredodžbi na relaciji katolici – pravoslavci u 18. stoljeću na području Slavonije. Iako je imagologija glavni teorijsko-metodološki okvir u ovome radu, problematizacija i ponajviše definicija kompleksnih pojmova identiteta/alteriteta, koji su u samome središtu imagološke problematike, nametnuli su potrebu i za promišljanjem spomenutih pojmova unutar postmoderne teorije kulturalnih studija (Stuart Hall) i istraživačke paradigme socijalno-simboličke antropologije (Frederik Barth, Anthony P. Cohen), no o tome će biti više riječi nešto dalje u tekstu.

Na važnost sociohistorijskog konteksta u imagološkoj istraživačkoj paradigmi osobito su, pod utjecajem povijesti mentaliteta (časopis *Annales*), upozoravali francuski književni imagolozi Daniel-Henri Pageaux i Jean-Marc Moura još krajem 1980-ih. Prema Pageauxu, imagologija se "u određenoj mjeri podudara s istraživanjima etnologa, antropologa, sociologa i povjesničara mentaliteta koja se bave, primjerice, pitanjima akulturacije, dekulturacije, kulturne alijenacije ili javnog mnijenja o nekom stranom elementu." (Pageaux 2009: 126) Stoga se slika, odnosno predodžba (*image*), kao osnovna jedinica imagološke analize, prema Pageauxu mora proučavati kao dio *društvenog imaginarnog* "u jednoj od njegovih osobitih manifestacija – predodžbi o Drugom." (ibid.: 127) Upravo treći konstitutivni element slike (prva dva su razina riječi i razina hijerarhiziranih odnosa), koji Pageaux naziva *scenarij*, označava takav "izlazak iz analize teksta u povijesni kontekst, odnosno traganje za poljem društvenog znanja i moći u koje se analizirani tekst i njegove predodžbe smještaju (...) Francuski imagolog ne samo da tako ne iskazuje svojevrzni strah od povijesti, primjetan u Aachenskoj školi, već štoviše u povijesti mentaliteta vidi glavnog inodisciplinarnog suradnika imagologije." (Dukić 2009a: 19) O novom načinu pristupa u koji se proširila imagologija – *istraživanju mentaliteta* – pisao je 1980-ih (tri godine prije Pageauxovog teksta) i Zoran Konstantinović koji spomenutu vezu pojašnjava ovako: "Istraživati mentalitet znači zapravo otkrivati one manifestacije ljudskog duha koje nam mogu dati odgovor na sadržinu ovih 'images'". (Konstantinović 1986: 141) Na tragu Pageauxa nastavlja i njegov kolega Jean-Marc Moura koji sliku, odnosno predodžbu, također određuje kao sastavni dio *društvenog imaginarnog* pa stoga "slike o stranim zemljama prelaze granice književnog polja u pravom smislu riječi i predmetom su proučavanja antropologije ili historije. Kako se književne predodžbe oblikuju na toj vrlo širokoj osnovi, imagološki postupci moraju biti interdisciplinarni, što je uvijek sumnjivo književnim čistuncima." (Moura 2009: 151) Proučavanje *društvenog imaginarnog* čini, prema Mourau, povijesnu razinu imagologije. Iz toga proizlazi i definicija *društvenog imaginarnog* koju

Moura preuzima od francuskog povjesničara Pascala Orya – "skup kolektivnih predodžbi svojstvenih nekom društvu (etničkoj grupi, vjeroispovijedi, narodu, cehu...), skup onoga što ih sačinjava kao i onoga što ih ustanovljuje." (ibid.: 160) Za Pageauxa je, pak, *društveno imaginarno*, obilježeno dubokom bipolarnošću identitet vs. alteritet kao suprotnih, ali i komplementarnih kategorija. Takvo *društveno imaginarno*⁴⁵ (koje sačinjavaju slike o stranim zemljama), važno je polje imagološkoga istraživanja. (Pageaux 2009: 144)

2.1.2 Imagološka analitička metoda

Iako se imagologija dominantno bavi istraživanjem etničkih/nacionalnih predodžbi, njezin se osnovni pristup i terminologija, zahvaljujući razrađenom analitičkom i teorijsko-pojmovnom aparatu, mogu primijeniti i u istraživanju konfesionalnih predodžbi.⁴⁶ Uz primjenu imagološke analitičke metode, a na temelju uvedeno spomenute katoličke, nabožne, crkvenopovijesne i teološke polemičke literature u ovom se radu posebno obrađuje fenomen konstituiranja konfesionalnog (katoličkog) identiteta i (pravoslavnog) alteriteta kao središnjeg dijela problematike.

Rad slijedi opći metodološki nacrt imagološke analize teksta koja se primjenjuje na izabranim djelima polazeći od "objektivnog identiteta" autora (konfesionalnog, etničkog/jezičnog, državopolitičkog, staleškog, rodnog) preko tematološke analize teksta (pronalaženje određenih ideologema i *imagema*) do rekonstrukcije mikro-imaginarija teksta kao dijela višeg, kulturnog imaginarija. Analizom tih nabožnih i teoloških tekstova s polemičkim primjesama nastoji se razabrati ideološko polazište autora, odnosno ideologemi kojima su podređene predodžbe o Drugome. Pri tomu se uzima u obzir različit karakter izabrane građe za analizu, u koju ulaze i aksiološki neutralno pisane povijesti raskola (uža crkvenopovijesna/teološka tematika), ali i aksiološki (vrijednosno) obojena, polemički intonirana proza i stihovi. S obzirom na to da takav tip analize ne ostaje samo "u tekstu" nego podrazumijeva i

⁴⁵Za kritiku Pageauxova shvaćanja *društvenog imaginarnog* vidi Dukić 2009a: 19 i usporedi Blažević 2014: 128. Podrobniju razradu i definiciju *kulturnog imaginarija* (s osvrtom i referencama na ranu *Völkerpsychologie*) ponudio je Davor Dukić – "Kulturni imaginarij može se općenito definirati kao grupa (ne kao uređeni sistem) karakterističnih *imagema* jedne individualne kulture u određenom vremenskom periodu." (Dukić 2009b: 76)

⁴⁶Joep Leerssen navodi nekoliko osnovnih metodoloških pretpostavki imagologije: predmet imagologije su nacionalni ili kulturni stereotipi, imagologija nije oblik sociologije jer joj je cilj razumjeti diskurs reprezentacije, a ne društvo, razlikovanje izvještajnih od imaginarnih iskaza koji su stereotipizirajući i za koje se zanima imagologija, nužnost povijesne kontekstualizacije, a u novije vrijeme i *pragmatičko-funkcionalistička perspektiva* (repcija i učinak teksta na publiku) i dr. Metodološki *novum* koji se može primijetiti u Leerssenovim postavkama je otvorenost imagologije prema drugim paradigmama – teorija nacionalizma, postkolonijalni i rodni studiji. (Leerssen 2007: 17–32)

rekonstrukciju imaginarija teksta kao dijela osobnog imaginarija pisca, ali i jednog "višeg", kulturnog imaginarija, problem konfesionalne drugosti razmatra se i unutar analitičkog koncepta koji upravo osobni imaginarij promatra kao sastavni dio kulturnog imaginarija.

Specifičnost istraživačkog predmeta u ovome radu su identitetske razlike (dva konfesionalna identiteta) na istom geokulturnom prostoru. Naime, na prostoru Habsburške Monarhije u 18. stoljeću živi dosta pravoslavnih kršćana (većinom pravoslavnih Srba) koji su se uglavnom doselili još krajem 17. stoljeća. Ti se pravoslavni Srbi (često *Vlasi*, *rišćani*) u konfesionalnome smislu poistovjećuju s pravoslavnim Grcima, ali se pretežno vrlo razlikuju od Grka kada je u pitanju vrednovanje od strane katoličkih autora. Ta razlika u vrednovanju između pravoslavnih Grka i pravoslavnih Srba (ali i uopće pravoslavnih Slavena) može se uočiti gotovo u svim osamnaestostoljetnim katoličkim polemičkim tekstovima.⁴⁷ Kako bismo pojednostavnili spomenutu konfesionalnu problematiku, možemo ponuditi grubu simplificiranu podjelu koja je primjenjiva na sve tekstove koji se ovdje analiziraju: unutar krovne skupine kršćani uočavamo dvije podskupine – katolici (podskupina 1) i pravoslavni (podskupina 2). Unutar podskupine pravoslavni mogu se razlučiti još dvije (podskupina 2a i 2b): pravoslavni u Monarhiji (pravoslavni Slaveni) i pravoslavni Grci. U katoličkim polemičkim tekstovima uglavnom se pravi razlika između ujedinjenih ("stari" Grci prije raskola i kasnije grkokatolici) i neujedinjenih (pravoslavnih) Grka pa otuda proizlazi i znatna razlika u vrednovanju, odnosno aksiološkome atribuiranju – ujedinjeni Grci su pravovjerni, a neujedinjeni Grci su glavni krivci za crkveni raskol. Temeljni ideologem u tvorbi konfesionalnog (odnosno kršćanskog, katoličkog) identiteta, a iz kojeg proizlazi i ovdje predložena podjela (i kojemu su podređene predodžbe o Drugome), jest onaj o univerzalnosti i apsolutnosti Katoličke crkve i vjere izvan koje nema spasenja.⁴⁸ Iz toga proizlazi da su uz katolike pravovjerni još i grkokatolici (kao pripadnici Katoličke crkve koji se razlikuju samo obredom) kao i stari grčki oci prije raskola, dok su pravoslavni Grci (i pravoslavni Slaveni iako drugačije vrednovani) na strani *odmetnika*. Spomenuto slavenofilstvo, barem u smislu razlike u vrednovanju između pravoslavnih Grka i pravoslavnih Slavena, uočljivo je u većini vjerskopolemičkih tekstova koji se ovdje

⁴⁷Zrinka Blažević upućuje još na Ivana Tomka Mrnavića (*Regiae sanctitatis Illyricanae foecunditas*, 1630) koji je krivnju za otklon od unije pripisao *Grkinjici* Heleni, ženi Stefana Dušana "što će od Mrnavića postati tradicionalni topos (reformno)katoličke historiografije interkonfesionalne impostacije." (Blažević 2008: 235)

⁴⁸Tvrđnja da nema spasa izvan crkve pripisuje se Svetom Ciprijanu (200. god., Kartaga) čijim se spisima kod nas bavio (i priredio kritičko izdanje) Marijan Mandac. Mandac naime pojašnjava da se tvrđnja ne treba uzimati doslovno jer ju je nužno sagledati u kontekstu rimskog i kartaškog raskola pa se pod spasenjem ne misli na ono konačno nakon smrti nego na "objektivnu zbilju spasenja". (Mandac 1987: 48) Na tome tragu, a u kontekstu politike unije Katoličke crkve ("reformnokatolička dogma o svjetskoj Crkvi" Blažević 2008: 270), mislim da treba promišljati i navedeni ideologem.

analiziraju (uz poneki izuzetak!), a tumačiti se može i konceptom baroknog slavizma⁴⁹ koji je još u 17. stoljeću uglavnom određen opasnošću od Osmanlija i nastojanjem Katoličke crkve oko sjedinjenja katolika i pravoslavaca.⁵⁰

Osim dominantnih kršćansko-katoličkih, antigrčkih i slavenofilskih ideologema, u tekstovima slavonskih osamnaestostoljetnih polemičara uglavnom se mogu prepoznati još i antiturski, antižidovski i prohabsburški ideologemi. U interkonfesionalnim se usporedbama naime pravoslavni Grci dovode u vezu sa Židovima, Turcima, povremeno i protestantima.

Ključni pojmovi koji se u radu koriste i koje je potrebno dodatno ukratko definirati su sljedeći: identitet/alteritet; slika/predodžba (*image*): autopredodžba, heteropredodžba, metapredodžba; stereotip; karakter; centar/periferija.

⁴⁹O baroknom slavizmu vidi opširnije Rafo Bogišić, "Hrvatski barokni slavizam", u: *Hrvatski književni barok*, ur. Dunja Fališevac, Zavod za znanost o književnosti, Zagreb 1991. "(...) hrvatska slavenska ideja intenzivirana je općim nastojanjem Katoličke crkve koja upravo u 17. stoljeću sve pažljivije gleda na slavenska prostranstva što su se velikim dijelom udaljila od Rima. Zbog geografskog položaja i osobite uloge u borbama s Turcima u vizijama i nadama Katoličke crkve oko zbliženja i ujedinjenja Slavena Hrvati i Hrvatska zauzimaju veoma važno mjesto. Na ovaj način su neposredno povezane dvije praktične komponente hrvatske kulture: rodoljubna i crkveno-vjerska, uvjetovale snažnu prožetost hrvatske književnosti 17. stoljeća slavenskim osjećajem." (Bogišić 1991: 18) Usp. i Davor Dukić, "Hrvatska književnost. Neke temeljne značajke.", u: *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost i umjetnost*. Sv. 3. Barok i prosvjetiteljstvo, HAZU, AGM, ŠK, Zagreb, 2003., 487–499.

⁵⁰Zrinka Blažević naime razlikuje tri varijante sedamnaestostoljetnog ilirizma: *reformnokatolički*, *staleški* i *protonacionalni*. Autorica pritom naglašava kako navedena tipologija ima tek relativnu vrijednost heurističkoga modela (uspostavljenog u analitičke svrhe) jer je "sedamnaestostoljetni ilirski ideologem izrazito dinamičan i transgresivan fenomen." (Blažević 2008: 92) *Reformnokatolički ilirizam* Zrinka Blažević dijeli na nekoliko podtipova (interkonfesionalni, franjevački, kurijalno-habsburški, dalmatinski) i odlikuje ga visokim stupnjem ideologijske elastičnosti i prilagodljivosti univerzalističkim političkim paradigmatima te naglašenom interkonfesionalnom dimenzijom. (ibid.) Na temelju klasifikacije generativnih elemenata "etničke zajednice" Anthonya D. Smitha i "ilirske topologije" Reinharda Lauera autorica konstruira "topičku matricu ilirskog ideologema" koja se sastoji od sljedećih elemenata: zajedničko drevno podrijetlo, teritorijalna rasprostranjenost, jezično jedinstvo, nacionalna karakterologija, nacionalna geografija, nacionalne institucije, nacionalni heroji, nacionalni sveci. (ibid.: 89–90, 88–113) O ilirskome ideologemu usp. Reinhard Lauer, "Ilirski ideologem", u: *Studije i rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb, 2002., 9–32.

2.2 Koncept identiteta; pojmovna revizija i transformacija (identitet vs. alteritet)

Pojam identiteta je pod utjecajem poststrukturalističkih teorijskih pravaca i *kulturnoga obrata*, odnosno postmodernističke kritike univerzalnih koncepata, doživio znatnu redefiniciju u smislu odmaka od esencijalističkog i univerzalističkog tumačenja prema kojemu je identitet nešto što je dano i stabilno, a ne konstruirano i podložno stalnoj promjeni. O konceptu identiteta se stoga u doba postmoderne počinje promišljati kao o (diskurzivnome) konstrukturu koji ujedno postaje vrlo složena analitička kategorija i pojam obilježen polisemičnošću. U društvenim i humanističkim znanostima stoga identitet postaje središnji pojam, odnosno ideja "koju se ne može misliti na stari način, ali bez koje određena ključna pitanja uopće ne možemo promišljati." (Hall 2006: 358)

Dva su vida identiteta – osobni i kolektivni – međusobno zavisna jer "pitanje 'tko si' postaje smisljeno tek kad povjeruješ da možeš biti netko drugi." (Bauman 2009: 22) U osnovi je svih postmodernističkih teorijskih promišljanja upravo Drugi kao odraz u kojemu prepoznajemo sami sebe (ili svoj kolektiv). Stoga se identitet subjekta uvijek gradi na složenim odnosima s Drugim pa zato "identitet ne može biti polazištem naših postupaka jer oni ne proizlaze iz slobodna izbora, nego iz stanja uvijek-već-nagovorenosti Drugim kojemu mi uvijek samo odgovaramo." (Biti 2000: 191)⁵¹ Prema Ernestu Laclau *objektivni*⁵² je *identitet* tek "artikulirani skup elemenata" (Laclau 1990: 32), a ne homogena točka. Karakteristična struktura takve artikulacije, odnosno njezina "esencija" u potpunosti je ovisna o onome što ju negira (ibid.: 27, 32, 33) pa je identitet uvijek promjenjiv i kontingentan. Svi su identiteti stoga "dislocirani" (ibid.: 39), odnosno "doživljavaju se kao djelomice nepotpuni jer se mogu oblikovati samo diferencijacijom koja istodobno ograničuje identitet čineći ga ovisnim o prisutnosti 'Drugoga.'" (Martin 2008: 139) Unificiranost i trajnost pojma identiteta kao nepromjenjivog obilježja pojedinca ili grupe (kolektiva) propitivana je pod utjecajem psihoanalize, feminizma i postkolonijalne teorije pa se stoga "danas identitet razumije ne samo kao vremenski i prostorno promjenljiv nego i kao intrinzično pluralan i proturječan. To je u opreci spram uvriježene ideje identiteta kao stabilna 'spremnika' ukorijenjena 'unutar' subjekta i izdvojena od izvanjskih kontingencija." (ibid.: 137) Subjekt se naime ne razumijeva kao "posjednik fiksna ili unaprijed konstituirana identiteta, nego kao nedovršen entitet koji je

⁵¹Vladimir Biti ovdje se dakle oslanja na radove Jacquesa Derridae od 80-ih godina prošloga stoljeća naovamo. Vidi opširnije V. Biti "Identitet", u: *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb, 2000., 190–197.

⁵²O *kontingentnosti objektiviteta* (identiteta) i *konstitutivnoj naravi* antagonizma vidi opširnije E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London, New York, 26–27.

aktivan činitelj u vlastitoj izgradnji. Samo nepostojanje zatvorenoga identiteta prisiljava pojedinačne subjekte da traže načine 'popunjavanja praznine' činovima *identifikacije*." (ibid.) Identifikacija je, prema Stuartu Hallu "proces artikulacije, zašivanja, nadodređivanja, a ne obuhvaćanja. (...) Potrebno joj je ono što je izostavljeno, što je ostalo s vanjske strane, njezina konstitutivna izvanjskost, da učvrsti taj proces." (Hall 2006: 359) Stoga se alteritet (drugost) poima kao konstitutivni i komplementarni pojam u odnosu na pojam identitet i ujedno se definira svojom suprotnošću i inferiornošću u odnosu na identitet. Inferiornost, odnosno stigmatizacija (kulturnog) alteriteta obično je motivirana potrebom za samoodržavanjem identiteta koji je kompatibilan s normama polazišne kulture i zahtjevom za dominiranjem koji polazišnoj kulturi daje legitimitet.

Ideja identiteta prošla je dakle priličnu transformaciju – identitet kao "nediferencirano jedinstvo ili istost, od koje/ga se sastoji esencijalno 'biće' entiteta." (Martin 2008: 135) pa sve do identiteta kao pluralne i proturječne "kondenzacije raznih društvenih utjecaja." (ibid.: 137) O pojmu identiteta Stuart Hall promišlja kao o *strategijskom* i *pozicijskom* (Hall 2006: 360), a nikako ne esencijalističkom. Takvim se pojmovnim određenjem odmičemo od spomenute nepromjenjivosti i stabilnosti koja podrazumijeva danost i pomičemo prema strategijama, odnosno procesu djelovanja – "(...) prava se bit stvarnih identiteta nalazi u pitanjima povezanim s upotrebom resursa povijesti, jezika i kulture u procesu postajanja, prije negoli bivanja: ne 'tko smo' ili 'odakle dolazimo', nego što bismo mogli postati, kako smo reprezentirani i kako to utječe na našu reprezentaciju nas samih." (ibid.) Identiteti se stoga konstruiraju unutar reprezentacije, odnosno u jeziku i kroz jezik pa time postaju diskurzivni konstrukti koji se uvijek konstruiraju preko odnosa s Drugim, odnosno "kroz razlike, a ne izvan njih." (ibid.: 361) Upravo stoga, prema Hallu, identiteti se mogu razumjeti kao (diskurzivni) konstrukti unutar specifičnih povijesnih okolnosti, specifičnih institucionalnih mjesta, diskurzivnih formacija i praksi kao i "unutar igre specifičnih modaliteta moći." (ibid.) Stoga je "'imanje identiteta' popraćeno nizom povezanih praksi koje ga konkretiziraju i uključuje odnose moći, podređivanja i isključivanja." (Martin 2008: 138) U takvim je igrama moći, za tvorbu identiteta (pojedince i skupine), od ključne važnosti Drugi pomoću kojeg određujemo sami sebe.

Fascinacija "drugošću" i s njom povezano isticanje važnosti "razlike", koji postaju jedni od ključnih problema kulturalnih studija, prisutni su na različite načine i unutar drugih disciplina. Prvo takvo područje, prema Hallu, je lingvistika, odnosno Saussureovo definiranje značenja kao relacijskog – što znači *crno* znamo samo zbog toga što ga možemo suprotstaviti *bijelom*, a ne zato što postoji nekakva esencija *crnog*. (Hall 1997: 234) Hall je međutim vrlo kritičan

spram binarnih opozicija kao pretjerano simplificiranih i redukcionističkih pa se poziva na kritiku binarizama Jacquesa Derridaea u kojima francuski filozof prepoznaje relacijske odnose moći – jedan je pol, unutar binarizama, uvijek dominantan. Drugo pojašnjenje Hall pronalazi u teoriji jezika i tumačenju značenja Mikhaila Bakhtina – značenje se konstruira kroz dijalog s Drugim. Treće je pojašnjenje antropološko i njime se o "razlici" misli kao o bazi simboličkoga reda koji nazivamo kulturom pa je stoga "razlika" upravo ključna za kulturno značenje. (ibid: 236) I, konačno, četvrto pojašnjenje Hall pronalazi u psihoanalizi – Drugi je fundamentalan za oblikovanje sebe kao subjekta (kao i seksualnog identiteta). Prema Hallu, jedna od ključnih odlika "razlike" je njezina ambivalentna narav. To znači da naš odnos prema Drugome može biti pozitivan i negativan – osim što je nužan za stvaranje značenja, oblikovanje jezika i kulture, socijalne identitete i određenje sebe kao seksualnoga subjekta, Drugi je i prijatna, potencijalna opasnost koja izaziva agresiju. (ibid.: 238) Za stvaranje simboličkih granica između "mi" i "oni" ponajprije su odgovorni stereotipi koji se obično javljaju tamo gdje postoji velika nejednakost u moći. (ibid.: 258) Kulturni su stereotipi stoga, razmišljamo li na tragu Istvána Fehéra, jedni od ključnih oblika tvorbe identiteta i trebali bi poslužiti kao uvjeti međusobnog razumijevanja, a ne samo zapreke. (Fehér 2006: 60)

U sociokulturnoj antropologiji pitanjima etničkog identiteta i etničke skupine bavio se norveški antropolog Frederik Barth koji naglasak stavlja na "generativne i procesualne aspekte etničkih grupa" (Poutignat, Streiff-Fénart 1997: 125), a pristup mu "pretpostavlja kulturni kontakt i pokretljivost ljudi" (ibid.) čime se značajno odmaknuo od statičnog prema dinamičnome poimanju etničkoga identiteta. Prema Barthu se dakle etnički identitet izgrađuje i mijenja u interakciji "unutar društvenih grupa, zahvaljujući procesima uključivanja i isključivanja kojima se uspostavljaju granice među tim grupama." (Lapierre 1997: 7) Na taj se način Barth usmjerava na analizu odnosa, a ne bit (esenciju) identiteta i time čini zaokret prema relacijskom (a ne više esencijalističkom) karakteru etničkih identiteta. Barth naglašava kako ne postoji jednoznačan odnos između etničkih identiteta i kulturnih razlika ili sličnosti jer "crte o kojima se vodi računa nisu zbir 'objektivnih' razlika već samo one koje akteri smatraju značajnim." (Barth 1997: 221) Naime, određene "kulturne crte (vjera, jezik, stil života, obredi, vrijednosti, simboli i dr.)" (ibid.) članovi pojedinih skupina mogu upotrebljavati kao signale razlika, dok na druge neće obraćati pažnju što znači da se etnički identitet konstruira s obzirom na socijalnu interakciju među skupinama i mijenja promjenom situacija. Ključni istraživački problem stoga Barthu postaje "etnička granica koja definira grupu, a ne kulturni materijal koji ona sadrži." (ibid.: 222) jer su i kulturni sadržaji i kulturne razlike zapravo tek posljedica, a ne uzrok postojanja granica. Uz Bartha, važan predstavnik

pravca socijalno-simboličke antropologije je i Anthony P. Cohen koji se bavio pojmom zajednice koju promatra kao simboličku strukturu, odnosno konstrukt koji stoga pripada sferi simboličkoga, a ne empirijskoj stvarnosti. Zajednica, prema Cohenu, postoji "u glavama" (kao mentalni konstrukt) njezinih članova i stoga ju ne treba brkati s geografskim ili sociografskim tumačenjima. (Cohen 1985: 98) Zajednica je tako definirana kroz posebnu vrstu svijesti jedne skupine o sebi u odnosu na drugu skupinu. Efikasnost granica neke zajednice (koje su i same simboličkoga karaktera) ovisna je o njezinoj simboličkoj konstrukciji pa je stoga glavna vrsta svjesnosti neke skupine o sebi definirana simbolizacijom granica jer se njima jedna skupina razlikuje od druge. (ibid.:15) Simboli zajednice za Cohena su tek mentalne konstrukcije koje opskrbljuju ljude sredstvima za stvaranje značenja (ibid.: 19) pa stoga, primjerice, ne čudi što će različiti ljudi iste fenomene u nekim aspektima interpretirati različito. Jedan od takvih primjera je i selektivna transmisija momenata iz prošlosti ("stari dani", "u vrijeme predaka" i sl.) koji se koriste za trenutne svrhe i prilagođavaju aktualnim potrebama u sadašnjosti (često se miješa prošlost i sadašnjost ili naglašava njihov kontinuitet) čime se prošlost priziva simbolički, nerijetko sa svrhom prijenosa kompleksnih ideoloških poruka. (ibid.: 101) Svijest o zajedničkoj prošlosti (iz sadašnjosti se "kopa" u prošlost) je zapravo *conditio sine qua non* grupnih identiteta uopće. (Leerssen 2007: 336) Tako se zajednica može definirati i kao "skupina simboličkih i ideoloških koordinata pomoću kojih se pojedinac društveno orijentira" (Cohen 1985: 57), a kao simbolički konstrukt ona je ujedno i "resurs i spremište značenja, kao i referent vlastitog identiteta." (ibid.: 118)

Ono što je zajedničko i Barthu i Cohenu, a što se prema tome može svesti pod glavnu premisu pravca socijalno-simboličke antropologije jest da "etnokulturne zajednice nisu fiksne strukture definirane na temelju objektivnih kulturnih atribucija, već se, nasuprot tome, smatraju socijalnim konstruktima koji se konstantno preoblikuju u kompleksnim i dinamičnim procesima inkluzije i ekskluzije kojima grupa oblikuje svoj kulturni identitet prema unutra i prema van." (Blažević 2008: 36)

Za imagologiju važne su dvije dimenzije, odnosno dva značenja pojma identiteta – starije dijakronijsko koje podrazumijeva smisao trajnosti i kontinuiteta u vremenu te nešto novije sinkronijsko koje podrazumijeva izdvojenost i autonomnu individualnost. (Leerssen 2007: 340) Spomenute dvije dimenzije identiteta gravitiraju prema dva, komplementarna (ali i različita) pristupa – dijakronijski identitet bazično je autopredodžba i kao takav se treba analizirati, dok je sinkronijski identitet fokusiran na razliku između "Mi (Ja)" / "Drugi" i time usmjeren na analizu heteropredodžbi. (ibid.) Identitet i alteritet, odnosno autopredodžba ("mi") i heteropredodžba ("oni") u zrcalnom su odnosu – svaka spomenuta predodžba određuje profil

druge, ali i biva određena drugom. Stoga je vrlo važno biti oprezan prilikom korištenja prvoga lica množine ("mi") koje bi moralo biti pomno kritički promišljeno s obzirom na vremenski raspon i teritorijalnu rasprostranjenost skupine koju treba obuhvatiti.

Kao posljedica stalne isprepletenosti identiteta i drugosti javlja se i koncept hibridnosti kao svojevrsna dekonstrukcija autentičnosti i suprotnost "čistunstvu". S tog aspekta, identitet i alteritet ne sagledavaju se više kao polarne suprotnosti nego elementi sposobni za međuprožimanje.⁵³

Kombiniranje navedenih postavki glavni je teorijski aparat i smjernica u pokušaju tumačenja konfesionalnih identiteta/alteriteta, a time i konfesionalnih predodžbi – "Bilo bi iznenedujuće da u pitanjima u koja je upleten Identitet ne bude prisutna problematika slike o Drugom." (Pageaux 2009: 148)

⁵³O pojmovima identitet, alteritet i hibridnost vidi opširnije kod Joep Leerssen "Identity/Alterity/Hybridity", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*. Ed. by M. Beller, J. Leerssen. Amsterdam-New York, Rodopi 2007., 335–341.

2.3 Slika/predodžba (*image*): autopredodžba, heteropredodžba, metapredodžba

U Bellerovu i Leerssenovu priručniku *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters* (2007) slika, odnosno predodžba (*image*) definirana je kao "mentalna ili diskurzivna reprezentacija osobe, grupe, etničke pripadnosti ili nacije." (Leerssen 2007: 342) Takvu definiciju slike ne treba miješati s njezinom raširenijom značenjskom upotrebom – slike (slikovnog) kao vizualnoga prikaza. U imagologiji, slika/predodžba je "mentalna silueta Drugog" (Beller 2007: 4) koji je određen karakteristikama obitelji, grupe, plemena, naroda ili rase. (ibid.) Takva slika, naime, kontrolira naše ponašanje prema Drugom, a kulturne razlike koje proizlaze iz religije, jezika, običaja, mentaliteta, mogu izazvati pozitivne ili negativne slike/predodžbe. (ibid.) Naše su slike o stranim zemljama, ljudima i kulturama uglavnom produkti selektivnih vrijednosnih sudova koji pak proizlaze iz selektivne percepcije. To znači da je naš način viđenja Drugog bitno uvjetovan prethodno usvojenim pojmovima ili idejama, predrasudama i stereotipima (ibid.: 4–5), odnosno kulturno determiniran. Činjenični iskazi koji se mogu empirijski provjeriti nisu sastavni dio slike koja je obično usmjerena na atribucije koje se odnose na moral i/ili karakter. (Leerssen 2007: 342) U pojašnjenju ontološkog statusa (nacionalnih) predodžbi Hugo Dyserinck se služi pojmovnim aparatom Karla Poppera i tako smješta predodžbe u "svijet 3" koji, prema Popperu, označava proizvode ljudskoga duha koji su sadržani u tekstovima i u knjigama i stoga pripadaju području objektivnog sadržaja ljudske misli. (Dyserinck 2009: 67)⁵⁴

Za Pageauxa "slika je predodžba neke strane kulturne stvarnosti kojom pojedinac ili grupa koji su je oblikovali (ili koji je dijele ili promiču) otkrivaju i tumače kulturni i ideološki prostor u kojem su smješteni." (Pageuax 2009: 127) Stoga je slika u određenoj mjeri i "jezik o Drugom" (ibid.: 128) koji nam omogućuje drugačije mišljenje. Proučavanje slika o stranim zemljama nameće istraživačima i potrebu odmaka od isključivo književne analize pa važno postaje "proučavati ideološke temelje i mehanizme na kojima se grade aksiomatika drugosti i govor o Drugom." (ibid.: 129) To će, u konačnici, kod Pageuaxa rezultirati s već tri spomenuta konstitutivna elementa slike, odnosno s tri razine imagološke analize – riječi (leksička analiza vokabulara), hijerarhizirani odnosi (strukturalni tip čitanja; velike opozicije koje strukturiraju tekst) i scenarij (semiologija; slika kao "dijalog" među dvjema kulturama).

⁵⁴Vidi opširnije Hugo Dyserinck "Komparatistička imagologija onkraj 'imanencije' i 'transcendencije' djela", u: *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*. Priredili D. Dukić, Z. Blažević, L. Plejić-Poje, I. Brković. Srednja Europa, Zagreb 2009., 57–69.

Kao poseban oblik slike Pageaux ističe stereotip koji ujedno "upućuje na snažna ideološka značenja unutar književnog teksta." (Moura 2009: 155) Stereotip je "elementarni, karikaturalni oblik slike" (Pageaux 2009: 131), "monomorfna i monosemična predočivost" (ibid.), opisni atribut koji postaje bit i "izraz nekog zaustavljenog vremena, vremena biti" (ibid.) Važnost stereotipa je u tome što "pruža minimalni oblik informacija za maksimalnu, najmasovniju moguću komunikaciju" (ibid.) pa je kao takav "amblematski izraz neke kulture, ideološkog i kulturnog sustava." (ibid.) Stereotip je stoga, za Pageuaxa, polikontekstualan (a ne polisemičan!), odnosno ponovno upotrebljiv u bilo kojem povijesnom trenutku jer predstavlja uspješno stapanje (moralne i društvene) norme i diskurza. (ibid.: 131–132)

S obzirom na to da slike/predodžbe reduciraju kompleksnost povijesnih događaja do ukorijenjenih *toposa* i *klišēja*, mogu se promatrati i kao forme stereotipa. (Leerssen 2007: 343) Ipak, kao svi diskurzivni konstrukti slike su mobilne i promjenjive pa su zbog toga neki imagolozi radije prigrlili termin *imagotip*⁵⁵ umjesto stereotip. Kada se pak općeprihvaćeni stereotipi počnu smatrati neprikladnima, zamjenjuju se svojim suprotnostima (koje su sami uzrokovali), ali se ne odbacuju u potpunosti i supstoje zajedno sa svojim suprotnim parnjacima, tvoreći krajnje ambivalentan imaginarij. To znači da se slike/predodžbe (u Leerssenovu smislu tek kao forme stereotipa) u svim svojim proturječnim manifestacijama (slike/predodžbe mogu s vremenom aktivirati svoje suprotne *counter-images*) mogu svesti na *imagem*, odnosno "'otisak' koji leži u temelju raznolikih konkretnih, pojedinih aktualizacija koje se mogu susresti u tekstu." (Leerssen 2009: 110) *Imagem* je obilježen "ambivalentnim polaritetom" i poprima oblik osnovnog klišēja vezanog uz naciju kao "naciju kontrasta." (ibid.) Kao takav, *imagem* može dobro poslužiti u opisu slike/predodžbe u svim njezinim složenim polaritetima. (Leerssen 2007: 344)

Slike/predodžbe mogu se podijeliti s obzirom na različitu perspektivu, a osnovna je podjela na autopredodžbe (*auto-image*) i heteropredodžbe (*hetero-image*). Autopredodžbe su, kako smo na početku istaknuli, književne predodžbe o vlastitim geokulturnim prostorima, dok su heteropredodžbe književne predodžbe o stranim geokulturnim prostorima. U radu se, osim spomenutim, koristimo još i terminom metapredodžba (*meta-image*) koji se definira kao predodžba o tuđoj predodžbi o sebi (predodžba Drugih o "nama"). Kroz metapredodžbu ("kako jedna

⁵⁵Upotrebu pojma *imagotip* (umjesto stereotip) predložio je Manfred S. Fischer koji je kritizirao preširoku upotrebu pojma stereotip i s tim u vezi učestalost pojava stereotipnih predodžbi u književnosti koje su, prema Fischeru, ipak puno rjeđe. *Imagotip* je za Fischera jedna od središnjih imagoloških kategorija "kojom bi se označavale specifične, vrijednosno obojene, povijesnim vremenom nastanka obilježene predodžbe o stranim zemljama." (Dukić 2009a: 15) Fischerov prijedlog, međutim, nije bio prihvaćen u imagologiji. Usp. Manfred S. Fischer, "Komparatistička imagologija: za interdisciplinarno istraživanje nacionalno-imagotipskih sustava", u: *Kako vidimo strane zemlje*, Zagreb 2009., 37–56.

nacija vjeruje da ju drugi vide", ibid.) dokazuje se važnost recipročnog djelovanja heteropredodžbi što su, u konačnici, potvrdila i novija imagološka istraživanja. Primjer koji to ilustrira su suvremene negativne predodžbe Turaka o Grcima i obrnuto, Grka o Turcima koje nisu utemeljene na heteropredodžbama i autopredodžbama nego na sumnji i pitanju "kako nas drugi vide", odnosno heteropredodžbi drugih o nama samima.⁵⁶

2.3.1 Stereotip

Za pojam stereotip postoji niz definicija, ovisno o raznim znanstvenim disciplinama u kojima je pojam nastao i u kojima se koristio. Stereotipi su kao "kulturni kapital" (Oraić Tolić 2005: 8) otkriveni u postmoderni i izloženi dekonstrukciji u antropologiji i kulturologiji. Kao društveni konstrukti stereotipi su "krajnje okamenjene točke u tvorbi identiteta" (ibid.: 7), odnosno "imagološki konstrukti – slike o sebi (autostereotipi) i slike o drugima (heterostereotipi)." (Oraić Tolić 2006: 30) Preokupacija stereotipima u literarnoj analizi implicitno je zabrinuta njihovim manjkom pouzdanosti i ublažavanjem potencijalno opasnih socijalnih efekta. (Beller 2007: 430)

Za Halla, stereotipiziranje kao središnja praksa pripisivanja značenja, ima dva aspekta – *konstrukcija drugosti* i *isključivanje* te veza stereotipiziranja i *moći*. (Hall 1997: 257) Stereotipiziranje "umanjuje, svodi na esenciju, odnosno nepromjenjivu bit, udomaćuje i utvrđuje različitost (*difference*)." (ibid.: 258) Prema Hallu, stereotipiziranje održava socijalni i simbolički red razvojem strategije "podjele" – normalno i prihvatljivo odvaja se od onog što je nenormalno i neprihvatljivo. Na taj se način uspostavlja simbolička granica između domaćeg i stranog, odnosno *nas* i *njih* pa se time omogućuje čvršća spona i povezivanje svih *nas* koji smo normalni u jednu "zamišljenu zajednicu" i, posljedično, protjerivanje u simbolični/imaginarni egzil svih *njih* koji su različiti.

Stereotip ovdje ipak ne opisujemo izolirano, nego unutar definiranja pojma slike/predodžbe, pokušavajući na taj način ukazati na manjak detaljnijih pojašnjenja pojmovnog međuodnosa u imagološkim istraživačkim radovima. Stoga se ponekad pojmovi stereotip, klišej, predrasuda, slika/predodžba koriste i kao sinonimi. Prethodne su definicije djelomično ukazale na spomenuti problem – prisjetimo se ovdje pojma *imagotip* kojim je Manfred S. Fischer nastojao zamijeniti preširoko (i prečesto) korišten pojam stereotip; Leerssenove šire i

⁵⁶Vidi više o tome Joep Leerssen "Image", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*. Ed. by M. Beller, J. Leerssen. Amsterdam-New York, Rodopi 2007., 344.

uopćene upotrebe pojma stereotip i sukladno tome, definiciju pojma slike/predodžbe kao forme stereotipa te Pageauxove nešto uže definicije stereotipa kao elementarnog i karikaturalnog oblika slike. Razlozi za to možda se mogu pronaći i u različitome shvaćanju i pristupu pojmu slike/predodžbe između aachenskih i francuskih imagologa (Pageaux) – dok aachenski imagolozi naglašavaju "tekstnu prirodu nacionalnih predodžbi" i zanemaruju "dublju analizu društvenopovijesnog konteksta u kojem su pojedine predodžbe nastale" (Dukić 2009a: 15), Pageaux u povijesnome kontekstu pronalazi širi konceptualni okvir slike/predodžbe.

U ovome smislu, od pomoći može biti hijerarhijski strukturirana mreža spomenutih pojmovnih koncepata koju je predložio njemački povjesničar i didaktičar Bernd Mütter, a u kojoj se srodni pojmovi slažu u strukturiranu sukcesiju – niz klišeja (klišeje određuje kao prilično neutralan pojam koji ne nosi osobit emocionalni naboj) formira stereotip; niz stereotipa oblikuje predrasudu; niz predrasuda oblikuje sliku/predodžbu prijatelja ili neprijatelja. (Mütter 2002: 169) Iako Mütter svoju mrežu gradi u pedagoške i didaktičke svrhe (nastavu povijesti) i ne nudi razrađenije pojmovne definicije, predloženim pojašnjenjima međuodnosa između spomenutih složenih pojmovnih koncepata i inzistiranjem na njihovom međusobnom razlikovanju, mogla bi se, barem u svrhu didaktičke komunikacije, poslužiti i imagologija u svojim istraživačkim radovima.⁵⁷

⁵⁷Vidi opširnije Bernd Mütter "Stereotypen und historisches Lernen", u: *Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen*. Hrsg. Hahn, Hans Henning, Scholz, Stephan, Mitteleuropa-Osteuropa volume 5. Peter Lang, Frankfurt/M 2002., 155–171.

Manfred Beller spomenute pojmove pojašnjava ovako: klišeje je stilski fraza i funkcionira tek kao retorički argument; predrasuda je moralni stav, a stereotip predstavlja fiksnu ekspresiju tog moralnoga stava predrasude. (Beller 2007: 404)

2.4 Karakter

Definicija karaktera kao temeljnoga dijela osobnosti (ili osnovne predispozicije) koji motivira naše ponašanje (Leerssen 2007: 284), primjenjiva je u današnje vrijeme, no to nije najstariji značenjski korijen riječi. Riječ potječe od grčke *grattein*, što znači piskarati ili grebati po voštanoj ploči pa otuda i proizlazi najstariji značenjski korijen riječi koji upućuje na "skicu", odnosno dojam koji netko ostavlja. (ibid.) U literaturi, Grk Teofrast tipizira određene karaktere, kao skice ili modele ponašanja ("pojava ili *gestalt* individualnoga ili društvenog tipa" Leerssen 2009: 104) i to u humoristične, često satirične i ironijske svrhe (hvalisavi stari vojnik, tašt mladi dendi, pohotna udovica i sl). Takva ideja karaktera kao socijalnog modela ponašanja, a ne samog načina postojanja, za koji su ključne manire (ponašanja) i običaji određenog vremena, bila je popularna u 17. st. Zahvaljujući razvoju psihologije, pojam karaktera postaje sve manje i manje socijalna impresija (otisak) i prerasta u unutarnju motivaciju pa su uobičajena pitanja poput ovog – "Iz koje unutarnje dispozicije određeno ponašanje emanira?" (Leerssen 2007: 285) Takvo psihološko značenje pojma karakter kao "motivacijske biti", odnosno "inherentnog otiska osobnosti koji pruža psihološku potporu i uzročnost, i odatle interpretativni referencijalni okvir za ponašanje i djelovanje (djeluješ tako jer si takav)" (Leerssen 2009: 104), javlja se s neoaristotelovskim poetikama i djelomično je pojava 17. stoljeća.

Shvaćanje karaktera se dakle radikalno mijenja, a pojam postaje internaliziran i psihologiziran što u konačnici odgovara prvotno predloženoj definiciji koja je aktualna i u današnje vrijeme. Karakter stoga pomaže razlikovanju "pojedince ili rase od ostatka čovječanstva" (Leerssen 2007: 286) i može se izjednačiti s našom biti i identitetom kao pojedinaca. Razvojem moderne znanosti u kojoj dominira sistematizacija i taksonomija, "nacionalni karakter" (ibid.) postaje, u području kulture, glavni kriterij sortiranja europskih nacija. Nacionalni se identitet stoga bitno veže uz ideju "nacionalnog karaktera", uključujući pritom i druge čimbenike kao što su ponašanje, običaji i jezik. "Kao rezultat spomenutog razvoja, nacije počinju razumijevati svoj karakter i individualnost primarno u aspektima prema kojima se razlikuju od drugih." (ibid.: 287) Naime, definiranjem karaktera neke nacije u navedenom "motivacijsko-temperamentnom smislu" (Leerssen 2009: 113), nastalom u 17. st., bavi se upravo nacionalna stereotipizacija što znači da "diskurs nacionalne stereotipizacije barata u prvome redu psihologizmima." (ibid.) Karakter nacije tako postaje onaj ključni "središnji skup osobina temperamenta koji naciju kao takvu razlikuje od drugih." (ibid.)

Pojam karaktera ne smije se brkati i poistovjećivati s naizgled srodnim pojmom mentaliteta. Za razliku od karaktera, pojam mentaliteta je manje etnički determiniran i korišten je "kao deskriptivna ekstrapolacija određenih pojava i povijesno promjenjivih konvencija, a često se koristi i za opis nestalnih kolektiviteta koji nisu etnički određeni – studij 'kolonijalnog mentaliteta', 'buržuskog mentaliteta', 'ropskog mentaliteta (...)" (Leerssen 2007: 364) S obzirom na naznačenu antropološku podlogu, ideja mentaliteta postaje važan operativni koncept historijske škole okupljene oko časopisa *Annales* koja se bavi mentalitetom neke društvene i kulturne zajednice u određenom historijskom periodu, shvaćajući ga kao kolektivnu predodžbu, a pod utjecajem Braudelova koncepta dugog trajanja (*longue durée*).

Pod mentalitetom se podrazumijeva kompleksni fenomen koji obuhvaća koncepte, ideje i nesvjesne motive, a shvaća li ga se esencijalistički kao determinirajuć i onaj koji uzrokuje i objašnjava (a ne samo opimjeruje) socijalne aktivnosti i ponašanja, može biti analitički problematičan. (ibid.: 365)

Spomenuto razlikovanje između pojmova karakter i mentalitet važno je i za ovaj rad pa se, u tome smislu, pojam karakter ovdje shvaća kao nepromjenjiva (biološka i antropološka) kategorija, za razliku od mentaliteta koji je "heterogeni ansambl kognitivnih i intelektualnih dispozicija, oblika razmišljanja i osjećanja od kojih se sastoje djelomično nesvjesne predodžbe nekog društva"⁵⁸ i kao takav, podložan promjenama.

⁵⁸Vidi Metzler *Lexikon Literatur-und Kulturtheorie*. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 1998., 357, 356–357.

2.5 Centar i periferija

U društvenim odnosima, centar je zajednička točka društvene elite s njezinim kulturnim i političkim mrežama, dok periferija (ili margina) označava područja i društvene sfere daleko udaljene od centra. (Leerssen 2007: 278) Odnos centra i periferije uočava se na različitim razinama – na razini neke zemlje, društva i jezika ili na globalnoj razini širom svijeta. Spomenuti odnos između centra i periferije nije prostoran, nego se odnosi na moć i prestiž. (ibid.: 279) Kada je centar pozitivno vrednovan, uz njega se obično vežu pozitivni atributi poput progresivnog, dinamičnog i uglađenog što je u kontrastu s negativno vrednovanom predodžbom periferije kao nazadne, statične i pasivne. (ibid.: 280)

Opreku između centra i periferije Joep Leerssen⁵⁹ definira kao strukturni ili nepromjenjivi čimbenik karakterne atribucije (Leerssen 2009: 107) kojemu se pridružuju još i sljedeći binarno konstruirani opozicijski parovi – opreka između sjevera i juga te između jakog i slabog. Iz toga proizlazi da se nacionalni stereotipi u imagološkome istraživanju ne proučavaju više kao *Stoffgeschichte* (u smislu tek pukog popisivanja "'vokabulara' nacionalnih predrasuda", ibid.: 102) nego se promatraju u strukturnoj pojavnosti i međuvezama, odnosno s aspekta njihovog gramatičkog modeliranja čime se teži prema "otkrivanju dubinskih mehanizama produkcije takvih označitelja." (Dukić 2009a: 17)

Opozicija između centra i periferije u ovome se radu koristi kako bi se pokazala opreka između Zapadne, odnosno Rimokatoličke crkve i Istočne, odnosno Pravoslavne crkve isključivo s aspekta nadređene pozicije moći koju, prema katoličkim polemičarima, posjeduje Rimokatolička crkva kao jedina univerzalna crkva iz koje su pravoslavni kršćani raskolom "ispali". Takvim se pojašnjenjem, s aspekta nadređene pozicije moći, služe katolički polemičari u svojim tekstovima, a najbolje ga ilustrira sljedeći primjer– prije raskola su pravoslavni kršćani imali prave svece (zajedničke Istočnoj i Zapadnoj crkvi), a nakon raskola ih više nemaju (zbog raskola su stoga još i kažnjeni, osobito pravoslavni Grci, jer im padom Carigrada 1453. slijedi dugogodišnja osmanlijska dominacija).

⁵⁹Vidi njegov članak "Retorika nacionalnog karaktera: programatski pregled", u: *Kako vidimo strane zemlje. Srednja Europa*, Zagreb 2009., 99–124.

3. INTERKONFESIONALNI ODNOSI U HRVATSKIM ZEMLJAMA U 18. STOLJEĆU

3.1 Počeci crkvenoga raskola (Akacijeva i Focijeva *shizma*) i pokušaji unije nakon konačnog raskola 1054. godine

Iako do konačnog crkvenog raskola dolazi za vrijeme bizantskoga patrijarha Mihaela Cerularija, 1054. godine,⁶⁰ sličnih je pokušaja bilo i dosta ranije. Prvi takav pokušaj, poznatiji pod nazivom "akacijevski raskol" (Beck 1995: 407) dogodio se u 5. stoljeću, a drugi za vrijeme carigradskog patrijarha Focija u 9. stoljeću, tzv. *Focijevski raskol*. (Beck 2001: 194) Osim godine konačnog raskola, katolički kontroverzisti osvrću se na oba prethodna pokušaja, a osobito na onaj za vrijeme Focija pa im je stoga spomenuti bizantski patrijarh glavni krivac i uzročnik crkvenoga raskola. Konačni se raskol kod katoličkih kontroverzista tumači dakle kao uzročno-posljedični niz koji, doduše, počinje s carigradskim patrijarhom Akacijem (471–489), ali kulminira i poprima šire i konkretnije razmjere tek za vrijeme Focijeva patrijarhata. Nije stoga slučajno što se upravo Focije proziva kao glavni krivac za crkveni raskol. U čak deset prigovora, koje Focije iznosi protiv *Latina*, a koji već sadrže četiri ključne dogmatske razlike između Istočne i Zapadne crkve (*Filioque*, posvećenje u (bes)kvasnom kruhu, nauk o čistilištu, primat rimskog biskupa), spomenuti je carigradski patrijarh zapravo prvi ozbiljnije prozvao katolike zbog brojnih zabluda.

Na Kalcedonskom koncilu 451. godine osuđeni su carigradski opat Eutih i aleksandrijski patrijarh Dioskur kao pristaše monofizita (zastupnici jedne, samo božanske naravi u Kristu), a konačno je i učvršćen, iako bez pristanka papinih legata, 28. kanon o primatu carigradskog nadbiskupskog sjedišta nakon odluke na Prvom carigradskom koncilu (381).⁶¹ Takvim odlukama nije bio zadovoljan Rim, a ni Istočne crkve, osobito zbog toga što je ovaj Sabor svrgnuo aleksandrijskoga patrijarha Dioskura, nasljednika Ćirila Aleksandrijskog i afirmirao Teodora Cirskog kojeg u Aleksandriji nisu štovali. (Beck 1995: 408) Papa Leon Veliki uskratio je potvrdu 28. kanona prema kojemu stolica u Carigradu kao *Novome Rimu* treba

⁶⁰Prema Hansu Georgu Becku, ova *glasovita shizma* iz 1054. pravno je upitna. Naime, kako spomenuti autor navodi, sporno je je li izopćenje Cerularija uistinu valjano jer je papa Leon IX. u to vrijeme već bio mrtav, a još nije imao nasljednika. Beck napominje kako ni Istočne crkve nisu slijedile politiku patrijarha Cerularija, a osobito se u tome istaknuo patrijarh Petar III od Antiohije. Usp. Hans Georg Beck, "Istočna crkva od početka 10. st. do Cerularija", u: Velika povijest crkve III/I., Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001., 452–527, 465.

⁶¹Prvi carigradski ekumenski koncil sazvaio je car Teodozije 381. godine. Na njemu su sudjelovali samo biskupi Istoka, a trećim kanonom ovog sabora određeno je da carigradski biskup ima prednost pred ostalim patrijarsima Istočne crkve, ali tek nakon biskupa Rima. Usp. Zlatko Kudelić, *Marčanska biskupija*, Hrvatski institut za povijest, Zagreb 2007., 16.

imati iste povlastice kao ona u *Starom Rimu* i stoga mora zauzeti odmah drugo mjesto iza njega. (Jedin 1997: 32) Tome se Leon Veliki, kao gorljivi zastupnik papinoga primata, jasno protivio, a još je prigovarao koncilskim ocima da 28. kanon narušava prava Aleksandrije i Antiohije čime je pokušao mobilizirati istočne patrijarhate. (Beck 1995: 408) Kada je 482. godine preminuo aleksandrijski patrijarh Timotej Salofakiol, a na njegovo mjesto, bez potpore cara Zenona (474–491), došao monah Ivan Talaja, car ga je svrgnuo. U to su se vrijeme egipatski monasi u Carigradu zauzeli za patrijarha Petra Monga u čemu je carigradski patrijarh Akacije vidio mogućnost kompromisnoga rješenja – Petar će biti priznat ako prihvati carski ukaz čiji je tvorac zapravo bio Akacije i koji je poznat pod imenom *Henotikon*. (ibid.: 413) Taj *Akt o jedinstvu*, odnosno *Henotikon*, car Zenon je proglasio 482., a glavni motiv mu je bio politički jer je nastojao osigurati podršku vjernika i svećenika u Egiptu, Palestini i Siriji koji su se otvoreno protivili odlukama Kalcedonskoga koncila. Papa Feliks III (483–492) na kraju je formalno izopćio carigradskog patrijarha Akacija zbog sljedećih razloga: patrijarhova uplitanja u prilike ostalih Istočnih crkvi, vršenja njegovih primatskih prava na temelju 28. kanona i njegovih mjera u carevo ime, njegova zajedništva s Mongom, a nadasve oglašivanja na papin poziv 484. godine i otkazivanja poslušnosti. (ibid.: 414) Ta se godina ujedno i uzima kao početak *akacijevskog raskola* (ibid.) koji je trajao čak do 519. godine.

Focijevim likom i djelom bavili su se više ili manje svi katolički polemičari u svojim tekstovima, a osobito detaljno je o njemu pisao Antun Kanižlić pa ćemo o ovom carigradskom patrijarhu iscrpnije pisati u poglavlju u kojem se bavimo primarno Kanižličevim *Kamenom*. Ovdje donosimo tek nekoliko osnovnih naputaka i smjernica sa svrhom pojašnjenja što se zapravo misli pod tzv. *Focijevom shizmom*.

Kada je papa Nikola I. (858–867) postavio zahtjev da se svrgne novoizabrani patrijarh Focije (koji mu je trebao priznati pravo jurisdikcije u južnoj Italiji i Dalmaciji što se u Bizantu smatralo opasnošću za ekumenski patrijarhat i time povredom načela pravoslavlja) i kada je Rim prihvatio želju bugarskoga kralja Borisa da Bugare pokrste zapadni misionari, Bizant je to protumačio kao opasnu ugrozu državnih interesa. (Kudelić 2007: 21) Nakon što je papa Nikola I. anatemizirao Focija 863. godine, car Mihael III. zatražio je od pape opoziv takve presude. Focije je reagirao crkvenim saborom 867. na kojemu je izopćio Nikolu I. (*Focijeva shizma*), osudio miješanje Rima u pitanja bizantske crkve kao nezakonita i poslao okružnicu istočnim patrijarsima u kojoj osuđuje učenje o *Filioque* i rimski obred. Međutim, na crkvenome saboru u Carigradu (869–870) koji je sazvaio bizantski car Bazilije I., osuđen je Focije. Zapadna crkva taj koncil broji kao Osmi ekumenski koncil, a Istočna crkva ga ne

priznaje pa Osmim ekumenskim koncilom smatra sabor iz 879. i 880. godine na kojemu je Focije prihvaćen kao valjani patrijarh.

Popratne okolnosti konačnoga raskola 1054. godine vezane su, kao i u vrijeme Focija, uz problem bizantske jurisdikcije nad južnom Italijom kada je car Konstantin IX. nastojao sklopiti savez s papom Leonom IX. protiv Normana. (ibid.: 22) Tadašnji patrijarh Cerularije smatrao je da je tim sporazumom ugrožena njegova jurisdikcija na tom prostoru pa tako i neovisnost carigradskoga patrijarhata, a sukob se proširio i na područje dogmatike i crkvenih običaja, odnosno na sva sporna mjesta o kojima je raspravljao i Focije. (ibid.)

I nakon konačnog raskola 1054. bilo je nekoliko pokušaja ostvarenja unije, a kao najznačajnije izdvajamo tzv. *lionsku uniju* iz 1274., ali i onu prihvaćenu na Saboru u Firenzi 1439. godine. Nepovoljne političke okolnosti 1261. prisilile su bizantskoga cara Mihaela VIII. Paleologa da zatraži pomoć pape Grgura X. koji je mogao spriječiti kralja Napulja i Sicilije, Karla Anžuvinca da napadne Bizant. Car je uspio pridobiti jedan dio klera za uniju, a na Drugom lionskom saboru 6. lipnja 1274. službeno je i potpisana. (ibid.: 24) Unija je naime za predstavnike Bizanta bila ipak samo sredstvo za spas od neprijatelja, dok ju narod i svećenstvo nisu nikako htjeli prihvatiti pa je i *lionska unija* izazvala na Istoku žestoku reakciju i protivljenje i svećenika i puka. (ibid.: 25) I car Ivan VIII. Paleolog (1425–1448) bio je sklon uniji pa je sudjelovao na Saboru u Firenzi na kojemu je 1439. godine bulom *Laetanur coeli* unija svečano prihvaćena. (ibid.) Zaključci firentinskoga koncila obvezivali su istočne kršćane na sljedeće: prihvaćanje *Filioque*, priznanje primata rimskome biskupu, uporabu kvasnog i beskvasnog kruha u posvećenju Euharistije. Firentinskoj uniji usprotivio se efeški episkop Marko Eugenik, patrijarsi Aleksandrije, Jeruzalema i Nikeje, a osobito je burna reakcija na ovu vijest dolazila iz Rusije. (ibid.) I posljednji bizantski car Konstantin IX. Dragaš (1449–1453) nastojao se poslužiti unijom kao sredstvom obrane od Osmanlija (sultana Mehmeda II.) pa je 1452. i objavljeno sklapanje unije što je izazvalo žestok otpor, neovisno o rastućoj osmanlijskoj prijetnji. (ibid.: 26) Iz takve situacije proizlazi i stav koji se širi među pravoslavnim kršćanima da je bolje prihvatiti Osmanlije nego uniju s Rimom. Upravo će takav stav postati standardni topos kod katoličkih polemičara koji će redovito koristiti kao ilustraciju "pravoslavnoga krivovjerja".

Prihvaćanje odredbi Firentinskoga koncila iz 1439. godine, a posebice papinog primata, postat će glavna formula za prihvaćanje unije među pravoslavnim kršćanima na koju će se katolici pozivati i kasnije, u 18. stoljeću. Uvjeti koje je postavljala pravoslavna hijerarhija bili su očuvanje liturgije i kanonskih povlastica, ali i socijalno izjednačavanje s katoličkim klerom (u Ugarskoj) te ulazak unijatske (grkokatoličke) crkvene hijerarhije u parlament (u Poljskoj). Od

iznimne je važnosti, dakako, i očuvanje pravoslavnog obreda.⁶² Iako je Katolička crkva na takve uvjete pristajala, unijatske crkve su se s vremenom ipak sve više latinizirale.⁶³

3.2 Glavni krivci za raskol su pravoslavni Grci

Kao glavne krivce za crkveni raskol katolički polemičari prozivaju pravoslavne (neujedinjene) Grke (ne i ujedinjene Grke) koji su sljedbenici, najčešće, Focijevih zabluda. Pravoslavni su Slaveni, kako smo prethodno i napomenuli, u tome smislu prošli znatno bolje od Grka (iako nisu sasvim pošteđeni kritike) jer su oni, uglavnom zbog povodljivosti i neznanja, dospjeli pod negativni grčki utjecaj. Spomenuto slavenofilstvo, a time i različito vrednovanje pravoslavnih Slavena i pravoslavnih Grka, kako smo prethodno naveli, može se tumačiti i kao nasljeđe baroknog slavizma, idejnog konstrukta koji treba promatrati u kontekstu katoličke obnove. (Dukić 2003: 497) U namjeri pridobivanja nekatoličkog (kršćanskog i nekršćanskog) stanovništva istočne Europe, kako navodi Dukić, "Katolička je crkva sa simpatijama prihvaćala veličanje slavenske prošlosti (predturske) i isticanje slavenskog zajedništva. U političkom smislu taj se osjećaj u književnim djelima u pravilu iskazivao veličanjem onoga slavenskog naroda ili države koja je u danom trenutku bila sposobna gospodarski i vojno oduprijeti se Osmanlijskomu Carstvu." (ibid.)

Kao još jedan od mogućih odgovora zašto su baš pravoslavni Grci tako negativno aksiološki atribuirani kod katoličkih polemičara, možda nam može poslužiti i sve izraženija dominacija carigradskih patrijarha nad pravoslavcima pod Osmanlijama (grčki je kler bio i glavni protivnik unije među pravoslavcima u Osmanskome Carstvu) u prvoj polovini 18. stoljeća. Taj porast grčkog utjecaja, koji se intenzivira u drugoj polovini 18. st., rezultirat će i sve nepovoljnijim položajem pečkoga patrijarha. Zbog sudjelovanja u Bečkome ratu i suradnje s kršćanskom neprijateljskom vojskom, pečke je patrijarhe okrivljavao sultanov dvor. Grčka pravoslavna crkva je u to vrijeme ipak bila u povoljnijem položaju od Srpske crkve jer je bila vjernija turskome sultanu. Posljedica takvoga utjecaja bilo je postavljanje Grka na položaj pečkoga patrijarha, a konačno i ukidanje Pečke patrijaršije 1766. godine. (Bogović 1982: 87)

⁶²O pravoslavnome obredu pisao je Mile Bogović, pojašnjavajući ga ovako: "Pojam obreda u pravoslavaca je mnogo širi nego u zapadnjaka. On nerijetko označuje ne samo način izvođenja svetih službi nego i njihov sadržaj, tj. cjelokupnu nauku Pravoslavne crkve. U krajnjoj liniji, za njih sloboda obreda uključuje i pravo na vlastitu hijerarhiju, svoje vođe i učitelje, neovisne o latinskim biskupima i o njihovom poglavaru, rimskom papi." (Bogović 1982: 125)

⁶³Opširnije vidi Zlatko Kudelić, "Crkvena unija – pojava i razvoj ideje do Firentinskog sabora", u: *Marčanska biskupija. Habsburgovci, pravoslavlje i crkvena unija u Hrvatsko-slavonskoj vojnoj krajini (1611–1755)*, Zagreb, Hrvatski institut za povijest, 13–26.

Teško je oteti se dojmu da se barem neki katolički polemičari nisu inspirirali ovim događajima. Kontinuirano naglašavanje razlike između pravoslavnih Grka i pravoslavnih (Srba) u Monarhiji trebalo je, u tome smislu, poslužiti i za produblјivanje, odnosno provociranje antagonizma. Inzistiranje na takvom antagonizmu u polemičkim (propagandnim) tekstovima moglo je rezultirati svrstavanjem pravoslavnih Grka (*raskolnika*) uz bok s Osmanlijama čime se pravoslavne kršćane u Monarhiji nastojalo upozoriti da ne trebaju slijediti one koji su uz vjerskog neprijatelja. Iz tako negativnog vrednovanja Grka može se doći do zaključka da se, osim Osmanlija, i pravoslavni Grci nastoje u katoličkim polemikama okarakterizirati kao opasni i čak zajednički vjerski (!) neprijatelji kako katolika, tako i pravoslavnih kršćana (Slavena) u Monarhiji koje zavode na krivi put (krivu vjeru!). Iako katolički polemičari pravoslavne u Monarhiji prozivaju zbog njihovog stava prema kojemu je bolje prihvatiti Osmanlije nego uniju s Rimom, vjerojatnije je da se geneza takvog razmišljanja može pronaći kod pravoslavnih Grka, a ne kod pravoslavnih Slavena. To, naravno, ne znači da Srpska pravoslavna crkva u Osmanskome Carstvu nije imala vlastitu autonomiju, a pravoslavni vjernici, u tome smislu, i nešto lakšu poziciju od katolika koji su bili predstavnici pape kao glavnog neprijatelja.⁶⁴

S druge pak strane, u osamnaestostoljetnoj Dalmaciji morali su malobrojni Grci sjediniti svoje vjerske interese s interesima Morlaka⁶⁵ pa se ta suradnja sve više širila u drugoj polovini navedenog stoljeća. (ibid.: 105) Te su Grke naime dalmatinski biskupi smatrali velikom zaprekom za širenje unije među pravoslavcima u Dalmaciji pa se tako u obavijesti zadarske nadbiskupske kurije navodi "da je sve zlo u malobrojnim levantskim Grcima u Dalmaciji, u kaluđerima po manastirima i u pseudoepiskopima." (ibid.)

⁶⁴Srpska pravoslavna crkva postigla je autonomiju u Osmanskome Carstvu nakon 1557. kada je obnovljen Pečki patrijarhat. Crkvena autonomija Srba značila je ujedno i nacionalnu autonomiju, a patrijarh je osim crkvenog i vjerskog poglavara bio i predstavnik naroda pred turskim sultanom. Sjedište srpskog patrijarha bilo je u Peći, u južnoj Srbiji, a sam je patrijarh imao pravo jurisdikcije svugdje gdje je živio srpski narod. (Bogović 1982: 82)

⁶⁵Prema Mili Bogoviću, Morlak je jedan od naziva za Vlaha. Osobito se upotrebljava u mletačkim spisima u novom vijeku i to za stanovništvo uz mletačko-tursku granicu, a nešto rjeđe za svo seljačko stanovništvo izvan zidina dalmatinskih gradova. Morlaci su, pojašnjava Bogović, "crni Vlasi". (ibid.: 14)

3.3 Tko su krivci za slab uspjeh unije u hrvatskim zemljama?

Kao glavne krivce za neuspjeh unije u hrvatskim zemljama (prvenstveno Dalmaciji) povjesničar Mile Bogović navodi kaluđere i svećenike bizantskog obreda, ali i latinske biskupe koji ih izazivaju. (ibid.: 98) Srpski povjesničar Jovan Radonić, uspoređujući metodu širenja unije u Dalmaciji i kontinentalnoj Hrvatskoj navodi sljedeće: "Metod rada na širenju unije ovde je drukčiji. Dok je na Primorju akcija na širenju unije poticala poglavito od strane Rimske kurije, pomagane retko, pa i to slabo, od Mletačke Republike, u Hrvatskoj akciju Kurije pomaže Bečki dvor i katolički klir, osobito zagrebački biskupi. Izvođen s planom i koordinirano, rad na uniji imao je više uspeha u prkos ogorčenog otpora pravoslavnih Srba." (Radonić 1950: 43) Glavni su krivci za nasilno širenje unije među pravoslavnima u Monarhiji, prema Radoniću, dakle zagrebački biskupi, ali i hrvatsko plemstvo koje je nastojalo pravoslavne graničare pretvoriti u kmetove. Stav katoličkih polemičara u jednom je važnom segmentu podudaran s onima navedenih povjesničara. Naime, i Bogović i Radonić kao krivce za neuspjeh unije, odnosno njezino nasilno širenje, prozivaju one "odozgo" – Bogović i pravoslavni i katolički kler, a Radonić zagrebačke biskupe i plemstvo. Kod katoličkih polemičara krivci za raskol su pravoslavni Grci, odnosno pravoslavno grčko svećenstvo (otuda u polemikama čitava poglavlja iz povijesti crkvenih sabora), a glavni krivci za neuspjeh unije u Monarhiji su zapušteni i neobrazovani pravoslavni svećenici koje slijedi još zapušteniji puk.⁶⁶ Kao najsažetijim opisom stava katoličkih polemičara prema pitanju unije među pravoslavnim kršćanima, služimo se ovdje sljedećim citatom: "Usljed toga se događalo da je narod kojega jednostavnost i poučljivost latinski biskupi često naglašavaju, ostajao gluh na učene propovijedi latinskih misionara, pogotovo onda kad je pastir njegova obreda, kaluđer ili svjetovni svećenik, bio protivnik približavanju Katoličkoj crkvi." (Bogović 1982: 92) Hrvatski povjesničar Josip Burić posvetio je čitavo poglavlje u knjizi *Biskupije Senjska i Modruška u XVIII. stoljeću* (2002) upravo razlozima neuspjeha crkvene unije na hrvatskom prostoru. Burić navodi sedam glavnih razloga od kojih su neki primjenjivi na sve krajeve Hrvatske, a neki su sasvim specifični za teritorij Senjske i Modruške biskupije. Prvi su uzroci političke naravi koje autor prepoznaje u sukobu interesa između austrijskog cara Leopolda I.

⁶⁶O tome je pisao i Miroslav Vanino, u poglavlju o isusovačkim misijama u 18. stoljeću na prostoru Banske Hrvatske, Istre, Zapadne i Južne Ugarske. (Vanino 2005: 141–281) Vanino naime ističe kako su i pravoslavni kršćani tijekom misija rado slušali misionare (pa i dovodili svoje bolesnike), ali su ipak teško pristupali uniji jer su se bojali prokletstva pravoslavnih popova "više nego samoga Boga." (ibid.: 187) Misionari su, pak, navodi Vanino, nastojali ne uvrijediti pravoslavce pa su kritizirali samo "opačine" koje su uzele maha, a ne stvari prema kojima se pravoslavna vjera razlikuje od katoličke. (ibid.: 200)

koji je težio ostvarenju velikog carstva za koje mu je bila potrebna pomoć krajiške (vlaške) vojske i pape koji se brinuo za slobodu kršćana. Kao drugi važan razlog neuspjeha unije i Burić navodi zagrebačke biskupe koji su tražili da marčanski (grkokatolički) biskup bude samo njihov vikar u duhovnim pitanjima za kršćane bizantskog obreda na teritoriju Zagrebačke biskupije. Biskupi su, navodi Burić, otišli i korak dalje pa su tražili i da se ukine Marčanska (grkokatolička) biskupija i da njezin biskup u svemu bude podložan zagrebačkom biskupu kao njegov sufragani i vikar. Treći razlog neuspjeha je, prema Buriću, i pitanje obreda jer su pravoslavni vjernici zazirali od latinskog obreda i to prvenstveno zbog neukosti koja im je onemogućavala razlikovanje vjere od obreda. Takvu su situaciju znali iskoristiti, napominje Burić, pravoslavni kaluđeri pa su dodatno plašili narod da će ih katolički biskupi prevesti na zapadni obred. To je samo jedan od razloga zašto su i pravoslavni kaluđeri za Burića važan faktor neuspjeha unije pa se oni ovdje broje kao četvrti razlog. Kao posljednji, peti razlog neuspjeha unije koji je ujedno primjenjiv na sve krajeve Hrvatske Burić navodi nesposobnost sjedinjenih (grkokatoličkih) biskupa koji nisu dorasli svojim zadaćama. Crkvena unija u Senjskoj i Modruškoj biskupiji, prema Buriću, nije imala uspjeha zbog antagonizma između Vlaha i katolika, prvenstveno zbog pitanja materijalne naravi (zemljišni posjedi), pitanja desetina i uopće slobodština.⁶⁷

Iako i Burić kao važne faktore neuspjeha ističe i pravoslavno i katoličko svećenstvo (pa i grkokatoličko), za razumijevanje međukonfesionalnih odnosa u hrvatskim zemljama u sastavu Monarhije od presudne je važnosti onaj prvi uzrok političke naravi koji prepoznajemo u neslaganju imperijalističke austrijske politike (cara Leopolda I.) s onom Svete Stolice.

⁶⁷Usp. Josip Burić, "Razlozi neuspjeha crkvene unije ", u: *Biskupije Senjska i Modruška u XVIII. stoljeću*, Državni arhiv u Gospiću, Kršćanska sadašnjost, Gospić–Zagreb, 2002., 188–204.

3.4 Neke od temeljnih razlika između Istočne i Zapadne crkve

Nakon crkvenog raskola 1054. godine jedinstvena crkva podijelila se na Zapadnu, odnosno Rimokatoličku i Istočnu, odnosno Pravoslavnu crkvu. Granica koja je dijelila istočno od zapadnog Rimskog Carstva još se u 4. stoljeću ustalila na Drini. Na istočnoj strani carstva razvio se istočni ili bizantski obred, a s obzirom na to da Istok odlikuje veća kulturna raznolikost, imao je više patrijarha i više liturgijskih jezika. (Bogović 2003: 205) Nasuprot tome, Zapad ima jednu, latinsku kulturu i latinski jezik, jednog patrijarha te jedan obred i liturgijski jezik. (ibid.) "Granica koja je dijelila nekada obrede na bizantski (grčki) i latinski (zapadni ili rimski) postat će početkom drugog milenija kršćanstva granica između Pravoslavne i Katoličke crkve." (ibid.)

Osim primata pape, kao temeljne razlike između dviju crkava, treba spomenuti još i sljedeće dvije: *Filioque*, odnosno učenje Rimokatoličke crkve o izlaženju Duha Svetoga "od Oca i Sina" (pravoslavna varijanta "od Oca kroz Sina") i služenje svete mise uz beskvasni, a ne kvasni kruh. (Buczynski 1993: 53) Pravoslavna crkva prihvaća učenja prvih sedam ekumenskih koncila, ekleziologiju zajedništva među biskupijama, štuje ikone, odbacuje *Filioque* i primat pape, a odaje počast ekumenskom patrijarhu u Carigradu. (Kudelić 2007: 15) Za Pravoslavnu crkvu "mjerodavan je blizak odnos između crkve i naroda, jer se taj narod kao zajednica 'stavlja' pod jednog poglavara. Svaka pravoslavna crkva ima narodni karakter, za razliku od Rimokatoličke, koja je u svojoj biti univerzalna." (Buczynski 1993: 53)

Osim tih temeljnih dogmatskih razlika, važne su i sljedeće: rimokatoličko svećenstvo obvezuje se na celibat, a Pravoslavna crkva razlikuje bijele (oženjene) i crne (neoženjene) svećenike, zbog celibata i latinskoga jezika u liturgiji povećava se mističnost uloge rimokatoličkog svećenstva, u Pravoslavnoj se crkvi pak liturgija i čitanje Evanđelja vrše na narodnome jeziku, rimokatolici se ispovijedaju u tajnosti, a pravoslavci to čine javno, Rimokatolička crkva podržava nauk o čistilištu, dok ga Pravoslavna crkva odbacuje. (ibid.: 55, 56) Za pravoslavne je vjernike od osobite važnosti i štovanje ikona koje "predstavljaju neku vrstu prozora između neba i zemlje." (ibid.: 56)

Važna odlika Pravoslavne crkve je i kolektivizam pa crkvena hijerarhija djeluje zajedno s narodom i na narodno–crkvenim skupštinama. Pravoslavna crkva stoga "kao narodna crkva, svjesno ili nesvjesno može postati nositelj političkih razmišljanja, čak toliko da vjernik postane sinonim za etničku pripadnost. Religija i država doimaju se kao jedinstveno tijelo." (ibid.: 57) Primjer za to je i Srpska pravoslavna crkva koja je, osim kulturnog, i važno političko središte heterogenog pravoslavnog stanovništva na balkanskom prostoru. (ibid.)

Upravo su stoga oni pravoslavni vjernici koji su pristupili uniji i postali grkokatolici tretirani kao "narodni otpadnici, izdajnici, špijuni." (ibid.) Za razliku od Pravoslavne crkve koju odlikuje lokalitet, kolektivnost i ortodoksna tradicija (slab kritički odnos spram prošlosti), Rimokatoličku crkvu "karakterizira univerzalnost, individualizam i svjetovni poredak." (ibid.) Imamo li u vidu spomenute razlike, lakše ćemo razumjeti zašto su pravoslavni kršćani u Monarhiji, ponajprije Srbi pod vodstvom patrijarha Crnojevića, katoličke pokušaje provođenja unije tumačili ne samo kao napad na pravoslavlje nego i na sam identitet srpskog naroda. Ovdje se valja prisjetiti i prava pećkog patrijarha na jurisdikciju svugdje gdje živi pravoslavno srpsko stanovništvo (to, dakako, katolički kler nije mogao prihvatiti)⁶⁸ što će sigurno utjecati na produbljenje (konfesionalnih) identitetskih razlika na sada zajedničkom geokulturnom prostoru pravoslavaca i katolika. Te se identitetske razlike sažeto mogu opisati ovako – s jedne je strane narodna Srpska pravoslavna crkva kao čuvarica identiteta srpskog naroda, a s druge univerzalna Rimokatolička i Apostolska crkva kao predstavnica jedine prave kršćanske vjere. I katolički se polemičari služe univerzalnošću Rimokatoličke crkve kao glavnim argumentom zašto bi pravoslavni trebali pristupiti uniji, odnosno jedinoj pravoj vjeri čiji su predstavnici katolici. Razlika u odnosu na Drugog postaje stoga ključan faktor u tvorbi kolektivnog (konfesionalnog) identiteta (skupine).

Dok su naime katolici pravoslavne nastojali privući uniji (grkokatolicizmu) pa zatim i rimokatolicizmu, pravoslavci su nastojali unijate ili grkokatolike pridobiti za pravoslavlje. (ibid.: 61) Unija se uglavnom u praksi svodila na obraćenje na katoličanstvo, a pravoslavnim je vjernicima bilo prihvatljivije prihvaćanje katoličkog nauka bez latinskog obreda i to "zbog loše upućenosti u vjerska pitanja i nerazumijevanja dogmatskih razlika." (Kudelić 2007: 76) Zbog važne uloge koju je Srpska pravoslavna crkva⁶⁹ imala u izgradnji identiteta srpskog naroda "svaka rimokatolička ekumenska inicijativa shvaćala se kao pokušaj potkopavanja srpske pravoslavne crkve, a budući da su granice između crkve i naroda, i crkve i države nejasne, takvo se potkopavanje istodobno odnosilo i na srpski narodni identitet." (Buczynski 1993: 59–60) S obzirom na to da Srpska pravoslavna crkva prihvaća međusobno prožimanje

⁶⁸Mile Bogović pojašnjava to ovako: "Zapad je kao baštinik rimskog pravnog sustava uvijek bio osjetljiv na teritorijalne granice. Još u 18. stoljeću katolički prelati u hrvatskim krajevima naveliko su dokazivali da oni biskupi koji priznaju kojeg istočnog patrijarha ne mogu imati nikakve jurisdikcije na području koje pripada zapadnom patrijarhu ili papi. Srpski episkopi su odgovarali da je njihova jurisdikcija dokle god ima njihova naroda." (Bogović 1993: 72)

⁶⁹O postojanju čvrste veze između države i crkve u srpskom pravoslavlju pisao je Mile Bogović koji navodi šest glavnih čimbenika koji su utjecali na stvaranje takve veze: utemeljitelji srpske države su pravoslavni sveci (Stevan Nemanja), braća na čelu crkve (Sava) i države (Stevan Prvovenčani), kult vladara u crkvi, usklađen razvoj crkve i države, u srpsku je državu ucijepljena ideja carstva, srpska država ušla je u crkveno svetište, a to znači da oni koji su pali za srpstvo postaju mučenici Pravoslavne crkve. (ibid.: 70–71)

crkvenog i državnog u nerazdvojnu cjelinu, pa time i jedinstvo nacionalnog i vjerskog, što je ujedno i dio bizantske tradicije, "srpstvo postaje religija, jer je crkva nacionalna." (Bogović 2003: 206)

Tijekom 18. stoljeća istočna i zapadna teologija sve se više udaljuju, a na Saboru u Carigradu 1722. godine osuđene su *latinske zablude* (primat pape, beskvasni kruh, *Filioque*, čistilište, blaženstvo prevednika) čime je nastojanje oko unije potpuno prekinuto. (Kudelić 2007: 94) Nakon toga je, s katoličke strane, uslijedila Propagandina odluka 5. srpnja 1729. o zabrani sudjelovanja katolika u bogoslužju s pravoslavnima jer je taj običaj nerijetko rezultirao prelaskom katolika na pravoslavlje. (ibid.)

3.5 Pravoslavni kršćani u Monarhiji nakon Velike seobe (1690)

Zbog migracija stanovništva od jugoistoka prema sjeverozapadu, izazvanih turskim prodorima, pravoslavni kršćani dolaze na dominantno katolički prostor. Prema Mili Bogoviću, novodoseljeni pravoslavci na hrvatskome prostoru etnički su pripadali prvenstveno Vlasima i Srbima, a u znatno manjoj mjeri i Grcima. (Bogović 2003: 207)

O identitetu Vlaha koji je podložan raznim interpretacijama, pisao je Ivan Botica, usredotočivši se na dva ideološki suprotna rješenja – ime *Vlah* (velikim početnim slovom) kao pokazatelj etnoidentiteta i naziv *vlah* kao pokazatelj pravne, ekonomske i socijalne kategorije stanovništva. (Botica 2007: 61) Za ovaj je rad najvažnija *vjerska odrednica* pojma *vlah* koja postaje aktualna nakon osmanlijskih prodora: "Vlasima su se obilježavali pripadnici konfesionalno različitih naroda na integrativno labavom teritoriju, u Bosni i Hercegovini te na teritoriju nekadašnje Vojne krajine, gdje se nacionalna integracija odvijala po ključu vjerske pripadnosti. U Bosni i Hercegovini, naime, katolici zovu *pravoslavce* vlasima, a muslimani i *katolike* i *pravoslavce*, dok u Hrvatskoj katolici zovu vlasima svoje susjede *pravoslavce* s područja nekadašnje Vojne krajine." (ibid.: 65) Zlatko Kudelić ističe kako je srpska historiografija pojam *Vlah* najčešće povezivala s oznakom etničke pripadnosti srpskome narodu, dok je veći dio krajiške historiografije ovaj pojam tumačio kao socijalnu oznaku za svo krajiško stanovništvo, a u nešto užem smislu pojam se definirao i kao *konfesionalna odrednica*, pri čemu je izjednačena konfesija (pravoslavlje) s etničkom pripadnošću (srpski narod). (Kudelić 2007: 72) Takve su generalizacije, ističe Alexander Buczynski, opasne jer u potpunosti negiraju postojanje drugih pravoslavnih naroda (Romi, Grci, Vlasi) na prostoru Vojne krajine. (Buczynski 1993: 46)

Iako pojam *Vlah* katolički kontroverzisti pišu obično velikim početnim slovom i njime se služe kao nazivom za pravoslavne krajišnike koji su etnički dominantno pripadali Srbima pristiglim u Monarhiju pod vodstvom pečkoga patrijarha Arsenija III. Crnojevića nakon seobe 1690. godine, ovim se pojmom, zbog prethodno navedenih oprečnih interpretacija, ali i zbog opasnosti od previše suženog shvaćanja prema kojemu su Vlasi izjednačeni samo sa Srbima, ovdje prvenstveno služimo u konfesionalnome, a ne u etničkome smislu.

Mile Bogović naime naglašava razliku između Vlaha i Srba, uz pojašnjenje da su se Vlasi, kao potomci predslavenskog romaniziranog stanovništva Balkana,⁷⁰ približili Srbima u

⁷⁰I u istočnome dijelu Balkana živjela je velika skupina Vlaha, a njihovi su potomci i današnji Rumunji. Usp. Mile Bogović, "Pravoslavlje u Hrvatskoj", u: *Hrvatska i Europa*, Kultura, znanost i umjetnost. Svezak 3. Barok i prosvjetiteljstvo (XVII–XVIII st.). Ur Ivan Golub. ŠK, Zagreb 2003., 208.

vrijeme jake srednjovjekovne srpske države i djelovanjem Srpske pravoslavne crkve postupno počeli srbizirati. (Bogović 2003: 208) Zbog toga Bogović naglašava da su se pravoslavni stočari nomadi, odnosno *Vlasi*, selili na zapad prema Bosni i Dalmaciji, dok je Velika seoba Srba bila usmjerena prema sjeveru Monarhije, dakle prema južnoj Ugarskoj i istočnoj Slavoniji. (ibid.) Migracije srpskog naroda započele su još u 15. stoljeću, nakon pada Smedereva 1459. godine, a najveća je seoba bila ona 1690. godine kada su se Srbi pod vodstvom patrijarha Crnojevića zaputili prema sjeveru u strahu od turske osvete nakon poraza pod Bečom 1683. godine. Velika seoba Srba je stoga zapravo rezultat nešto kasnijih neuspjeha austrijske vojske koja se morala početi povlačiti, a s njom su pristizali i Srbi predvođeni patrijarhom Crnojevićem. (Kašić 1967: 71) Protjerivanjem Turaka iz Slavonije (1683–1691) i nakon Karlovačkoga mira (1699) granica se pomiče prema Savi i donjem Srijemu. (ibid.: 39)

Car Leopold I. je 6. travnja 1690. pozivnim manifestom, pod latinskim naslovom *Litterae invitatoriae*, pozvao pravoslavne kršćane u Osmanlijskome Carstvu da se pridruže austrijskoj vojsci i dignu na ustanak protiv Osmanlija, ali da pritom ne napuštaju svoja ognjišta i njive. Zauzvrat će im car zajamčiti slobodu vjeroispovijesti, pravo na biranje vlastitih vojvoda, ali i druge razne povlastice. Leopoldov pozivni manifest Mita Kostić i Jovan Radonić navode kao prvu od inače pet glavnih privilegija srpskog naroda u Monarhiji. Druga povlastica, datirana 21. kolovoza 1690., pridonijela je utemeljenju crkveno-narodne samouprave pravoslavaca u Monarhiji, dok je treća povlastica (11. prosinca 1690) bila zaštitna diploma Leopolda I. koju izdaje Ugarska dvorska kancelarija. Osobito je važna i četvrta povlastica koja je donesena iduće godine (20. kolovoza 1691), a njome se jurisdikcija arhiepiskopa proširila i na svjetovne predmete. Posljednja je Leopoldova povlastica datirana 4. ožujka 1695. i njome se, preko Ugarske dvorske kancelarije, odobrava vjerska organizacija Pravoslavne crkve, potvrđuju se pravoslavni episkopi, ali i prijašnje povlastice. Tih pet osnovnih privilegija srpskog naroda, koje im car Leopold I. daje zbog ratnih zasluga u borbi protiv Osmanlija i to tijekom i nakon Velike seobe (1690), smatraju se čvrstom pravnom osnovom "položaja i prava srpskog naroda u bivšoj Monarhiji i temelj njegove narodno-crkvene samouprave." (Radonić, Kostić 1954: 2) Te su Leopoldove privilegije kasnije potvrdili i Josip I. (1706), Karlo VI (1713, 1715) te Marija Terezija (1743) što je ujedno označilo početak neovisne hijerarhije Pravoslavne crkve u hrvatskim zemljama, a time, naravno, i jačanje pozicije pravoslavlja.⁷¹

⁷¹Usp. Jovan Radonić, Mita Kostić, *Srpske privilegije od 1690. do 1792.* Srpska akademija nauka, posebna izdanja, knjiga 10., Beograd 1954., 1–18.

Dolaskom patrijarha Crnojevića uvelike počinje nazadovati i Grkokatolička crkva u sjevernoj Hrvatskoj kojoj je sjedište bilo u Marči⁷² jer se grkokatolici (unijati) sve češće pridružuju pečkome patrijarhu. Grkokatolička i pravoslavna crkvena hijerarhija u Vojnoj krajini sve se češće sukobljava oko jurisdikcije nad krajišnicima grčkog, odnosno istočnog obreda, neovisno je li riječ o pravoslavicima ili grkokatolicima. Slab uspjeh marčanskih biskupa u ovome pitanju bio je posljedica savezništva Arsenija III. Crnojevića s Bečkim dvorom koje je ostvareno tijekom Bečkog rata, ali i nešto kasnije, početkom 18. st., za vrijeme Rákóczyeva ustanka u Ugarskoj. Marčanske je biskupe u Beču zagovarao kardinal Leopold Kolonić (1631–1707) koji se protivio širokim ovlastima danim patrijarhu Crnojeviću, ali habsburške vlasti nisu podržavale kardinalove prijedloge o ograničavanju ovlasti pravoslavnoj crkvenoj hijerarhiji i to zbog prilagođavanja vjerske politike trenutnim političkim okolnostima u kojima se Monarhija tada nalazila. (Kudelić 2007: 497–506)

Za vrijeme Rákóczyeva ustanka (1703–1711) Bečki dvor postaje popustljiviji prema pravoslavnim krajišnicima i to prvenstveno zbog namjere da se krajišnici odvoje od carevih protivnika. (Ćirković 2008: 178) Zbog mađarskog je ustanka Josip I., 7. kolovoza 1706. godine potvrdio povlastice Leopolda I., a iste ih je godine potvrdila i Ugarska dvorska kancelarija. Te je godine, zbog zasluga u ratu protiv Mađara, za carskoga savjetnika imenovan jenopoljski episkop Izaija Đaković koji će 1708. postati i karlovački mitropolit čime je zapravo "potvrđena opstojnost Pravoslavne crkve u Monarhiji kojoj je temelje postavila Leopoldova povelja iz 1695. godine." (Kudelić 2004: 113–114) Do 1713. godine ta se je mitropolija nazivala Krušedolskom, a od te godine Karlovačkom. Karlovačka je mitropolija, kao crkveno i kulturno središte pravoslavnih Srba u Monarhiji, bila podređena Pečkoj patrijaršiji, a do dolaska pečkoga patrijarha Arsenija IV. Jovanovića u Monarhiju 1739. bila je autonomna. (ibid.: 114) Nakon ukidanja Pečke patrijaršije 1766. godine, mitropolija u Karlovcima postat će "najznačajnije duhovno središte srpstva." (Buczynski 1993: 46)

Godine 1732. upućeno je povjerenstvo u Varaždinski generalat koje dolazi do zaključka da tamo gotovo i nema više grkokatolika pa je zato Beč odgovorio na učestale zahtjeve krajiških

⁷²Grkokatolička Marčanska biskupija utemeljena je posvećenjem grkokatoličkog biskupa Simeona Vratanje 1611. godine u Rimu. Zbog čestih sukoba oko pripadnosti marčanskoga samostana pravoslavnim ili grkokatoličkim krajišnicima, pitanje pripadnosti spomenutog samostana riješeno je tek u vrijeme Marije Terezije kada je, na temelju caričine odluke iz 1755. godine, marčanski samostan pripao katoličkim redovnicima pijaristima. (Kudelić 2007: 492, 497)

Grkokatolički je obred uspostavljen Brestovskom unijom iz 1596. godine. Od te su unije katolici grčkoga obreda imali metropoliju u Kijevu koja nije ovisila o rimokatoličkim strukturama. Od 1774. godine ta se vjerska zajednica, prema zapovijedi Marije Terezije, morala označavati kao Grkokatolička crkva. Vidi opširnije Jan Mikrut, *Die Idee der Religionstoleranz im 18. Jahrhundert in den Ländern der Habsburgermonarchie*. Dom Verlag, Beč 1999., 401–406.

predstavnik i tadašnjeg karlovačkog mitropolita, Vikentija Jovanovića, osnivanjem pravoslavne Lepavinsko-severinske eparhije na čelu s episkopom Simeonom Filipovićem. Episkop Filipović optužen je za poticanje krajiške bune 1735. godine kada su i katolički i pravoslavni krajišnici zajednički zatražili da se Marča dodijeli Pravoslavnoj crkvi. (Kudelić 2004: 115)

Iako je na Saboru u Požunu 1741. godine kraljica Marija Terezija odobrila molbu hrvatskoga klera i proglasila da se u Hrvatskoj i Slavoniji neće prihvatiti druga vjeroispovijest osim rimokatoličke (samo rimokatolici imaju pravo na zemlje i posjede), povlastice je ipak potvrdila 1743. preko Ugarske dvorske kancelarije, dodavši da će ih pravoslavni kršćani (Srbi) uživati dok god budu vjerni Monarhiji. (Radonić 1950: 623) Takav je odgovor možda i posljedica kraljičinog nastojanja da ne ostavi loš dojam na pravoslavnu Rusiju kao svoju saveznicu. (Gavrilović 1976: 47) Narodno-vjerska skupština u Karlovcima 1744. godine zatražila je od vlade u Beču imenovanje dvojice ministara koji bi se bavili isključivo povlasticama. (Buczynski 1993: 49) Godine 1745. osnovala je kraljica Dvorsku komisiju za Banat, Transilvaniju i Iliriju, koja je 1747. preimenovana u Ilirsku dvorsku deputaciju, a glavni je cilj ove dvorske ustanove bio briga za vjerska i svjetovna pitanja pravoslavnih⁷³ podanika u Monarhiji. (ibid.) Srpski povjesničar Sima M. Ćirković napominje da je Deputacija, kao vrsta ministarstva za srpske poslove, djelovala čak trideset godina, a s vremenom je sve više služila kao posrednik za provedbu reformi u srpskoj sredini. (Ćirković 2008: 185) Iako je bila mjerodavna i za erdeljske i banatske poslove, pojašnjava Ćirković, "Deputacija se najviše bavila srpskim problemima pa se za nju vezalo ilirsko ime." (ibid.) koje se, uz naziv *Rasciani*⁷⁴ (upotrebljavan od srednjega vijeka u latinskim tekstovima), javlja od kraja 17. stoljeća u habsburškoj administraciji. Ilirska dvorska deputacija, navodi Ćirković, nije bila popularna među episkopatom i srpskim stanovništvom i to uglavnom "zbog novotarija koje su primane s nepovjerenjem." (ibid.)

⁷³Alexander Buczynski upozorava kako i Jovan Radonić i Mita Kostić ovdje spominju samo Srbe, a ne i ostale pravoslavne narode u Monarhiji. Usp. Alexander Buczynski, "Rimokatolička i Pravoslavna crkva u Vojnoj krajini (1740–1868)". *Povijesni prilozi*, 12, Institut za suvremenu povijest, Zagreb, 1993., 39–96., 49.

⁷⁴Usp. i sljedeću definiciju (Raci): "RAC, Râc, Râca, Râci, u XVIII vijeku i Râcovi, Râcâ, m. čovjek, koji je podrijetlom iz Rascije ili Srbije, upravo Rašanin. Riječ je postala od mađarske riječi rác, a ova od lat. rascianus. Mađarska riječ znači kasnije i čovjeka iz Vojvodine i Slavonije, koji govori štokavski, ako i nije podrijetlom iz Srbije. U tom novom značenju preuzeli su je od Mađara i Nijemci (der Raze, der Raize), a po istočnijim našim krajevima gdje se i Hrvati i donekle Srbi. U govoru riječ Rac označuje u svom osnovnom značenju Srbina, koji govori ekavski, za razliku od onih Srba, koji su jekavci. S vremenom je ta riječ dobila pogrdno značenje, osobito po našim istočnijim krajevima." Usp. *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Dio XII. Obradili T. Maretić, J. Hamm, V. Štefanić, M. Deanović i dr., JAZU, Zagreb 1952, 846.

Dana 20. listopada 1753. podnijela je Deputacija kraljici elaborat o poboljšanju rada na uniji koji će bitno ograničiti kanonske vizitacije srpskih pravoslavnih episkopa u Monarhiji i intenzivirati rad na uniji u Hrvatskoj i Slavoniji. (Radonić 1950: 625) "Fanatična religioznost kraljice Marije Terezije bila je jedan od uzroka njezina okretanja protiv vjerskih sloboda. Trebalo je da Rimokatolička crkva, po njezinu uvjerenju, predstavlja nositelja ujedinjene snage Monarhije." (Buczynski 1993: 40)

Godine 1770. Deputacija je izdala *Regulament* kojim je utvrđen stalan sistem za upravljanje narodno-crkvenim životom pravoslavnih (Srba) u Monarhiji. (Radonić 1950: 628) *Regulamentom* su, prema Radoniću, poništene sve važne točke povlastica (npr. mitropolit postaje vrhovni poglavar samo za duhovne, ali ne i svjetovne stvari), a Srpska je crkva u potpunosti stavljena pod nadzor države. (ibid.: 629) "Uredbama iz 1770. godine pravoslavicima je dopuštena upotreba julijanskog kalendara, a za rimokatoličkih su blagdana njihove trgovačke i obrtničke radnje morale biti zatvorene. Istodobno je ukinuto 56 pravoslavnih blagdana, a četiri godine kasnije još dodatnih 25." (Buczynski 1993: 52) Na sinodu 1774. godine Marija Terezija ograničila je broj pravoslavnih samostana, a broj kaluđera svela na manje od osam. Imovina ukinutih samostana nije pripala državi nego je bila namijenjena za preostale ujedinjene pravoslavne samostane. (ibid.)

Godine 1777. Marija Terezija ukinula je Dvorsko poslanstvo za Iliriju, a Dvorsko ratno vijeće je obznanilo kako ne može prihvatiti posebnu svjetovnu jurisdikciju pravoslavnih vjernika. Za probleme pravoslavnih u Vojnoj krajini trebala se brinuti Ugarska dvorska kancelarija, odnosno Dvorsko ratno vijeće i to na temelju *Deklarativnog raspisa* iz 1779. i *Konzistorijskog sistema* iz 1782. godine. (ibid.: 50) *Deklaratorij*, koji je Marija Terezija proglasila 16. lipnja 1779. godine (*Rescriptum Declaratorium Illyricae*), trebao je poslužiti kao definitivna norma za reguliranje srpskih crkvenih i prosvjetnih pitanja, a neke od odredbi *Deklaratorija* su sljedeće: vladar zadržava pravo potvrde mitropolita kojeg bira narodno-crkveni sabor, kanonske vizitacije episkopa mora odobriti vladar, srpski kler u svjetovnim pitanjima podložan je građanskome sudu, narodno-crkveni sabor može se sastati uz carevo odobrenje, ograničava se sloboda podizanja manastira i crkava, a moraju se svetkovati i rimokatolički blagdani. (Radonić 1950: 633) *Deklaratorijem* su ranije donesene privilegije bile potisnute, a aktivirale su se samo onda kada je to odgovaralo Bečkome dvoru, obično prilikom pokušaja suzbijanja separatističkih težnji Mađara. (Stefanović 2009: 175) Dvije godine kasnije proglasio je car Josip II. *Povelju o toleranciji* (1781) kojom je i pravoslavicima i protestantima dopuštena sloboda vjeroispovijesti u Monarhiji. Na narodno-vjerskoj skupštini u Temišvaru 1. rujna 1790. zatraženo je od vlade u Beču proširenje povlastica, kao i daljnje provođenje

carske vlasti u Vojnoj krajini, na što je car Leopold II. reagirao pozitivno i 5. ožujka 1791. ponovno uspostavio Transilvansko-ilirsku dvorsku kancelariju koja je već sljedeće godine raspuštena, ali je pravoslavna eparhija zauzvrat dobila mjesto i glas u Ugarskome saboru. (Buczynski 1993: 51–52)

Na temelju navedenog može se zaključiti kako su vrlo važne institucije Pravoslavne crkve u Vojnoj krajini bile, osim sinoda, i narodno-vjerske skupštine koje su se, kao i sinodi, uglavnom održavale u Karlovcima. (ibid.: 48) Sinodi su se, kao vijeća episkopa, uglavnom bavili izborom novih episkopa te pitanjima vjere i crkve, a na njima su bili prisutni carski povjerenik, metropolit, sedam episkopa s područja Monarhije, perovođa, tajnik i prevoditelj. Sinod je mogao zasjedati samo uz pristanak vladara i uz prisutnost carskog povjerenika, no povjereniku ipak nije bila dopuštena prisutnost na konačnom glasovanju za izbor episkopa kao ni na vijećanju vezanom uz dogmatska pitanja crkve. Kraljica Marija Terezija je okružnicom iz 1778. sebi zadržala pravo imenovanja metropolitiskog upravitelja i episkopa. (ibid.) Središnju ulogu u životu pravoslavnih vjernika imale su narodno-vjerske skupštine na kojima se raspravljalo o organizaciji crkava i škola, a birali su se i poglavari sve do metropolita. (ibid.) Članovi takvih crkvenih skupština oglašavali su se i onda kada bi uočili povredu svojih prava koja su im zajamčena povlasticama. Skupštine su dakle bile važna mjesta na kojima su se rješavali upravni problemi Pravoslavne crkve. I narodno-vjerske skupštine su se, kao i sinodi, održavale samo uz dozvolu vladara i prvenstveno prigodom izbora novog metropolita. (ibid.: 48–49) "Srbizacijom Pravoslavne crkve na području Habsburške Monarhije" (ibid.: 49) skupštine su sve više poprimale "karakteristike posebne srpske institucije." (ibid.) Srpska je crkvena vlast, kako to ističe Dejan Medaković, svoje stavove i nezadovoljstvo izražavala i zahtjevima za održavanje crkveno-narodnih sabora čija je važnost uočena još tijekom 18. st. (Medaković 2005: 12)

Srpski povjesničar Slavko Gavrilović,⁷⁵ razlikuje *Srbe krajišnike* od *Hrvata krajišnika*, ali prvenstveno u konfesionalnome smislu (pravoslavci i katolici), dok su prema socijalnome statusu bili vrlo bliski. Potvrdu za to Gavrilović pronalazi i u brojnim bunama na prostoru Vojne krajine (osobito u Karlovačkom generalatu, ali i na prostoru Varaždinskog generalata i Banske krajine) tijekom 18. stoljeća u kojima su zajednički sudjelovali krajišnici obiju vjeroispovijesti za koje autor navodi skupno ime *Vlasi*. (Gavrilović 1976: 25) Srbi, odnosno *Vlasi šizmatici*, kako ih preceznije naziva Gavrilović, bili su, prema autoru, osim u ekonomskom, ugroženi još i u duhovno-političkome smislu. Katolička je crkva, preko

⁷⁵Slavko Gavrilović, "Srbi u Hrvatskoj u 18. veku", u: *Zbornik za istoriju*. Matica srpska, Novi Sad, 1976., 7–57.

Zagrebačke i Senjske biskupije, nastojala provoditi uniju među pravoslavnim kršćanima "kako bi povećala broj svojih vernika i za sebe osigurala desetinu i druge 'duhovne' dažbine." (ibid.: 29) U pružanju stalnoga otpora *unijaćenju* i *pokatoličenju* Srbi su, prema Gavriloviću, objedinili borbu za narodno-crkvene privilegije s borbom za očuvanje *vlaških povlastica* što će ih u konačnici povezati sa svim Srbima u Monarhiji, ali i *Hrvatima krajišnicima* – "Borba za 'vlaške' povlastice ih je povezivala s Hrvatima-krajišnicima, posebno u Varaždinskom generalatu, dok ih je borba za narodno-crkvene privilegije povezivala u duhovno-političko telo sa celim srpskim narodom u Monarhiji pa i u Turskoj i u Mletačkoj Republici." (ibid.) Gavrilović naglašava razliku između Dvorskog ratnog savjeta u Beču, koji je ipak nastojao zaštititi Srbe od katoličkoga klera, i onog u Grazu koji se priklanjao senjskom i zagrebačkom biskupu, a na štetu pravoslavnih (Srba) krajišnika. Planove za uniju, kao glavni cilj biskupa i generala u Hrvatskoj južno od Save (ibid.: 31), sigurno su ometali i dobri međusobni odnosi između pravoslavnih i katoličkih kršćana u Krajini. Gavrilović navodi primjer iz Karlovačkog generalata kada se katolički župnik u Otočcu 1726. godine tužio Dvorskom ratnom savjetu zbog bratimljenja *katolika Hrvata s Vlasima šizmaticima* u Lici, a Ratni savjet u Grazu ukazivao je na učestalost mješovitih brakova i stoga zatražio da se pravoslavcima zabrani primanje katoličkih vjernika u njihovu službu. (ibid.) Širenje unije među pravoslavnim Srbima u Monarhiji važan je cilj i za Ugarsku dvorsku kancelariju u Beču, ali i komandante Generalata. (ibid.: 35) Suradnju i međusobno podržavanje između Srba i Hrvata krajišnika Gavrilović opimjeruje i sukobima oko pripadnosti samostana u Marči kada su hrvatski krajišnici stali na stranu pravoslavnih Srba "izjavivši da su unijatske vladike svojim nastojanjem da pravoslavne privedu svojoj crkvi prouzrokovale krvave bune u Krajini, da te vladike nikoga nemaju za sobom, a da je narod, ostavši godinama bez svojih duhovnih pastira, ogrezoao u bezakonju i nemoralu svake vrste." (ibid.: 36–37) Spomenute optužbe idu još i dalje pa katolički krajišnici navode i nedostatak latinskih i njemačkih škola za Srbe kao jedan od razloga zašto pravoslavni pojedinci odlaze u *heretičke* protestantske škole u Ugarsku. Prozvani su i katolički svećenici koji se trebaju ostaviti svjetovnih uživanja i više se posvetiti svojoj pastvi. (ibid.: 37) Različit stav katoličkih svećenika i katoličkih krajišnika prema unijatima (grkokatolicima) u Monarhiji, pokazuje i opća krajiška buna, održana 20. siječnja 1755. i izazvana uglavnom zbog sve nepovoljnijeg socijalnog statusa krajišnika, na kojoj vjerske razlike nisu bile smetnja zajedničkom zalaganju krajišnika obiju vjeroispovijesti za zaštitu pravoslavnih od katoličkog i *unijatskog klera*. (ibid.: 41) Kao treća vjeroispovijest, grkokatolici nisu bili poželjni ni od strane pravoslavnih niti od katoličkih krajišnika. (ibid.)

Borba za zajedničke interese povezivala je, prema Gavriloviću, i Hrvate i Srbe kmetove na vlastelinskim posjedima. (ibid.: 46)

Krajiška buna 1755. izbila je u Severinu gdje su tada čuvane privilegije, a samo godinu dana nakon što je Marija Terezija izdala Zakon za Vojnu krajinu kojim su krajišnici postali "sitni carski vazali." (Kašić 1967: 65) Zahtjevi pobunjenih krajišnika obiju vjeroispovijesti, u pogledu međuvjerskih odnosa bili su sljedeći: mole da im se da mogućnost da pravoslavci i rimokatolici žive u ljubavi te da se dozvoli prijelaz iz jedne konfesije u drugu, mole kraljicu da zaštiti pravoslavne kršćane u ispovijedanju njihove vjere i da im vrati manastir Marču jer ne mogu trpjeti unijate koji samo zbunjuju i uzrokuju neslogu. (ibid.: 66) Zbor u Severinu 1755. donio je kompromisno, a za pravoslavne (Srbe) nepovoljno rješenje – Marča nije pripala ni pravoslavcima ni unijatima nego rimokatoličkome redu pijarista. Vrijeme terezijanskih reformi, koje s obzirom na sve izraženiju sekularizaciju (i državni centralizam) predstavlja zapravo početak jozefinizma, nije bilo naklono pravoslavcima (Srbima) u Monarhiji jer su tada sve češće redukcije pravoslavnih blagdana, manastira, monaštava i eparhija. (ibid.: 68)

Pravoslavni kršćani koji u mletačku Dalmaciju pristižu uglavnom početkom Kandijskog rata (1645–1669), a u 18. stoljeću već istupaju kao organizirana cjelina, nisu se ovdje uspjeli izboriti za svoju vjersku autonomiju. Korijen tih neuspjeha, prema Bogoviću, leži u strahu Republike od pojačanog stranog utjecaja u Dalmaciji, ali i u katoličkoj hijerarhiji koju tada predvode dva zadarska nadbiskupa – Vicko Zmajević (1713–1745) i Mate Karaman (1745–1771). (Bogović 1982: 53) Katolička hijerarhija u Dalmaciji nastojala je pravoslavne kršćane podložiti katoličkim biskupima u njihovim biskupijama, a istočni episkop nije imao pravo vršiti jurisdikciju na području zapadnog patrijarhata u koji spada i Dalmacija. (ibid.: 165) U mletačkoj Dalmaciji u 17. i u 18. stoljeću žive pravoslavni Grci i *Morlaci bizantskoga obreda* (ibid.: 81) koji su, prije dolaska na teritorij Mletačke Republike, bili podložni pečkome patrijarhu. Patrijarh se, kao i njegov namjesnik, nije želio odreći svoje jurisdikcije nad *Morlacima* ni nakon njihovog odlaska u drugu državu. (ibid.) O te dvije vrste *shizmatika* u Dalmaciji pisao je nadbiskup Zmajević u svojoj *Dizertaciji* iz 1743. godine, podijelivši ih na *shizmatike prve vrste* koji stanuju u primorskim gradovima i slijede samo one zablude koje imaju orijentalni Grci nakon raskola te *shizmatike druge vrste* koji žive u selima i utverdama u Dalmaciji, a puno su opasniji od prvih jer, osim što slijede zablude prvih, imaju i puno vlastitih. (ibid.: 114) Pravoslavni kršćani u Dalmaciji nisu dakle uspjeli dobiti svog posebnog episkopa za vrijeme Mletačke Republike. Razlog za to je i mletački *ragion di stato*, odnosno primat dobra države zbog kojeg su iz Dalmacije uklonjeni pravoslavni episkopi, a pod geslom

zakona o zaštiti države. Spomenuti episkopi bili su stranci, a za svoje djelovanje nisu dobili odobrenje Senata. (ibid.: 166)

Pravoslavni kršćani ili prema austrijskom kancelarskome jeziku *neujedinjeni Grci* (Mikrut 1999: 384), živjeli su u 18. stoljeću na prostoru Mađarske, Poljske, Transilvanije, Bukovine, Dalmacije, Hrvatske te Bosne i Hercegovine.⁷⁶ S obzirom na to da pravoslavci gotovo uopće nisu govorili njemački, državna tijela Monarhije uvrstila su ih u strance. Zahvaljujući privilegijama koje su im dodijeljene u 17. i u 18. stoljeću, pravoslavni su smjeli zadržati ćirilčno pismo i julijanski kalendar što je moglo otežati njihovu integraciju u srednjoeuropsku civilizaciju, ali je istovremeno poslužilo za očuvanje nacionalnog (srpskog) identiteta. (ibid.: 386–387) Zbog sve snažnijeg utjecaja srpskog metropolita iz Karlovaca na pravoslavne kršćane u Monarhiji, počinju u Beču inzistiranja na razlikama između srpskih i grčkih pravoslavaca na koje su ukazivali ovi posljednji. Pripadnici bečke grčke bratovštine obratili su se 1726. godine Dvorskom ratnom savjetu s molbom u kojoj traže slobodno prakticiranje vjere i staru upotrebu svojih molitvi, ali bez uplitanja pravoslavnih Srba. (ibid.: 388) Godine 1776. Marija Terezija okončala je razmirice povlasticom koja je grčke pravoslavce postavila za neosporive vlasnike kapele Svetog Georgija (Svetog Jurja) i koja je isključila uplitanja srpskih metropolita iz Karlovaca. (ibid.)

Patent o vjerskoj toleranciji potvrdio je prava svih pravoslavaca koji su živjeli na jugu Monarhije i u Beču. U Transilvaniji su živjeli pravoslavni Rumunji koji su, u pogledu vjerske slobode, bili izjednačeni s pravoslavnim Srbima. Pravoslavni Vlasi u Transilvaniji i Ruteni (Ukrajinci) na južnim obroncima Karpata nisu dobili tako povoljan položaj kao Srbi pa su se pod Leopoldom I. većinom odlučivali za uniju. (ibid.: 391–392)

U osamnaestostoljetnim prilikama u Monarhiji unija dakle nije mogla ostati samo na razini crkvenog i vjerskog pitanja pa nas stoga ne čudi što se uz nju vežu i različite ekonomske i društveno-političke posljedice koje su sigurno bile važan faktor njezinog (ne)uspjeha.

⁷⁶Usp. Jan Mikrut, nav.dj., 384–589. Mikrut termin *neujedinjeni Grci* koristi za sve pravoslavne kršćane, ali kasnije pravi razliku pa piše o pravoslavicima slavenskoga podrijetla, konkretnije o Srbima.

4. PREGLED PRAVOSLAVNIH SRPSKIH POLEMIČKIH TEKSTOVA

4.1 Srpska akatolička književnost u 18. st.⁷⁷

Nakon brojnih uspjeha u Bečkome ratu,⁷⁸ osvajanja Beograda (1688) i prodora sve do Kosova, austrijska vojska doživljava neuspjeh kod Kačanika (1690) i počinje se naglo povlačiti, "povlačeći za sobom Veliku Seobu Srba u Monarhiju pod vodstvom pečkog patrijarha Arsenija III." (Kostić 1922: 6) Dolaskom na prostor južne Ugarske, nedavno osvojene od Osmanlija, dobivaju Srbi od cara Leopolda I. "niz političkih prava, ekonomsko finansijskih povlastica i versko prosvetnu samoupravu." (Veselinović 1963: 30) Istovremeno, novodoseljeni Srbi morali su se boriti protiv ugarskih feudalaca koji su im pokušavali nametnuti feudalne obveze, a i protiv "nasrtljive unijatske propagande" (ibid.) Političke prilike u 18. st. nisu uvijek išle na ruku očuvanju srpskih privilegija, a naročito nakon Požarevačkog mira (1718) kada se austrijska državna granica pomaknula do zapadne Morave pa je time prestala potreba za postojanjem Potisko-pomoriške vojne granice prema Turskoj. Ugarski su feudanci, nakon toga, na ugarskome saboru 1741. tražili od Marije Terezije da se ukine granica, a graničari podčine feudalnim vlastima u Ugarskoj i Hrvatskoj. (ibid.: 33) Zbog velikog nezadovoljstva graničara i potrebe za vojnom snagom, morala je Marija Terezija 1743., preko Ugarske dvorske kancelarije, potvrditi privilegije s dodatkom da će ih Srbi uživati dok budu vjerni Monarhiji. (Radonić 1950: 623)

Iako je Srbima dolaskom u Monarhiju, carskim privilegijama zagwarantirana sloboda vjeroispovijesti, dominantna državna politika bila je *unijatska*⁷⁹ ("agresivna katoličkounijatska propaganda", Kostić 1922: 6) i težila je novodoseljene Srbe privesti uniji s

⁷⁷Glavna je svrha ovoga poglavlja tek pregled glavnih polemičkih tekstova srpskih autora u 18. st., a ne iscrpna analiza pojedinih djela. Uvid u tekstove "s druge strane" od iznimne je važnosti za potpunije razumijevanje katoličkih polemika pa je, sukladno tomu, oblikovan kao zasebno poglavlje kojemu je jedan od važnih ciljeva pokazati (ili osporiti) međusobne veze i utjecaje između katoličkih i pravoslavnih vjerskih polemičara u 18. stoljeću. Iako je možda bilo prikladnije (pa i logičnije) smjestiti ovo poglavlje nakon analize kontroverzističkih tekstova slavonskih pisaca, odlučujem se za ovakav redosljed zbog dva osnovna razloga – poglavlje o srpskim polemičkim piscima u 18. st. proširuje i dodatno pojašnjava uvodno iznesene postavke iz srpskih književnih sinteza (a posebice teološku kontroverziju s pravoslavljem Krste Pejkića) pa bi se, u tome smislu, moglo čitati i kao "prošireni uvod"; navedeno se poglavlje nadovezuje i na ono koje mu prethodi pa je trebalo poslužiti kao putokaz u analizi slavonskih polemičkih tekstova koji bi, kao takav, mogao doprinijeti njihovom boljem razumijevanju.

⁷⁸Veliki bečki rat (1683–1699) završava mirom u Srijemskim Karlovcima 1699. kojim je Habsburška Monarhija dobila Ugarsku (osim Banata), Hrvatsku do Une i južnog Velebita (Kordun, Lika, Krbava) i Slavoniju (osim jugoistočnog Srijema).

⁷⁹Prema poimanju predstavnika Zapadne (Katoličke crkve) unija je "crkveno-pravni akt kojim se uspostavlja zajedništvo pojedinih istočnih crkava s univerzalnom, Katoličkom crkvom, čiji je poglavar rimski biskup, a klasičnim se oblikom unije držala takva unija u kojoj je patrijarh neke od istočnih crkava zajedno sa svim biskupima prihvatio jedinstvo s Katoličkom crkvom." (Kudelić 2007: 13)

Katoličkom crkvom. Posljedice takve politike, bile su, prema Miti Kostiću takve da je narodno crkveni život Srba u Monarhiji bio uvelike određen potrebom za obranom pravoslavne vjere. Kao vrhunac te vjerske netrpeljivosti prema nekatolicima (i protestantima i pravoslavcima) u Monarhiji, Mita Kostić spominje zadnjih deset godina vladavine Marije Terezije. O Mariji Tereziji Kostić piše vrlo oštro⁸⁰ kao o "bigotnoj Habzburgovki" koja je "od svih Habzburgovaca pokazala najviše dvoiličnosti prema Srbima." (ibid.) U tom desetogodišnjem razdoblju, zahvaljujući crkvenopolitičkim i kulturnoprosvjernim reformama koje je na prostoru Vojne granice provodila glavna dvorska ustanova za pitanja pravoslavnih Srba u Monarhiji Ilirska dvorska deputacija, državne su vlasti stvorile "stalan sistem za upravljanje narodno crkvenim životom Srba" (Kostić 1923: 248) Ilirska dvorska deputacija formirala je 1779. godine *Deklaratorij* kojim je stvoren model za upravljanje *narodno crkvenim* životom pravoslavnih Srba. Taj je model preuzet i za vrijeme Josipa II. i stoga se, prema Kostiću, "Josifova prosvetna politika među Srbima ne razlikuje ni u principu ni u pojedinostima sprovođenja od terezijanske (...)" (ibid.: 249) pa su zato i dva glavna josefinska zakona – zakon o cenzuri (1781) i Edikt o (vjerskoj) toleranciji (1781) bez značajnijih i konkretnijih učinaka na pravoslavne Srbe. (ibid.)

Novodoseljeni Srbi u Monarhiji su se, zbog nedostatka *srbulja* (rukopisne i tiskane knjige na crkvenoslavenskom jeziku, odnosno staroslavenskom jeziku srpske redakcije kojima se služila Srpska pravoslavna crkva krajem 15. i tijekom 16. i 17. st.), morali služiti ruskim crkvenim i školskim knjigama pa se zato u 18. st. razvija srpsko-ruska trgovina knjigama. S obzirom na to da tijekom prve polovine 18. st. nisu uspjeli pokušaji karlovačkih mitropolita i narodno-crkvenih sabora da im bečka vlada omogući otvaranje tiskarnice, ruske crkvene knjige su u Karlovačkoj mitropoliji ubrzo brojno nadmašile *srbulje*. (Kostić 1963: 16–17) Posljedica toga bio je sve snažniji rast ruskoga kulturnog utjecaja među Srbima u Monarhiji, polovinom 18. st., pa je tako i ruskoslavenski jezik (s ponekim primjesama srpskih riječi) nazvan slavenosrpski. Upravo je slavenosrpski postao novi jezik srpske pismenosti pa je tako "ceo duhovni život Srba u Monarhiji zadobio potpunu, austrijskom državnom interesu suprotnu, ruskoslovensku kulturnu orijentaciju." (ibid: 17) Inicijativom Ilirske dvorske deputacije, a pod utjecajem Marije Terezije donose se uredbе (regulamenti) kojima je carica nastojala urediti položaj pravoslavnih stanovnika u Habsburškoj Monarhiji (poznata su dva 1771 i 1777). Konačno, *Deklaratorijem* iz 1779., ali i "pomoću podržavljenih derusifikovanih i

⁸⁰Usp. i Jovan Radonić: "Neiskrena i podmukla, kraljica, pokazivala se prema Srbima kao velik njihov prijatelj, ali u dubini duše ležala je strahovita mržnja na ove, prema njezinu mišljenju, varvarske 'šizmatike'." (Radonić 1950: 626)

germanizovanih srpskih osnovnih škola, i pomoću državnom cenzurom tutorski dirigovane srpske štampe" (ibid.: 18), preusmjerila je Marija Terezija ovaj ruski utjecaj u novome pravcu, prema zapadnoj, austrijsko-njemačkoj kulturnoj orijentaciji.

Pojava pravoslavne *protivkatoličko-defanzivne rukopisne književnosti* (ibid.: 20) među Srbima u Monarhiji, reakcija je na *katoličku protivpravoslavno-agresivnu* (ibid.: 19) književnost hrvatskih jezuita i ispovjednika carice Marije Terezije i Josipa II. Djela srpskih pisaca, kako je na to upozorio Pavić, pozivajući se na Mitu Kostića, nisu mogla biti tiskana, prvenstveno zbog jake bečke cenzure, pa su se širila u prijepisima i rukopisima među Srbima. (ibid.: 20)

Unatoč spomenutoj pravoslavnoj *protukatoličkoj književnosti* (na koju se pozivaju i Kostić i Pavić) koja je navodno reakcija i na djela hrvatskih isusovaca kontroverzista (i onih koji pišu na latinskom i na hrvatskom: Werntle, Šimunović, Pejačević, Kanižlić, Mulih), nigdje se u srpskoj (književnoj) historiografiji, kao ni u hrvatskoj, ne može naići na spominjanje konkretnog protuodgovora pravoslavnih pisaca na neko od polemičkih djela hrvatskih kontroverzista koje bi takav odgovor izazvalo. Unatoč tome, a zahvaljujući prvenstveno vrlo vrijednome članku Mite Kostića za ovu temu *Akatolička književnost kod Srba krajem XVIII veka* (čijom se sintagmom služimo i u naslovu),⁸¹ znamo da je postojala konkretna reakcija pravoslavnih pisaca prvenstveno na propovijed Antuna Ružičke (1773), a, osim nje, tu su i razni prijevodi, zatim tiskana ispovijed vjere i odgovor na nju, anonimna rukopisna knjiga, teološki udžbenik i traktat koji svi zajedno sačinjavaju jednu malu *akatoličku književnost* koja se javlja kod Srba krajem 18. st. Imena i naslove koje spominje Kostić navest ćemo ukratko i ovdje, no prije toga važno je spomenuti da konkretnu reakciju nekog anonimnog pravoslavnog autora izaziva i polemičko djelo Bugarina Krste Pejkića *Zrcalo istine med Crkve istočne i zapadne* (Venecija, 1716). Prije u tekstu naglašeno je da to ističe Milorad Pavić (1970), no on tek nabraja neka od najznačajnijih imena srpske polemičke teologije, ali bez ikakvog naslova djela ili konkretnijeg podatka koji bi mogao uputiti na čvršću poveznicu s Pejkićem. Na čvršću poveznicu, odnosno reakciju na Pejkićevo djelo, upozorio je Mita Kostić⁸² koji je u Patrijaršijskoj knjižnici u Karlovcima pronašao među rukopisnim knjigama iz manastira Grgetega jednu rukopisnu knjigu anonimnog autora na slavenosrpskom jeziku koja je pisana upravo protiv Pejkićeva *Zrcala*. Na Pejkićevo djelo, kao i na pravoslavnu reakciju na djelovanja carskih duhovnika, osvrnut ćemo se i nešto kasnije u tekstu.

⁸¹Mita Kostić, "Akatolička književnost kod Srba krajem XVIII veka", u: *Kulturno-istorijska raskrsnica Srba u XVIII veku.*, SKD Prosvjeta, Zagreb 2010., 249–261. [ranije izdanje 1921].

⁸²Mita Kostić, "Biobibliografski prilozi za Krstu Pejkića". *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*. XII, sv.1, Filološki fakultet Beograd 1932., 83–85.

Osim reakcije na Pejkićevo djelo, Ružičkinu propovijed (Zaharija Orfelin, Nikifor Teotokis) i intervencije opata Ignaza Müllera u katekizam Jovana Rajića iz 1774. o kojima će biti riječi nešto kasnije, Kostić spominje još nekoliko reakcija i djela. Prva je pisana ispovijed vjere pravoslavnog kaluđera Atanasija Dimitrijevića Sekereša koji je 15. 6. 1776. godine prešao na katolicizam. Zanimljivo je da je ta ispovijed vjere tiskana na latinskome jeziku (!) i podijeljena među pravoslavne kršćane u propagandne svrhe. (Kostić 2010: 258) Nakon dvije godine i ponovno na latinskome jeziku tiskan je odgovor na ovu ispovijed vjere, ali anonimno i bez naznake mjesta. Odgovor karakterizira polemička skolastička metoda (u obliku pitanja i odgovora), a, prema Kostiću, vjerojatno ga je napisao Nikolaj Kišdobranski. Tu je knjižicu na slavenosrpski preveo Prokopije Pavlović. (ibid.) i tako ju učinio dostupnijom pravoslavnim kršćanima. U korpus srpske *akatoličke književnosti* krajem 18. st. Kostić ubraja i djela profesora teološkoga učilišta u Novom Sadu – budimskog episkopa Dionizija Novakovića koji piše djelo o razlikama dviju crkava *Raznost* te značajnoga srpskog povjesničara Jovana Rajića i njegov teološki udžbenik *Povest razdelenja istočne i zapadne crkve* (1766),⁸³ kao i četiri *apologije* pravoslavnog učenja koje su pisane prilikom obrane njegova katekizma iz 1774. godine. Na kraju, Kostić spominje još Orfelinov *Traktat o jedinstvu crkve* (1776), polemičku raspravu o potrebi jedinstva crkve s pravoslavnog aspekta te nekoliko prijevoda.

Sva su spomenuta djela *akatoličke književnosti*, zaključuje Kostić, obrambenoga karaktera i nastala su kao reakcija na "agresivna propagandna dela katoličkog sveštenstva." (ibid.: 260) Unatoč tome što su djela rukopisne *akatoličke književnosti* zbog sporog i skupog načina izrade (kožni uvezi) morala biti rijetka, "celokupna rukopisna književnost bila je na visini tadašnje pravoslavne rusko-grčke bogoslovske nauke, i može se u svakom pogledu meriti sa štampanim ofanzivnim delima katolika." (ibid.)

Neke od glavnih karakteristika srpske (književne) historiografije, vezane uz obradu ove teme, mogle bi se ovdje zaključno još jednom kratko sažeti. Postojala je, dakle, protukatolička književna produkcija kod Srba koja se razvila uglavnom pred kraj 18. st., ali ona uglavnom, zbog bečke cenzure,⁸⁴ nije mogla biti tiskana pa je stoga kolala u rukopisima. Spomenuti rukopisi čuvali su se u patrijaršijskoj knjižnici u Srijemskim Karlovcima koja je ujedno bila jedina javna knjižnica kod Srba u terezijansko i jozefinsko vrijeme. (ibid.)⁸⁵ Može se samo

⁸³Ovo je djelo trebalo poslužiti kao sredstvo u kojemu se nalaze argumenti prilikom polemičkih rasprava pravoslavnih svećenika s rimokatolicima. Jedna od knjiga kojom se Rajić služio prilikom pisanja ovog djela je i *Kamen pretikanija* Ilije Miniatisa. (Vukašinović 2010: 46) s kojim je pak polemizirao Antun Kanižlić.

⁸⁴O bečkoj cenzuri Kostić piše ovako: "Netrpeljiva terezijanska cenzura nije dopuštala nikakav javni – usmeni ili pismeni istup protiv 'dominantne' državne religije i njene propagande." (Kostić 2010: 249)

⁸⁵Na podatku da se danas ovi rukopisi čuvaju u Patrijaršijskoj biblioteci u Beogradu zahvalna sam dr.sc. Vladimiru Vukašinoviću.

pretpostaviti da su se katolički i pravoslavni polemički pisci međusobno čitali, ali su vjerojatno znali jedni za druge.⁸⁶ O konkretnijim pravoslavnim reakcijama na ovdje analizirana djela katoličkih vjerskih polemičara ne nalazimo nikakve detaljnije podatke. Kao svojevrsna "zakašnjela" reakcija, mogao bi se navesti srpski prijevod iz 1847. djela Ilije Miniatisa s kojim polemizira Kanižlić

Za srpsku polemičku književnost od druge polovine 18. st. važan je utjecaj ruskih bogoslovnih knjiga, a produkcija je uglavnom na ruskoslavenskom i kasnije slavenosrpskom jeziku. Kijevska duhovna akademija glavna je obrazovna institucija za Srbe u 18. st., a zanimljivo je istaknuti da je još tijekom 17. st. u Kijevu dominirala upravo rimokatolička teologija. Naime, kijevski su se profesori zbog nepoznavanja grčkog jezika morali služiti rimokatoličkom literaturom što je u konačnici rezultiralo upotrebom istih polemičkih metoda kojima su se služili rimokatolici (osobito isusovci).⁸⁷ U tome je smislu ova veza između katoličkih i pravoslavničkih polemičara možda najčvršća.

Iz toga proizlazi i logičan zaključak o nedostatnosti istraživanja katoličkih vjerskih polemika bez komparativnog pristupa jer, bez makar i parcijalnih uvida u stanje "na drugoj strani", ne bismo imali cjelovitu sliku katoličko-pravoslavničkih odnosa u 18. st. u Monarhiji. Na parcijalnim uvidima, u smislu analize pravoslavničkih polemičkih tekstova, ostao je i ovaj rad koji u tom smislu pati od nedostatka jer bi idealno istraživanje obuhvatilo i analizu tekstova srpskih teoloških pisaca. Djelomično opravdanje možda leži u već ionako prilično širokom korpusu katoličkih vjerskopolemičkih tekstova, no neosporno je da istraživanje i analiza pravoslavničkih (srpskih) polemičkih tekstova ostaje dug za budućnost.

⁸⁶Primjerice, naslov jednog teološkog djela Zaharije Orfelina glasi *Apostolsko mleko* što vrlo podsjeća na naslov Kanižličeva katekizma *Obilato duhovno mliko*.

⁸⁷O tome vidi opširnije Vladimir Vukašinović, *Srpska barokna teologija*. Vrnjci, Trebinje 2010.

4.2 Pejkićevo *Zrcalo istine med Crkve Istočne i Zapadne* (Venecija, 1716) u kontekstu pravoslavne polemičke reakcije

Na teološkopolemičko Pejkićevo djelo *Zrcalo* (1716) bilo je reakcije među pravoslavnim Srbima, ali se, kako ističe Kostić, "u ondašnjoj klerikalnoj Habsburškoj Monarhiji protiv njega nije ništa smelo javno poduzimati." (Kostić 1932: 83–84) Od reakcija na Pejkićevo djelo zabilježena je samo jedna⁸⁸ i to ona prethodno spomenuta rukopisna knjiga anonimnog autora, pisana na slavenosrpskom. Na dvjestotinjak stranica anonimni autor uglavnom raspravlja o dva glavna uzroka crkvenoga raskola – pitanju ishoda Duha Svetog i primatu pape. Autor u raspravi nije originalan, navodi Kostić, nego je *slovenskim dijalektom* (ibid.: 84) kratko iznio osnovne podatke, pozivajući se pritom na latinski pisana djela Teofana Prokopovića, Ilije Miniatisa i Adama Zernikava (Černigovskog). Pejkićevo je *Zrcalo*, navodi Kostić, imalo velik uspjeh što potvrđuju i brojni pretisci ovog djela među katoličkim svećenicima, naročito onima u pravoslavnoj sredini. Takav je interes za Pejkićevo djelo opravdan i njegovom namjenom. Naime, Pejkić piše kako bi pomogao svojoj "ilirskoj braći, naročito onoj pravoslavne vere." (ibid.: 83)

Krsto Pejkić rođen je u Čiprovcu (sjeverozapadna Bugarska), mjestu koje nakon osnutka Svete kongregacije za propagandu vjere u Rimu (1622) postaje centar katoličke misionarske djelatnosti za Bugarsku i djelomično za susjednu Vlašku i Moldavsku (Turčinović 1973: 13) u kojima je kasnije Pejkić djelovao kao apostolski misionar. Ovom je Bugarinu nekoliko redaka posvetio i srpski povjesničar Jovan Radonić koji se osvrnuo na stanje katoličkih Bugara nakon provale Tatara u Vlašku (1690) i njihov bijeg u susjedni Erdelj (Rumunjsku). Radonićev osvrt nije direktno vezan uz Pejkićev kontroverzistički rad, i u tom smislu odudara od naslovne teme, ali može poslužiti kao dobar putokaz i primjer pristupa ovom autoru iz vizure srpske (i ne više književne) historiografije, pa ga zato ovdje ukratko spominjemo. Krsto Pejkić, tijekom svog boravka u Vlaškoj, odnosno u Trgovištu 1704. u kojemu je čak nakratko stupio i u franjevački novicijat, pisao je sekretaru Kongregacije o teškom stanju bugarskih katolika na ovome prostoru i taj opis Radonić ukratko iznosi. Pejkić naglašava iznimno teško stanje *bjednih katolika* (Radonić 1950: 543) u Vlaškoj koji, da bi si olakšali život, s cijelom obitelji prelaze na islam. Katolički su Bugari pod Turcima ujedno i indiferentni prema vjeri pa ih svećenik mora pridobivati darovima kako bi uopće slušali kršćanski nauk. Radonić naglašava

⁸⁸Na taj podatak prvo nailazim kod Mite Kostića (1932: 84), a spominje ga i Josip Turčinović u svojoj knjizi *Misionar Podunavlja. Krsto Pejkić (1665–1731)*. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973.

i Pejkićev stav kako katolici u Indiji, za koje Sveta Stolica dosta izdvaja, ne bi smjeli biti važniji od onih u Europi koji očigledno propadaju. U tom smislu, prema Radonićevu navodu, Pejkić ističe kako je sam voljan, i to s pozajmicom od rođaka, otići u Tursku i kao misionar raditi među katolicima. (ibid.)

4.2.1 Pejkićeva teološka kontroverzija s pravoslavljem

Krsto Pejkić rodio se u 1665., u katoličkoj trgovačkoj obitelji u Čiprovcu. Djetinjstvo i mladost proveo je u rodnome mjestu, a vjerojatno je polazio domaću gramatikalnu hrvatsku školu i stupio u franjevački novicijat, ali je red ubrzo napustio. Od 1689. do 1698. boravio je u Rimu gdje se i školovao u Urbanovu kolegiju. Završio je humanističke predmete, filozofiju, dvije godine teologije i zaređen je za svećenika. Od 1699. do 1700. boravi među izbjeglim bugarskim katolicima u Erdelju i Vlaškoj i organizira bugarsku koloniju Alvinc. Kao apostolski misionar boravio je u Slavoniji, vjerojatno Srijemu, Maloj Vlaškoj, Temiškome Banatu i Erdelju. Posljednjih godina misionario je uglavnom po Maloj Vlaškoj i Banatu, dakle na prostoru na kojem su uglavnom živjeli pravoslavni Rumunji i Srbi. Svojim je *Zrcalom* (1716) pokrenuo niz kontroverzija s pravoslavljem nakon 1700. godine, a ova je knjiga bila osobito popularna i u Hrvatskoj – "Njega je zapala ta povijesna uloga da hrvatskim jezikom prvi napiše i tiska kontroverzistički tekst koji će započeti bogatu povijest ovoga književnoga roda u XVIII. stoljeću u Hrvatskoj." (Turčinović 1973: 1)⁸⁹ *Zrcalo* je Pejkić napisao hrvatskim jezikom (bosanska štokavština) i bosančicom. Takav izbor pisma, prema Turčinoviću, opravdava samo namjena knjige kojom se Pejkić obraća i pravoslavnim kršćanima pa stoga bosančicu bira kao najbližu pismu pravoslavnih Slavena. S obzirom na to da je *Zrcalo* namijenio svim južnim Slavenima, katolicima i pravoslavcima, i u Monarhiji i u Osmanskome Carstvu, Pejkić uviđa da je njegov izbor jezika i pisma previše sužen (kod katolika nestaje bosančica iz tiska, a pravoslavni se služe starom crkvenom ćirilicom i srpskoslavenskim) pa se odlučio prevesti knjigu na latinski. Latinska bi se verzija potom prevodila na jezik i pismo pojedinih lokalnih tradicija. (ibid.: 116) Pejkićevo je *Zrcalo* jedina njegova knjiga pisana hrvatskim jezikom. Sve ostale piše na latinskom. Dva izdanja *Speculuma* (1725 i 1730) zapravo su tek upotpunjeni latinski prijevodi *Zrcala*, a apologija *Additamentum* (1725 i 1727) najuže je vezana uz njih. I posljednje djelo na latinskome,

⁸⁹Vidi opširnije Josip Turčinović, *Misionar Podunavlja. Krsto Pejkić (1665–1731)*. Kršćanska sadašnjost: Zagreb 1973., 7–72.

Concordia (1730) šira je obrada dijela o Duhu Svetom iz desetog poglavlja *Zrcala*. Samo dvije knjige izlaze u Veneciji (*Zrcalo* i *Speculum* uz *Additamentum* iz 1725), a sve su ostale izdane u Trnavi. Popularnost Pejkićeva djela u Hrvatskoj potvrđuje i niz rukopisnih preradbi: latinički prijepis Pavla Stošića iz 1724., glagoljički rukopis Marka Kuzmića iz 1730., anonimni latinički prijepis iz 1744. i, konačno, možda najznačajnija tiskana prerada *Zrcala* koju je izdao dalmatinski franjevac Stjepan Badrić 1745., latinicom i ikavskom štokavštinom. (ibid.: 145) Razlike između Pejkićeva i Badrićeva djela nisu, ističe Turčinović, sadržajne nego jezične. Upravo zahvaljujući Badrićevu prijevodu, Pejkićevo djelo postaje sastavni dio *Cvita razlika mirisa duhovnoga* (1802) Tome Babića jer je unutar tog djela izdan Badrićev prijevod. Zahvaljujući Badrićevoj tiskanoj preradi *Zrcala*, Pejkićeva se knjiga počinje brže širiti pa postaje popularna i među pukom. Postala je i najčešće tiskan kontroverzistički tekst u Hrvatskoj, a izlazila je od 1716. do 1898. (ibid.: V) Pejkićevom su se knjigom stoga, vrlo vjerojatno, inspirirali i hrvatski kontroverzistički pisci. I samom je autoru spomenuta knjižica poslužila kao važno štivo tijekom njegova misionarskog rada među pravoslavnim Srbima u Baranji kojima se u posljednjem poglavlju *Zrcala* obraća. Program Pejkićeve kontroverzije usko je vezan uz instrukcije za apostolske misionare na novoosvojenim područjima u Monarhiji (ibid.: 172), a taj se "program sastojao u tomu da se pravoslavni uvjere u potrebu unije, i to na osnovi florentinskoga dekreta za Grke. U tom su se pravcu sada kretala nastojanja oko sjedinjenja na širokom panonskom području. Nastojanja su se odvijala u složenom spletu etničko-vjersko-ekonomsko-političkih odnosa." (ibid.)

*Zrcalo*⁹⁰ Pejkić započinje posvetom kardinalima Propagande koji su ga devet godina školovali u Rimu. Odmah na početku *Posvete* Pejkić se osvrće na nekadašnju slavu i sadašnje bijedno stanje Istočne crkve pod Osmanlijama. To će mjesto postati i glavna argumentacijska shema kasnijim katoličkim polemičarima koje će im poslužiti i kao dokaz da su Osmanlije zapravo Božja kazna pravoslavnim (Grcima) zbog raskola. Iako su protiv raskola napisane brojne knjige na grčkom i latinskom, upozorava Pejkić, nitko ništa nije napisao *ilirskim pismom i jezikom* (ibid.: 77), a Istočna je crkva ipak, najvećim dijelom *ilirska* (dakle slavenska, a ne samo grčka). Tu odmah Pejkić naglašava da su mu potencijalni recipijenti *braća Iliri* (ibid.: 78), dakle svi južni Slaveni, pripadnici Istočne i Zapadne crkve. Nadalje, u *Štiocu razboritomu*, Istočnu crkvu uspoređuje s rasipnim sinom, kritizira pravoslavne svećenike i čestu uzrečicu među pravoslavnim kršćanima – bolje je biti Turčin nego združen sa

⁹⁰Vidi iscrpniju analizu po poglavljima kod Turčinović, nav. dj., 75–96. U Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu vidjeti i rukopisni latinični prijepis Pavla Stošića iz 1724. *Zrcalo od razlučenja zakona* koji se čuva u Zbirci rijetkosti pod signaturom R 4359.

Zapadnom crkvom. (ibid.: 79) Iz ovog poglavlja jasno je da Pejkić najvjerojatnije piše o pravoslavnim Srbima koje naziva *hrišćani*. (ibid.)

Za prvo razlučenje Istočne od Zapadne crkve Pejkić okrivljuje carigradskog patrijarha Akacija koji je od cara Zenona tražio da s carigradske stolice protjera biskupa Ivana Talajdu i na njegovo mjesto postavi *heretika* Petra Mo(n)gu te da objavi zapovijed protiv Kalcedonskog sabora. Papa Feliks II izopćio je Akacija na Saboru u Rimu 484.⁹¹ Na skoro trideset stranica (od ukupno stotinjak), Pejkić raspravlja o carigradskome patrijarhu Fociju kojeg proziva kao glavnog krivca za crkveni raskol, odnosno onog koji je prvi osudio rimokatolike zbog raznih zabluda ("Filioque", kvasni/beskvasni kruh, (ne)nošenje brade, nauk o čistilištu i dr.). Pejkić opširno piše o Osmome ekumenskome koncilu (četvrtom carigradskom), održavanom od 5. listopada 869. do 28. veljače 870. u Crkvi Svete Sofije u Carigardu. Glavna tema ovog Koncila, koji Istočna crkva ne priznaje kao ekumenski, upravo je Focije i njegovi pomagači koji su konačno na Koncilu i osuđeni. Izrečenu anatemu Fociju Pejkić u svome djelu zapisuje: "Fociji novomu Dioškoru, novomu Masimu Činiku, prokletstvo; Fociji novomu Judi, prokletstvo; Fociji dvorniku, prokletstvo." (Pejkić prema ibid.: 83) Pejkić piše i o Četvrtom carigradskom saboru (879–880) na kojemu je Focije, uz odobrenje papinih legata, ponovno vraćen u službu patrijarha i na kojem su odbačeni svi zaključci prethodnoga Koncila. O papi Ivanu VIII., kojeg je Focije pridobio, Pejkić piše pejorativno – *papa žena zbog slabooće ženske*. (ibid.)

S obzirom na prilično velik broj stranica posvećenih Fociju i njegovoj *shizmi*, Pejkićev tekst najbolje najavljuje ono što dolazi u djelima slavonskih vjerskih polemičara. U tom ga se smislu najbolje može usporediti s Antunom Kanižličem koji je od svih katoličkih kontroverzista upravo o Fociju, kao glavnom pokretaču crkvenoga raskola, pisao najopširnije (i najoštrije!). Prije opširnijeg pisanja o Saboru u Firenzi 1439.⁹² na kojemu dolazi do sjedinjenja s pravoslavnim Grcima, Pejkić se kratko osvrnuo i na dva prethodna koncila na kojima su se također sjedinile Grčka i Rimska crkva – Četvrti lateranski sabor iz 1215. i Drugi lionski sabor iz 1274. Kao krivca za neuspjeh očuvanja firentinskoga sjedinjenja, Pejkić navodi Marka Efeškog koji je, vrativši se u Carigrad, izazvao pobunu. U desetome poglavlju Pejkić piše o *četiri pravde katoličanske* (ibid.: 88) – Duh Sveti proizlazi od Oca i Sina,

⁹¹Nešto kasnije, na 6. općem koncilu, odnosno trećem carigradskom (680–681), osuđen je papa Honorije I. koji je prihvatio monoteletstvo (jedinstvo volje u Kristu) patrijarha Sergija Carigradskog. (Franzen 1983: 69–70). Pejkić, kao i kasniji slavonski kontroverzisti, dominantno se bavio tzv. *Focijevom shizmom* u 9. st. (Jedin 1997: 41).

⁹²Koncil je započeo u Baselu od 23. srpnja 1431. do 5. svibnja 1437. Eugen IV (1431–1447) prenosi Sabor u Ferraru 18. rujna 1437., a konačno 1. siječnja 1438. Otuda se Sabor seli u Firenzu 16. siječnja 1439. (Jedin 1997: 199)

beskvasni kruh u Euharistiji, postoji čistilište, primat pape. To su ujedno i četiri katoličke dogme o kojima se detaljno raspravljalo na Saboru u Firenzi. U svojoj se argumentaciji autor također poziva i na grčke oce (Ivan Zlatousti, Grgur Nazijanzen, Sveti Ćiril i dr.), ali i na autoritet crkvenih sabora.

Pejkićeva rana kontroverzija s pravoslavljem sadrži sve elemente koje ćemo kasnije pronaći i kod slavonskih vjerskih polemičara pa gotovo sa sigurnošću možemo tvrditi da su s njegovim tekstom hrvatski polemičari bili upoznati. Na temelju kratkog pregleda teksta *Zrcala*, možemo izolirati nekoliko općih mjesta koja se, osim kod Pejkića, pojavljuju i kod kasnijih kontroverzista: kraći i ponegdje duži pregled povijesti crkvenog raskola s posebnim osvrtom na carigradskog patrijarha Focija i Firentinski koncil, dogmatski dio (četiri temeljne katoličke dogme raspravljene na spomenutom saboru), pozivanje na autoritet izabranih koncila koje priznaje samo Rimokatolička crkva te grčke i latinske oce i učitelje koji potvrđuju katolički stav, isticanje zaostalosti i nemoći (!) Istočne crkve pod Osmanlijama koji su joj ujedno Božja kazna zbog *shizme* (raskola), kritika neobrazovanog pravoslavnog svećenstva (i posredno puka) i razlikovanje pravoslavnih Grka od pravoslavnih Slavena. Takav izbor tema i pojedinih koncila, a ponajviše onog u Firenzi, u službi (katoličke) argumentacije posljedica je onodobnih okolnosti u kojima su katolički kontroverzisti djelovali i pisali, kao i crkvene politike u Monarhiji prema kojoj se unija novodoseljenih pravoslavnih kršćana morala provoditi na osnovi firentinskoga dekreta za Grke.

U posljednjem, desetom poglavlju knjige, Pejkić se obraća pravoslavnim Srbima koje susreće kao apostolski misionar u Baranji. Pisac pravoslavne Srbe apostrofira vrlo prijateljski i poziva ih na jedinstvo – "Moja pridraga braćo hrišćane, vrime je jurve da oči otvorimo i da radimo, ne samo mi nego i vi, radi jedinstvo kršćansko." (ibid.: 91) Svojim nerazboritim djelovanjem, nastoji pojasniti autor, pravoslavni ne samo što gube duše nego i pogoduju da Bog usliši "nepravidnu molitvu Turčina (!), koji vazda Boga moli da među kršćane mir ne bude u vike vikom." (ibid.) Rimokatolike nepravедno nazivaju *odmetnicima* (ibid.) umjesto da i sami, ako se već smatraju pravednima, nastoje poticati katolike na jedinstvo. Na kraju Pejkić završava vrlo pomirljivo – "Ne dao Gospodin Bog da ja ovo pišem za sramotiti vas, nego samo da poznadete što nepravidno činite, ne suprot nas, nego suprot duše vaše (...)" (ibid.)

Baranjski Srbi, kojima se autor na kraju obraća, nisu više pod Osmanlijama nego pod katoličkom vlašću u Monarhiji pa njihovo pristajanje uz uniju ne sprječava nitko osim njih samih. U prvoj polovini 18. st. osloboditi pravoslavne od Turaka vrijedilo je kao dobra pretpostavka njihova pristupa uniji, a upravo ono što se nije uspjelo ratom od 1683. do 1699., trebalo se ostvariti novim austrijsko-turskim ratom 1716–1718. Zato Turčinović na kraju

zaključuje kako *Zrcalo* zapravo ima dvije namjene – širu kojom se obraća svim južnim Slavenima i užu kojom se obraća baranjskim pravoslavnim Srbima, opisujući na taj način vjerske razmirice između pravoslavnih i katolika u osamnaestostoljetnoj Baranji, odnosno njihovo uporno odbijanje unije. (Turčinović 1973: 93)

Pejkićev je stav prema uniji (iako sada razlikuje pravoslavne pod Osmanlijama i one pod austrijskom vlašću), uvelike naslijeđen iz prethodnog, 17. stoljeća. Naime, u Bugarskoj pravoslavnoj crkvi tada su dominirali pravoslavni Grci koji su se odnosili neprijateljski prema katolicima, ali i prema pravoslavnim Bugarima – "I tako se dogodilo da su i katolici, koji su sa svojim pravoslavnim sunarodnjacima i sumještanima živjeli uglavnom složno, spontano morali osjetiti ovu dvojnost u strukturi tadašnje Bugarske pravoslavne crkve: morali su lučiti gospodujućí grčki sloj povezan s Turcima i vjerničke slavenske mase." (ibid.: 71) Za neuspjeh provođenja unije pravoslavnih s Katoličkom crkvom stoga su, osim Turaka, posredno krivi još i *grčki fanarioti* (ibid.) pa je stoga logično, pojašnjava Turčinović, da je jedan bugarski katolik ostvarenje svojih težnji morao vidjeti upravo u slomu Turaka. Jasno je da su za tako krupan zadatak morali biti mobilizirani svi kršćani pod Osmanlijama (i pravoslavni i katolici), a očekivala se i pomoć katoličkog Zapada (Austrije, Mletačke Republike i Poljske). I u Rimu, gdje se Krsto Pejkić školovao, rješenje crkvenih problema na područjima pod Osmanlijama ovisilo je o njihovu prethodnom slomu. (ibid.: 72) Takvi se sedamnaestostoljetni koncepti, koje Turčinović uočava kod Pejkića, mogu prepoznati i kod njegovih slavonskih kolega o čemu ćemo pisati kasnije.

Iz navedenog zaključujemo da su glavni Pejkićevi krivci za raskol upravo Grci (kao i kod svih slavonskih polemičara!) pa iz tog stava, prema Turčinoviću, proizlazi i dominantno polemički pristup prema Grcima, ali i *konkordistički* (ibid.: 162) prema Slavenima.⁹³ Takva je raščlamba prisutna u *Zrcalu*, dok se u njegovom latinskom prijevodu, *Speculumu*, pojavljuju tzv. "dobri i loši" Grci – prvi nisu svjesni svog raskola i dobronamjerni su, dok druge naziva *focijevci* (ibid.: 163) i prema njima je još polemičniji nego prema Grcima u *Zrcalu*. Iako ih u *Zrcalu* ne razlučuje (to su i Grci po narodnosti), Turčinović ističe da Pejkić i ovdje sigurno misli na *focijevce*. (ibid.) Pod *focijercima*, Pejkić najvjerojatnije podrazumijeva "srpsku hijerarhiju i grčki, fanariotski kler u turskoj Vlaškoj." (ibid.: 167) Njih će Pejkić tek potkraj života i u dopunskome objašnjenju finalne verzije djela *Concordija* nazvati *hereticima*. (ibid.: 168) S

⁹³Turčinović to pojašnjava ovako: "U ono je vrijeme u turskom carstvu sastav Istočne crkve uistinu bio takav da su glavni nosioci bizantinstva – grčki kler – ujedno i zagospodarili nad svim pravoslavcima pod Turskom, izuzevši nad pećkom patrijaršijom. Oni su bili glavni protivnici unija i katolicizma u Turskoj. Utoliko je Pejkićeva distinkcija historijski utemeljena." (Turčinović 1973: 162)

obzirom na to da najviše kritizira spomenute *focijevce*, dakle pravoslavne hijerarhe, Pejkić, ističe Turčinović, upada u paradokslanu situaciju jer kritizira baš one od kojih se očekuje da budu predvodnici jedinstva. To je Turčinoviću ujedno i argument najvjerojatnijeg neuspjeha Pejkićeva djela među pravoslavnim kršćanima.

S obzirom na to da je glavna svrha Pejkićeve kontroverzije, kako je to napomenuo Turčinović, prije svega praktična, i njezin je historijski dio u službi te temeljne namjene. Turčinović to pojašnjava ovako: "Zato njegova povijest raskola i nije uopće povijest, nego apologija koja koristi nekoliko temeljnih historijskih podataka. U toj se apologiji pojavljuju dvije crkve, od kojih je jedna uvijek i u svim svojim potezima postupala besprijekorno, dok se druga uvijek iznova odmetala. I sve ličnosti koje se pojave u tom historijatu strogo su i dosljedno razvrstane u dvije kategorije: u 'dobre, svete, pobožne katolike' i 'zločeste, prave heretike.' (...)" (ibid.: 164) I slavonski su se vjerski polemičari, pokazat ćemo kasnije, poviješću raskola uglavnom služili u slične svrhe. Sličnost između osamnaestostoljetnih kontroverzističkih tekstova vrlo je velika i unatoč tome što su se autori međusobno razlikovali i prema pripadnosti redu, ali i obrazovanjem. Kao dobra ilustracija za to mogu nam još jednom završno poslužiti i brojne sličnosti koje uočavamo između Pejkićeva djela i djela slavonskih vjerskih polemičara. S obzirom na strukturu djela (povijesni i doktrinalni dio), završetak u kojem se prijateljski obraća pravoslavnim Srbima u Monarhiji, precizniju terminološku upotrebu vezanu uz Grke (prvenstveno *focijevci*⁹⁴) kasnije u *Speculumu* te sve prethodno spomenute komponente, može se zaključiti kako je Pejkićevo djelo najbliže Kanižličevu *Kamenu* iz 1780. (ali i Mulihovu *Zrcalu pravednom* iz 1742). Istaknut ćemo u tom smislu i jednu sasvim konkretnu poveznicu na koju prvi upozorava Turčinović. Naime, i Pejkić u djelu *Concordija* i Kanižlić u *Kamenu* pozivaju se na prvog carigradskog patrijarha pod Osmanlijama, Genadija Skolarija (1454–1457), kao navodnog autora *Komentara* koje je obrazovani grčki laik napisao u prilog sjedinjenju tijekom Sabora u Firenzi. Kasnije se, pak, navodi Turčinović, spomenuti patrijarh ipak, pod utjecajem Marka Efeškog, okrenuo protiv unije. Međutim, i Pejkić i Kanižlić slijedili su tada opće uvjerenje o Genadijevom autorstvu jer im je sigurno mogao poslužiti kao jak argument u polemici s pravoslavnim Grcima.⁹⁵ (ibid.: 120) Pejkićevo nam *Zrcalo* stoga ovdje služi i kao najava, ali i kao dobar uvod u ono što ćemo čitati u djelima slavonskih kontroverzista. Na kraju možemo zaključiti kako je Pejkić u svom kontroverzističkom radu ipak nešto bliži hrvatskim isusovcima nego franjevcima. To se

⁹⁴Osim kod Kanižlića, takva se distinkcija može uočiti i kod ostalih slavonskih polemičara, ali joj Kanižlić pridaje najviše prostora i pozornosti.

⁹⁵Turčinović navodi da Genadije Skolarije nije autor *Apologije*. Spomenuto djelo napisao je Ivan Plusiadenus i to nakon Sabora u Firenzi na kojemu nije prisustvovao. (Turčinović 1973: 120)

djelomično može pojasniti i činjenicom što je Pejkić kao apostolski misionar i svjetovni svećenik često bio u sukobu s franjevcima (iako je nakratko stupio u franjevački novicijat) koji su djelovali među bugarskim katolicima u Vlaškoj. (ibid.: 44) S druge strane, Pejkić je za neka od svojih djela izvore pronalazio u Trnavi (većinu je tamo i tiskao), isusovačkom sveučilišnom centru u kojem su se školovali i hrvatski isusovci Juraj Mulić i Antun Kanižlić pa njegova bliskost s djelima hrvatskih isusovaca, naročito Kanižlića, nije puka slučajnost. Zajednička osobina i Pejkićeva *Zrcala* i svih djela hrvatskih kontroverzista je i njihovo obraćanje uglavnom slabije obrazovanim recipijentima, uz iznimku Anuna Kanižlića, ali i on se povremeno obraća *maloumnima*, što je rezultiralo argumentacijom "najčešće u obliku živoga 'primjera', 'slike', 'znaka'". (ibid.: 165) To ujedno podrazumijeva i oštru podjelu na one koji su za uniju (isključivo pozitivni) i one koji su protiv nje (isključivo negativni). Popratna argumentacija, koja se oslanja na znakove Božje providnosti, poput, primjerice, pada Carigrada i Osmanlija kao Božje kazne, negativnog značenja vezanog uz Focija i dr., trebala je samo dodatno poslužiti spomenutoj crno-bijeloj karakterizaciji, kako u Pejkićevoj knjizi, tako i u djelima hrvatskih kontroverzista.

4.3 Dvije pravoslavne reakcije na Ružičkinu propovijed i Rajićeve *Četiri apologije* kao odgovor na Müllerove primjedbe

Pokušaji Antona Ružičke i Ignatza Müllera da pravoslavne Srbe u Monarhiji privedu uniji Mita Kostić karakterizira kao dva izrazito opasna vjerskopolitička napada državne katoličke vjere na pravoslavlje koja su ujedno i primjer otvorenog vjerskopolitičkog nasilja. (Kostić 1922: 6)

Dana 4. svibnja (ili 23. travnja) 1773. ispovjednik Josipa II. Anton Ružička, održao je propovijed *Predigt von der Einigkeit im Christenthume (O jedinstvu u kršćanstvu)* u dvorskoj kapeli u Beču, pod prisustvom carice Marije Terezije sa svrhom priznavanja papinoga primata među pravoslavcima. Ružičkin se pokušaj "zbog vešto skrivene propagandne svrhe i prividnog zahteva verske trpeljivosti formalno nimalo ne kosi s tolerantnim načelima savladara Josifa." (Kostić 2010: 252) Marija Terezija zapovjedila je da se Ružičkina propovijed o državnome trošku tiska kao propagandni letak na njemačkom, latinskom, rumunjskom i slavenosrpskom "i od strane državnih vlasti prisilno među Srbe, Grke i Rumune deli." (Kostić 1922: 9) Na caričin je poticaj propovijed preveo i Slavonac Adam Tadija Blagojević na *ilirski jezik (Predika od jedinstva u kršćanstvu)*. Sadržajem Blagojevićeve *Predike* detaljnije ćemo se baviti u poglavlju o slavonskim vjerskim polemičarima, a ovdje navodimo dvije pravoslavne reakcije na Ružičkinu propovijed – jednu Zaharije (Stefanovića) Orfelina i drugu Grka Nikifora Teotokisa.

Zaharija Orfelin (1726–1785), rođeni Vukovarac, povjesničar, polemičar (teološki), pisac i pjesnik, napisao je na ruskoslavenskom jeziku, a povodom izlaska Ružičkine propovijedi, veliku rukopisnu *Knjigu protiv papstva rimskago*,⁹⁶ "jedno od najvrednijih dela srpske polemičke bogoslovske književnosti uopšte." (Kostić 2010: 254) Pitanju primata pape, kao glavnom spornom pitanju između Istočne i Zapadne crkve, Orfelin posvećuje najviše prostora u svojoj knjizi, ali i izlaže glavne konfesionalne suprotnosti i dogmatske razlike (ishođenje Duha Svetog, Sveta pričest, purgatorij i dr.) između pravoslavaca i katolika. Svojim je stilom Orfelin, prema Kostiću, blizak katoličkim polemičarima jer piše "objektivnim i tolerantnim stilom, bez subjektivnih primesa i ispada netrpeljivosti protiv inovernih, što je inače bio običaj u polemičkim raspravama katoličkih sveštenika toga doba." (ibid.: 255) U spomenutom se djelu Orfelin inspirirao argumentima kijevske i moskovske bogoslovske škole, a služio se i

⁹⁶Orfelinova je knjiga, kao i njegov *Traktat o jedinstvu crkve*, kako je već naveo Kostić, nakon njegove smrti pripala knjižnici Saborne crkve u Karlovcima. Međutim, svi su Orfelinovi polemički rukopisi tijekom Drugog svjetskog rata nestali. (Vukašinović 2010: 157)

protestantskom argumentacijom. (ibid.) Iako po zvanju nije bio teolog (sud Tihomira Ostojića u tom je smislu prilično radikaln i naziva Orfelina tek diletantom u teologiji⁹⁷), Orfelinovo se obrazovanje uvelike temeljilo na teologiji za koju je on ujedno i gajio najveći interes. Kod pravoslavnih se Srba u Monarhiji, kao reakcija na stalne pokušaje privođenja uniji, ističe Ostojić, razvila prilična osjetljivost u vjerskom pitanju, a upravo je takva "do bolesnosti osjetljivost dobila rečit izraz u ovoj debeloj knjizi Zaharije Orfelina." (Ostojić 1922: 103) Kao "gorljiv pravoslavac" (ibid.), koji je ujedno mogao biti i svjedok unijatskih pokušaja dok je radio kao kancelar u Karlovcima u službi mitropolita Pavla Nenadovića, Orfelin je ovom knjigom nastojao oboriti argumente za uniju, dokazujući da je papino prvenstvo kao crkvenoga poglavara uzurpirano. Dokaze za svoje tvrdnje Orfelin pronalazi u Svetom Pismu, djelima svetih otaca i kod teoloških pisaca. (ibid.: 104) Isusovce kao one koji gorljivo brane i dokazuju primat pape, Orfelin naziva pogrdno *fratrovi* (ibid.: 105): "Oni su papini organi koji izvode njegovu lažnu nauku, oni u ime te nauke eksploatišu i zaluduju narod." (ibid.) Da se pravoslavni pisci služe jednakim polemičkim metodama kao i katolički, pokazuje nam i sljedeći primjer iz Orfelinove knjige (koji izabire Ostojić) u kojemu autor kritizira rimokatoličko praznovjerje prema kojemu su anđeli prenijeli Bogorodičinu kuću iz Palestine u Loreto – "O magarci s velikima ušima glasno rikajući, a ničega znajući!" (ibid.: 109) Sličnih primjera u kojima su vrlo negativno vrednovani pojedini crkveni sabori (prvenstveno Tridentski koncil!) i katolički teološki pisci, ima kod Orfelina još – Tridentski je koncil stoga "zlodještveno saborišče" (ibid.), a crkvenog povjesničara i kardinala Baronija Orfelin naziva "papskim kurijalistom i paklenim Lucifera istorikom." (ibid.) Na kraju, Ostojić zaključuje da tako oštro napisano djelo nije nikako moglo biti tiskano u Monarhiji, a "po žestokom tonu, po neumerenim izrazima, više puta po rečima koje ne dolikuju knjizi vidi se, da Orfelin nije neki služben branilac pravoslavlja, nego da je on pravoslavac i srcem i dušom." (ibid.: 110)

Nikifor Teotokis (1731–1800), porijeklom Grk s otoka Krfa, anonimno izdaje knjigu na grčkom jeziku 1775. u Halleu *Apokrisis orthodoxu tinos peri adelphon orthodoxon tes ton catholicon* kojoj je kao glavni poticaj poslužila upravo Ružičkina propovijed. Iz Carigrada Teotokis odlazi u Rumunjsku, u Jaši gdje je bio rektor gimnazije. Nakon toga odlazi u Beč gdje je postao svećenik grčke općine, a dolazio je i u Karlovce pregovarati o pripadnosti parohijske kapele Svetog Đorđa u Beču. Neko je vrijeme boravio i u Leipzigu gdje je štampao svoju knjigu protiv Ružičkine propovijedi, a potom je otišao u Rusiju. Za razliku od Orfelinove pozamašne knjige, ističe Kostić, Teotokisova je knjiga bila puno pristupačnija

⁹⁷Tihomir Ostojić, *Zaharija Orfelin. Život i rad mu*, Posebna izdanja SKANU, knj. XLVI., Nauke filofske i filološke, knj. 12. Štamparija Tucović – A.D. Oslobođenja: Beograd 1922.

širim slojevima slabije obrazovanih ljudi i stoga puno "prikladnija za pobijanje unijatske propagande." (Kostić 2010: 256) U polemici Teotokis "često prelazi u emotivne, žestoke i odlučne protivnapade na 'paposlužiteljsku uniju', shvatljive i prostom čoveku." (ibid.: 255–256) Zahvaljujući takvome izlasku iz uskoga kruga stručne polemičke literature, Teotokisova je knjiga postala "prava popularna knjiga" (ibid.) koja je prevedena i na slavenosrpski (prevoditelj nije poznat). Prije nego je tiskana u slavenosrpskome prijevodu, Teotokisova je knjiga imala i svojevrsnu najavu u obliku prospekta s latinskim (*sic!*) i slavenosrpskim naslovom (Notyfycatio/Očjava) kojim se upozorava pravoslavne kršćane da se radi o knjizi koja će poslužiti kao "bedem pravoslavlja." (ibid) Taj se prospekt, ističe Kostić, potajno širio među pravoslavnima u Monarhiji, a Ilirska dvorska deputacija je upravo na temelju njega zabranila Teotokisovu knjigu (1775) i u originalu i u slavenosrpskom prijevodu. To, međutim, nije spriječilo krijumčarenje slavenosrpskog rukopisa u Monarhiju koji se u prijepisima i posudbama širio među pravoslavnim kršćanima. (ibid.: 257) Teotokisova je knjiga prevedena i na ruski, a nepoznati pjesnik ju je stavio i u grčke stihove. (ibid.)

Na kraju, važno se na ovome mjestu prisjetiti i Müllerove intervencije u katekizam Jovana Rajića iz 1774. Riječ je o Rajićevu *Velikom Katihizisu* koji je prihvaćen na Saboru u Karlovcima 1774. za upotrebu među pravoslavnim kršćanima u Monarhiji. Na taj je Rajićev katekizam stiglo nekoliko primjedbi Ilirske dvorske deputacije koje iznosi caričin ispovjednik Müller. Riječ je o četiri tekstualne promjene koje je Müller preporučio, a koje su, prema Kostiću, vrlo neznatne i pritom "ni jedna ne dodiruje koje bitno učenje pravoslavne crkve." (Kostić 1922: 15) Posljedica spomenutih preporuka za tekstualne promjene bila je teološka (dogmatska) polemika između Jovana Rajića i Ignatza Müllera, a, kako ističe Kostić, jača je argumentacija bez sumnje bila na strani Rajićevoj – "Taj u istoriji srpske crkve u Monarhiji najopasniji napad na pravoslavlje, Rajić je odbijao ruskim duhovnim oružjem, koje je poneo iz Kijevske duhovne akademije. U toj verskoj borbi prvi put je od strane Srba s punim uspehom upotrebljen polemički metod ruske skolastičke teologije, koja je svojom protukatoličkom borbenošću potpuno odgovarala neposrednim potrebama pravoslavnog srpskog naroda u Monarhiji." (ibid.: 16) Vladimir Vukašinović navodi da se u Biblioteci Srpske patrijaršije, pod signaturom ПБ PJP № 20, nalazi Rajićev rukopisni prijepis radne verzije *Velikog Katihizisa* (1774). Riječ je o tekstu koji je predviđen za tiskano izdanje, a Vukašinović navodi kratak pregled sadržaja koji izgleda ovako: prvi dio o vjeri, drugi o ljubavi, o prvoj Božjoj zapovijedi, stranica na kojoj piše o monaštvu (ali precrtana) i na kraju četiri stranice *Apologije* kojima Rajić odgovara na Müllerove primjedbe na njegov katekizam. (Vukašinović 2010: 50–51) Osim na Sveto Pismo i djela crkvenih otaca, Rajić se u svojoj

argumentaciji poziva i na važnog ruskog teološkog pisca iz 18. st., Teofana Prokopoviča čija je djela sam prepisivao. (Kostić 1922: 16) Nakon Rajičeve *Apologije*, Müller je odustao od prvotnih izmjena, ali je predložio onu najsporniju, o glavi crkve, odnosno zatražio je brisanje pravoslavnoga učenja o Kristu kao jedinom crkvenom poglavaru iz već tiskana Rajičeva katekizma. Zahvaljujući predsjedniku Ilirske dvorske deputacije, grofu Kolleru, koji je procijenio da bi takve katekizamske izmjene samo naštetile dotadašnjim nastojanjima Deputacije oko pitanja unije, ta se izmjena nije dogodila. Glavni argument kojim se poslužio Koller bio je sporan ruski utjecaj na Srbe koji bi se njihovim odbacivanjem postojećeg katekizma još dodatno pojačao. S takvom se argumentacijom složila i carica Marija Terezija. (ibid.: 16–20) Ipak, pravoslavni Srbi u Monarhiji Rajičev katekizam nisu dobro primili jer se vijest o brojnim sporovima, vezanim uz njega, ubrzo proširila i među narodom.

4.4 Srpska teologija u 18. st. (*srpska barokna teologija*)

Života A. Mihailović u članku *Srpska teološka knjiga XVIII veka*⁹⁸ pregledno opisuje stanje srpske osamnaestostoljetne teologije i iznosi nekoliko ključnih imena teoloških pisaca iz navedenoga stoljeća pa se, s obzirom na to, najbolje može usporediti s člankom Ivana Fučeka o teologiji u 18. st. na katoličkoj strani. Srpski teološki radovi su, prema Mihailoviću, malobrojni i uglavnom se svode na prijevode ili pretiske ruskih knjiga što je bilo posljedica nedostatka organiziranih teoloških škola. Manji broj obrazovanih teoloških pisaca iz 18. st. školuje se uglavnom u manastirima, nižim bogoslovskim školama ili u Rusiji, Pešti, Beču i dr. (Mihailović 1963: 116) Kao prve *manastirlije Račane*, odnosno kaluđere iz manastira Rače kraj Drine koji su 1690. s patrijarhom Arsenijem III. Crnojevićem prebjegli u Ugarsku i tamo nastavili prepisivački posao, Mihailović navodi sljedeća imena: Ciprijan Račanin, Jerotej Račanin, Gavriilo Stefanović Venclović, Kristofor Žefarović. Iako ne pišu isključivo teološka djela, kao važne osamnaestostoljetne pisce Mihailović navodi i Zahariju Orfelina, Jovana Rajića, Dositeja Obradovića, Aleksija Vezilića i Jovana Muškatirovića. Mihailović dodatno proširuje popis s još nekoliko imena srpskih pisaca (Kostić 1963: 119) važnih za razvoj teologije u 18. st., a spominje i tri ruska pisca čija su djela prevođena među Srbima u spomenutom razdoblju – kijevskog metropolita Petra Mogilu, novgorodskog metropolita Teofana Prokopovića i moskovskog metropolita Platona Levšina. Neki od navedenih autora nisu bili samo teološki pisci, a kronično je nedostajalo obrazovanih pisaca upućenih u ortodoksnu, rimokatoličku i protestantsku teologiju – "U to doba nije bilo lako ostati na pozicijama ortodoksne teologije, pogotovo što se u velikoj meri ubacivala unijatska i protestantska literatura." (ibid.: 119) Iako su nakon dolaska u Monarhiju Srbima dane privilegije 1690. i 1691., opasnost od unije je, ističe Mihailović, stalna, a privilegije su samo stvar formalnosti jer ih ne poštuje ni carica. (ibid.) U takvoj se situaciji Srbi obraćaju za pomoć *jednovernoj Rusiji* koja je već imala "gotovu bogoslovsko polemičku literaturu protiv Rimske crkve." (ibid.: 121) S ciljem ublažavanja sve jačeg ruskog utjecaja na Srbe u Monarhiji, osnovana je u Beču 1770. Kurzbekova tiskara za knjige na grčkom, ilirskom, srpskom, rumunjskom i armenskom jeziku. (ibid.: 122) Srpska teološka knjiga u 18. st., zaključuje Mihailović, u prva tri desetljeća ovog stoljeća širi *srpskoslavenski* jezik koji je ubrzo zamijenjen *ruskoslavenskim* kao važnim sredstvom za borbu protiv unije. Nakon zabrane uvoza ruskih knjiga, vlasti u Beču inzistiraju da se knjige pišu narodnim jezikom i

⁹⁸Vidi u Mita Kostić, *Srpska štampana knjiga 18. veka*. Matica srpska. Narodna biblioteka Srbije, Novi Sad, Beograd, 1963., 115–127.

latinicom na što Srbi odgovaraju stvaranjem *slavenosrpskog* pisanog *građanskom azbukom* "kojim se čuvaju vera, narodnost i jedinstvo srpskog naroda pod austrijskom vlašću." (ibid.: 127)

Srpska pravoslavna teologija u 18. st. (odnosno *barokna*, kako ju atribuirao Vladimir Vukašinović) posljedica je susreta istočnih (pravoslavnih) i zapadnih (katoličkih), odnosno skolastičkih duhovnih strujanja i utjecaja koji su se prvotno formirali u Ukrajini i Rusiji, a otuda prodrli i u Karlovačku mitropoliju, zahvaljujući školovanju brojnih Srba na Kijevskoj Akademiji. Potrebu za polemičkom teologijom, u novonastalim okolnostima prilikom preseljenja u Monarhiju, Srbi su ostvarili u polemičkom *baroknom kijevskom bogoslovlju* "u kome se mešaju svetootačka štiva sa traktatima sholastika" (Vukašinović 2010: 319) Unatoč tome što su kijevski teološki tekstovi ideološki bili antikatolički, svojom unutrašnjom strukturom oni su uvelike latinizirani. To nam pokazuje i primjer kijevskoga metropolita Petra Mogile (1596–1646) koji je za svoj rad na reformi *bogoslužnja* koristio *Ritual rimski* (1637) isusovca Bartola Kašića. Latinski izvori Kijevske duhovne Akademije tako su, uz dominantnu figuru Tome Akvinskog, još i Sv. Augustin i Sv. Jeronim, ali i temeljne odredbe Tridentskog koncila. Takav nedostatak "južno-ruske bogoslovske misli" (ibid.: 62) koja se uvelike oslanjala na rimokatoličku teologiju, Vukašinović dodatno obrazlaže i činjenicom koja iz toga proizlazi, a ona je doslovno preuzimanje rimokatoličkih predložaka i njihovo "čišćenje od dogmatskih razlika." (ibid.) Stoga je metoda izlaganja kojom se služe srpski pisci vrlo bliska onoj katoličkih polemičara. Dakle, izlaže se neki problem ili se postavlja pitanje na koje se daju odgovori, oslanjajući se pritom na odjeljke iz Svetog Pisma, odabrana mjesta iz djela crkvenih otaca i teološka mišljenja skolastičara. Nakon odgovora slijedili su protuargumenti koji su se pobijali istom argumentacijom. (ibid.: 63) I ovdje se stoga nije na odmet prisjetiti da je spomenuta veza možda najčvršća i daleko najvažnija spona katoličkih i pravoslavnih polemičara bez koje bismo teško razumjeli osamnaestostoljetne teološke tokove. Potvrđuje nam to i velik broj izvora kojima se koriste i ovdje spomenuti srpski pisci (Rajić, Novaković) kao i katolički polemičari, ali ih interpretiraju drugačije. Tako se, primjerice, Jovan Rajić i Dionizije Novaković u svojim teološkim djelima često pozivaju i na zapadne i istočne crkvene oce (Atanazija Velikog, Bazilija Velikog, Ćirila Aleksandrijskog, Ivana Zlatoustog, Jeronima, Augustina, Ivana Damašćanskog, Origena, Grgura iz Nise i dr.) kojima se u argumentaciji služe i katolički polemičari.

Obrazovanje se u 18. st. u Ukrajini nametnulo kao važan ideal jer se jedino njime može suprotstaviti "rimokatoličkim nasrtajima na pravoslavni verni narod." (ibid.: 151) Takva se vrsta prosvjetiteljstva, prema Vukašiniću, naziva *skolastički racionalizam*. (ibid.)

Inspirirani takvim promišljanjima i srpski osamnaestostoljetni pisci poput, primjerice, Novakovića kritizirat će neobrazovano pravoslavno svećenstvo i puk kao što su to, uostalom, nerijetko činili i njihovi katolički kolege, ali iz drugih pobuda. Vukašinić spominje i Novakovićeve rasprave s protivnicima obrazovanja koji su isticali da od obrazovanih dolazi svako zlo i da narodu nisu potrebna ona učenja koja ne može razumjeti (i preci su bili neobrazovani, a dosežali su svetost). Novaković je, ističe Vukašinić, najčešće svojim protivnicima kontrirao ovako: "ne bi bilo čudno da to govore seljaci, ali to govore oni koji imaju čin učiteljski, a u stvari su vođe slepima i sami slepi." (ibid.: 313) Metropolit Mojsije Putnik izdao je, pod utjecajem *ruskog prosvjetiteljstva*, upute i pravila za monahe na teritoriju Karlovačke mitropolije pod naslovom *Nastavljenije* (1780). U spomenutim uputama metropolit Putnik ističe da je upravo neznanje glavni uzrok nepravilnosti u monaškome životu. (ibid.: 241–242) I metropolita Pavla Nenadovića zaokupljalo je obrazovanje pravoslavnih svećenika što potvrđuje i njegova knjižica *Ortodoksos omologija*, pisana kao dijaloški katekizam (u formi pitanja i odgovora) pa su ju svećenici morali naučiti napamet. Prvo izdanje knjižice bakrorezni je otisak Zaharije Orfelina⁹⁹ 1758. pa se nerijetko Orfelinu i pripisivalo autorstvo što nije točno. Samo je posljednji dio knjižice (*mnogoljetsvije Pavlu Nenadoviću*) Orfelinov autorski rad. (ibid.: 249) Orfelin je naime u Srijemske Karlovce došao obnašati funkciju kancelara Pavla Nenadovića pa je u Karlovcima i otisnuo spomenutu bakroreznu knjižicu. I u navedenom se djelu, napominje Vukašinić, mogu prepoznati utjecaji katoličke teologije i to ponajprije na temelju velike sličnosti *Omologije s Malim katekizmom* (1558) isusovca Petra Kanizija i katekizmom *Kratka kršćanska doktrina* (1597) kardinala Roberta Bellarmina. Spomenuta dva katekizma su stoga, prema Vukašiniću, najvjerojatniji predlošci za sastavljanje *Omologije*.

Zapadna (latinska) teologija ostavila je stoga dubok trag na teološki rad srpskih pisaca iz 18. st. koji su kao studenti boravili u Rusiji i Ukrajini. Taj je utjecaj, prema Vukašiniću, sveopća pojava u srpskoj kulturi 18. st. – "Od sredine XVIII veka srpska kultura i umetnost se latinizuju i barokiziraju više preko Rusije i Ukrajine, indirektno, nego direktno, preko Austrije i Ugarske." (ibid.: 319) Kao paradigmatičke pisce tih novih teoloških strujanja u 18. st., Vukašinić izabire Jovana Rajića i Dionisija Novakovića. Unatoč spomenutoj *metamorfoziranoj teologiji* (ibid.: 194) Kijevske Akademije, čiji su đaci bili i spomenuti pisci, Vukašinić

⁹⁹Vidi kritičko izdanje Vladimira Vukašinića (s prijevodom na suvremeni srpski jezik) *Teološke bakrorezne knjige Zaharije Orfelina*. Izvori za istoriju srpske teologije. Srpska teologija XVIII veka. Knjiga prva. Artprint: Pančevo 2006.

naglašava da se u nekim njihovim djelima može uočiti izbjegavanje takvih stremljenja i stoga donekle i kontinuitet s "predanjskim bogoslovljem crkve." (ibid.: 321)

U 18. st. postojale su, kao posljedica suptilne političke borbe između Austrije i Rusije sa svrhom pridobivanja Srba u Karlovačkoj mitropoliji "sredstvima vere, prosvete i kulture" (ibid.: 314), dvije orijentacije među Srbima – austrijska je omogućavala očuvanje nacionalnog identiteta, ali ne i vjerskog, a ruska očuvanje vjere i *denacionalizaciju*. (ibid.)

U članku Mite Kostića *Akatolička književnost kod Srba krajem XVIII. veka* u popis polemičkih djela ne ulazi glavno teološko djelo Jovana Rajića *Teološko telo* o kojemu je iscrpnije pisao Vladimir Vukašinović, naglašavajući njegovu *polemičko-konfesionalnu prirodu* (ibid.:42) zbog koje djelo vjerojatno nije ni tiskano. *Teološko telo* Rajić je pisao u vrijeme profesure u Novom Sadu od 1764. pa do 1768. godine. Djelo je napisano u formi pitanja i odgovora ("metod epohe", ibid.: 44) i u *skolastičko-polemičkom* stilu, a njime su se služili profesori bogoslovije u Karlovcima prilikom pripreme predavanja.

Dionisije Novaković (1705 ili 1706–1767), "episkop budimski, stonobeogradski, sigetski, sečujski, muhačkopoljski i cele Transilvanije" (ibid.: 148) bio je, kao uostalom i Rajić i Orfelin, profesor u prvoj visokoj školi kod Srba (*Duhovni kolegij za mlade bogoslove*) koja je ujedno bila "centar širenja ruske sholastičke književnosti među Srbima u prvoj polovini XVIII veka." (ibid.: 135) Studenti navedene škole kasnije su bili najobrazovaniji svećenici Karlovačke mitropolije. (ibid.: 136) Novaković je autor *Epitoma*¹⁰⁰ (1741), najprepisivanije srpske knjige u 18. st. *Epitom* je sastavljen 1741. godine, a tiskan 1767. u Veneciji i bio je iznimno popularan u svim krajevima Karlovačke mitropolije. Pojam *epitom*¹⁰¹ označava skraćivanje ili rezimiranje neke veće cjeline, a žanrovski se Novakovićevo djelo ubraja u liturgijska tumačenja ili komentare koji su porijeklom iz "mistagoških katiheza četvrtoga veka." (ibid.: 171) I *Epitom* je, "kao i skoro sve druge značajne teološke knjige XVIII veka kod Srba" (ibid.: 172), napisan u formi pitanja i odgovora, a glavni recipijenti kojima se obraća su parohijski svećenici i manastirski monasi. Novakovićevo djelo ovdje spominjemo jer je, iako ne u cijelosti, pisano u polemičkome tonu, a osobito od četrdeset i petog pa do pedeset i trećeg pitanja u drugome dijelu *O božanstvenoj liturgiji*¹⁰² koji se sastoji od 74 pitanja. Tu se Novaković bavio pitanjem "forme posvećenja u Tajnu svete evharistije." (ibid.:

¹⁰⁰Kritičko izdanje Novakovićeva *Epitoma* (1741) u prijevodu na suvremeni srpski jezik priredio je Vladimir Vukašinović, *Dionisije Novaković episkop budimski, stonobeogradski, sigetski, sečujski, muhačkopoljski i cele Transilvanije, Epitom ili kratka objašnjenja o Svetom hramu, odeždama, božanstvenoj liturgiji koja se služi u njemu i njenom okruženju, kroz kratka pitanja i odgovore*. Izvori za istoriju srpske teologije. Srpska teologija XVIII veka. Knjiga druga. Passage group, Pančevo 2007.

¹⁰¹"(...) skraćeno uputstvo o velikim i zaista potrebnim stvarima" (Novaković 2007: 77)

¹⁰²Drugi dio prema Vukašinovićevu izdanju iz 2007. godine.

177) Najduži odgovor (na više od četiri stranice) Novaković piše na pitanje broj 52 koje glasi ovako: "Na čemu počiva ispovedanje [vere] Istočne pravoslavne crkve da se Sveti Darovi presušastveno osvećuju prizivanjem Svetoga Duha, jer nam se zbog toga rimokatolici mnogo rugaju i poriču naše učenje, kao ljudima, nerazumnim i drskim, koji se više oslanjaju na svoju molitvu nego na reči Gospodnje?" (Novaković 2007: 98) Katolike Novaković naziva *Rimljani* i *Latini*, a odgovor na prethodno pitanje (u kojem je upravo katolička kritika glavni problem) daje, pozivajući se na početku dominantno na argumente iz Svetoga Pisma – "To se upravo za Rimljane zbog njihove nerazumne optužbe može reći. Jer Hristos nije osvetio hleb i vino onim rečima koje je izgovorio učenicima svojim na večeri, nego molitvom, blagoslovom i blagodarjenjem, kao što se vidi u Svetom Jevanđelju (...)" (ibid.: 99) Argumente za svoje tvrdnje Novaković ne pronalazi samo kod istočnih nego i zapadnih učitelja¹⁰³ (kao i suprotno na katoličkoj strani) pa tako, primjerice, nabraja sljedeća imena: Dionizije Aeropagit, Irenej Lionski, Sveti Augustin, Sveti Jeronim, Justin Mučenik, Ćiril Jeruzalemski, Ivan Damaščanski i dr. Slična se lektira, pokazat ćemo kasnije, može uočiti i kod katoličkih vjerskih polemičara. U polemici s pravoslavnim kršćanima, kako navodi Novaković, *Rimljani* se pozivaju na Svetog Ivana Zlatoustog (oko 349–407), carigradskoga patrijarha i sveca Katoličke i Pravoslavne crkve, no katolici ga, prema piscu, nisu dobro razumjeli – "Ne sastoje se naše tajne i naši dogmati u ispraznim tananim umovanjima, nego u sili Božijoj." (ibid.: 100) Novakovićeva kritika katoličkih kršćana nije znatnije vrijednosno obojena što, uostalom, pokazuje i izostanak atributa s negativnim aksiološkim predznakom i upotreba donekle neutralnijih termina *Rimljani* i *Latini*. Čini se međutim da je Novaković puno kritičniji prema neobrazovanim pravoslavnim svećenicima ("veoma uporni neki ljudi, a najpre duhovnoga čina (...) bedni i slepi književnici", ibid.: 101) ili, točnije, onima koji nisu sa simpatijama gledali na *skolastički racionalizam* koji se širio iz Rusije i Ukrajine. Takav je svjetonazor blizak Novakoviću i to prvenstveno kao posljedica njegova ukrajinskog obrazovanja iz kojega proizlazi i spomenuta kritika, ali i uvjerenje da se samo na taj način, dakle obrazovanjem, može suprotstaviti rimokatolicima. Pokazuje nam to i sljedeći citat: "Rimljani i Svetoga Duha prizivaju, zar da mi zato to ne činimo? Rimljani mnogo toga kao i mi, pravilno ispovedaju, zar da zbog zlobe i zavisti k njima, mi treba da se odrekemo onih dogmata koje delimo sa njima... Ne priliči, dakle gledati ko, šta, ili kakav jezik ima i ispoveda, nego na ono što treba čuvati i ispovedati." (ibid.)

¹⁰³Vukašinović pojašnjava da je to sasvim u duhu Novakovićeva obrazovanja stečenog na Kijevskoj Akademiji. (Vukašinović 2007: 182)

Na kraju dugog odgovora, Novaković sustavnije izlaže kontraargumente *Rimljana* (koji se pozivaju na Svetoga Ambrozija Milanskog, Svetog Augustina, kapadočkog oca Grgura iz Nise i dr.) i predlaže dodatnu lektiru za pravoslavne kršćane. Među imenima koja osobito preporučuje Novaković, našao se i episkop Marko Efeški kojeg Antun Kanižlić opisuje kao *treći kamen smutnje*, dok ga Novaković atribuirao kao *premudrog episkopa*. (ibid.)

Katolike Novaković imenuje prilično neutralno, ali protestante (*Luteranci* i *Kalvinisti*) i Armence naziva *heretici* jer oni, za razliku od katoličkih i pravoslavnih kršćana, ne ulijevaju vodu u vino prilikom sakramenta Euharistije. (ibid.: 106)

U svojoj polemičkoj metodi, a pod utjecajem kijevske skolastike, Novaković navodi argumente rimokatolika kako bi ih kasnije, pravoslavnim tumačenjem svetih otaca (istih onih na koje se pozivaju i katolici), lakše pobio, služeći se pritom drugačijom (pravoslavnom) interpretacijom svetoatačkih mjesta koja navode katolici. Takvu "zrcalnu vezu" između polemičke metode pravoslavnih i katoličkih pisaca treba imati na umu i u kasnijoj analizi tekstova koji ulaze u istraživački korpus ovog rada jer ona može uvelike pridonijeti njihovom detaljnijem razumijevanju.

Pregled srpskih pravoslavnih polemičkih pisaca iz 18. st. zaključujemo primjerom koji zapisuje Vladimir Vukašinić u vrijednoj knjizi *Srpska barokna teologija* (2010). U poglavlju o Jovanu Rajiću autor dakle zapisuje i vrlo kratak dodatak od svega dvije stranice, ali važan i nadasve zanimljiv za imagološko čitanje i analizu. Naslov dodatka glasi *Kulturološki šok i stid* (Vukašinić 2010: 71–72), a u njemu autor opisuje cirkular patrijarha Arsenija IV. u kojemu on kritizira srpsko pravoslavno slikarstvo kao "neuko i neformirano" i koje kao takvo predstavlja "*sablazan za druge konfesije*." (ibid.: 72) Jedan od glavnih razloga zbog kojeg se takvo slikarstvo zabranjuje u patrijarhovo vrijeme, objašnjava Vukašinić, je i "sramota pred ljudima druge veroispovesti, svojevrsni kulturološki stid (pod. G.Š.)" (ibid.), odnosno nelagodnost pred drugom, različitom kulturnom sredinom, ali i zabrinutost zbog reakcije predstavnika te sredine. Izabrani primjer dobro ilustrira što se događa s pravoslavne, "druge strane" i kao takav treba biti putokaz i u imagološkoj analizi tekstova katoličkih vjerskopolemičkih pisaca.

5. SLAVONSKI VJERSKI POLEMIČARI U 18. STOLJEĆU

5.1 Franjevci i isusovci; važni predstavnici posttridentskog katolicizma u ranonovovjekovnoj srednjoistočnoj Europi

U uvodnome dijelu vrijednoga zbornika *Communities of Devotion. Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450–1800*. (2011) urednice Maria Crăciun i Elaine Fulton vrlo pregledno pišu o djelovanju crkvenih redova (franjevaca i isusovaca) u ranonovovjekovnoj srednjoistočnoj Europi (Crăciun, Fulton 2011: 1–27), pa se ovaj odlomak ujedno i temelji na spomenutom tekstu.

Multikonfesionalni prostor srednjoistočne Europe u osvit ranog novog vijeka za pripadnike katoličke vjere, tada još uvijek dominantne u Češkoj, Mađarskoj i Austriji, značio je suživot s pripadnicima Pravoslavne crkve, Židovima koji su živjeli u gradovima, ali i sve brojnijim zajednicama husita u Češkoj, Mađarskoj, Poljskoj i Moldaviji. Ti se odnosi dodatno usložnjavaju pojavom protestantske reformacije u 16. stoljeću. Franjevci i isusovci, kao značajni redovi Katoličke crkve, u vremenu nakon tridentskih¹⁰⁴ reformi, postat će važni nositelji procesa rekatolizacije u srednjoistočnoj Europi i jedni od temeljnih faktora njezinoga uspjeha. Za taj je uspjeh od ključne važnosti bilo usklađivanje protureformacijskih ciljeva Katoličke crkve s interesima pojedinih lokalnih katoličkih dinastija koje će u konačnici podržati i katolički crkveni redovi. To nije slučaj samo s tada novijim redovima poput isusovaca nego i s onim starijima koji su preživjeli reformaciju i nastojali pronaći nove strategije koje će prilagoditi novonastalim okolnostima. U tome se smislu crkveni redovi u srednjoistočnoj Europi u ranom novom vijeku prilično razlikuju od onih u zapadnoj Europi. Dok na zapadu crkveni redovi u posttridentsko vrijeme nastoje provesti dubinske crkvene reforme, u srednjoistočnoj je Europi glavni zadatak redovnika vratiti protestante u krilo Katoličke crkve. Druga važna misija redovnika u srednjoistočnoj Europi je i unija pravoslavnih kršćana s Katoličkom crkvom. U tome smislu zamjetljiv je i respektabilan vremenski kontinuitet franjevačkog (i kasnije isusovačkog) sudjelovanja u pregovorima

¹⁰⁴Riječ je o reformama koje su donesene na Tridentskome saboru, devetnaestom ekumenskom saboru Katoličke crkve (1545–1563) koji je održan u Tridentu (danas Trento u Italiji). Koncil je potvrdio nauk Katoličke crkve o spasenju, sakramentima i biblijskome kanonu, a dovršeni su i dekreti o sazivanju provincijalnih sinoda i osnivanju bogoslovnih sjemeništa za odgoj i obrazovanje svećeničkih kandidata. Osobit je značaj ovog koncila što se nakon njega Katolička crkva ozbiljnije posvetila brojnim reformama. (Joseph F. Kelly 1998: 255)

Prema Hubertu Jedinu, Sabor u Tridentu bio je "odgovor najviše crkvene instance na protestantsku reformaciju, i ispunjenje, ne potpuno ali dosežno dugo zataškavane čežnje za unutarnjom obnovom crkve. Protestantskoj reformaciji je suprotstavio katoličku reformu, ali nije jednostavno obnovio srednji vijek, već je modernizirao ustrojstvo i dušobrižništvo." (Jedin 1997: 129)

vezanim uz pitanje sjedinjenja pravoslavnih i katoličkih kršćana, a on se može pratiti još od Koncila u Lyonu (1274) i Firenzi (1439). Kontinuitet takvih nastojanja pokazuju i sljedeće regionalne unije: Brestovska unija (1595–1596) i ona sklopljena u Užhorodu (1646) kada se Ukrajinci (Ruteni) sjedinjuju s Katoličkom crkvom te unije Rumunja u Alba Juliji (1697, 1698, 1700).

Franjevačkom je redu zbog njegove predanosti i spremnosti na djelovanje, kad i gdje je to bilo potrebno, papa pružio potrebnu zaštitu. Zbog toga su prosjački redovi bili oslobođeni kontrole biskupa i bili izravno odgovorni Svetoj Stolici. Unatoč početnim opiranjima, brojni su franjevci imenovani kao biskupi u svim krajevima svijeta čime se red znatno približio vrhovnom crkvenom vodstvu. Pape su primale fratre u osobnu službu i često ih slale u zahtjevne misije. Zbog njihovih vještina u vođenju debata, franjevci su slani na misije u sjevernu i srednjoistočnu Europu, ali i na misije na istok s ciljem integriranja pravoslavnih kršćana u Katoličku crkvu. Zbog toga su franjevci imali važnu ulogu i u debatama s teolozima Pravoslavne crkve, vezanim uz dogmatske i doktrinalne razlike između Istočne i Zapadne crkve.

U ranonovovjekovnoj katoličkoj Europi možda je najveći utjecaj imao isusovački red čiji je osobit doprinos katoličkoj reformi bio u području obrazovanja i misija. Neki od prioriteta tog reda bili su propovijedanje, ali i pomaganje na javnim prostorima i u javnim ustanovama poput ulica, bolnica i zatvora. Upravo su isusovci odgovorni za širenje katoličkih misija na protestantski teritorij kao i za jačanje katoličke populacije u Nizozemskoj, sjevernoj Njemačkoj i Irskoj. Dva stoljeća nakon Tridentskog koncila proširili su katoličku vjeru i na nekršćanske zemlje, ali i smanjili prostor protestantske dominacije u Europi. Temeljna je međutim zasluga isusovačkoga reda obrazovanje crkvene i svjetovne elite u katoličkoj Europi. Isusovci su osnivali razne kolegije koje su financijski podupirali prinčevi, prelati i gradski upravitelji, a u njima su se uglavnom školovali novaci iz srednjeg ili višeg društvenog sloja. Neki od studenata isusovačkih kolegija postajali su župni svećenici, dok su se drugi nakon diplome bavili svjetovnim poslovima. U sjevernoj su Europi čak i protestantski mladići pohađali isusovačke kolegije i nerijetko prelazili na katolicizam. Zbog uspjeha u suzbijanju dominacije protestantizma u sjevernoj i središnjoj Europi, isusovci i kapucini postali su amblematični crkveni redovi katoličke obnove. Glavna inicijativa isusovaca u središnjoj Europi bila je usmjerena na katoličku dominaciju i suzbijanje protestantizma, a za to joj je od ključne važnosti bilo osposobljavanje katoličkog svećenstva. Zbog toga su isusovci 1552. u Rimu osnovali *Collegium Germanicum* na kojemu su se školovali svećenici za njemački prostor. Godine 1555. isusovci dolaze u Češku, smještaju se u Prag i kasnije u nešto manje

gradove, a od 1623. formiraju i nezavisnu Češku provinciju. U sklopu svog Praškog kolegija isusovci su osnovali Sveučilište (*Clementinum*) koje je postalo snažna konkurencija starijem Sveučilištu u Pragu (*Carolinum*). Godine 1572. isusovci dolaze u Graz, a institucije reda brinu se za osposobljavanje svećenstva na prostoru unutrašnje Austrije i susjednih zemalja. Posebno kvalificirani kandidati šalju se i na misije u Češku, Mađarsku i Rumunjsku. Godine 1580. osnovan je i *Collegium Hungaricum*. Oni koji su se školovali na nekom od isusovačkih kolegija uglavnom bi kasnije postajali biskupi, kanonici ili starješine i kao takvi zauzimali važnu ulogu u procesu katoličke obnove. U Češkoj su isusovački kolegiji držali monopol na visoko obrazovanje, a kroz cijelo 17. stoljeće imali su vrlo važnu ulogu u lokalnom kulturnom životu. Prvotno su isusovci uglavnom djelovali u gradovima, no kasnije iniciraju i misije u ruralna područja.

5.2 Slavonski franjevci (Bačić, Vilov, Pavić) budimskoga kulturnoga kruga

Kada se nakon Karlovačkog mira 1699. velika provincija Bosna Srebrna počela prostirati teritorijima čak triju država (Habsburške Monarhije, Mletačke Republike i Osmanskoga Carstva), došlo je do njezinoga dijeljenja. Tako je 1735. godine, diobom Bosne Srebrene, na području mletačke vlasti u Dalmaciji nastala Provincija Svetoga Kaja, kasnije nazvana Provincijom Presvetog Otkupitelja. Godine 1757. na području Habsburške Monarhije nastala je Provincija Svetog Ivana Kapistranskog. Franjevci u Bosni djelovali su u okviru sada znatno manje provincije Bosne Srebrene. (Hoško 2000: 32–33) Nakon oslobođenja Slavonije od Turaka Zagrebačka je biskupija svoje granice proširila do istočnog dijela Slavonije i prihvatila pastoralnu službu franjevac Bosne Srebrene koji su do sredine 18. stoljeća vodili većinu župa u Slavoniji. (Hoško 2011: 33) Austrijski su carevi (Leopold I, Josip I, Karlo III) bili naklonjeni Provinciji Svetog Ivana Kapistranskog pa je ona bila prostorno najveća, a brojem samostana najbrojnija. (Sršan 1993: 17) Kapistranskoj su provinciji pripadali brojni samostani, primjerice oni u Budimu, Velikoj, Šarengradu, Osijeku, Petrovaradinu, Požegi i dr. Dolaskom Marije Terezije na prijestolje situacija se mijenja, a franjevci se potiskuju iz župa kako bi ustupili mjesto svjetovnome kleru. (ibid.) Za vrijeme Josipa II. situacija za franjevce je još nepovoljnija, a ukinuti su i brojni samostani poput onih u Velikoj (1787), Požegi (1789), Budimu (1785), Petrovaradinu (1786) i dr. (ibid.)

Iako su se članovi Bosne Srebrene prvenstveno školovali u Italiji,¹⁰⁵ godine 1699. otvoreno je, za slavonski i podunavski dio Provincije, Filozofsko učilište u Budimu. Ubrzo se počinju otvarati i nova slavonska učilišta u Požegi (1705), Osijeku (1708) i Slavonskome Brodu (1710). Prva bogoslovna škola s četverogodišnjim trajanjem osnovana je 1710. u Budimu, druga 1724. u Osijeku, a treća 1735. u Petrovaradinu. Sve tri spomenute škole nudile su četverogodišnji studij prije nego je isusovačka Akademija u Zagrebu uopće pokrenula studij dogmatske teologije u trajanju od četiri godine. (Hoško 2011: 28) Generalno učilište u Budimu je 1722. dobilo status učilišta prve klase (*Studium Generale Primae Classis*), odnosno najviši status visokog učilišta prema tadašnjem ustroju franjevačkog visokog školstva. (Skenderović 2013: 149) Iz franjevačkog samostana u Budimu pastoralizirali su redovnici brojno katoličko stanovništvo (Nijemci i Hrvati)¹⁰⁶ Budima, Pešte i okolice. (ibid.) Djelatnici franjevačkih visokih škola privrženi su dominantno "peripatetičko-skolastičkoj filozofiji skotističkog smjera" (Hoško 2011: 28) koja je prepoznatljiva u njihovim djelima, napisanim uglavnom sredinom 18. stoljeća. Teološkom nastavnom osnovom za franjevačka generalna učilišta u svojim se priručnicima bavio slavonski franjevac Stjepan Vilov (ibid.), a njegova privrženost skotističkoj teologiji vidljiva je i u njegovom kontroverzističkome tekstu. Spomenuta su nastojanja rezultirala stvaranjem "filozofskog i teološkog skotističkog kruga" (ibid.: 29) kojem su sjedišta bila u Budimu i u Osijeku. *Budimski kulturni krug* (ibid.) koji je uvelike utjecao na kulturni život hrvatske dijaspore u Mađarskoj, oblikovao se gotovo istodobno s *osječkim kulturnim krugom* (ibid.), zasnovanim na radu Generalnog učilišta u Osijeku – "Profesori osječkog školskog kruga pripadali su zajedno s profesorima budimskoga kruga istoj redovničkoj pokrajini. Stoga je razumljivo da su bili nositelji istog i jedinstvenog kulturnog programa, i to prvenstveno književnim djelovanjem u duhu posttridentske katoličke obnove, ali im treba pripisati i prosvjetno i kulturno stvaralaštvo koje dosiže nadahnuća srednjeeuropskog prosvjetiteljstva." (ibid.) Osim u Budimu i Osijeku, važna franjevačka učilišta u Slavoniji i Podunavlju bila su još ona u Baji, Našicama, Brodu, Požegi i Đakovu. (Karlić, Patafta 2014: 304) Iako su franjevci u 17. i 18. stoljeću prihvatili didaktičke metode i princip organiziranja nastave od isusovaca, temelj njihove nastavne osnove ostaje i dalje filozofsko i teološko učenje u duhu skotizma. (Patafta 2013: 161) Kako je još u prvoj polovini

¹⁰⁵Robert Skenderović to pojašnjava ovako: "Studiranje u Italiji u to je vrijeme bilo uobičajeno za bogoslove Franjevačke provincije Bosne Srebrene. Zbog osmanlijske vlasti oni su tijekom 16. i 17. stoljeća bili prisiljeni odlaziti na studij u neku od katoličkih zemalja, a Italija je u tome smislu bila najlogičniji izbor, kako zbog činjenice da je Sveta Stolica u njoj imala najveći utjecaj, tako i zbog razvijenosti visokog školstva u toj zemlji." (Skenderović 2013: 147)

¹⁰⁶U 18. je stoljeću najveći dio stanovništva Budima i Pešte bio njemačkoga porijekla, a sam je Budim početkom 18. st. imao tri dijela od kojih se jedan nazivao 'civitas Rascianica'. (Hoško 1978: 113)

17. stoljeća iscrpljena naklada Duns Scotovih djela, "profesori visokih škola slijedili su skotistički usmjerene filozofe i teološke pisce, ili su čak i sami pisali takve priručnike." (ibid.) S obzirom na to da su biskupijske, isusovačke i pavlinske visoke škole slijedile skolastičku filozofiju i teologiju u duhu tomizma, "franjevačke visoke škole su uspostavile filozofski i teološki pluralizam u Hrvata pa su tako osigurale skotizmu mjesto u filozofskoj i teološkoj misli tadašnje Hrvatske." (Hoško 2013: 167)

Polemički tekstovi trojice slavonskih franjevac pisani su na tragu tridentskih reformi s ciljem vjerskog odgoja katoličkih kršćana, ali i radi pastoralnog usavršavanja svećenstva. Franjevci Bosne Srebrene (i kasnije Kapistranske provincije) bili su dobro upoznati s djelima katoličkih pisaca sa Zapada kojima su se inspirirali, prilagodivši njihove ideje lokalnim prilikama. (Karlić, Patafta 2014:304) Franjevačka osamnaestostoljetna teološka tradicija oslanjala se, osim na Ivana Duns Scota, još i na dvojicu franjevačkih teologa iz 17. st. – Anakleta Reiffenstühla (1641–1703) i Bartolomea Mastrija (1602–1673), također sljedbenike skolastičke filozofske metode skotističkoga smjera. (ibid.: 316) Spomenute teologe slijedili su i slavonski franjevci, a posebice Antun Bačić. (Hoško 1983: 71)

Od trojice slavonskih franjevac jedino je Antun Bačić rođen u Slavoniji (Vrba kraj Slavenskog Broda oko 1690–Našice 12. prosinca 1758). U novicijat franjevačke provincije Bosne Srebrene stupio je Bačić 1710. u Velikoj. Studij filozofije i teologije završio je u Italiji (Ferrara, Ravenna) gdje je neko vrijeme i predavao filozofiju, a nakon povratka (kao *lector theologus*) bio je 1720. profesor teologije na učilištu moralnog bogoslovlja u Petrovaradinu, potom samostanski starješina i župnik u Našicama (1725–1727), Šarengradu (1729–1730) i Budimu (1730–1732). Obavljao je različite upravne dužnosti u cijeloj Bosni Srebrenoj – bio je namjesnik provincijala u Prekosavlju 1729., definator 1732–1735, kustod provincijala Filipa Lastrića 1741–1745, namjesnik provincijala za čitavu Bosnu Srebreu 1753. i posljednji provincijal prije odjeljivanja samostana u Slavoniji i Podunavlju u zasebnu provinciju Sv. Ivana Kapistrana 1754–57. Sa Stjepanom Vilovom začetnik je hrvatske kontroverzističke teološke literature s pravoslavnim kršćanima na području Podunavlja i Slavonije. *Istina katoličanska* (Budim, 1732) prvo je takvo kontroverzističko djelo među Hrvatima na spomenutom području. (Hoško 2010: 26–27)

Teološki pisac i književnik Stjepan Vilov (Budim potkraj 17. st.–Budim 5. studenog 1747) stupio je 1709. godine u Iloku među franjevce Bosne Srebrene. Filozofiju i teologiju diplomirao je u Italiji, a kao profesor predavao je na filozofskome učilištu u Budimu (1721–24), u bogoslovnim školama u Osijeku (1724–29) i Budimu (1729–39) gdje je od 1739. do 1747. bio dekan Generalnog učilišta i nosio naslov profesora emerita. Tri je puta bio starješina

u budimskome samostanu (1732–33, 1740–43, 1746–47), a u upravi Bosne Srebrene sudjelovao je kao definator za provincijala L. Karagića (1735–38). Kao izaslanik obavljao je poslove Provincije u Beču (1735–36, 1743), a 1741. bio je generalni pohoditelj u Bugarskoj. U rukopisu su sačuvani sljedeći njegovi spisi: *Tractatus de Deo uno et trino* (Osijek 1727–28, samostan u Budimu), *Theologia dogmatica ...secundum ordinem Quattuor Librorum Sententiarum* (Budim 1735–36, samostan u Budimu) i *Scripta theologica* (Budim 1736–37, samostan u Iloku). Uređivao je i hrvatski kalendar koji je izlazio u Budimu, a Emerik Pavić mu pripisuje dva djela pisana hrvatskim jezikom koja pripadaju kontroverzističkoj literaturi s pravoslavnim kršćanima – *Razgovor prijateljski među kršćaninom i rišćaninom* (Budim, 1736), *Kratak i krotak razgovor među kršćaninom i rišćaninom* (Budim, 1741). Antun Bačić naziva ga začetnikom hrvatskoga pravopisa u Bosni, Slavoniji i Podunavlju, a istoga je mišljenja bio i Vilovljev učenik Emerik Pavić.¹⁰⁷

Emerik Pavić (Budim 5. siječnja 1716–Budim 15. travnja 1780) završio je osnovnu i srednju školu u rodnome Budimu, a 1734. stupio je u Velikoj u franjevački red (franjevačka provincija Bosna Srebrena). Studirao je filozofiju i teologiju na Generalnim učilištima u Budimu (1736–1742) i Osijeku (1742–1743). Predavao je na filozofskome učilištu u Baji (1743–1746), a potom i na bogoslovnoj školi franjevačkog generalnog učilišta u Budimu (1750–1761) gdje je predavao dogmatsko bogoslovlje. Bio je gvardijan u Budimu (1747–1749), povremeni pastoralni radnik u budimskome predgrađu Tabanu, tajnik Provincije Bosne Srebrene (1748–1750), definator (1748–1751 i 1760–1764), dekan Generalnog učilišta u Budimu (1761–1780) i generalni pohoditelj u Bugarskoj 1762. i 1769. Kao središnja osoba budimskoga kulturnoga kruga u 18. st, Pavić se istaknuo i vrlo plodnim književnim stvaralaštvom. Pisao je na latinskom i hrvatskom, a prevodio je s talijanskog i njemačkog jezika. Po sadržaju i namjeni njegova se djela mogu razvrstati na sljedeće skupine: prigodni govori, homiletska djela, spisi biblijskog sadržaja, asketička literatura, povijesna djela, medicinski spis, ostvarenja u stihu, dogmatski sastavci i katehetska djela. Objavio je i nekoliko djela namijenjenih vjerskom prosvjećivanju. Od Stjepana Vilova preuzeo je 1746. uređivanje hrvatskog kalendara koji je nastavio uređivati do smrti. Priredio je hrvatsku početnicu, hrvatski rječnik, izgubljeni pedagoški priručnik (1771–1774), biblijski prijevod psalama *Psaltir iliti pisme Davidove* (Budim, 1774). Na latinskome je objavio skraćenu parafrazu proze i stihova prve polovine Kačićeva *Razgovora ugodnoga naroda slovinskoga*,

¹⁰⁷Vidi opširnije F. M. Hoško, "Vilov Stjepan", u: *Hrvatski franjevački biografski leksikon*. LZMK, Vijeće franjevačkih zajednica Hrvatske i Bosne i Hercegovine, Zagreb 2010, 559., F. M. Hoško, "Prosvjetno i kulturno djelovanje bosanskih i hrvatskih franjevaca tijekom 18. stoljeća u Budimu", *Nova et vetera*, god. 28, sv. I–II, Sarajevo 1978, 113–179.

pod naslovom *Descriptio soluta et rhythmica regum, banorum caeterorumque heroum slavinorum seu illyricorum* (Budim, 1764), a u djelu *Nadodanje glavnih događaja Razgovoru ugodnomu naroda slovinškoga* (Pešta, 1768) u desetercima je opjevao rad franjevaca u Slavoniji. Među piscima hrvatske katehetske literature Pavić zauzima mjesto odmah do Jurja Muliha, najplodnijeg onovremenog hrvatskoga katehetskog pisca.¹⁰⁸

Iako je dakle samo Bačić rođenjem vezan uz Slavoniju, pastoralnim su radom sva trojica franjevaca ipak čvrsto vezana uz slavonski (otuda i atribut u naslovu) i podunavski prostor. Dakako, slavonske franjevce povezuje i pripadnost franjevačkoj provinciji Bosni Srebrenoj (i kasnijoj provinciji Ivana Kapistranskog) čiji je posljednji provincijal bio upravo Antun Bačić. Nešto stariji Bačić i Vilov filozofiju i teologiju diplomirali su u Italiji, dok je Pavić studirao na Generalnim učilištima u Budimu i Osijeku. Kontroverzističke tekstove sva trojica pišu za vrijeme boravka u Budimu – Bačić tamo djeluje kao gvardijan, a Vilov i Pavić kao profesori u budimskim bogoslovnim školama, a kasnije i dekani budimskog Generalnog učilišta. Hrvatska franjevačka osamanestostoljetna kontroverzistika na narodnome jeziku, čiji su začetnici i glavni predstavnici Bačić, Vilov i Pavić, razvija se upravo na franjevačkim visokim školama u Budimu, a poticaj za takva nastojanja zasigurno je došao nakon Karlovačkoga mira i seobe većeg broja pravoslavnih kršćana na prostor južne Ugarske i Slavonije. Sva su trojica franjevaca tijekom svog pastoralnog rada zasigurno bila u kontaktu s pravoslavnim kršćanima. Unatoč tomu, glavni recipijenti franjevačkih kontroverzističkih tekstova nisu pravoslavni kršćani nego katolici kojima su takva djela namijenjena kao praktična pomagala u vjerničkome dijalogu s pravoslavnim kršćanima. Nije stoga slučajno da sva trojica pišu katekizme koji su, u duhu tridentskih reformi i katoličke obnove, zadovoljavali važnu svrhu ondašnje franjevačke religiozne književnosti koja je trebala izložiti temelje kršćanskoga nauka i njegovu praktičnu primjenu u životu katoličkih vjernika. (Karlić, Patafta 2014: 306) Potreba za takvom vrstom kontroverzije s pravoslavljem vjerojatno je posljedica i, spomenuli smo prethodno, dobrih međusobnih odnosa između katoličkih i pravoslavnih kršćana, posebice u Vojnoj krajini. Slavonski su franjevci tijekom svojih pastoralnih misija vrlo vjerojatno nailazili na slučajeve mješovitih brakova, a možda i na konverzije s katolicizma na

¹⁰⁸Više o Paviću vidi: Franjo Emanuel Hoško, "Topohistoriografsko djelo Emerika Pavića kao izvor za hrvatsku crkvenu i kulturnu povijest". *Kačić* (Zbornik franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja). Vol. IX. Radovi simpozija u prigodi 750. obljetnice smrti Svetog Franje Asiškoga o doprinosu franjevačkih zajednica u izgradnji naše crkve i kulture, Zagreb 29. studenog do 1. prosinca 1976., Split 1977., 71–81., F.E. Hoško, "Prosvjetno i kulturno djelovanje bosanskih i hrvatskih franjevaca tijekom 18. st. u Budimu." *Nova et vetera* (Revija za filozofsko-teološke i srodne discipline), God. 28, Sv. I–II, Sarajevo 1978., 155–160, F.E. Hoško, "Katehetsko štivo iz pera Emerika Pavića", u: *Negdašnji hrvatski katekizmi*, Zagreb 1985., 111–115., *Hrvatski franjevački biografski leksikon*. LZMK, Vijeće franjevačkih zajednica Hrvatske i BIH, Zagreb 2010., 434–435., *Religijsko-pedagoško katehetski leksikon*. Katehetski salezijanski centar, Zagreb 1991., 561–562.

pravoslavlje. Zbog navedenog trebalo je katoličkome puku podrobnije pojasniti razlike između pravoslavlja i katolicizma kako bi ustrajao u svojoj vjeri. To je ujedno i glavni razlog zašto slavonski franjevci u svoje katekizme umeću kontroverzističke dijelove (iako im to nije glavna svrha). O pravoslavnim kršćanima u Monarhiji slavonski franjevci stoga pišu vrlo oprezno, s doziranom kritikom, koja je ponekad i vrlo oštra bez obzira na to što su pravoslavni oslovljeni kao prijatelji ili *naši hrišćani*, ali ipak, na kraju, dominantno pozitivno.¹⁰⁹

Katekizmi spomenutih franjevacu sadrže standardne "doktrinalne formule" (Gianetto 1991: 307) u obliku pitanja i odgovora, kao i tri važna dijela: istine koje treba vjerovati, zapovijedi koje treba obdržavati i sredstva koja treba upotrijebiti, odnosno sakramente. (Germain 1991: 351) Kao poseban oblik vjerske knjige katekizam je zaživio od 16. stoljeća, a ima nekoliko temeljnih uloga: uvođenje u vjeru, pouka u vjeri onih koji još nisu vjernici, ali i onih koji to već jesu, katekizam određuje pravilo vjere, odnosno usmjeruje prema pravovjerju i tumači predaju. (Langer 1991: 353–355) Katekizmi slavonskih franjevacu u tom se smislu dosta razlikuju – Bačićev veliki katekizam je najzahtjevniji i najambiciozniji pa je vjerojatno primarno upućen katoličkim svećenicima, Vilov piše dva dijaloško-poučna katekizma za puk, a Pavić "katehetsko-liturgijski priručnik" (Karlić, Patafta 2014: 307) namijenjen svećenstvu i puku. Zajednička im je, dakako, kontroverzijska problematika koja ih približava katekizmima kao knjigama za pučku vjersku pouku ("katekizam u užem smislu"), nastalim u vrijeme reformacije kao "sredstvo za obostrano uspostavljanje granica različitih kršćanskih vjeroispovijesti koje su se oblikovale na Zapadu." (Langer 1991: 354) Upravo zato se u katekizmima naglašavaju oni "sadržaji koji su bili sporni među vjeroispovijestima; svaka ih je vjeroispovijest naširoko izlagala, temeljeći ih u smislu vlastitog tumačenja." (ibid.)

¹⁰⁹Dragutin Prohaska, u radu *Kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und der Herzegowina von den anfängen im XI. bis zur nationalen wiedergeburt im XIX. Jahrhundert* (Verlag der Buchhandlung Mirko Breyer, Zagreb 1911) napominje kako su i neki franjevci Bosne Srebrene (prije navedenih slavonskih franjevacu) pisali pozitivno o domaćim pravoslavicima, dok su glavnu krivnju za raskol pripisivali pravoslavnim Grcima. Prema Prohaski, to su Stjepan Markovac Margitić iz Jajca i Stjepan Badrić iz Šibenika. Markovac, naime, u djelu *Fala ot sveti (...)* (Venecija, 1708) iskazuje suosjećanje prema pravoslavnim kršćanima koji žive u neznanju i bez potrebnih knjiga, a kaluđeri im ne mogu pomoći jer su također neobrazovani. Badrić se u djelu *Ukazanje istine među crkvom istočnom i zapadnjom* (Venecija, 1714), koje je namijenjeno pravoslavnim kršćanima pod Osmanlijama, također prijateljski odnosi prema pravoslavim Srbima, dok svu krivnju svaljuje na Grke. Spomenutim franjevcima, Prohaska pridružuje još i Bugarina Krstu Pejkića, ali i isusovca Antuna Kanižlića. (Prohaska 1911: 130–132) Čini se, naime, da su i slavonski franjevci u Budimu o pravoslavicima pisali na tragu svoje franjevačke subraće iz Bosne i Dalmacije pa ih se, u tome smislu, može pridružiti Prohaskinome nizu.

5.2.1 Antun Bačić, *Istina katolicsanska iliti Skazagnie upravgliegnja spasonosnoga Xitka Karstianskoga. S zabillixegniem Zablugiegnja Garsckoga odmetnicstva, illiti Garcskié Erexiah, ú koiesu nesrichno upali, odkadsuse od Rimské Czarkvé oddilili. Sve izvagiemo iz svetoga Pjsma, iz naukah svetie Otaczah, i razliky Kgnigah, sloxeno ú iezik Illiricsky, i ná svitlost dato po oczu Frá Antunu Bachichiu Réda malé Bratié obsluxitegliah S.O. Franceska, Provinczié Sreberno-Bosanské, Gvardianu ú Budjmu. Prikazana priuzviscenomu velicsanstvu Gospodina Gña. Emerika Estherhazy, Rimskoga Czesarstva Principa: Vlastelina od Galanthè: Primata Kraglietva, i Arkibiskupa Ostrogonskoga. Godinè M. DCC. XXXII. Z dopuscstegnien Stariscinah. U Budimu kod Ivana Giurgia Nottenstein, 1732.*¹¹⁰

Istinu katoličansku Bačić započinje posvetom ostrogonskome nadbiskupu i ugarskome primasu Emeriku Esterhazyju, prije zagrebačkome biskupu i generalu pavlina, nastavlja s uvodom, naslovljenim, *Poštovanomu štociocu*, kazalom i crkvenim dopuštenjima za tiskanje knjige koju daju franjevački cenzori Stjepan Vilov i Petar Karapandžić, franjevački poglavari i upravitelji franjevačkog kolegija u Budimu. (Hoško 1985: 44–48)

Knjiga je podijeljena na sedam razgovora, a svaki razgovor dalje na članke.¹¹¹ Prvi razgovor (*Od Zapovidi Božji*) ima čak deset članaka, dok šesti (*Od Suda općenoga*) nema niti jedan, a sedmi razgovor (*Od Purgatorija i Pakla*) ima tek jedan članak (*Od Pakla*). Već u prvome razgovoru o Božjim zapovijedima Bačić bilježi čak četiri *erežije* koje će kasnije detaljno opisati. Za prvu *erežiju* (*Isukrst nije Bog, zašto nije od bistva Božjega nego je samo čovik*. 10–13) ili, kako ju još naziva, *psost*, Bačić, osim Ebiona, krivi i carigradskoga patrijarha Nestorija koji slijedi svoga prethodnika. Drugu *erežiju* (*Duh Sveti nije Bog, nego stvorenje*. 13–14) započinje carigradski patrijarh Makedonije koji pak slijedi Arija. Za treću *erežiju* (*Duh Sveti izhodi samo od Oca, a ne od Sina*. 14–31) odgovoran je Teodor Cirski.¹¹² Pozivajući se na Baronija, Bačić navodi da je tu "zaboravljenu herezu" do 883. ponovno aktualizirao

¹¹⁰U Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu, u Zbirci rijetkosti knjiga se nalazi pod signaturom RIIE-8°-47 a,b.

¹¹¹Fra Daniel Patafta u Bačićevoj *Istini katoličanskoj* prepoznaje utjecaj tradicionalne franjevačke skotističke filozofsko-teološke metode. Stoga Bačićev katekizam (kako to Patafta uočava), s obzirom na metodu izlaganja i razrade, uvelike podsjeća na franjevačke školske priručnike – "tematske cjeline (tractatus) se dijele na rasprave (dissertationes), rasprave pak na članke (articuli) koji sadrže skup srodnih pitanja (quaestiones). U izlaganju pojedinih pitanja ističe se problem koji pisac najprije naznačuje, a zatim obrazlaže bilješkama (notae) i zaključuje postavkom (thesis, positio, assertio)." (Patafta 2013: 154–163, 160)

¹¹²Teodor Cirski (umro oko 458), jedan od predstavnika antiohijske škole (božanska i ljudska narav u Kristu) iz koje je potekao i Nestorije. Osudio ga je car Justinijan iza 543/544 da bi umirio monofizite, naučavatelje jedinstva naravi u Kristu, i očuvao državno jedinstvo. Na Drugom carigradskom koncilu 553 osuđena su njegova "tri poglavlja" protiv Ćirila Aleksandrijskog. (Franzen 1983: 69; Jedin 1997: 30–35)

carigradski patrijarh Focije. Bačić se u argumentaciji poziva i na grčke pisce koji su pisali da Duh Sveti izlazi i od Sina, a osobito na Ćirila Aleksandrijskog i Simeona Metafrasta (logoteta). Osim njih, spominje još i ove Grke: Svetoga Atanazija, Grgura Nazijanskoga, patrijarha Genadija II. i dr. Grci se u svome tumačenju, kako to navodi Bačić, oslanjaju na učenje Svetog Ivana Damaščanskog.¹¹³ U četvrtoj *erežiji* (*Za dobiti spasenje duši, nije od potrebe povratiti tuđe ukradeno, oteto & c.* 115–118) u analognu vezu dovodi Grke, kao glavne krivce, i *Vlahe*, koji ih u tome slijede.

U drugome razgovoru *Od vladanja Crkvenoga*, bavi se crkvenim zapovijedima, kaznama i crkvenim saborima. Treći razgovor o grijehu i četvrti o sakramentima dotiču se prvenstveno teološke problematike, a u četvrtome razgovoru bilježi još četiri *erežije*. Peta je *erežija* dominantno vezana uz patrijarha Mihaela Cerularija (*Nije dobro posvećenje u prijesnu, zašto je Isukrst u kiselu posvetio.* 297–305), a za šestu *erežiju* (*Potribno je da svitovnji ljudi primaju i tilo i krv Isukrstovu, jer drugačije ne primaju svega Isukrsta.* 326–335) odgovorni su Grci, odnosno Nestorije kojeg slijede Jan Hus, Martin Luther i Jean Calvin. Argumente za sedmu (*Prvi put oženiti se, ili udati se, dobro je, a drugi put jest grih.* 414–416) i osmu *erežiju* (*Uzao Sakramenta ženidbe more se rastrgnuti.* 417–419) Bačić pronalazi kod Alfonsa de Castra,¹¹⁴ Ambrozija¹¹⁵ i dr. Peti je razgovor o stvaranju svijeta, šesti o posljednjemu sudu, a sedmi o purgatoriju i paklu te unutar njega bilježi još dvije *erežije*. Prema Bellarminovu¹¹⁶ navodu, na koji se Bačić poziva, začetnik devete *erežije* (*Nema Purgatorija, ili čistila.* 510–521) je neki Aerijski. Grčki oci na koje se Bačić poziva u argumentaciji su prvenstveno Grgur Nazijanski, Origen¹¹⁷ i Sveti Vasilije. U desetoj *erežiji* (*Blaženi do Suda općenoga ne idu u slavu nebesku, nego stoje u mistu, ili u polju od Boga određenom.* 523–536) također se poziva na sljedeće grčke oce: Sveti Atanazije, Ivan Zlatousti, Grgur iz Nise i dr. Bačić se, uopće, često poziva na Bellarmina pa prema njemu citira i, primjerice, Svetog Bazilija te Grgura Nazijanskog. (Košić 2001: 185, 197)

¹¹³Sveti Ivan Damaščanski (oko 675–749), teološki vođa ikonodula, visoki kršćanski službenik na kalifovu dvoru, 736 ušao u jeruzalemski samostan svetog Sabe. (Ewig 2001: 8)

¹¹⁴Alfonso de Castro, teolog, rođen u Španjolskoj 1495, umro 1558. Ulazi u franjevački red 1511. Jedno od glavnih djela *Adversus omnes haereses lib. XIV* (Paris, 1534) u kojem piše o herezama od vremena apostola pa do 16. st. (Cavanaugh 2002: 278)

¹¹⁵Ambrozije, Sveti, oko 339 ili 337–397. Pod utjecajem grčkih autora Atanazija, Bazilija, Ćirila Jeruzalemskog i dr. pa je stoga važna spona između Istočne i Zapadne crkve. Bonifacije VIII. proglasio ga je crkvenim naučiteljem 1295. (Dillon 1998: 23)

¹¹⁶Bellarmino, Robert (Roberto), sv., 1542–1621., kardinal i doktor teologije. U svom glavnom djelu *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis haereticos* (1586–88–93) sintetizirao je katoličku i protestantsku teologiju te istaknuo prednosti i nedostatke posljednje. (Friske 2002: 226–228)

¹¹⁷Origen Adamantius, jedan od glavnih teologa rane Grčke crkve, vjerojatno Alexandria 184/185–vjerojatno Tyre 253/254. (Crouzel 2002: 653)

Sveukupno je tu dakle deset *erežija*, odnosno učenja onih kršćanskih zajednica koje su izvan Katoličke crkve, a koje Bačić imenuje herezama. Iz samoga je naslova djela *Istina katoličanska... s zabilježnjem zabludenja grčkoga odmetništva, ili grčkih erežija* razvidno da Bačić spomenute hereze prvenstveno veže uz Grke *odmetnike*. Iako mu terminologija nije sasvim precizna (iz naslova se možda može naslutiti da Grke kasnije naziva hereticima, ali on to nigdje ne čini direktno), naslovom se apostrofiraju aksiološki atributi vlastitog i drugog/tuđeg kulturnog, ovdje konfesionalnog prostora.

5.2.1.1 Kontroverzijijski katekizam

U uvodnome dijelu, naslovljenome *Poštovanomu štociu*, Bačić pojašnjava kako je njegov katekizam zapravo rezultat predanog pastoralnog rada koji ga je i potaknuo na bilježenje onoga što je smatrao korisnim za vjernički puk – "(...) različite knjige štiti, za umiti vladati mene, i puk komu sam, na različiti misti, za pastira služio, zato gdi sam što za korisno, i za upravno življenje naodio, na baška sam zabilježivao, i pomljivo pisao." (*Istina katoličanska*: bez paginacije) Slijedi i pojašnjenje zašto piše protiv Grka – "Niti sam radi nenavidosti protiv Grkom pisao, od koji opominam te daj' ima dosti koji jednokupno s nami ispovidaju istinu i slide svetu Crkvu rimsku; nego sam ukazati otio, u čemu blude oni koji su se povoljno od Rimske crkve odmetnuvši, eretičkomu nauku priložili i za ereticih brezumitno otišli." (ibid.) Takvo ambivalentno vrednovanje proizlazi iz važne distinkcije na koju Bačić ovdje upućuje i upozorava pa je stoga vrlo bitno razlikovati ujedinjene Grke od neujedinjenih (*odmetnici*, uz *heretički* nauk).

Bačić svoj katekizam piše iz pozicije slavonskoga franjevca koji je pastoralno djelovao tijekom druge četvrtine 18. st. u Slavoniji, Srijemu i među Hrvatima u Podunavlju. (Hoško 1985: 44) U svojem pastoralnom radu susreo se s velikim brojem pravoslavnih kršćana koji su živjeli s katolicima na području Monarhije pa je interkonfesionalna problematika na relaciji pravoslavni-katolici, kojoj u katekizmu uopće posvećuje velik prostor, nešto što sasvim logično proizlazi iz njegovih tadašnjih preokupacija. S obzirom na opsežnu kontroverzijujsku problematiku, kako to naglašava Hoško, Bačićev se katekizam svakako uvrštava u katoličku kontroverzistiku i "među rijetke spise kontroverzističke literature na hrvatskom jeziku". (ibid.:

45) Takav kontroverzijski katekizam, napominje Hoško, Bačić je namijenio kao pomagalo za vjersku obnovu katolika koji su živjeli zajedno s pravoslavnim kršćanima.¹¹⁸

Iz takve pozicije oblikuje se kolektivni (konfesionalni) identitet u Bačićevu tekstu – najčešće autor piše u ime svih katolika u 1. licu množine "mi katolici",¹¹⁹ a nešto rjeđe koristi termin *Latini* i jednom *krstjani Rimljani*¹²⁰ kada indirektno piše o Turcima kao kazni Božjoj Grcima. Izbor termina *katolici* umjesto "diplomatskog" *Latini*, otkriva nam jednu važnu činjenicu vezanu uz namjenu Bačićeva katekizma – autoru je ipak primarno iznijeti svoje uvide i katolička vjerska učenja za potencijalne katoličke čitatelje, dok mu je osporavanje suprotnih učenja u kontroverzijskome dijelu, kojim bi se trebao obraćati potencijalnim pravoslavnim čitateljima, tek sekundarno.

Bačićevo pojašnjenje naziva *kršćani* svakako upotpunjuje početnu autopredodžbu o pravovjernim katolicima, pripadnicima univerzalne Rimske crkve – "Ovdi znaj, da se ne zovemo kršćani jer smo kršteni, zašto su i eretici kršteni nego se zovemo kršćani zašto po krštenju koga smo primili, slidimo Isukrsta." (*Istina katoličanska*: 150) Na tome tragu tumačimo i Bačićevo isticanje važnosti ekumenskih koncila koji "izguljuju drače zloće eretičke i drže u plemenitu mirisu cvitnjak Isukrstov, to jest Crkvu Katoličansku." (ibid.: 254) Iako mu terminologija nije uvijek jednoznačna (primjerice Grke naziva *odmetnicima*, ali i neizravno *hereticima*), Bačić se na jednome mjestu u katekizmu podrobnije osvrnuo na tu "terminološku zbrku" – "Tri su vrste od nevirnika koji ili sve ili nekoliko ne viruju članaka od vire, to jest Ćifuti koji držeći zakon Mojsijev, suprotive se i ne viruju zakonu novomu. Pagani koji ne viruju ni u stari Mojsijev zakon, ni u novi svetoga evangelja, nego se suprotive svemu što je od Boga virovati ukazano. I heretici koji poslije krštenja, i poznanja članaka vire, zloćudno odmetnuvši se, suprotno viruju." (ibid.: 52) Nadređenim pojmom *nevjernici* Bačić je obuhvatio Židove (pejorativno *Ćifute*), pogane (odnosno nekrštene) i *heretike* koji su

¹¹⁸O suživotu katolika i pravoslavnih doseljenika u Krajini pisao je Josip Burić: "U sačuvanim spomenicima nema ni traga kakvoj posebnoj crkvenoj hijerarhiji kod pravoslavnih doseljenika u Hrvatsku krajinu u prvo vrijeme njihova dolaska. Bogoslužje su obavljali većinom u zidinama katoličkih crkava koje su Turci opustošili. Ako nije bilo svećenika grčkog obreda, puk je polazio i katoličke crkve. U narodu isprva nije bilo zbog vjere tolikog antagonizma kao kasnije." (Burić 2002: 174) Međutim, kako dalje navodi Burić, dolaskom patrijarha Arsenija Crnojevića na prostor Hrvatske i Ugarske započinje neovisna hijerarhija Istočne crkve u našim zemljama. Zanimljivo je stoga ovdje spomenuti izvještaj senjskoga biskupa Brajkovića caru Leopoldu oko 1700. godine na koji se osvrnuo Burić – "Usput, neka ovdje bude spomenuto da su nesjedinjeni Vlasi iza svog dolaska u ove krajeve – prema izvještaju biskupa Brajkovića – mnoge katoličke crkve što porušili, što pretvorili u ovčinjake." (ibid.: 177)

¹¹⁹Usp. citat: "Mi katolici suprot govorimo, držeći kako članak od vire, da se svaki u svomu zakonu spasit ne može, nego samo mi, koji temeljito držimo i virujemo što nas uči S. Crkva Rimska izvan koje nema ufanja da se može tko saranit." (*Istina katoličanska*: 144)

¹²⁰Usp. citat: "Može biti, da će Grci reći, da njiove svete mi posidujemo. Istina jest, dobro govore, da sveti koji su bili u Carigradu, i u drugije misti, svi su sada u kršćana Rimljana i ovo je providenje Božje, jerbo ko'ko su se smišali s eretici, a ostavili pravu Crkvu Božju, udilj je pridao Bog Carstvo njiovo nevirniku." (ibid.: 153)

kršteni, ali su izvan Katoličke crkve. Apstrahiramo li njihove međusobne razlike, vidimo da im ostaje zajednička kvalifikacija/identifikacija "nevjernici". Od svih spomenutih nevjernika najproblematičniji su *heretici* koji, iako kršteni i upoznati s *istinom katoličanskom*, i dalje zastranjuju. *Heretici* su stoga Bačiću svi kršćani izvan Katoličke crkve (posebice protestanti), ali i Grci *odmetnici* kojima *heretik* služi samo kao dodatna kvalifikacija uz jezgri pojam *odmetnik*.¹²¹

5.2.1.2 Tko su Drugi u katekizmu *Istina katoličanska* (1732)?

5.2.1.2.1 Grci

Grci kao Drugi u Bačićevu tekstu vrednovani su iznimno negativno. Dakako, s Grcima je stvar kompleksnija pa uvijek treba imati u vidu razliku između ujedinjenih i neujedinjenih Grka na koju Bačić upozorava. Treće poglavlje drugoga razgovora, vrlo važno za kontroverzijsku problematiku katekizma, naslovljeno *Može li svaki u svomu zakonu spašen biti*,¹²² Bačić je posvetio samo krštenima "koji su katolici, eretici i odmetnici". (*Istina katoličanska*: 143) Ovdje je autor prvi put vrlo jasno razlučio heretike (ponajprije protestanti) od *odmetnika*, odnosno Grka. Slijedi pojašnjenje zašto se *odmetnici* ne mogu spasiti iako čine dobra djela – "Odmetnici, to jest oni koji su se po svojoj zloj volji odmetnili od Crkve Rimske, ne mogu se spasiti u svomu zakonu, premda poste i dobra dila čine. Zašto apošto Efežanom pišući na pogl. 4.v.5. uči da je od potrebe čuvati jedinstvo, u jednomu skupu, jer je jedan Gospodin i jedna vira, iliti zakon. Dakle ako je jedan zakon samo se u njemu može saranit, a ne u drugima. Ono je pravi zakon u komu se obslužuju sve naredbe Isukrstove, svetije apoštola i svetije otaca. Tako obslužuje S. Crkva Rimska, a nijedna druga. Dakle samo je u Crkvi Rimskoj pravi zakon i koji je izvan Crkve Rimske saranit se ne može. U Crkvi Grčkoj ne obslužuju se zapovidi Isukrstove i svetije otaca, dakle se u Grčkoj Crkvi ne može saranit." (ibid.: 144–145) Zašto Grci nemaju pravi zakon i kakva je njihova veza s *hereticima* Bačić konačno pojašnjava ovako – "zašto se Grci u mlogima protive Svetomu Pismu i naukom svetije otaca i slažu se s eretici u mlogima članci, koji su protivni evangeliju i nauku

¹²¹Vlado Košić u članku "Kontroverzističko djelo 'Istina katolicsanska' (1732) Antuna Bačića" koji je objavljen u zborniku radova *Fra Luka Ibrišimović i njegovo doba* ističe sljedeće: "(...) očita je namjera da se pravoslavne što više prikaže bliskima hereticima i da se utječe prije svega na katolike da ih ne slijede." (Košić 2001: 191)

¹²²Iako u ovome poglavlju ne raspravlja o onima koji nisu kršteni, Bačić ih ipak imenuje. Oni su: *neznanbošci, Čifuti i Turci*. Zajedničko im je što su nekršteni pa za njih uopće nema spasenja. Terminologija je ponovno neujednačena jer je *neznanbožac* najbliži pojmu *poganin* kojim je prethodno Bačić već obuhvatio Turke. (*Istina katoličanska*: 143–146)

svetije otaca." (ibid.: 145) Neki od *heretika* koje ovdje Bačić imenuje i s kojima prvenstveno dovodi u vezu Grke, kao njihove sljedbenike, jesu: Arije, Makedonije i Nestorije. Tu su još i začetnici novijih srednjoeuropskih kršćanskih učenja: Jan Hus, Luther i Calvin. Zanimljiva je i optužba Grka radi kamate koja kod njih nije zabranjena (ne treba vratiti što je uzeto za oslobođenje od grijeha) pa ih Bačić u tome smislu uspoređuje sa Židovima i Turcima. Poglavlje Bačić zaključuje pojašnjenjem o kojim Grcima ovdje govori (potvrđuje dvoslojnu heteropredodžbu, odnosno ambivalentno vrednovanje) – "Znaj da ovdje ne govorimo od Crkvi Grčkije koje su sjedinjene s Crkvom Rimskom, jer ovi slide nauke apoštolske i svetije otaca zato mogu se saranit, nego govorimo od Grčke Crkve koja se je razdilila od Rimske i veće nenavidi Rimsku Crkvu nego i jedan eretik" (ibid.: 146), ali najavljuje i novog Drugog, pravoslavne u Monarhiji ("tako da su naši hrišćani običajni reći: *Volim se poturčit, nego pošokčit.*", ibid.).¹²³

Negativni aksiološki atributi koje Bačić veže uz Grke raznoliki su, a kao jedno od najčešćih mjesta pojavljuje se sintagma *zloća grčka* – "(...) zašto su otvrdli u zloći i ne poznaju istine, ili da bolje rečem, ostavio je nji Bog i digao od nji milost svoju, da živu kako slijepi, ne poznajući istine i nauka svetije otaca." (ibid.: 248); "Ne vidi li se dakle očita zloća grčka, da su sve iznova iskali đavolske načine, da razdru Crkvu Božju i da se smišaju s eretici?" (ibid.: 304) Osim što ih optužuje kao sljedbenike mnogih heretika (*smiješani s hereticima*, ibid.: 153) – "Jer koji kupi zloće od mlogo zlije, skupi najviše zlo, i tako ne bi znao kazati koga su eretika sliditelji, budući da se slažu sa svijem" (ibid.: 152), Bačić baca krivnju na Grčku crkvu uopće jer su u njoj "sve poglavite erežije počele, iz koji su, kako iz vrutaka, druge izišle" (ibid.: 24) pa sukladno tomu često koristi i sintagmu *erežija grčka*. (ibid.: 108) Grčki (odmetnički) patrijarsi su za Bačića *patrijarsi heretički* pa tako na samome kraju knjige, u *Zabiliženju*, spominje Focija, Makedonija i Nestorija – "Focijo patrijarka grčki eretik, Macedonijo patrijarka grčki eretik, Neštorigo patrijarka grčki eretik".¹²⁴ O Fociju Bačić piše malo i usputno, ali, pozivajući se na Baronija, ukazuje na *nepravednog carigradskog patrijarha* koji je istjerao svog prethodnika svetog Ignaciju. Iako se namjerno ograđuje od

¹²³U predgovoru molitvenika *Primogući i srce nadvladajući uzroci s kripostnimi podpomoćma za ljubiti Gospodina Isukrsta Spasitelja našega*, Zagreb, 1760. Antun Kanižlić će također koristiti etnonim *Šokac*, upozoravajući kako se njime služe *poluvjerci* ili *krivovjerci* ne bi li pogrdili katolike ("volim se poturčiti, nego pošokčiti", 13). Etimologiju imena *Šokac* Kanižlić pojašnjava ovako: "Odkuda pako izađe ovo ime Šokaca, kojim prid pedeset godina seljani bijahu nazvani? Jedni vele, da kada Slavonci, nikoju milost od Matije kralja mađarskoga zaprosiše; on im mađarski ukrotko odgovori: Scokaz. Kano da bi rekao: Mlogo je ovo, to jest: Mlogo prosite, i od onoga vrimena ovo im ime ostade, kanoti mlogo prosećih; otkuda slidi, da ovi pridivak nije na pogrdu." Antun Kanižlić, nav.dj., 13. Kanižlić u *Kamenu* (1780) koristi drugu verziju ove uzrečice – *Bolje se poturčiti, nego porimiti.*

¹²⁴"Zabiliženje", u: *Istina katoličanska*: 558–570, 560, 563, 564.

opširnijeg pisanja o Fociju – "Kakav je bio Focijo i koje su zloće njegove dugo bi bilo pisati" (ibid.: 15), Bačić ga spominje u trećoj *erežiji* o *Filioque* i u kontekstu Osmog ekumenskog koncila 869. koji je osudio *lažljivog carigradskog patrijarha*. (ibid.: 244) Kao i Focija, Marka Efeškog Bačić spominje usputno, pišući kratko o Saboru u Firenzi – "zaradi oholosti, neki poznati istinu, nego napunjen srčbe paklene, vrativši se u Grčku zemlju usadi duboko erežije đavaoske, koje i sada Grčka Crkva slidi." (ibid.: 248)¹²⁵ Bačiću nije toliko važno precizno imenovati i izolirati krivce za crkveni raskol. On će se zadovoljiti time da taj teret ponesu skupno svi *odmetnici* Grci, ali ipak neće propustiti priliku upozoriti i na *patrijarhe heretike*. Takva Bačićeva argumentacija jasnija je prisjetimo li se uvodne napomene čitateljima u kojoj se autor sam ograđuje od visokoga znanja "(...) budući vrlo slab nauk moj, za istomačiti mudro istinu katoličansku, i kripostju nauka ukazati koja su spasonosna, zašto u ovomu osobito mudri bogoslovci, znojeći se vrlo trude (...) i sa svijem tim trudom i nastojanjem na svrhu doći ne mogu, da im još što znati ne potribe." (*Poštovanomu šctiocu*: bez paginacije) U trećemu članku (*Od pokaranja crkvenije*) drugoga razgovora (*Od vladanja crkvenoga*) Bačić se služi terminom *šizmatici* (i tako ponovno razlučuje Grke od *heretika* za što mu je poslužio i termin *odmetnici*) i to onda kada želi istaknuti tko se sve ne smije primati u crkvene redove (*heretici, šizmatici i njihovi pomagači*).

Usporedbom s *luteranom* i *kalvinom*, odnosno *hereticima* koji ne vjeruju ni Svetome Pismu, Bačić se služi ne bi li dodatno naglasio stranputicu kojom hode Grci *odmetnici* i tako upotpunio ionako negativne i aksiološki obojene iskaze: "(...) imaju iste istorije, koje i mi, već akoie đavao zasjenio da istine ne poznadu, ili što bolje šinim ne mare za spasenje duše, jer ne iziskuju pomlljivo istine, i ako ju i poznadu zloćom se protive i ne prilažu se k razlogu." (*Istina katoličanska*: 172–173)

Pravoslavni Grci *odmetnici* naime, prema Bačiću, *Latine* "za eretike, neumitno i zlovoljno šine". (ibid.: 15) U spomenutoj se tvrdnji zapravo krije sljedeća metapredodžba – "mi *Latini*" znamo da nas Grci *odmetnici* imenuju *hereticima*, odnosno smatraju da smo "otpali" od prave vjere. Iz takve (meta)predodžbe proizlazi iznimno aksiološki obojen opis, i definicija, grčkoga karaktera koji se najjasnije i najizravnije otkriva u trećoj *erežiji* (*Duh Sveti izhodi samo od Oca, a ne od Sina.*) u kojoj autor Grke opisuje kao ljude koji su "od počela na inad prignuti i na olost polepni" (ibid.: 30–31) i upozorava čitatelje da je upravo to glavni razlog zbog kojeg se ne trebaju previše čuditi "da su Grci u ovu i druge nesrićne i lažljive erežije upali, i da su se

¹²⁵U *Erežiji V. Njie dobro posvećenje u prijesnu, zašto je Isukrst u kiselu posvetio.* (297–305) Bačić spominje i patrijarha Mihaela Cerularija od kojeg počinje spomenuta *hereza*, a koju Grci, kako navodi, i u njegovo vrijeme slijede.

toliko puta s Crkvom Rimskom pomirivali i opet u razlučenja i nesklade upali. Zato ako su počeli u vrime apoštola, nije se čuditi da i sada nesklad oće i slide." (ibid.) Prethodni je primjer, ujedno, vrlo dobar pokazatelj kako se iz predodžbe o karakteru objašnjavaju detalji kršćanske/vjerske povijesti. S druge strane takva se predodžba o karakteru može tumačiti i kao naknadno objašnjenje vjerskih razlika.

5.2.1.2.2 Pravoslavni kršćani u Monarhiji

Drugi u Bačićevu tekstu su i pravoslavni u Monarhiji za koje autor koristi prvenstveno termin *Vlah*,¹²⁶ a imenuje ih još i "naši hrišćani" ili *rišćani*.¹²⁷ Kada piše o *Vlasima*, odnosno o *rišćanima*, Bačić to nerijetko čini u prvome licu jednine, gotovo u formi vlastitog, autentičnog svjedočanstva.¹²⁸ Potvrđuju to ovi primjeri: "Znam dobro da istim Vlahom vrlo je mrsko da im se njiovo dobro otme, ukrade & c. Još bi im mrskije bilo da im se oteto, ukradeno & c. ne vrati. Dakle valja da i oni drugomu ne krađu, ne otimaju & c. Ili ako su ukrali, oteli & c. valja da vrate." (ibid.: 116);¹²⁹ "Znam jednoga popa rišćanskoga koji na jednu svetkovinu, za malu

¹²⁶Termin *Vlah* Zlatko Kudelić pojašnjava ovako: "Srpsku historiografiju 19. i 20. st. karakteriziralo je poistovjećivanje konfesionalne s nacionalnom pripadnošću, tj određivanja pojma 'Vlah' kao oznake nacionalne pripadnosti srpskom narodu i naciji od druge polovice 16. stoljeća na temelju konfesionalne pripadnosti pravoslavlju, pa su svi pravoslavni doseljenici u Krajinu s područja koje je jurisdikcijski obuhvaćala Pečka patrijaršija nazivani Srbima, neovisno o njihovu podrijetlu, a neki su autori u Srbe uvrštavali i katoličke krajišnike." (Kudelić 2007: 58) O raznolikome tumačenju pojma *Vlah* u krajiškoj historiografiji vidi opširnije Kudelić "Vlasi kao historiografski problem", nav.dj., 57–73.

Josip Burić izraz "Vlasi" upotrebljava samo kao prijevod latinskog, odnosno talijanskog imena "Valachi/Vallachi" koji je, prema autoru, prisutan u svim onodobnim dokumentima. Vidi Burić, nav.dj., 165.

Dušan Kašić pojašnjava termin ovako: "Dok su u okolini Đakova rimokatolički Slovinci predstavljali većinu stanovništva, a oko Požege, u Posavini i Donjoj Podravini bili izmiješani s doseljenim Srbima dotle su u Dalju, oko Osijeka, u Gornjoj Podravini i zapadnom dijelu Donje Slavonije Srbi predstavljali apsolutnu većinu stanovništva. Zato su Turci cio predio od Požeškog polja do Pakraca i od Subotskog grada skoro do Voćina, koji je kraj narod zvao Zabrdem, nazvali Malom Vlaškom i podijelili su tu oblast na pet vojvodstva. Ovi Srbi nazivani su vlasima, odnosno 'vlaška raja'."; "srpsko planinsko stočarsko stanovništvo, ali to nije više označavalo etničko-nacionalnu pripadnost, već stočarski način života jednog dijela srpskog naroda." (Kašić 1967: 20)

¹²⁷Podjela prema vjeri: "kršćani", odnosno rimokatolici i "hrišćani", odnosno pravoslavci. Više o tome vidi Kudelić, nav. dj., 64. U predgovoru molitveniku *Primogući i srce nadvladajući uzroci...* (Zagreb 1760) Kanižlić termin *rišćani* koristi sinonimno s *Rascijani* ili *Raci*, odnosno pravoslavni Srbi. Vidi u predgovoru "Bogoljubni štioče" navedenog molitvenika na str. 11.

¹²⁸Zoran Velagić nastoji pojasniti kako su geografski položaj i povijesni kontekst mogli utjecati na hrvatske pisce u ranom novom vijeku, kao i na njihovu predodžbu o novodoseljenim pravoslavnim kršćanima: "U konačnici, život na granici uzrokoavao je neizbježne kontakte između pravoslavnih i katolika. Hrvatski pisci stoga su nastojali odgovoriti na novonastale uvjete i potrebe, često pružajući odgovore koji proizlaze i iz vlastitoga iskustva." (Velagić 2000: 89–97, 96)

¹²⁹Kao jedan od važnijih razloga neuspjeha crkvene unije u Hrvatskoj Burić navodi antagonizam "između Vlaha i katolika koji je imao svoj korijen u različitoj njihovoj čudi i značaju, a osobiti su mu povod bila pitanja materijalne naravi." (Burić 2002: 198) Burić pojašnjava kako se taj antagonizam očitovao ponajprije u pohlepnosti Vlaha za dobrom zemljom. Katolici su, navodi Burić, puno pretrpjeli od "prevrtljivih Vlaha" koji su im ugrabili sva bolja zemljišta. Burić ove pravoslavne kršćane imenuje i "raskolnički Vlasi", a ukratko ih opisuje ovako (poziva se na: Lopašić, Sladović, Bogović i dr.): "U mnogim se spisima već od njihova doseljenja Vlasi opisuju kao nepouzdana, lukavi, neiskreni i prevrtljivi element. Takvi su bili i u ovo vrijeme." (ibid.: 198)

lemozinu jest odrišivao očito svoje rišćane od griha došastije, govoreći: *Ako tko ukrade, otme, ubije i druga zla učini priko sve godine, da je prošlo.*" (ibid.: 173) Iako nam primjeri otkrivaju vrlo negativno vrednovanje pravoslavnih u Monarhiji (oni su *kradljivci, razbojnici, kamatnici*: "bolje bi bilo da duhovnici zabrane hrišćanom krasti, ubojstva činiti, otimati i druge zloće činiti, koja je Bog zapovidio da se ne čine, a da im ne zapovijedaju ob služivati s eretici ona koja su u Svetomu Pismu dopuštena.", ibid: 416), uočavamo kod Bačića "prebacivanje" glavnoga tereta krivnje na svećenike,¹³⁰ odnosno *rišćanske popove* – "Nije li se u naša vremena na misti mlogi vidilo da duhovnici svoje rišćane nagovorili su na lupeštine, krađe, ubojstva i na druga zla." (ibid.: 172–173) Još je radikalniji primjer drugoga *popa rišćanskog* koji je učio djecu da je grijeh ukrasti samo ono što je jedino, što Bačić komentira ovako: "I ovo je rečeno prida mnom i prid poštenim ljudima, na oči nekoliko rišćana, radi šta smo svi začuđeni ostali." (ibid.: 173)

Razbojnike po slavonskim šumama, među kojima je kriminal bio najrašireniji, a koji su bili dominantno pravoslavne vjere (Vlasi, odnosno *Vallachi*, Vanino 1987: 575, *Valachi schismatici*, Vanino 2005: 362), spominje i Miroslav Vanino u drugoj i trećoj knjizi svog kapitalnoga djela *Isusovci i hrvatski narod* (1987, 2005). Godine 1736., navodi Vanino, u Požegi se sastalo carsko povjerenstvo kako bi pronašlo način za suzbijanje razbojništva po istočnoj Hrvatskoj, ali se ono ipak nije potpuno iskorijenilo. Na kraju su se za razbojnike zauzeli franjevci koji su odlazili u šume i pozivali ih da se vrate poštenom načinu života. Prema Vaninu, uspjeha je bilo jer su našički franjevci obratili pedeset i dvojicu razbojnika. (Vanino 1987: 579) Na Bačićevu kritiku pravoslavnih popova podsjeća naime i Vaninov primjer (s isusovačkih misija u Brinju 1769) o pravoslavnome popu koji je tvrdio da se nitko ne može prisiliti "da vrati što je kako mu drago stekao" (Vanino 2005: 276) zbog čega je izgubio povjerenje jednog pravoslavnog vjernika koji zaključuje "da više treba vjerovati isusovcima prema kojima su popovi puke neznalice." (ibid.: 276–277)

Stavljajući se u ulogu svjedoka koji je i vrlo emotivno angažiran, Bačić nastoji ipak donekle opravdati ili bolje pojasniti postupke pravoslavnoga puka u Monarhiji za koje ih proziva i

Bačićeva se predodžba o Vlasima stoga djelomično može usporediti s Burićevom koja je također, barem u ovome segmentu, aksiološki obojena.

¹³⁰Srodna mjesta pronalazim i u historiografiji, konkretno kod Burića koji se osvrnuo na prijedloge senjskoga biskupa Brajkovića caru kako nesjedinjene u Senjskoj i Modruškoj biskupiji sjediniti s Rimskom crkvom. U čak 17 Brajkovićevih točaka, zanimljive su nam šesta i jedanaesta u kojima senjski biskup upozorava na problematično ponašanje pravoslavnih svećenika – "Svećenici grčkog obreda obično potajno dolaze u vlaške kuće i siju raskolničke dogme."; "Nesjedinjeni se Vlasi često tuže kako im, kada hoće da uđu u katoličke crkve, njihovi svećenici to zabranjuju strašnim psovkama i kaznama. Treba stoga javno proglasiti da je svima slobodno polaziti latinske crkve." (Burić 2002: 183) Biskup Brajković, navodi Burić, i Svetoj Stolici (papi Klementu XI) izložio je jednako mišljenje – "Odatle je jasno da Vlasi ne zaziru od našeg obreda i sakramenta u nestašici vlaških svećenika." (ibid.: 184)

osuđuje (iz posljednjega citata možemo zaključiti da Bačić nije sklon generalizacijama). Osim na svoja vlastita, Bačić se poziva i na svjedočanstva pouzdanih ljudi u kojima nalazi potvrde za svoju kritiku pravoslavnog svećenstvu – "Gdi bi valjalo da puku neumitnomu članak svete vire tomače, ondi oni na misto likarije, otrovam paklenim rane nji. Mloge bi druge pogrde koje sam vidio, čuo i razumio od ljudi, kojima se virovati može, reći mogao: Ali zašto su očite svemu svitu, zato od nji ne govorim." (*Istina katoličanska*: 173) U neobrazovanim, zapuštenim pravoslavnim duhovnicima on vidi ipak glavne krivce za spomenute sporne postupke (krađe, ubojstva i dr.) pravoslavnog puka. Osim duhovnika, Bačić diskreditira i *rišćanske sabore* koji, prema njemu, nisu općinski i na kojima nisu samo obrazovani biskupi nego i duhovnici svake vrste pa i oni koji slabo čitaju, od bogoslovije ne znaju ništa, a što čitaju ne razumiju kao i svjetovni ljudi – "A sada njiovi, istom je li bogat, je li oficir, je li na glasu čovik, on veće u saboru govori i sudi, nego duhovnici." (ibid.: 257) Bačić, dakako, misli na sabore pravoslavnih kršćana u njegovo vrijeme koji ne mogu biti opći, odnosno ekumenski jer "Grci, kako su se razdilili s Latini, nijesu imali nijednoga sabora općenoga." (ibid.: 256) Tu je dakle riječ o tzv. *narodnim zborovima*, odnosno *crkveno-narodnim saborima* (Kudelić 2007: 394–432, 403, 418, 425) koje su u 18. st sazivali crkveni i svjetovni predstavnici Srba u Monarhiji.¹³¹

Kritika spomenutih sabora Bačića ponovno vraća na kritiku duhovnika koji su sudionici takvih sabora, a zbog svojih svjetovnih, umjesto duhovnih preokupacija, teološki su neobrazovani i slični svjetovnim ljudima. Takvi duhovnici, navodi Bačić, ni kod svojih *rišćana* ne nalaze podršku što potvrđuju iznimno negativni, aksiološki obojeni iskazi kojima, navodno, sami *rišćani* karakteriziraju svoje svećenike, a koje Bačić komentira, odnosno potvrđuje – "zato isti njiovi rišćani nikakva im poštenja ne nose, nego ih drže za neznane i brezknjižne, kako i druge ljude, i pravo čine; zašto niti oni uče sebe, ni druge, niti pripovijaju, niti Boga mole, ni drugoga dobra čine, niti upravljaju svoje stado na put spasonosni, nego jošter odvrćaju od dobra." (*Istina katoličanska*: 257) Zahvaljujući Bačićevim napomenama o tome kako je sam bio svjedok, ili je slušao pouzdane svjedočke, spornih događaja vezanih uz postupke pravoslavnih svećenika, spomenuta (negativna) predodžba pravoslavnoga puka o vlastitim pastirima, odaje nam autorov taktički, propagandni postupak kojim je svojim adresatima (prvenstveno katolicima) želio ukazati na pouzdanost i autentičnost vlastitih uvida i tvrdnja. Igram autopredodžbi i heteropredodžbi na relaciji pravoslavni kršćani u Monarhiji (*rišćani*) i katolici, Bačić ukazuje na upotrebu termina *odmetnici* kojim (osim katolika za

¹³¹Vidi opširnije i Dejan Medaković, *Josif II. i Srbi*. Prometej, Novi Sad, 2005., 12–14.

pravoslavne, najčešće Grke) i pravoslavni kršćani (ovdje konkretno proziva *rišćane*) navodno imenuju katolike. Otuda proizlazi ključni aksiološki atribut metapredodžbe ("mi"/katolici smo za "njih"/*rišćane odmetnici* od prave vjere) – "Ne znam svrhu koga razloga utemljeni slobodno nama govore da smo se mi od njih odlučili i da smo njiovi odmetnici, budući da oni nigda ne mogu nama kazati iz sabora, ni iz ištoria, da je igda Rimska Crkva pod oblašću carigradskom bila i da su oni zapovidali Crkvi Rimskoj." (ibid.) Jedna je od češćih identifikacija (imenovanja) kojom se inače služe (slavonski) vjerski polemičari, a koju ovdje koristi i Bačić, pejorativni etnonim *Šokci*¹³² (*Volim se poturčit, nego pošokčit*) koji pak pravoslavni kršćani koriste za katolike.

Vlastitim iskustvom "na terenu" Bačić komentira i šestu *erežiju* (Erežija VI. *Potribno je da svitovnji ljudi primaju i tilo i krv Isukrstovu, jer drugačije ne primaju svega Isukrsta.*, ibid.: 326–335) za koju okrivljuje ponajprije Grke (*odmetnike*) – "ja isti mlogo ih znadem koji su jurve ostarili, a nijesu se ni jedan put pričestili, još ni u Crkvu išli. Odviše govori se (ako je istina) da na Uskrs na misto pričestenja uzmu pup od liskova drveta i šine da im služi za pričestenje, koju slipoću nijedan eretik ne slidi, odkud se može poznati kakvi su njiovi nauci." (ibid.: 335) Iako je *erežija* pripisana prvenstveno Grcima, teško je oteti se dojmu da Bačić ovdje zapravo piše o pravoslavicima u Monarhiji, odnosno njihovim navikama i običajima koje dobro poznaje. Na isti način autor komentira i sljedeću *erežiju* (Erežija VII. *Prvi put oženiti se, ili udati se, dobro je, a drugi put jest grih*, ibid.: 414–416) u kojoj proziva *hrišćane* vrlo sugestivno, upirući u njih prstom ("Niti mogu reći hrišćani da u toj zloći nijesu, zašto im ovo možemo prstom ukazati", ibid.: 418–419) da bi u prvome licu ponovno iznio vlastito svjedočanstvo kako stvar stoji među pukom – "I ja isti znadem takove koji su imali dvije žene, obadvije žive, i zakonito vinčali se i s jednom, i drugom. Opet znam drugoga koji jest pustio jednu ženu i uzeo drugu. A svrhu svega zna vas svit, od jednoga poglavita njiova, koji zakonitu ženu jest pustio i uzeo drugu. Niti mogu dopustiti duhovnici, ni vladike zašto je očita rič Božja: što je Bog sastavio, čovik ne rastavi." (ibid.)

Kao jednu od glavnih zapreka ujedinjenju pravoslavnih kršćana u Monarhiji, ali i Grka *odmetnika*, sa Zapadnom crkvom Bačić navodi krivo poistovjećivanje vjere i običaja

¹³²Prema tumačenju Vladislava Skarića naziv *Šokac* prvotno nije bio uvredljiv i nije se upotrebljavao među katolicima u najzapadnijim krajevima koji nisu živjeli u suživotu s drugim vjerama. Na tome tragu Skarić zaključuje da ovaj naziv prvotno nema vjersko obilježje. Ime *Šokac* tumači kao plemensko ili nacionalno ime i dovodi ga u vezu sa Sasima, katoličkim došljacima koji su kao rudari živjeli među pravoslavnim kršćanima. Etimologiju imena *Šokac* stoga Skarić pojašnjava kao rezultat procesa slavenizacije pridošlih Sasa – od *Sachs* moglo je nastati *Soks*, odnosno *Sokci* i nominativ singulara *Sokac*. Konačan autorov zaključak je da su upravo Sasi stvorili ime *Šokac*, a ono je najvjerojatnije nastalo u Bosni odakle je migracijama preneseno u Slavoniju i u sjevernije krajeve. "Vjerovatno je da su baš inovjerci, muslimani i pravoslavni dali ružno značenje imenu *Šokac*." (Skarić 1980: 86, 86–88)

(obreda)¹³³ zbog kojeg se mnogi (i puk i svećenstvo) boje pokajati i obratiti – "Ali se žalosni i brezpametni varaju, zašto Crkva ne ište drugo od njih, nego da ostave erežije." (ibid.: 258) Bačić pak prilikom definiranja grčkih *erežija* povremeno pronalazi i naglašava analogije s *našim hrišćanima*. Iako ne koristi tako snažno aksiološki obojene termine, pravoslavne u Monarhiji ipak posredno, igrom autopredodžbi i heteropredodžbi, imenuje i *odmetnicima*. Za razliku od Bačića, katolički misionari u prethodnome 17. stoljeću za pravoslavne kršćane u Monarhiji koriste, primjerice, ovakve sintagme: *Vlasi šizmatici*, *Vlasi raskolnici*.¹³⁴ Iako se kod Bačića ne pojavljuju takve aksiološki obojene sintagme, ne može se negirati njegova kritičnost spram pravoslavnih u Monarhiji (osobito svećenstva) koja povremeno kulminira i vrlo pejorativnim atribuiranjem (*kradljivci*, *razbojnici* i sl.).

5.2.1.2.3 Protestanti

Drugi su i protestanti koje naziva *luterani* i *kalvini*, a s obzirom na to kako ih vrednuje, usporedivi su ponajprije s Grcima (*odmetnicima*). Etimologiziranje Bačiću služi kao važan argument u diskreditiranju protestanata, ali i ostalih *heretika*, odnosno u potvrđivanju univerzalnosti i pravovjernosti Zapadne crkve. Potvrđuje nam to njegovo pojašnjenje prema kojemu je samo Rimski crkva prava (a ostale nisu) jer se njezini pripadnici nazivaju kršćanima, dok se u ostalim crkvama imenuju prema nositeljima – *luterani od Lutera*, *kalvini od Calvina*, ali i *arijani od Arija*. (ibid.: 150) Ipak, Bačićeva kritika protestanata često je samo posredna kritika Grka *odmetnika*. Grke *odmetnike* svrstava Bačić uz bok *luteranima* i *kalvinima* koje izričito imenuje kao *heretike* – "Eretici, osobito luterani, i kalvini." (ibid.: 151) Bačićeva definicija *heretika* kojom je on, između ostalih, (posredno) obuhvatio i Grke *odmetnike* sažeto se može pojasniti ovako – *heretici* drže samo do onoga što potvrđuje njihovu herezu i zato naopako tumače Sveto Pismo. Glavna je to, prema Bačiću, stranputica *luterana* i *kalvina* u koje su se ugledali Grci *odmetnici* – "Tako je Kalvin¹³⁵ i Luter promotrio svekoliko Sveto Pismo i gdi godir je našao što je protivno nauku njegovu, sve je izvadio iz Svetoga Pisma." (ibid.: 21–22) Upravo je to, piše Bačić "običajno svima eretikom koji samo drže ono što je za potvrđenje

¹³³O važnosti pravilnoga definiranja vjere i običaja (obreda) pisat će i Kanižlić u Uvodu *Kamenu* (1780). Burić također navodi "pitanje obreda" kao jedan od razloga neuspjeha unije – "Koliko su vjernici bizantskog obreda ljubili svoj istočni obred, toliko su zazirali od latinskog obreda i običaja Zapadne crkve. Mržnju protiv svega što je latinsko donijeli su sa sobom iz svoje stare postojbine, a kako su bili neuki, nisu razlikovali vjeru od obreda. To su zlobni kaluđeri izrabili pa su narod plašili da će ih katolički biskupi prevesti na zapadni obred." (Burić 2002: 193)

¹³⁴Vidi kod Radonić, nav.dj, Burić, nav.dj, Kudelić, *Marčanska biskupija...*, nav.dj.

¹³⁵U izvorniku Bačić piše "kalvin", malim slovom.

njiove erežije:" (ibid.) Jedna od glavnih, ali i najopasnijih takvih "protestantskih hereza" je, prema Bačiću, tumačenje o (samo)dostatnosti vjere u Krista za spasenje. Nju su Luther i Calvin širili među "neumitnim" (ibid.: 143) iz čega Bačić namjerno izvodi ironiziran zaključak – "svi eretici i odmetnici mogu se saraniti, zašto viruju u Isukrsta" (ibid.) u kojemu tek terminološki razlučuje Grke od protestanata (*heretici* su protestanti, a Grci *odmetnici*). Ipak, poneka mjesta u Bačićevoj *Istini katoličanskoj* otkrivaju iznimno negativno vrednovanje protestanata prema kojem su oni čak gori od Grka – "Čineći se dobri, a iznutra vuci razdrti govoreći laži, na mišto istine". (ibid.: 155) Komentirajući *luteranske* i *kalvinske* crkve Bačić piše primjerice ovako – "Ove su u zloči nadašle sve eretike, jer strašne psosti uče protiva Svetomu Pismu." (ibid.)

Prema Bačiću, dva su važna dodirna mjesta Grka *odmetnika* s protestantima – neprihvatanje primata pape i tumačenje prema kojemu blaženici uživaju nebesku slavu tek nakon uskrsnuća, a ne odmah poslije smrti. Te *đavaoske nauke*, a osobito onaj prvi, piše Bačić, "omirisali su i Grci, i prem da ne mogu osobito svrhu ovoga nikakva temeljita razloga, ni svidočbe svetije otaca donijeti, ništa ne manje kako nerazložiti, za himbenom sjenom eretika ode:" (ibid.: 163) Metapredodžbu (protestanti o "nama"/katolicima) prepoznajemo u sljedećem citatu – "(...) protiva nami govore: Vi se zovete Rimljani i papište. Dakle nijeste ni vi u pravoj Crkvi, jer slidite papu, kako i mi Lutera & c." (ibid.: 151) Tim se pejorativnim nazivima (*Rimljani*, *papište*), prema Bačiću, protestanti služe ne bi li negirali univerzalnost isključivo Rimske crkve. Slijedi autorov odgovor u prvome licu množine – "mi katolici ne zovemo se papište, nego od kalvina i luterana, niti se stidimo zvati papište, jer ne slidimo novi zakon od pape izmišljen, kako oni slide Lutera, i Kalvina;" (ibid.)

5.2.1.2.4 Židovi, Turci i "heretici"

Uz Grke, *Vlahe* i protestante kojima Bačić posvećuje najviše pozornosti, Drugi u njegovu katekizmu su još i Židovi, Turci, ali i brojna "heretička" učenja kršćanskih zajednica izvan Katoličke crkve (sljedbenici Ebiona,¹³⁶ Arija/*arijani*, Makedonija, Nestorija/*nestorijani*, Eutika/*eutikijani*, Jana Husa/*husiti*,¹³⁷ *anabaptisti*¹³⁸ i dr.). O njima, a naročito o posljednjima,

¹³⁶Herezu ebionita spominje i August Franzen: "U *judeokršćanskim krugovima*, koji se nisu mogli posve odvojiti od židovskog kulta, nastali su u Jeruzalemu i Palestini, napose nakon smrti sv. Jakova, judaistički rascjepi, koji su se konačno slili u hereze ebionita, nazareaca i elkesaita. Te su hereze još, istina, zadržale vjeru u Isusa Mesiju, ali su nijekale njegovo božanstvo." (Franzen 1983: 36–37)

¹³⁷Aleksandrijski svećenik Arije (260–336), zastupnik subordinacijske kristologije kojom je nijekao Kristovo božanstvo (i ono Duha Svetog). Carigradski episkop Makedonije (4. st.), pristaša Arijeva učenja. Nestorije (oko

"hereticima", Bačić piše uglavnom tek usputno kada tumači neku od *erežija*, a služe mu i kao polazište za usporedbu najčešće s Grcima (*odmetnicima*). Pokazuju to sljedeći primjeri: genezu prvoj *erežiji* (*Isukrst nije Bog, zašto nije od bistva Božjega nego je samo čovik*, ibid.: 10–13), Bačić pronalazi kod Ebiona, dok je početak druge *erežije* (*Duh Sveti nije Bog, nego stvorenje*, ibid.: 13–14) vezan uz Makedonija koji slijedi heretika Arija. I za devetu *erežiju* (*Nema purgatorija, ili čistila*, ibid. 510–521) okrivljava Arija kojeg slijede Grci, a Grke slijede *husiti*, Calvin i Luther. Desetu *erežiju* (*Blaženi do Suda općenoga ne idu u slavu nebesku, nego stoje u mistu, ili u polju od Boga određenu*, ibid.: 523–536) slijede "anabaptiste, luterani i kalvinište." (ibid.: 524)

U izboru terminologije Bačić nije uvijek sasvim jasan, a ni precizan. Osim spomenutih termina *nevjernik* (nadređen pojam), *pogan* (podređen pojam) kojima se tako služi u prethodno spomenutoj klasifikaciji (tri vrste *nevjernika*), autor koristi i termin *neznabožac* koji je spomenutima zapravo sinoniman. Takva terminološka nejednoznačnost je kod Bačića rezultirala brojnim redundancijama pa nas stoga i ne čudi što se nazivom *nevjernik* služi dvojako: u širem smislu kao nadređenim pojmom kojim je obuhvatio Židove, pogane i *heretike* i u užem smislu (oni koji nisu kršteni) koji prepoznajemo u redundantnom nabranju i sinonimnoj vezi s pojmom *neznabožac*.

U poglavlju *Može li svaki u svomu zakonu spašen biti*, Bačić spomenute *neznabošce*, *Čifute* (Židove) i *Turke* kao nekrštene izdvaja od onih koji su kršteni i naglašava da za njih nema spasa. Ipak, nešto prije ovoga poglavlja, pišući o spomenutoj podjeli *nevjernika* na tri vrste, Bačić naglašava da u odnosu na *Židove* i *heretike* ipak najbolje stoje *pogani* jer oni ne znaju ništa o pravoj vjeri (za razliku od spomenutih) i ako se žele podložiti Zapadnoj crkvi neće ih se smatrati *hereticima*. Tu će tezu autor potvrditi i kasnije u osmome poglavlju četvrtoga *Razgovora*, naslovljenu *Za koga se može misa govoriti?* (ibid.: 346–349) u kojemu napominje i objašnjava da se može držati misa za *Turčina*, *nevjernika* i *neznabošca* "zašto neznabožci, Turci i nevirnici još nijesu poznali pravi zakon, uzdajući se da je ono pravi u komu su se rodili;" (ibid.: 347), ali ne i za proklete (odnosno krštene, *odmetnike* i *heretike*) – "Ali za prokleta ne moli, jer ovi poznajući pravi zakon po vlastitoj zloći od njega se je odvratio i ne mari da se, utekavši svetoj Crkvi, opet s pravovirnim sjedini." (ibid.: 347) Međutim, u četvrtome poglavlju drugoga *Razgovora*, naslovljenome *Od zaprike* (ibid.: 200–203) u kojemu se osvrnuo na crkvena dostojanstva i primanja u crkvene redove, Bačić naglašava da

381–oko 451), 428. izabran za carigradskog patrijarha. Eutih (5. st) carigradski monah. Jan Hus (1369–1415), češki svećenik, filozof i reformator.

¹³⁸Anabaptisti su kršćani radikalnog dijela pokreta reformacije u šesnaestostoljetnoj Europi. Ime je izvedeno iz grčkoga termina *anabaptista*, ili onaj koji iznova/nanovo krsti.

tu zabranu imaju "svi eretici, šizmatici i njiovi pomagaoci" (ibid.: 202), ali i oni "koji su rođeni od Ćifuta, Turaka i neznabožaca, prem ako su se i krstili." (ibid.: 203)

5.2.1.2.4.1 Židovi

Židovi,¹³⁹odnosno pejorativno *Ćifuti*, kako ih Bačić najčešće oslovljava, vrednovani su negativno (iako im autor u katekizmu posvećuje malo prostora), a najčešći aksiološki atributi koji im se pripisuju su sljedeći: *Ćifuti* su *tvrda srca, vrlo lakomi* (uzimaju kamatu), a dopuštaju i rastavu ("ženu vinčanu s knjigom pusti, prem da je uzao koji se raztrgnut ne može i protiva je Novomu zakonu i nauku Isukrstovu.", ibid.: 123). Sukladno tomu, Bačić navodi kako je Stari zakon dan samo *Ćifutima*, a Novi je namijenjem svim narodima.¹⁴⁰

5.2.1.2.4.2 Turci

O Turcima Bačić piše prvenstveno u kontekstu standardnoga toposa (slavonskih) katoličkih polemičara o Osmanlijama kao kazni Božjoj Grcima za raskol. Turci su kao *nevjernici* vrednovani, dakako, negativno – "udilj je pridao Bog Carstvo njiovo nevirniku" (ibid.: 153), Turci su *nevjernici* koji su 1453. u Carigradu razrušili crkve "i satr svetinje, i iskorini sveta tilesa koja su ondi počivala." (ibid.: 15), Grci poslije raskola "(...) uzdišu pod jarmom nevirnika slavne vire. Brez suza reći se ne može, da one Crkve, koje su Bogu posvećene, u kojima su sveti oci tomačili zbirajući se, pravi zakon Isukrstov, sada ih Turci svojim lažljivim zakonom oskvrnjuju." (ibid.: 30–31) Kod Turaka, pišući o sakramentu ženidbe, Bačić će tek posredno, preko direktne kritike Grcima koji dopuštaju rastave, kritizirati poligamiju.¹⁴¹

¹³⁹Osnovu za pravo Židova u Monarhiji označio je tek Patent o vjerskoj toleranciji (1781) Josipa II. (Mikrot 1999: 586)

¹⁴⁰Više o tomu vidi "Poglavlje II, *Od dužnosti obslužiti Zakon*", u: *Istina katoličanska*, 142–143.

¹⁴¹Više o tomu vidi "Erežija VIII. *Uzao Sakramenta ženidbe more se rastrgnuti*", ibid., 417–419.

5.2.1.3 Opozicijski par centar (Rim) i periferija (pravoslavni Grci i "heretici")

Spomenuto važno poglavlje za kontroverzijski dio Bačićeva katekizma (*Može li svaki u svomu zakonu spašen biti*) autor zaključuje tako što jasno naglašava superiornu poziciju (moći) koju, u odnosu na *odmetnike, heretike* i nevjernike, imaju isključivo rimokatolici, odnosno Zapadna crkva – "Mi katolici suprot govorimo, držeći kako članak od vire, da se svaki u svomu zakonu spasit ne može, nego samo mi koji temeljito držimo i virujemo što nas uči S. Crkva Rimska, izvan koje nema ufanja da se može tko saranit." (ibid.: 144) Iz takvoga odnosa Rimske crkve koja je jedina univerzalna i prava spram ostalih *heretičkih* crkava lako možemo prepoznati snažan opozicijski par u vidu odnosa centra (Rim, katolici) i periferije (ostali, odnosno *heretičke crkve*). Takav odnos moći najbolje ilustrira sljedeći citat koji je ujedno i jedan od Bačićevih najjačih i najčešćih argumenata kojim potvrđuje i naglašava pravovjernost (univerzalnost) Rimokatoličke crkve – "A crkve eretičke, nijesu raširene po svemu svitu, niti su općene: Grčka samo u istoku, i to nije sama, nego i drugije eretika; luteranska i kalvinska, kako i drugije eretika, zatvorena samo u jednomu kraju svita za koje ne zna ni deseto ise od svita: A sama Rimska slavi se po svemu svitu." (ibid.: 154) U četvrtom (*Koja je najstarija Crkva, u kojoj se obslužuje pravi zakon Isukrstov?*, 146–149), petom (*Po čemu se poznaje prava Crkva Isukrstova?*, 149–159) i šestom poglavlju (*Poglavar viđeni Svete Crkve jest papa rimski*, 159–173) drugoga *Razgovora (Od vladanja crkvenoga)* Bačić iznosi daljnje argumente o primatu pape i Zapadne crkve. Pozivajući se na Baronija i ostale pisce poput Svetog Jeronima, Svetog Ireneja, Spondana i dr.,¹⁴² navodi Bačić, kako Carigradska crkva nikada nije zapovijedala Rimskoj, ali crkveni sabori (Nicejski, Lateranski,¹⁴³ Carigradski¹⁴⁴) pokazuju da je Rimska zapovijedala Carigradskoj i svim ostalima. *Heretičke crkve* ne mogu se zvati "Crkva Božja" (ibid.: 150–151) nego "sagrađenje

¹⁴²Jeronim, Sv. (oko 347–419/20). Rođen u Stridonu (današnja Hrvatska). Proglašen je crkvenim naučiteljem zajedno s Ambrozijem, Augustinom i Grgurom Velikim 1295. Liturgijski spomen je 30. rujna. (Dillon 1998: 425–426). Irenej, Sv. (oko 130/140–200). Rođen vjerojatno u Smirni (današnji Izmir u Turskoj). Na grčkom poznato djelo *Protiv hereza*. (ibid.: 373–374).

Spondanus, Henri (De Sponde), 1568–1643, prvotno protestant (kalvinist), a pod utjecajem bratova obraćenja i pisanja Roberta Bellarmina postaje katolik. Kao katolički biskup zalagao se za pastoralnu reformu i obraćenje protestanata. (Principe 2002: 458–459)

O Bačiću kao ozbiljnom teološkom piscu piše Vlado Košić: "Sigurno je da je Bačić veoma ozbiljan teološki pisac. To se vidi iz njegova obilna korištenja Sv. Pismom, crkvenim ocima, kako zapadnim tako i istočnim, crkvenim saborima i, nadasve, mnogim teozozima. Od suvremenih teologa on koristi na prvom mjestu franjevačke teologe, dakle pripadnike skotističke škole, te i pokojeg teologa izvan tog kruga." (Košić 2001: 203).

¹⁴³Vjerojatno Četvrti lateranski sabor (1215), 11. studenog 1215, veliki Sabor u Lateranu. Prisustvovalo je oko 800 opata. "Bilo je 'zastupljeno' čitavo kršćanstvo, duhovno i svjetovno." Sabor je održao tri sjednice, a rezultat je 70 "kapitula" koji su velikim dijelom ušli u crkveni zakonik. (prije Prvi lateranski koncil 1123, Drugi lateranski koncil 1139, Treći lateranski koncil 1179). (Jedin 1997: 48–59., 56)

¹⁴⁴Drugi ekumenski sabor u Carigradu (381).

babelonsko". (ibid.) Nisu rijetke ni argumentacije čudom koje je samo potvrda svetosti Rimokatoličke crkve (*heretici* čuda, dakako, nemaju) – "nijedan eretik, ne može ukazati najmanje čudo s kojim je Bog njegovu crkvu očitovao i potvrdio." (ibid.: 152) Nakon raskola Grci (*odmetnici*), napominje Bačić, nemaju više niti jednog sveca, a grčkim svecima nakon raskola Bačić se superiorno izruguje ("Mi se katolici smijemo tomu, jer bismo radi znati koji sabor općeni stavio je njih u broj svetije?", ibid.: 153) pa je otuda sasvim jasno da Bačić aludira na oblast koja pripada samo Rimokatoličkoj crkvi jer jedino ona može proglasiti nekoga svetim. Dakako, ta joj oblast pripada jer je jedina univerzalna crkva iz koje su se pravoslavni svojevrijemno izdvojili, iako su im spomenuti crkveni sabori ukazivali na suprotno. Takvo dokazivanje prepoznatljivo je i u ostalim kontroverzističkim tekstovima na temelju čega se može zaključiti kako su se katolički pisci pozivali na istog autora i djelo kao i Bačić, dakle na Roberta Bellarina i najvjerojatnije njegovo značajno kontroverzističko djelo *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis haereticos* (1586). Bellarin je naime pad Carigrada 1453., koji se zbio na Duhove, povezo s pravoslavnom (grčkom) herezom prema kojoj Duh Sveti proizlazi samo od Oca, a ne i od Sina. (Košić 2001: 183) Pad Carigrada, kao i spomenuto nazadovanje Grka (prije su imali učitelje i svete oce, a sada su bez svetosti i mudrosti) kazna je dakle za spomenutu herezu. Takvim se tumačenjem služio Bačić, ali i ostali katolički kontroverzisti.

Pišući u šestome poglavlju o primatu pape Bačić se u svojim argumentacijama poziva i na Euzebija Cezarejskog,¹⁴⁵ a snažnim kontrastom (Petrovo prijestolje ni sam pakao ne može srušiti, *Istina katoličanska*: 163) u potpunosti zaokružuje i upotpunjava svoj argumentacijski model. U trećem poglavlju (*Od sabora koji nisu primljeni, ni od pape potvrđeni*) drugoga *Razgovora (Od sabora)* u kojemu se kratko osvrnuo na crkvene sabore koji nisu potvrđeni od pape,¹⁴⁶ Bačić naglašava sljedeće – "Odkud neka vide Grci koliku oblast, još u prvašnja vrimena, jest imao papa rimski da oni sabori koji nijesu od njega primljeni i potvrđeni, za ništa su držani. Neka biliže također, da arijani biskupi nijesu se uticali carigradskomu, ili komu drugomu patrijarki, nego rimskomu, od kud se očito vidi da još u prvašnja vrimena rimskoga papu svi su poznavali za glavara i vladaoca viđene Crkve Božje." (ibid.: 250) Na temelju spomenutog opozicijskog para (centar; Rimokatolička crkva s papom na čelu i

¹⁴⁵Biskup u Cezareji u Palestini, kršćanski apologet, jedan od najranijih crkvenih historičara (260–339), "otac crkvene povijesti". (Franzen 1983: 21) Nasljednik je Origena i aleksandrijskih učitelja. (Stevenson 2002: 451–453)

¹⁴⁶Bačić spominje ove sabore: dva "arijanska" u Antiohiji 341. i 344., Sinod u Milanu 355. na kojemu car Konstancija (350–361) zahtijeva potpise sinodalaca za osudu Atanazija, a milanskim katolicima nameće arijeva Auksencija iz Kapadocije za biskupa, Sabor u Sirmiju (Srijemska Mitrovica) 357. (Baus, Ewig 1995: 38, 38–42, 43, 46), Drugi efeški sabor 449., Carigradski 726. (Ewig 2001: 8) i Carigradski 754., Koncil u Hijereji, jednoj od carskih palača na azijskoj obali Carigrada, 10. veljače 754. na kojemu je kipoborstvo postalo dogmom čitave Istočne crkve. (Beck 2001: 36)

periferija; sva "heretička" učenja izvan Katoličke crkve, uključujući i Grke *odmetnike*) Bačić dodatno proširuje svoju (tekstnu) aksiologiju sljedećim vrijednosnim atributima vlastitog i tuđeg prostora – Katolička crkva je "cvitnjak Isukrstov" (ibid.: 254) i stoji nasuprot "drače zloće eretičke." (ibid.)

5.2.1.4 Glavni adresati Bačićeva katekizma

Bačićevim se katekizmom, s obzirom na zahtjevnost teološke problematike koju u njemu obrazlaže, vrlo dobro mogu poslužiti svećenici¹⁴⁷ i obrazovaniji vjernici, ali da je on pisan i za katolički puk pokazuje nam nekoliko sljedećih primjera. Iako se u opisu *erežija* (vezanih uz Sakrament Tijela Kristova) okomio ponajprije na Grke (*odmetnike*) i ostale *heretike* (kršćane izvan Katoličke crkve), Bačić ne propušta kritizirati ni lijenost katoličkih kršćana koji se jedva jednom godišnje pričeste. (ibid.: 333) Ne izostavlja ni kritiku brojnih pučkih praznovjerja (zla znamjenja; pas zavija pa će gospodar umrijeti, kukavica kuka pa će se dogoditi nešto loše, ako se nekome na putu odveže vezica ili mu zec prijeđe put, neće mu biti sretan i sl.), ali i *čarki* koje su sklone činiti žene (kupaju se na mladu nedjelju prije zore, stanu zaručniku na nogu na vjenčanju i dr.) Takva praznovjerja Bačić uopće naziva smrtnim grijehom, osim ako je čovjek vrlo priprost. (ibid.: 56–57) Iako smo ga definirali kao kontroverzijski, a njegove polemičke dijelove nastojali istaknuti i analizirati, jasno nam je da Bačićev katekizam ne možemo svesti samo na tu funkciju jer je njegov sadržaj ipak u glavnini posvećen teološkoj (ne uvijek kontroverzijskoj) problematici.

Bačićev se katekizam uvelike nastavlja na one sedamnaestostoljetne pisane u duhu katoličke obnove pa ga Franjo Emanuel Hoško¹⁴⁸ i svrstava u kontroverzijske katekizme drugoga razdoblja posttridentske obnove (kraj 17. i 18. st., nakon oslobođenja Slavonije, Srijema, Bačke, Like i Dalmacije od Turaka). Katekizamska se literatura u tome periodu, navodi

¹⁴⁷To je istaknuo i V. Košić: "Ipak, poseban vid ovog djela čini njegova veoma prisutna svijest da ga piše za svećenstvo koje djeluje među mnogim pravoslavnim kršćanima. Stoga raspravlja kako o njihovu učenju, tako još više o praktičnom vjerskom ponašanju." (Košić 2001: 206)

¹⁴⁸O tome Hoško piše ovako: "Tek nakon velikog oslobodilačkog rata od Turaka potkraj 17. st. ostvaruju se uvjeti za pun zamah katoličke obnove pa drugo razdoblje te obnove započinje početkom 18. st. U sjeverozapadnoj Hrvatskoj ono traje do posljednje četvrtine istog stoljeća, a u južnoj Hrvatskoj i među katolicima u Bosni i Hercegovini to razdoblje presize i u 19. st. Katekizamska književnost cvate u tom razdoblju i proširuje svoje sadržaje novim temama te ih usmjeruje općim zadacima katoličke obnove, a ne samo neposrednoj vjerskoj pouci. Ovo vrsno i sadržajno bujanje katekizamske literature osobita je oznaka drugog razdoblja katoličke obnove u duhu Tridentskog sabora, a naslanja se na već u 17. stoljeću usvojene katekizamske tradicije u Katoličkoj crkvi." (Hoško 1985: 159, 168)

Hoško, obogatila sadržajem i usmjerenošću, a "suživot katoličkog i pravoslavnog stanovništva nametnuo je potrebu za kontroverzijijskim katekizmima." (Hoško 1985: 167)

Osim pravoslavnima, Bačić se u svome katekizmu dosta bavi i protestantima jer mu služe kao izvrstan "komparativni materijal" (*heretici – luterani, kalvini*) kada piše o Grcima (*odmetnici*) koji upravo protestante slijede u brojnim *erežijama*. Dakako, Bačić se s protestantima mogao i češće susresti, djelujući u Ugarskoj, na što upućuje i navedena metapredodžba prema kojoj su rimokatolici pejorativno nazvani *papište*, dakle oni koji slijede samo papu, a ne pravu crkvu. Pravoslavni u Monarhiji (*Vlasi*) vrednovani su ambivalentno, ali ipak dominantno pozitivno (glavni su krivci svećenici) pa stoga ne možemo sasvim jednoznačno zaključiti da je predodžba o pravoslavnim Slavenima kod Bačića, u odnosu na pravoslavne Grke, apsolutno pozitivna. To i nije tako neuobičajeno imamo li na umu Bačićeve primarne adresate – katolike koji žive zajedno s pravoslavnim kršćanima u Monarhiji i koji se ovim katekizmom služe da bi se učvrstili u vlastitoj vjeri i tako bolje polemizirali s pravoslavnima. Stoga, iako su vrednovani dominantno pozitivno, Bačiću su potencijalni pravoslavni čitatelji ipak tek sekundarna briga.

5.2.2 Stjepan Vilov, *Razgovor priateljski meĝu Kerstianinon i Ristianinom pod imenom Franceska i Theodora nad plemenitim i ugodnim nazivanjem sadašnjim Fahljen Isus. Ucsinjen i sloxen od iednoga Misnika, Reda Svetoga Franceska Provincie Bosanske. Budim 1736.*¹⁴⁹

Oba Vilovljeva katekizma (*Razgovor priateljski meĝu kršćaninon i rišćaninom pod imenom Franceska i Teodora nad plemenitim i ugodnim nazivanjem sadašnjim Faljen Isus*, Budim 1736; *Kratak i krotak razgovor meĝu kršćaninom i rišćaninom pod imenom Franceska i Teodora svrhu oni običajni meĝu rišćani riči u kojoj sam se viri rodio, u onoj ću i umrti*, Budim 1741) strukturirana su dijaloški, izmjenom pitanja i odgovora između dvojice sugovornika – katolika Franceska i pravoslavca Teodora. Iz pedagoške naravi takvoga tipa katekizamskog teksta jasno je da ta dijalogičnost ima određenu didaktičku funkciju koja se ostvaruje odgovorima, nerijetko vrlo opsežnima, na postavljena pitanja. Češće pitanje postavlja Teodor (kao učenik), a Francesko (učitelj) mu odgovara i tumači. Franceskova pitanja postavljena Teodoru uglavnom imaju funkciju uvoda u njegovo sljedeće tumačenje koje će izložiti Teodoru (naime, Francesko pretpostavlja što će mu odgovoriti Teodor pa stoga njegovi odgovori ne utječu bitno na tijek i koncept Franceskove zamišljene elaboracije).

Franceskovi odgovori otkrivaju obrazovanoga sugovornika/tumača koji se, osim na Bibliju, poziva i na brojne crkvene oce, ali i na pisce i filozofe.¹⁵⁰ U odnosu na njegovo znanje i retoričku vještinu, Teodorove elaboracije, najčešće obrane vlastitih teza bez pozivanja na slične autoritete, djeluju vrlo siromašno. Na temelju rečenoga logično je pretpostaviti da se iza

¹⁴⁹Taj Vilovljev katekizam Franjo Emanuel Hoško ubraja u kontroverzije katekizme koji su objavljeni u Budimu (prvi je Bačićeva *Istina katoličanska* 1732). "Značajan doprinos kontroverzije hrvatskoj literaturi dao je i Juraj Mulih sa svoja dva katekizma: *Zrcalo pravedno* (Zagreb, 1742) i *Kratak zavjetak vzrokov* (Zagreb, 1742 i 1747): prvo djelo jest kontroverzije katekizam s pravoslavcima, a drugo s protestantima. U katekizamsku literaturu takve vrste treba ubrojiti i pastoralni priručnik Emerika Pavića *Ručna knjižica za utiloviti u zakon katoličanski obraćenike* (Pešta, 1769)." (Hoško 1985: 174) Drugi Vilovljev katekizam iz 1741. analiziram odvojeno iako se on problemski, i donekle sadržajno, nadovezuje na ovaj iz 1736. Razlog za to je veća zastupljenost kontroverzije problematike u drugome katekizmu u kojemu pronalazim niz paradigmatičkih primjera (slavonske) vjerske polemike u 18. st. Iako se u literaturi obično kao primjer Vilovljeve kontroverzije navodi samo katekizam iz 1736., smatram da je drugim iz 1741. puno više zadužio hrvatsku (franjevačku) kontroverziju. Za oba sam djela zahvalna profesoru Hošku na uručenim mi umnoženim primjercima.

¹⁵⁰Riječ je o sljedećim filozofima i piscima: Pitagora, Epikur, Aristotel, Platon, Lucije Anej Seneka, Anaksimenes, Publije Terencije Afer, Marko Tulije Ciceron, Publije Ovidije Nazon, Publije Vergilije Maron. Crkveni oci (istočni i zapadni): Sveti Jeronim, Sveti Augustin, Sveti Grgur Nazijanski, Sveti Ivan Zlatousti. Skolastički teolozi: Ivan Duns Scot (Škot) i Toma Akvinski. Nabraja brojne učitelje Istočne crkve (naziva ih svetima) koji su živjeli prije raskola i na koje se u raspravi s Theodorom poziva. To su uglavnom ista imena koja susrećemo kod svih (slavonskih) polemikara: Sveti Atanazije, Sveti Bazilije Veliki, Sveti Grgur Nazijanski, Sveti Epifanije, Sveti Grgur Niski, Sveti Ivan Zlatousti (Krizostom), Sveti Ćiril (Aleksandrijski) i dr. S obzirom na šarolikost autora na koje se poziva razvidno je da se Vilov oslanja i na platonističku/neoplatonističku kršćansku tradiciju, ali i na skolastiku (aristotelizam)/tomizam.

Franceska krije sam Vilov, profesor filozofije i teologije na čije se predstavnike (u grčkoj filozofiji osobito Platona i Aristotela, u skolastičkoj filozofiji Tomu Akvinskog) itekako u svojim djelima poziva, što će oba njegova katekizma, a naročito drugi, izdvojiti samo od onih isključivo namijenjenih neobrazovanome puku.¹⁵¹ Pokazuju nam to sljedeći primjeri: "Samo mudri i pametni gledaju i iztražuju dobro svoje pravo (...) Taki su bili filozofi koji prem ako nisu iztraživajući mogli naći tako dobro, ništa ne manje, jer su ga tražili i iziskivali, zato su se mudri i pametni zvali." (*Razgovor prijateljski među kršćaninom i rišćaninom*: 30); "Ali ono što je prostranije i šire jest ono isto što se u onomu prostranijemu zadrži jer govori filozof: *Universale est ubique*. Arist." (*Kratak i krotak razgovor među kršćaninom i rišćaninom*: 123) U konačnici, i sam Teodor će u jednome trenutku priznati Francesku da se ne može s njim nadmetati u znanju, ali ga i optužuje da to namjerno čini da on ne razumije – "Ja to ne razumijem toliko i tako čini mi se govoriš da ne razumim, pak koja je korist od toga." (ibid.: 67) Teodor je ovdje predstavnik (odnosno metonimija) pravoslavnih kršćana u Monarhiji koje Vilov u oba katekizma naziva *rišćani*.

O prvome katekizmu Stjepana Vilova (*Razgovor prijateljski među kršćaninom i rišćaninom*) Hoško piše ovako: "(...) knjižica *Razgovor prijateljski među krstjaninom i ristjaninom* (Budim 1736) želi na popularan način kroz dijalog katolika i pravoslavca propagirati pozdrav 'hvaljen Isus'. Razgovor nastoji doista biti prijateljski, bez polemichnosti (...) Svakako je knjiga tako napisana da ne budi vjerska razmimoilaženja nego nastoji istu poruku pružiti na prihvatljiv način katolicima i pravoslavcima. Vilov svoje djelo prvenstveno piše za katolike i njih želi potaknuti na traženje većeg vjerskog znanja i jasnije očitovanje katoličkog vjerskog nazora u svagdašnjem životu. Dijaloška forma spisa i izbor sugovornika služe tom prvotnom cilju." (Hoško 1978: 140) Osim što su oba adresirana potencijalnim katoličkim čitateljima, i Vilovljevi i Bačićevi katekizam povezani su kontroverzjskom problematikom koja "pokazuje osobit smjer teološkog zanimanja prvih pripadnika budimskog kulturnog kruga koji osjećaju potrebu jasno naznačiti dogmatske i vjerske razlike između pravoslavnog i katoličkog vjeroispovijedanja." (ibid.: 140–141) U tome je smislu zanimljivo istaknuti pohvalnu

¹⁵¹Nešto širu definiciju katekizma navodi F. M. Hoško: "Katekizmi su prvenstveno sredstvo kateheze, temeljnog naviještanja vjere. Uz taj prvotni cilj poneki katekizmi imaju i neki drugotni cilj, uvjetovan redovito općom zadaćom crkve da evangelizira i propovijeda. Zato svaki katekizam treba prosuđivati i unutar obzora sveukupnog poslanja crkve i unutar sveukupnog crkvenog života i djelovanja što je opet povezano i ovisno o činjenicama društvenog i kulturnog značaja. Kad se katekizmi sučeljavaju s nekatoličkim kršćanskim učenjem treba ih ubrojiti u kontroverzjske katekizme. Kako su katekizmi nosioci odobrenog vjerovanja za najšire vjerničke slojeve, pripada im oznaka pučkih katekizama u slučaju da se suprotstavljaju neprihvatljivim očitovanjima pučke religioznosti ili praznovjerju. Ponekad katekizmi nose izrazita obilježja društvenih i političkih prilika i nastoje uvesti drukčija moralna i društvena ponašanja. Naravno, katekizmi izražavaju također kulturne prilike neke sredine, ali i na njih utječu." (Hoško 1985: 168)

recenziju koju Stjepan Vilov piše Bačićевой *Istini katoličanskoj* (1732).¹⁵² Prvi Vilovljev katekizam osim uvodne napomene *Opomena štioctu*, sadrži još dvije na samome kraju djela – *Nauk i opomena druga* (nakon koje dolazi *Molitva uzdržujuća dobrote i izvrsnosti Isusove*) i *Opomena treća*. U drugoj napomeni objašnjava da se pozdrav *hvaljen Isus* treba izgovarati iz srca, a ne mehanički, dok u trećoj napomeni upozorava na grafiju. U uvodnoj napomeni, *Opomena štioctu*, Vilov iznosi šest razloga zbog kojih piše, a prva dva otkrivaju da je djelo namijenio i pravoslavnim kršćanima: "Prvo, da oni koji dosad nisu marili nazivati faljen Isus i odgovarat u vike, u napridak bacivši svoju budalaštinu čine." (*Razgovor prijateljski među kršćaninom i rišćaninom*: A2) i katolicima: "Drugo, da oni koji su nazivali razume što čine i koja dobra u tomu se zauzdržavaju". (ibid.) Kao četvrti razlog navodi svoju želju da se i "dobro viđeni ljudi nauče i u veselu razgovoru kripostan razgovor imati". (ibid.) Daljnji razlozi motivirani su pučkom prosvjetom, a nezaobilazna je i kritika puka koji "ni za kakvim naukom želenja ne ima". (ibid.) Razgovor između Franceska i Teodora započinje pozdravom *hvaljen Isus* koji Francesco upućuje Teodoru, a on mu uzvraća s *dao Bog dobro* čime se otvara glavna problematika Vilovljeva katekizma. Iako autor naglašava da je to prijateljski razgovor, početak dijaloga ne djeluje tako. Naime, na Teodorovu obranu vlastitoga odgovora (*dao Bog dobro*) Francesco reagira vrlo pejorativnim iskazom – "Zube imaš, a s usnama grizeš i tako zlo uzimajuć, gore vraćaš. Podoban odgovor ištem, a ne nepodoban." (ibid.: 6) Podoban je odgovor, prema Francesku, "u vike iliti vazda" (ibid.) jer je to, kako navodi, običajno kod *kršćana*. Teodorov komentar glasi ovako: "Tako i naši niki odgovaraju, ali više da se s vami smiju, nego tako da odgovore." (ibid.) Francesco dakle govori (odnosno Vilov piše) iz pozicije *kršćana* katolika, dok je Teodorov komentar ovdje u funkciji naglašavanja razlike i distance između *kršćana* i *rišćana*. Na taj se način oblikuje i otkriva kolektivni (konfesionalni) identitet u Vilovljevu tekstu, "mi *kršćani*/katolici" kao pravovjerni (autopredodžba), koji je pak u međuovisnom i zrcalnom odnosu s alteritetom, "oni *rišćani*/pravoslavci" koji slijede krivu vjeru (heteropredodžba). Pozicija iz koje Vilov piše slična je onoj njegovog suvremenika Antuna Bačića. Naime, obojica su pripadnici *budimskoga kulturnoga kruga* koji je kao važnu djelatnost podupirao i teološku kontroverziju na narodnome jeziku koja je u 18. st. izraz osobitog teološkog interesa među (slavonskim) vjerskim polemičarima.

¹⁵²Kratka recenzija nalazi se u Bačićевой *Istini katoličanskoj* (1732) odmah nakon pregleda sadržaja knjige (bez paginacije). "CENSURA THEOLOGICA, Fr. Stephanus Villov, Datum Budæ 16. Martii 1731." Osim Vilova, kao crkveni cenzor Bačićeve knjige javlja se još jedan profesor franjevačke visoke bogoslovne škole u Budimu, Petar Karapandžić.

5.2.2.1 Drugi u *Razgovoru prijateljskom među kršćaninom i rišćaninom*

5.2.2.1.1 Pravoslavni kršćani u Monarhiji

Drugi u Vilovljevu tekstu su ponajprije pravoslavni u Monarhiji, a vrednovani su ambivalentno – kao prijatelji, uzme li se u obzir Teodor kao njihova metonimija, i kao neprijatelji (ponekad se Vilov u opisu ponašanja pravoslavnoga puka služi vrlo negativno obojenim aksiološkim iskazima). Posljednju konstataciju najbolje potkrepljuje sljedeći citat (Francesko govori Teodoru) – "gledaj samo kako brez svakoga obzira i pogleda na riči Božje i zapovidi njegove varate, ubijate, kradete, otimate, na kršćane mrzite do krvi (...) vraćate li tuđa, što ste oteli, ukrali, nepravdom dobili? Iskidate li omraze iz srca na one, protiva kojim ste uzeli? Govorite li što od virnosti? Ništa toga ne ima:" (ibid.: 37) Teodor odgovora Francesku "tako i vi činite" (ibid.), ali Franceskov odgovor bitno se razlikuje od diskurza kojim se koristi u optužbama usmjerenim pravoslavnima. Nastupivši iz pozicije "mi katolici" on se (ih) brani, ali to čini ipak dosta autokritički – "ali mi barem hrvemo se da to ne činimo, ričju ako bolji ne bivamo činjenjem bolji bivamo željom dobri biti". (ibid: 37–38) Ovdje nas Vilov donekle podsjeća na Bačića koji je kritizirao kršćane (katolike) zbog lijenosti.

Osim kritike katoličkome puku, Theodor ne propušta komentirati i katolički kler, konkretno franjevce, koje naziva "fratori". (ibid.: 49) Ipak, priznaje im da žive duhovnim životom, a unatoč tome su slabi – "Vidim ja da kod vas najskole koji najveće taki život drže, slabi i pogaženi jesu, koji ništa ne imadu, mogućstvo mahlano u njima jest, pod nogama stoje, to se vidi i u vaši fratori." (ibid.) Iz takve predodžbe o fratrima, čiji je pripadnik i sam autor, Vilov izvodi Franceskovu didaktično-moralnu pouku o pravim dobrima (najveće istinsko dobro je samo Isus) koja nikako ne mogu biti izvanjska, svjetovna (čije je zastupnik ovdje Teodor). Takvi "nesporazumi", vrlo česti kod Vilova, pokazuju bitnu razliku u obrazovanju između dvojice sugovornika. Važni su nam, dakako, i kao mjesta koja otkrivaju stvarne kontakte između Vilova i pravoslavnih kršćana na slavonskom i podunavskom prostoru od kojih je vrlo vjerojatno nešto slično mogao i sam čuti.

Za razliku od Bačića koji se služio nešto malo bogatijom nomenklaturom za pravoslavne u Monarhiji (uz *rišćani* često piše i *Vlasi*), Vilov se odlučio za samo jedan, prilično neutralan naziv *rišćani*. Unatoč tome, njegova je (hetero) predodžba vrlo bliska Bačićevoj. Otkrivaju nam to zajednički momenti na koje se obojica u djelima pozivaju i koje kod pravoslavnih kritiziraju – podsmjehivanje i ruganje, krađe i prijevare, neobrazovano pravoslavno

svećenstvo (popovi), brkanje vjere i obreda, pozivanje na starinu¹⁵³ i sl. Jedan od glavnih argumenata na koje se Teodor poziva u obrani svoga pozdrava *pomozi Bog* upravo je ovaj posljednji moment, odnosno pozivanje na starinu koja postaje jamac pravovjernosti – "toliko vrijeme običaj bi *pomozi Bog* govoriti, od svi poštovan i primljen, sad se ostavi od vas nikim novim naodjenjem." (ibid.:11) Francesco ironizira takvu "pravoslavnu starinu" – "Kada ste toliko starine prijatelji, zašto aljinu staru u budžak mećeš, a novu uzimlješ? Mlogo vidim promijenja starinski u nova: klepetuše vaše u zvona su se prominile, crkve u zemlji ukopane na visine su iznesene." (ibid.: 10) Kritika pravoslavnoga svećenstva (popova) slijedi odmah nakon Teodorova odgovora Francesku u kojemu potvrđuje i naglašava da mu ne vjeruje (kao što ne vjeruje ni ostalim katolicima) – "Više virujem momu popu, nego tebi i svima vami, moj pop još nije kazao toga da ostavimo nazivanja staroga običaj', a novi uzmemo." (ibid.: 12) Francesco na to odgovara ovako: "Sad si u živac taknuo, Theodore, što god uzgovoriš po popu držaću koliko da mi Apolo govori ili koja sibila; znam bo, da što god protiva uzgovorim, prem ako najpravednije, glu(h)u ću fabulu kantati." (ibid.: 12–13) Iz Franceskova se odgovora, osim uobičajene kritike pravoslavnih popova, lako iščitava i ona usmjerena na tvrdoglavost i povodljivost pravoslavnoga puka koji nekritički prima sve što od svojih svećenika čuje. U tome smislu jasne su i Vilovljeve (Franceskove) ironične formulacije "jer pop nije kazao tebi nigda da je dobro jisti kad ogladniš, nije dobro jisti?" (ibid.: 13) kojima uvodi čitatelje u problematiku povijesti crkvenoga raskola, ali po spomenutom principu – "jer pop nije kazao da carigradski cesar i patrijarhe, i ostali, jesu u vik mrskoću i nenavidost protiva Latinom¹⁵⁴ nosili, to se nije u historije metnulo?" (ibid.: 14–15) Pravoslavni su Grci dakle Drugi koji su kao glavni krivci za crkveni raskol vrlo negativno vrednovani.

Iz jednog Teodorova odgovora Francesku, u kojemu žestoko brani pravoslavne popove, može se iščitati nešto radikalnija autorova kritika tvrdoglavosti, povodljivosti i neznanja pravoslavnih kršćana koji bi čak i prihvatili katolički pozdrav kada bi im to rekli njihovi popovi – "Ele znam i ja da što govori pop nami, dobro govori. I da nam govori da je dobro govoriti *faljen Isus* onda bismo i to govorili, ali još ne znamo." (ibid.: 21) Francesco se pak

¹⁵³Srpski povjesničar Dušan Kašić u trećem poglavlju "Srbi u turskoj Slavoniji" u knjizi *Srbi i pravoslavlje u Slavoniji i sjevernoj Hrvatskoj*. Zagreb 1967, 19–27. o suživotu pravoslavaca i katolika piše ovako: "Sa rimokatoličkom rajom živjeli su doseljenici pravoslavne vjere u dobrim odnosima. Prvi povod za međusobno razlikovanje i razilaženje bilo je uvođenje novog kalendara među rimokatolicima. Rimokatoličko stanovništvo se decenijama opiralo uvođenju ovog novog kalendara. Jedan ugledni rimokatolički sveštenik bio je 1633. čak i kamenovan od 'Šokaca' zbog uvođenja novog kalendara (...) Iako su pripadnici rimokatoličke crkve konačno morali da prime novi kalendar, ipak su dugo respektovali stari kalendar i 'staru' pravoslavnu vjeru, pa se i do danas često događa da se pojedini rimokatolici obraćaju pravoslavnim sveštenicima ili kaluderima za molitve, jer je to 'stara vjera'" (Kašić 1967: 23)

¹⁵⁴Termin *Latini* za rimokatolike Vilov koristi samo kada piše o pravoslavnim Grcima.

trudi Teodoru pojasniti njegovu zabludu, odnosno svih pravoslavnih, u kojoj ne razlikuje popa od onoga što on govori pa svoje pitanje upućeno Teodoru formulira na taj način, odnosno pita ga govori li pop dobro samo zato što je pop ili je uistinu dobro to što govori.¹⁵⁵ Teodorov odgovor daje nešto precizniju sliku o pravoslavnim popovima – "Ja ne govorim da je dobro što pop govori jer bar to znadem da ima popova koji jedva znadu Evandjelje naći, ali on dobro govori jer mi znamo da je ono dobro što on govori." (ibid.: 23) Taj je odgovor Francesku poslužio za još jednu, ali ovaj put obostranu kritiku – pravoslavnim popovima kao (potencijalnim) marionetama i puku kao neobrazovanom naredbodavcu koji diktira sadržaj svećeničkih propovijedi. Pokazuje to sljedeće Franceskovo pitanje: "jer vi očete tako da kad tako govori, da dobro govori? Pop ništa neće govoriti što vi nećete da govori?" (ibid.: 23–24) Iako su u katoličkim vjerskopolemičkim tekstovima iz 18. st. pravoslavni svećenici kritizirani nešto oštrije od pravoslavnog puka, spomenuti citat naznačuje da se ponekad mogu pojaviti i mjesta u kojima se jednako negativno vrednuju i puk i svećenstvo.

Negdje na polovini razgovora Teodor konačno popušta i daje Francesku još jednu šansu da ga uvjeri u ispravnost katoličkoga pozdrava. Francesko ga pritom upozorava na sljedeće – "Ništa ne sumnji samo te to opominjem da metneš na stranu sve protivne misli, samo od istine željan budi jer ako svojim mislima samo prijatelj budeš nigda nećeš uzeti kako u sebi jest već kakav ti jesi:" (ibid.: 25)

Tim je razgovorom Francesko (Vilov) Teodoru (pravoslavcima) nastojao ukazati na nevaljale argumente kojima se služe pravoslavni kršćani u obrani svoga pozdrava *pomozi Bog*, a koje Francesko u svojim obrazloženjima spominje, odnosno kritizira. Ti su argumenti sljedeći: takav je običaj, od starine se tako pozdravljalo, pop nije drugačije rekao. Njih Francesko ponovno eksplicitno spominje kao nevaljale kada mu Teodor daje šansu da ga uvjeri u ispravnost pozdrava *hvaljen Isus*. Kako Teodor pomalo popušta, Francesko pred kraj razgovora postaje tolerantiji:¹⁵⁶ "Da znaš promisliti i služiti se tim nazivanjem, nije zlo nazivati *pomozi Bog*, ali bolje je nazivati *faljen Isus*." (ibid.: 59) Razgovor zaista završavaju prijateljski, a Teodor u potpunosti prihvaća katolički pozdrav *hvaljen Isus* pa tim pozdravom (i Franceskovim *u vik*) katekizam i završava. Prije pozdrava i rastanka Francesko najavljuje

¹⁵⁵Franceskova je argumentacija prilično zamršena i teška imamo li u vidu da je Vilovljev katekizam namijenjen ponajprije puku (katoličkom i pravoslavnom). "Slušaj još: kad on dobro ne govori, to jest, dobro je, da ne govori (tako u vik ovdje razumim) jer kad govori, dobro govori, dakle kad ne zna da govori, dobro ne govori. Slušaj još: kad pop dobro ne govori, dakle i natrag jer pop dobro ne govori, kad ne govori, tako kad govori, dobro govori; ne vidiš li ovde kako se zamršilo?" (*Razgovor prijateljski među kršćaninom i rišćaninom*: 20)

¹⁵⁶Franceskovi su argumenti uglavnom teološki – "Bog pomože u onomu samo što na izpunjenje njegove volje jest." (ibid.: 59) "Ne govorim to da nije dobro nazivati *pomozi Bog* najskole ako se nad tim misli i služi dobro, ali govorim da je mlogo bolje nazivati *faljen Isus* jer u ovomu nazivanju nigda ne more se koje zlo sakriti." (ibid.: 61)

temu za novi potencijalni razgovor, koja će vjerojatno biti "od zakona našega i vašega" (ibid.: 62), a Teodoru poručuje sljedeće: "I tebi dajem opet slobodu da govoriš što možeš, ali da se ne ljutimo, već ako moreš što god veselo doniti neće mi mrsko biti." (ibid.) Time je, preko Teodora kao metonimije, autor upotpunio i zaokružio (hetero) predodžbu o pravoslavnima u Monarhiji – unatoč negativnim i aksiološki obojenim iskazima (pravoslavni *varaju, ubijaju, krađu i mrze kršćane*; manipuliraju svojim svećenicima; Francesko: "(...) ali da Rista slavite i Apostole štujete, to vi sami od sebe svidočanstvo dajete, i tako se viruje, kako kurjaku, da je ovca jer ovčiju kožu na sebe meće.", ibid.: 7–8), vrednovani su ipak dominantno pozitivno. S obzirom na naslov, ali i završetak, Vilovljev katekizam nudi još jednu mogućnost – pristupi li se pravoslavnima u Monarhiji prijateljski, što se dominantno odnosi na katolički kler, možda ih je moguće i pridobiti za uniju.

5.2.2.1.2 Pravoslavni Grci

O Grcima Vilov, za razliku od Bačića, piše tek usputno i to samo u opširnome Franceskovu odgovoru Teodoru u kojem prvenstveno kritizira pravoslavne popove. U tom kratkom, ali zgusnutom odgovoru Francesko navodi dvojicu glavnih krivaca za crkveni raskol – carigradske patrijarhe Focija i Cerularija. Svoju elaboraciju zaokružuje i završava pozivanjem na Koncil u Firenzi (1439) na kojem dolazi do privremenog sjedinjenja Istočne i Zapadne crkve. O spomenutim krivcima za raskol Vilov piše vrlo ironično, pejorativno, a povremeno ih imenuje kao *heretike* – "(...) jer pop nije kazao da je Fotius zao i opak čovik bio, koji se je silom u carigradski sto metnuo, nije tako bio? Dakle jer pop nije kazao, da u vrime Fotia, on i ostali od Carigradske crkve lažljive i dičinje uzroke jesu protiva Rimskoj crkvi govorili, to veliš, nije bilo?" (ibid.: 13); "da Mihael Cerular, patrijarha carigradski, koji najveće protiva Crkvi Rimskoj jest ustajao, opak, zločest i heretik jest bio, to se nije zgodilo?" (ibid.: 14) Iako krivce poimence definira, Vilov se ne trudi razlučiti ujedinjene od neujedinjenih Grka, ali jasno daje do znanja da se radi o Carigradskoj crkvi te carigradskim patrijarsima i carevima pa to vjerojatno smatra dovoljnim za valjanu argumentaciju. Prisjetimo li se ovdje mjesta na kojemu Vilov piše o vječnoj mržnji i *nenavidosti* carigradskih patrijarha i careva na *Latine*, čini nam se da i on, kao i njegov kolega Bačić, nudi nešto uži, ali sličan opis grčkoga karaktera.

Nakon Franceskova tumačenja koje djeluje poput digresije, Teodor, iako priznaje svoju intelektualnu inferiornost, ostaje u svome uvjerenju. Nazvavši ga *dobrim patronom svoga popa* (ibid.: 15) Francesko mu daje do znanja sljedeće: "(...) historije, koje sam ti donosio,

prave jesu i u knjiga koje vi falite naode se, ali jer protiva vami jesu, ne viruješ, prem ako bi lasno mogao virovati, ali jer nećeš, tako je mučno." (ibid.: 15–16)

5.2.2.1.3 Židovi

Židovi, odnosno pejorativno *Ćifuti*, kako ih Vilov naziva, vrednovani su vrlo negativno. Pokazuje nam to sljedeći citat u kojemu se Francesko služi takvom negativnom (hetero) predodžbom o Židovima ne bi li Teodora uvjerio u ispravnost pozdrava *hvaljen Isus* – "(...) opet nije moguće da ti dođe u pamet, da Isusa nije dobro faliti, već ako bi ćifutin bio." (ibid.: 57) Takvo vrednovanje prepoznatljivo je i u Franceskovoju kritici brojnih židovskih svetkovina i običaja – "(...) kano i ćifuti koji su Sabatha držali, neomenije ili prve dneve od miseca obluživali, Čipur slavili, dan trublji visoko štimali, Vazam s velikim poštenjem posvećivali, dan hebdomada poštovali, vrime od koliba u velikoj spomeni imali, osim drugi svetkovina mlogi, to jest Purim ili dan oprošćenja od Amana, dan od dobijenja Oloferna, dan poginuća Nicanora, (...) Što govorim od postova koje su tako držali da Octavianus Cesar Tiberiju pišući govori: danas tako sam postio kao ćifuti u subotu, to jest ništa nisam okusio. Ostavljam druga obluživanja, ceremonije brez broja." (ibid.: 35) Teodor potvrđuje Franceskovo negativno vrednovanje, ograđujući se od Židova i njihovog načina štovanja Boga: "Dobre riči: ne štujemo mi Boga kao Ćifuti." (ibid.: 36)¹⁵⁷

¹⁵⁷Pod "mi" Teodor ovdje misli samo na pravoslavne kršćane jer se brani od Franceskovih analogija prema kojima pravoslavni Isusa slave poput Židova – s puno ceremonija, a malo srca. (*Razgovor prijateljski među kršćaninom i rišćaninom*: 35, 36)

5.2.3 Stjepan Vilov, *Kratak i krotak razgovor meĝu Kerstianinom i Ristianinom pod imenom Franceska i Theodora. Sverhu onnii obicsainii meĝu Ristiani ricsii u koiisamse viri rodio, u onnoichu i umerti. Budim, 1741.*

Drugi razgovor Vilov započinje referirajući se na prethodni – Teodor i Francesko se susreću, a Theodor ga pozdravlja s *dobar dan*, ali i *hvaljen Isus*. Iz njihovog kratkog uvodnog dijaloga saznajemo da je Teodor u međuvremenu putovao (toponimi koje spominje su Vukovar, Ilok, Šarengrad, Petrovaradin, Beograd, ali navodi da je išao još i dalje) i da je na tome putu čuo kako se o Francesku govori sljedeće: da je otišao u "arapsku zemlju" (*Kratak i krotak razgovor meĝu kršćaninom i rišćaninom*: 3), da plaši ljude i djecu pa je morao "čak priko mora u nikakvu Afriku otići gdi bili ljudi ne ima." (ibid.: 4) Francesko ostaje začuĝen Teodorovom pričom pa ga pita sljedeće: "Što ja imam s Arapi? Arapi su crni, ja sam bio, kako bi ja meĝu nji pristao? I što bi ja kod nji činio?" (ibid.: 3) Teodor mu pojašnjava da je od drugih čuo kako je "pocrnio i da nije moguće od teške gruboće tvoje da stojiš meĝu ovim bilim ljudma." (ibid.: 3–4) Sve se to dogaĝalo, nastavlja Teodor, nakon njihovog prvog razgovora – "vidio sam jednoga da one knjiŝice, u koje si naš razgovor od nazivanja fale Isusove uštampati učinio, štijući smije se, glavom kreće, druge u druŝtvo smijanja zove, na stranu baca, nedostojne ŝtivenja naziva, podgovora druge da ne ŝtiju, komu vidi u ruku, iz ruku im otima i sve čini, ŝto jedan, komu je oganj mozak užegao i s pameću rastavio." (ibid.: 5) Dakle, spomenuta eksplicitno naznačena distanca spram nepoznatog (odnosno stranog, egzotičnog) Drugog (sjevernoafrički Arapi, "crni Arapi") ovdje je u funkciji metafore (pa čak i alegorije) za kritiku Vilovljeve prve knjige pa se stoga pridjev "crn" (kao i glagol "pocrniti" ili imenica "crnoća") koristi uvijek u pejorativnome značenju kojim se suprotstavlja pridjevu "bijel" (*bili ljudi*). Ta se distinkcija jasno ističe odmah na početku, kada se Francesko pita ŝto to on ima s Arapima koji su crni, a on je bijel. Spomenuto se distanciranje, naravno, odnosi i na konfesionalni (islamski) alteritet jer su Arapi, iz kršćanske perspektive, stigmatizirani kao nevjernici. Kada piše o (sjeverno) afričkim Arapima (Saracenima), Vilov obično naznačuje da su "oni" tamo negdje, daleko, "preko svijeta", ŝto se vidi u sljedećim Teodorovim odgovorima: "da si čak u Arapsku zemlju otišao", "čak priko mora u nikakvu Afriku otići", "Gdi bi ja za tobom čak u niku Afriku išao? Ja mislim, da je to priko svita." (ibid.: 3–4). S tako negativno vrednovanim Drugima Francesko je dakle metaforički doveden u vezu – "pocrnio" je zbog prvog razgovora koji je tiskao i objavio te tako učinio dostupnim pravoslavnim kršćanima u Monarhiji koji su ga s neodobravanjem primili.

Referiranje na sadržaj prvog razgovora poslužilo je autoru ovdje kao sredstvo za neizravnu kritiku, koju iznosi Teodor, pravoslavni u Monarhiji (*rišćana*) koji ne žele prihvatiti katolički pozdrav *hvaljen Isus* – "Naši rišćani neće toga ni čuti. Ono što su naučili, onoga se drže. Naučili su govoriti: *dobar dan, dobro jutro, dobar večer*. Nek ja govorim iljadu puta jednomu faljen Isus, on će odgovoriti kako je naučio, a nije kako valja." (ibid.: 6–7) Ti isti *rišćani* rugaju se Teodoru kada ih tako pozdravlja pa je to ujedno i jedan od razloga zašto se Teodor tim pozdravom malo služio (i zašto je razgovor započeo pozdravom *dobar dan*). Ipak, glavni razlog ujedno je i središnja problematika drugog katekizma koju prepoznajemo u sljedećoj Teodorovoj konstataciji – "Govore mi i to da se šokčim, da pravoslavnu svoju viru ostavljam u kojoj sam se rodio i da ne držim onoga što su me moj otac i mater naučili." (ibid.: 7) Pejorativni etnonim *Šokac* i ovdje je upotrijebljen sinonimno s katolik pa Franceskova (Vilovljeva) kritika priprostog i neobrazovanog pravoslavnog puka proizlazi iz takve upotrebe – "O prazne glave! Misle dakle da pošokčiti se, to jest pravu viru uzeti, koja u samoj Crvi Rimskoj nahodi se, ostaviti viru u kojoj si se rodio i ne držati onoga što su te otac i mater naučili, vrlo veliko zlo jest i grdobna stvar priko načina?" (ibid.: 7–8) Na ovom se mjestu Francesco i Teodor ponovno razilaze pa sada saznajemo da Teodor napušta katolički pozdrav jer nije više mogao slušati optužbe svojih *rišćana* kako ostavlja svoju pravoslavnu vjeru u kojoj se rodio. Time se otvara nova problematika koju najavljuje Francesco, ističući kako je za pravoslavne od iznimne vrijednosti "običajna rič: *U kojoj sam se viri rodio, u onoj ću i umrti*." (ibid.: 8) To u konačnici potvrđuje i sam Teodor u svojim pojašnjenjima Francesku u kojima ističe da mu najteže pada kada mu *rišćani* govore da ostavlja vjeru u kojoj se rodio, dok se pogrdom *šokčiti* ne zamara previše – "Što meni govore rišćani da se ja šokčim, to meni za manje jest jer sami vide, da se ja ne šokčim, veće da viru držim onu koju sam i držao. (...) prem ako kod naši sirovi glava jest u imenu ovomu *šokčiti se* nika pogrda ništa ne manje znam ja da to nije drugo nego viru kršćansku uzeti koja jest kako i naša, kako naši pametni ljudi govore; radi toga manje me uvriđuju, kad mi govore da se šokčim." (ibid.: 9) U drugome katekizmu Teodor se dakle jasno izdvaja od pravoslavni *sirovih glava* i prihvaća *kršćansku* (katoličku) vjeru kao ravnopravnu pravoslavnoj te tako slijedi (pravoslavne) *pametne ljude*.¹⁵⁸ Takvim izdvajanjem Teodora od onih pravoslavni koji nisu skloni katolicima, a kamoli

¹⁵⁸Nakon dolaska patrijarha Arsenija III Crnojevića 1690. s 37 000 obitelji pravoslavni Srba u Monarhiju pozicija pravoslavlja jača, a pravoslavni Srbi uživaju slobode u vjerskim i političkim pitanjima. Nasuprot njima, *unijati* (grkokatolici) su izloženi stalnim napadima. To će rezultirati gubitkom Svidničko-marčanske eparhije, osnovane još 1611. u Marči, blizu današnjega Ivanića, za potrebe pravoslavni u Monarhiji koji su trebali pristupiti uniji. Nova eparhija osnovana je kasnije na Žumberku, a bulom pape Pija VI. *Charitas illa* iz 1777. osnovana je unijatska biskupija u Križevcima koja i danas postoji. (Velagić 2001: 97) Teodorova izjava naime upućuje i na njegovu bliskost s *unijatima* (grkokatolicima).

prihvaćanju unije, autor upućuje na dvojako (ambivalentno) vrednovanje pravoslavnih u Monarhiji pa je ovdje sasvim očito da je Teodor zapravo metonimija prijateljski naklonih pravoslavaca s kojima se može računati na dijalog.¹⁵⁹

Čestim toposom (slavonskih) vjerskih polemičara o pravoslavnoj "staroj vjeri" služio se i Vilov. Teodor se naime u pojašnjenju etimologije riječi pravoslavan/na, služi pridjevima *tvrd*o i *kruto* čime autor kritizira i dodatno ironizira naglašenu tvrdokornost pravoslavnih kršćana – "Mi našu pravoslavnu viru rad toga pravoslavnu govorimo, jer u njoj i roditi se i umrti prava slava jest i radi toga mi tvrdo to držimo i u našem jeziku stoje kruto one riči: *U kojoj sam se viri rodio, u onoj ću i umrti.*" (ibid.: 9–10)¹⁶⁰ U Franceskove argumentacije protiv Teodorovih pojašnjenja autor umeće i glavne dogmatske razlike između katolika i pravoslavaca na koje Teodora upozorava Francesco – "(...) i tako kad ja govorim, da ti zlo viruješ, kad viruješ, da Duh Sveti ne ishodi od Oca i Sina, da nema purgatorija,¹⁶¹ ili mista od očištenja veće livade nike tražis gdi se duše pasu i Bogorodica nikakve pređe plete, da patrijarka carigradski jest viši od pape, da u prisnu ne možese posvetiti, da nije potreba vratiti što ukradeš, ja dobro govorim." (ibid.: 16) U zbir glavnih dogmatskih razlika (*Filioque*, purgatorij, primat pape, kvasni/beskvasni kruh), Francesco (Vilov) upliće i krađe koje veže uz pravoslavne u Monarhiji pa se time ponovno sadržajno oslanja na prethodni katekizam.

Ovdje se stoga nije na odmet prisjetiti kako povjesničar Josip Burić kao jedan od važnih razloga neuspjeha crkvene unije navodi antagonizam između *Vlaha* i katolika koji se temelji na *pitanjima materijalne naravi*, odnosno na pohlepi *Vlaha* za dobrom zemljom. (Burić 2002:

¹⁵⁹Ipak, nešto kasnije u katekizmu Francesco oštrije kritizira Teodorovo (ne)razumijevanje dobra koje proizlazi iz Božje milosti (za njega je to uvijek svjetovno dobro): "Ali onako dobro je li, to ne znam, ne vidi se, ne čuje se, nitko ga još nije kušao, niti je kazao za njega." (*Kratak i krotak razgovor*: 57). Franceskova je kritika, osim Teodoru, sada i sasvim izravno upućena svim *rišćanima* koji kroz njega "progovaraju" – "Kako to prikazanje u tebi se vidi, svi rišćani vide mi se iz tebe da govore, nije tu jedan glas, nego mlogih. Svih ništa ne govore nego to: ne čuje se, ne vidi se, u očima držite istinu. Jezikom mirite naslađenje. Ne vidi se toliko dobro Teodore s očima, veće se viruje, tu milost samo vira prava očituje, ne moreš tvojim razumom dokučiti." (ibid.: 57)

¹⁶⁰Na to se Vilov i kasnije osvrće: "Francesko: Tebi one riči za veliku tvrdinu jesu, i ja govorim da su, jer u njima najtvrde slipoća stoji."; "Francesko: (...) ti tvoje se vire držiš tako kruto, da misliš u njoj umrti radi toga, jer sciniš da tvoja vira jest baš prava, vira baš dobra, vira u kojoj nikakve fališnosti nema. Teodor: A nije ni potreba meni istraživati, to su naši stari tako vidili, oni znadu." (ibid.: 59, 60)

¹⁶¹Pravoslavni kršćani ne vjeruju u purgatorij/čistilište u katoličkome smislu, ali imaju svojevrstu alternativu, mitarstva ili carinarnice. "Mitarstva su neka vrsta carinarnica, na koje nailaze duše umrlih ljudi ulazeći ka prestolu Nebeskog Sudije. Na mitarstvima stoje duhovi zla i traže od svake duše carinu ili otkup za grehe koje je počinila. Naziv: mitarstva i mitari (= carinarnice i carinici), pozajmljen je iz jevrejske istorije. Ovaj naziv hrišćanski pisci su upotreбили i nazvali mitarstvima ona mesta u vazduhu između zemlje i neba, na kojima zli dusi zadržavaju duše pokojnika pri njihovom uzlazu ka Prestolu Gospodnjem, istražujući njihove grehe, starajući se da ih okrive za sve moguće grehe, i na taj način nizvedu u ad." (Popović 1978: 710–711)

O tome piše i Vilov: "Francesko: (...) da je dakle vira Bog, tebi bi Boga nestalo, kad bi tebe nestalo i tako ti niti bi otišao u pakao, ni u raj, već u vašu ne znam kaku livadu, gdi se vaše duše pasu kao jarad po trnju." (*Kratak i krotak razgovor*: 82)

198–199) Izabrani primjer ujedno je i dobra ilustracija predodžbe o etničkome karakteru (ne spominju se dogmatske razlike) kojom se nastoji pojasniti neuspjeh unije.

Konačno, na Teodorovu elaboraciju Francesco reagira tako što ga imenuje pejorativnim nazivom *heretik*, koji je još pojačan i adjektivom "pravi", *pravi heretik*. (*Kratak i krotak razgovor među kršćaninom i rišćaninom*: 19) Iz Teodorove obrane iščitava se definicija pojma *heretik* u kojoj autor možda aludira na protestante koji se obično, u katoličkim kontroverzističkim tekstovima, imenuju kao *heretici* – "Mene ti Francesco, kako vidim pogrđuješ heretikom nazivajući. Ta rič *heretik* razumi se od oni koji nisu u pravoj viri, ja mislim da sam u pravoj viri kako i ti." (ibid.: 19–20) Na Teodorovo izuzimanje katolika izvan pojma *heretik* (jer su i katolici i pravoslavni u pravoj vjeri), Francesco pak reagira, pozivajući se na Svetog Jeronima i Sveto Pismo, optužbom prema kojoj Teodor Sveto Pismo tumači drugačije nego što ono uistinu jest. Svoju argumentaciju Francesco nastavlja (ovaj put bez pozivanja na Sveto Pismo koje, kako navodi, Teodor slabo pozna) nizanjem brojnih razlika između katolika i pravoslavaca u kojima se ponavljaju već spomenute dogmatske razlike, kao i optužbe za krađe, između pravoslavnih i katolika. Osim njih, autor preko Francesca upozorava i na sljedeće: "Ti govoriš da jisti udavljeno jest zlo, kako je bilo zlo u staromu Zakonu." (ibid.: 22); "Ti govoriš da ne valja u kalež vodu metati. Ja velim da si ti po tomu novi heretik nazvan vodenjak" (ibid.: 23); "Ti govoriš da valja pod obadvima vrstima, to jest tila i krvi pričešćenje uzimati." (ibid.); "Ti govoriš da muž i žena mogu se rastaviti među sobom, kad obadvoje oće." (ibid.) Na temelju navedenog Francesco (Vilov) zaključuje "(...) i tako valja ne samo sebe, nego sve kolike vaše, Teodore da heretikom nazivaš." (ibid.: 25) Takvim zaključkom autor daje definiciju pojma *heretik* kojim su ovdje, iz katoličke perspektive, obuhvaćeni ipak i pravoslavni kršćani.

Kritika pravoslavnog (Teodorova) neznanja prema kojemu je crkva odvojena od vjere (*Crkva rišćanska* i *Crkva kršćanska*), poslužila je autoru kao dobar uvod u dužu (Franceskovu) digresiju o nekadašnjem jedinstvu Istočne i Zapadne crkve. Od tog jedinstva, navodi Francesco, imamo brojne koristi do kojih katolici osobito drže. Ovo su neke od najvažnijih, prema Franceskovome navodu: sveti naučitelji Istočne crkve (Sveti Atanazije, Sveti Bazilije, Sveti Grgur Nazijanski, Sveti Epifanije, Sveti Grgur iz Nise, Sveti Ivan Zlatousti, Sveti Ćiril Aleksandrijski i dr.), sveti pape (Anaklet,¹⁶² Higin,¹⁶³ Dionizije¹⁶⁴ itd.), osam sabora u

¹⁶²Sveti Anaklet (oko 79–oko 91). Treći papa nakon Svetog Petra. Njegovo ime, u ispravnoj varijanti *Anencletus*, grčki je pridjev sa značenjem besprijekoran (ili bez krivnje). (Kelly 1986: 7)

¹⁶³Sveti Higin (oko 138–oko 142). Osmi papa nakon Svetog Petra. Bio je Grk iz Atene i bavio se filozofijom. (Kelly 1986: 10)

Istočnoj crkvi.¹⁶⁵ Digresiju Francesco završava standardnim toposom o Osmanlijama kao kazni Božjoj Grcima zbog raskola – "Otuda je dosta svitlosti Crkva uzela, a sad u noći žalosna stoji, niti s druge strane svitlost ima, nego od miseca i to nije puna, nego samo u prvom fitalju, (...) I tad su počeli pod takvu svitlost Grci silaziti, kad su počeli svrhu namisnika Isukrstova svojom nemirnošću i ohološću uzlaziti." (ibid.: 30)

Kritiku pravoslavnih popova Vilov ni u drugome katekizmu ne izostavlja. Takva se mjesta otkrivaju u ovome katekizmu kada se Francesco osvrće na slabo znanje pravoslavnog puka, ne znajući ni sam bi li se tome neznanju smijao ili bi radi toga plakao – "Dvojim ovdi Theodore ili ću se smijati tebi ili ću te žaliti. Zlo da ne znaš, gore da ne imaš od koga znati. Najgore da i ne mariš znati što ne znaš." (ibid.: 53) Za takvu zapuštenost i neznanje među pravoslavnim pukom odgovorni su prvenstveno popovi pa sukladno tome Francesco neke od Teodorovih odgovora komentira ovako: "znam bo da znaš knjigu vašu kao i pop" (ibid.: 14); "Da oćeš tako Theodore tvrdo neviran biti, kada ti što popovi tvoji govore iz svoje glave, koliko bi ti mudriji i virniji bio" (ibid.: 61); "(...) niti ti, ni tvoji naučitelji toga izgledaju da vide što jest prava vira, veće svi s tobom zajedno viču: *u kojoj sam se viri rodio & c.*" (ibid.: 76–77) Takvo svećenstvo samo podržava puk u neznanju pa si Francesco (odnosno Vilov) dodjeljuje ulogu prosvjetitelja među pravoslavnim pukom (u Monarhiji) – "Tko vas uči? Tko vam kaže koja virovati valja? (...) jer ako ja tebi ne kaza, od koga ćeš čuti, ne samo što naše, nego što i vaše jest?" (ibid.: 95)

O pravoslavnim postovima i čudima kojih nema Pravoslavna crkva, a Katolička ima, Vilov piše vrlo ironično i slikovito pa takvi komentari doprinose humorističnome efektu. Ponajbolje to ilustrira primjer u kojemu se Teodor obraća Francesku i brani pravoslavni post kao vrlo časnu i korisnu radnju jer se bez njega ne bi moglo proći kroz čak 70 uskih vrata u Nebo. Franceskov je odgovor očekivan: "Tilesna samo govoriš (duhovna ne znaš) svakolika i fabule samo, a ne istine." (ibid.: 98). Franceskove ironijske i humoristične opaske o postovima ("kako možeš govoriti Theodore da u krštenju i u nikomu suhomu vašem postu, od koga vam se samo usne suše, i u vašemu bogomoljstvu dobrotu vire stoji.", ibid.: 75) povremeno postaju sasvim konkretne optužbe – pravoslavni ne jedu da im ostane više, poste samo radi posta (da se vidi da poste), da se prave bogatijima, jer im je draže posno od mesa i sl.

¹⁶⁴Sveti Dionizije (22 srpnja 260–26 prosinac 268). Grčkoga podrijetla, vodeći prezbiter za vrijeme pape Siksta II i njegov nasljednik. (Kelly 1986: 22–23)

¹⁶⁵Navodi prvih osam ekumenskih koncila: Nicejski 325, Carigradski 381, Efežinski 431, Kalcedonski 451, Carigradski drugi 553, Carigradski treći 680–681, Nicejski drugi 787, Carigradski četvrti 869–870 "protiva Fotiju, protivu komu s krvju Isukrstovom svi su se oci u Saboru potpisali;" (*Kratak i krotak razgovor*: 29–30)

O pravoslavnim čudima, Vilov piše vrlo ironično, humoristično, blisko pučkoj šali – "već ako ćeš mi Teodore za mirakulo vaše doniti niku sviću jerusolimsku, koju ne znam kakav Duh, koji nigda nebesa nije vidio, već u manastiru s pasuljom se odranio užiče." (ibid.: 92)

5.2.3.1 Ostali konfesionalni Drugi u *Kratkom i krotkom razgovoru među kršćaninom i rišćaninom*

Iako se i u drugome katekizmu pretežno obraća pravoslavnim kršćanima u Monarhiji, Vilov upućuje i na ostale Druge koji su mu važni za upotpunjavanje kontroverzije problematike. Njih će otkriti Franceskova trodioba *nevjernika* na – pogane (ne vjeruju ni u Stari ni u Novi Zavjet; to su obično Turci), Židove (vjeruju u Stari Zavjet, ali ne u Novi; Isus im nije otkupitelj) i one koji vjeruju i u Stari i u Novi Zavjet, ali ne u sve nego samo u ono što im odgovara. Na temelju takva (Franceskova) opisa jasno je da autor na kraju upućuje na protestante, ali i na pravoslavne kršćane (osobito Grke). Da su ovi posljednji najgori od spomenutih, pokazuje nam sljedeći citat (Francesko govori Teodoru): "Sva ta tri nevirstva jesu prava nevirstva, samo se u tomu rastavljaju da prvo nevirstvo najviše ne viruje, drugo nevirstvo manje ne viruje, ali gore ne viruje, treće nevirstvo najmanje ne viruje, ali najgore ne viruje." (ibid.: 44)¹⁶⁶

5.2.3.1.1 Pravoslavni Grci

Grci kao Drugi u *Kratkom i krotkom razgovoru* vrednovani uobičajeno vrlo negativno, odnosno kao glavni krivci za crkveni raskol. Pokazuje to i Franceskova digresija u kojoj konkretno imenuje tri glavna Grka koji su krivi za crkveni raskol – carigradski patrijarsi Focije I. i Mihael Cerularije te Marko Efeški. U spomenutoj digresiji Francesko (Vilov) još je uvijek donekle neutralan pa se njegov govor svodi uglavnom na taksativno nabranje i imenovanje bez pridavanja posebnih atributa. Međutim, nešto kasnije, Francesko dovodi u vezu Grke i pravoslavne u Monarhiji pa se posljednji pokazuju samo baštinicima svojih

¹⁶⁶Prisjetimo li se ovdje Bačićeve podjele na pogane, Židove i heretike (svi obuhvaćeni nadređenim pojmom nevjernika), lako ćemo zaključiti da je ovdje riječ o identičnim raščlambama. Jedina razlika je u tome što je Bačić posljednje odmah imenovao hereticima, dok će Vilov to učiniti na drugim mjestima u tekstu, osobito onda kada piše o protestantima. Ono što im je obojici zajedničko svakako je negativna predodžba i o pravoslavicima i o protestantima. Kod Vilova, ilustrira nam to i sljedeći primjer u kojemu Francesko pojašnjava Teodoru zašto onaj koji nema prave vjere (dakle nevjernik) i kada čini nešto dobro zapravo čini gore od onog koji čini zlo – "Kažem ti, što god čini onaj, koji viru pravu ne ima, rad vire svoje, koje dobro čini, gore čini, nego onaj koji zlo čini. Tomu se nemoj čuditi jer nevirstvo jest veće zlo nego i jedno drugo;" (*Kratka i krotka razgovor*: 43)

starih, odnosno pravoslavnih Grka. Sljedeće mjesto najsnažnija je autorova kritika pravoslavnih u Monarhiji (opet otkriva vrlo složenu, ambivalentnu (hetero) predodžbu), ali i najbolji povod da se krene s ozbiljnijim optužbama protiv pravoslavnih Grka – "Pitam te Teodore, mrziš li ti na koju drugu viru? Ja znam doisto da mrziš i na moju, posiduješ mrzoću od stari tvoji koji prem ako su pravdu vidili zla odlučjenja, ništa ne manje taku su omrazu nosili na ujedinjenje da Mikaela Paleologa cara carigradskoga, koji mlogo dobra učinio Grkom jest, kad je umro, nisu ga ni ukopati ktili kako cara, već kako najhrđavijega čovika, radi toga što se je bio ujedinio s Rimskom crkvom saboru¹⁶⁷ godine 1274. učinjenomu." (ibid.: 87) U Teodorovu odgovoru (u prvome licu množine) prepoznajemo dubok trag animoziteta između katoličkih i pravoslavnih kršćana – "Mi ne nosimo omrazu na vas radi toga što je Bog otio da se vi rodite u vašoj viri, veće radi toga jer vi nosite na nas omrazu; nije li to omraza da se vi podsmijavate našima metanijama? Našim popovom? Našim kaluđerom, koje ne štimate drugojačije, nego kano da su niki rutavi ljudi. Što se mi krstimo, što mi postimo, sve to vami za podругu jest. To čini da se mi mrzimo, a nije što ste se vi rodili u vašoj viri." (ibid.: 88) Teodorov odgovor Francesku je poslužio kao dobro polazište za nastavak priče o Grcima koje, obraćajući se Teodoru, naziva *vaši stari* (što je, ujedno, ovdje i potvrda da se misli na konfesiju, a ne na etnicitet). Prvi taj, *vaš stari*, navodi Francesco, bio je Focije koji je bio uvrijeđen jer mu papa Nikola I. nije dopustio nasljedovati stolicu patrijarha i tako nezakonito skinuti patrijarha Ignacija ("njegovi zli i nepodobni činjenja", ibid.: 89). O drugom, *vašem starom*, Mihaelu Cerulariju, Francesco govori ovako: "on koju omrazu nije nosio protiva Rimu i Crkvi Rimskoj, kako je na sto carigradski sio, malo potrpivši što je u srcu zlo ku(h)ao još prije stola počeo je bljuati." (ibid.: 89)¹⁶⁸ I konačno, tu je i treći sporni Grk, Marko Efeški te drugi grčki patrijarsi, metropolit, ali i carevi – "Što ću govoriti od nevirstva, od progonstva, od neugašene omraze drugih patrijarka carigradskih, metropolita i arhibiskupa, kako Marka od

¹⁶⁷Riječ je o drugom saboru u Lyonu, 14. sveopćem 1274. Taj je Koncil papa Grgur X. 1273. sazvaio u Lyonu, a glavne saborne teme bile su: izbor pape, križarski pohod i savez s Grcima. Na saboru su i grčki zastupnici (među njima i car Mihael iz Carigrada), a ujedinjenje dviju crkava bilo je tek privremeno jer je bizantski car na njega pristao iz primarno političkih razloga. (Jedin 1997: 62–66)

¹⁶⁸Vilov spominje i problematično pismo patrijarha Cerularija i Leona Ohridskog protiv Zapadne crkve koje je bilo upućeno i papi Leonu IX. Ovako o tome piše Hans-Georg Beck: "Tako je on započeo vojni pohod za diskriminaciju latinske Crkve takvom oštrinom kako ga ni Focije nije vodio. Njegova se propaganda pozabavila crkvenim obredima (u prvom redu upotrebom azima u latinskoj Crkvi, subotnjim postom itd.). Tek je, tako reći u posljednji čas, zbog svog neznatnog teološkog znanja otkrio Filioque. Na njegovu su zapovijed zatvorili crkve Latina, pri čemu je došlo do teških skandala, pa se nisu uvijek štedjele ni posvećene hostije. Kao patrijarhov propagandist djelovao je nadbiskup Leon Ohridski svojim pismom upućenim tranijskom biskupu, jednom Latinu. To je pismo zapravo bilo upućeno papi i u njemu je zahtijevao ništa manje nego da latinska Crkva napusti sve obrede koji se ne sviđaju Bizantu. Značajno je, međutim, da ta enciklika nije izrekla anatemu. Tranijski je biskup to pismo predao kuriji, a kardinalu Humbertu od Silva Candida bila je povjerena dužnost da na nj odgovori. Tako je Cerularije našao protivnika koji mu je bio dorastao i čiji se temperament mogao mjeriti s patrijarhovim." (Beck 2001: 462)

Efesa?" (ibid.: 89–90) S posljednjim grčkim krivcem Vilov završava priču o raskolu koja mu je poslužila kao važan argument protiv Teodorovih posljednjih navoda pa se na njih ponovno referira i zaključuje sljedeće: "U svima tizim vidit ćeš ne drugo nego sotonsku omrazu protiva Latinom. Ali svi ti nisu imali omrazu na Latine, jer su se od Latina uvriđivali, veće jer su otili Latine uvriđivat; tako ona omraza onda početa i sad u vami tvrdo stoji ne znadući zašto mrzite drugo, nego jer ne možete dobra gledati." (ibid.: 90) Posljednji iskazi, osim već naznačene veze između pravoslavnih Grka i pravoslavnih u Monarhiji, koji su njihovi sljedbenici, donekle ukazuju i na opis grčkog (pravoslavnog) karaktera (*sotonska omraza na Latine* je "tvrda") koji je uobičajen u djelima slavonskih vjerskih polemičara u 18. stoljeću. Puno bolji primjer koji nam ilustrira navedenu tezu i u kojemu uočavamo atribut etničkoga karaktera (Grci imaju *od naravi slabost*) je onaj u kojemu Francesko, pozivajući se na autoritet Svetog Jeronima, govori (Teodoru) o Grcima: "Ti ne znaš za svetoga Jeronima koji zna dobro za Grke od koji govori: Grci imadu od naravi slabost i naučnu ispraznost. Pak i Grci sveti, koji su u njegovo vrime bili i posli njega, znali su kakav je on bio i kako se je on zvao. Zvao se je meštar od katolika i svitlost svita." (ibid.: 21) Pozivanje baš na Svetog Jeronima zasigurno nije slučajno jer se on kao svetac štuje i u Pravoslavnoj crkvi.¹⁶⁹

5.2.3.1.2 Protestanti

U drugome katekizmu Vilov piše i o protestantima koje naziva *luterani* i *kalvini* (*luteranska* i *kalvinska vjera*), vrednuje ih negativno, a najčešće mu služe za analogiju s pravoslavcima (onda kada Francesko naglašava koliko su zabludili da se mogu usporediti s *hereticima*, odnosno protestantima) – "Luterani i kalvini opet ako i ne poste (post bo nije od vire, nego od Crkve) ništa ne manje krste se i Boga mole ne manje od vas, ali š njiovom tom molbom oni su pravi heretici." (ibid.: 70–71) Takvu kritiku Vilov nastavlja Franceskovim (protu) pitanjem Teodoru – "Je li razložita vira koja govori da vira nije virovati što Bog govori, veće samo ufati u raj doći, ili zlo činio ili dobro? To govori luterani. Je li razložita vira ono koja prima svake laži, koja neznanost ili mrzoća iznosi kako se iznosi od naše svete vode i od nike zlatne papine brade?" (ibid.: 94)¹⁷⁰ Usporedba s protestantima nije slučajni izbor jer autor pretpostavlja da

¹⁶⁹Zrinka Blažević upozorava i na ulogu Svetog Jeronima kao simboličkoga medijatora između istočne i zapadne kulture što je vrlo važno za status kulta ovog sveca u okviru ranonovovjekovnog ilirskog ideologema. (Blažević 2008: 102)

¹⁷⁰O papinoj zlatnoj bradi kasnije će pisati Antun Kanižlić koji je u *Kamenu pravom* (1780) djelomično preveo s ruskoga jezika pripovijetku o zlatnoj bradi, pod pravim naslovom "Slovo od Rima jako odpade od pravoslavnija vjere hristjanskija" (*Kamen*: 227). Više o sadržaju pripovijetke bit će riječi kasnije u poglavlju o Antunu Kanižliću. S obzirom na to da se i Vilov i Kanižlić pozivaju na isti izvor, vjerojatno je riječ o pripovijetki,

bi pravoslavnim kršćanima takva usporedba mogla zasmetati, osobito imamo li u vidu terminologiju (*odmetnici Božji*, *ibid.*: 12) koju pripisuje Teodoru, odnosno pravoslavnima.

5.2.3.1.3 Židovi

O Židovima (ne imenuje ih uobičajeno *Ćifuti*) Vilov piše vrlo kratko, a također mu služe tek za povremene analogije s pravoslavnima, osobito kada želi istaknuti tvrdoglavost pravoslavnih kršćana (Francesko upozorava Teodora na tu analogiju) – "(...) govorili su i Židovi u vrime Jeremije proroka, po komu Bog svemogući očitova grihe puka onoga, zla golema njiova, tvrdoglavstvo neprigibljivo i zatajnost Boga svoga." (*ibid.*: 104)

5.2.3.1.4 Pripadnici brojnih "heretičkih" učenja izvan Katoličke crkve

Uz spomenute, kao Drugi u katekizmu češće se spominju *arijani* (jedni od pripadnika brojnih "heretičkih" učenja izvan Katoličke crkve), ali i ostali *neznabošci* i *heretici*, poput manihejaca¹⁷¹ ("maniheji heretici", prostodušni Teodor zove ih iskrivljeno "maniti", *ibid.*: 37) i *libertina*¹⁷² ("pogane vire. Naški zovu se slobodnici.", *ibid.*: 121). *Arijane* Vilov spominje uglavnom u kontekstu s protestantima, odnosno kada ih uspoređuje s pravoslavnima (i oni su *odmetnici Božji* i *heretici*): "Arijani također i krstili su se i postili su, i Boga su molili i ostali mlogi drugi, ništa ne manje ta njiova dobra vira jest od Crkve i od istine prokleta bila." (*ibid.*: 70–71) *Libertine* Vilov najkonkretnije dovodi u vezu s pravoslavnim kršćanima pa to izgleda primjerice ovako (Francesko Teodoru): "Ovi govore (bojim se izgovoriti) svaki u kojoj se viri rodi, u onoj dobro je živiti i umrti. A ništa više." (*ibid.*: 121) Prije nego ju je imenovao, Francesko je tu *poganu vjeru* Teodoru najavio kao "jedna vira koja to viruje, da svakolika virujući ništa ne viruje." (*ibid.*: 120) U njoj je sabrao razne hereze i krivovjersva, pa i one već spomenutih *arijana* te protestanata, ne bi li upozorio Teodora na opasnost pravoslavnoga stajališta ("*u kojoj sam se viri rodio, i onoj ću i umrti*; a slobodnici govore: svaki, u kojoj se

odnosno pamfletu (Vanino 2005: 389) koja je kolala među pravoslavnima u Monarhiji i bila im poznata. S istom se pričom o papinoj zlatnoj bradi na svojim misijama među pravoslavicima susreo naime još i Bartol Kašić koji o tome piše u *Autobiografiji*. (Korade, Pernjak 2015: 47)

¹⁷¹O maniheizmu vidi sljedeće: "Maniheizam. Ta složena hereza potječe od Manija (ili Manesa), koji se rodio u Perziji oko 216., a umro 260. Njegovo osnovno dualističko učenje počivalo je na pretpostavljenom izvornom suprotstavljanju između svjetla i tame, između Božjeg Duha i Duha Zla. On je postavio tezu da postoje dva vječna počela. Duhovni Bog, izvor svakog dobra i Duh Zla, koji se općenito izjednačava s materijom, koja je uzrok svega zla." (Glazier 1998: 553)

¹⁷²O "libertincima" Vanino piše sljedeće: "blazirana čeljad, koja ne poštuje zakon Božji, manje-više praktični bezvjerci koji su se rugali suzama vjernika i zbijali šale na račun misionara." (Vanino 2005: 271)

godi viri rodi, neka žive i umre", ibid.: 123). Usporedba s *libertinima*, kritika je relativizma koji Francesco (Vilov) prepoznaje u spomenutoj pravoslavnoj izreci. Teodorovu reakciju na spomenute *heretike* autor opisuje ovako: "Žegao bi ga, pekao bi ga, palio bi ga i to polagano, da mu ne iziđe ona opaka duša." (ibid.: 121)

5.2.3.2 Zaključno o Vilovljevoj kontroverziji s pravoslavljem

Na kraju treba istaknuti još nekoliko važnih, reprezentativnih mjesta u Vilovljevu katekizmu. Takvo je mjesto prepoznatljivo u Teodorovu odgovoru Francesku na njegov prigovor kako pravoslavni ne poštuju svoje *stare* (misli se na Grke) koji su se odcijepili od Rima jer su oni, na što Francesco i upućuje, time napustili vjeru u kojoj su se rodili. U Teodorovu odgovoru autor nam ponovno posreduje standardni topos o pozivanju pravoslavnih na starinu, stare crkvene oce i učitelje, staru vjeru i običaje, ali ovaj put ga izlaže radikalnijoj kritici koju prepoznajemo osobito u posljednje tri rečenice u sljedećem citatu – "Kako bi to bilo da mi naše stare ne poštuju, kad mi njima svako poštenje dajemo? Ono što su nam ostavili, tvrdo držimo, niti i malo popuštamo. Virujemo njima više nego na priliku i Evanđeli. Više mi nji štujemo, nego vi možete iznaći čim biste nas od nji odvratili. Ako i vidimo da su zlo učinili, još rad njihova poštenja mlogo za to ne marimo." (ibid.: 108) Kritika pravoslavne tvrdoglavosti tako prerasta i u potencijalno ozbiljniju moralnu optužbu – ako su *naši stari* učinili i nešto zlo, ne marimo za to jer znamo da su unatoč tome poštteni. Na Teodorov odgovor Francesco reagira daljnjim pojašnjenjima kako su se Teodorovi (pravoslavni) *stari* rodili u jedinstvu s Katoličkom crkvom (razlikovali su se samo u običajima), a živjeli su i umrli odijeljeni od Rimske crkve. Teodorov kontraargument je sljedeći: "Mi ne mislimo tako, kako ti štimaš, da stari naši u drugu viru ušli jesu, veće da ste vi od nas otišli; i tako nije istina, da naši stari nisu u onoj viri živili i umrli u kojoj su se rodili." (ibid.: 110) Franceskov odgovor ponovno je oštra kritika pravoslavnog neznanja: "Kad govoriš to Theodore, da smo se mi od vas rastavili, govoriš i to da ništa ne znaš, ni historije, ni početka, ni razloga, ni uzroka, ni ljudi oni od koji to rastavljenje počelo jest; veće samo ono znaš, što te uči nerazum i veliko neznanje." (ibid.: 110) Superiorna intelektualna pozicija omogućuje Francesku bolju argumentaciju koju crpi iz vlastitog poznavanja crkvenopovijesne problematike o kojoj Teodor ne zna gotovo ništa pa iza njegovih argumenata nitko ne stoji "veće samo onake, koji su kao i ti." (ibid.: 111) Francesco ga zato ne propušta ozbiljnije upozoriti i to u drugome licu jednine (kao da mu se obraća njegova vjera): "(...) kad ti rad mene kršćansku viru progoniš, kada govoriš volio bi se

poturčiti nego pošokčiti, kad ti poste tvrdo držiš i svece poštuješ, kada siromahom daješ, ništa ja ne štiram jer sve činiš radi toga, jer si se u meni rodio i tako gore činiš nego i jedan drugi svojoj viri;" (ibid.: 113) Čak i *najgori heretik (arijani, manihejci)*, kako navodi Francesko, ima bolju argumentaciju u korist svoje vjere od ove kojom se služi Teodor (pravoslavni).

Dijalog između obrazovanog katolika Franceska i neobrazovanog pravoslavca Teodora u oba Vilovljeva katekizma podržava stereotipnu predodžbu o neobrazovanim pravoslavnim svećenicima (i, dakako, puku)¹⁷³ koja je, ilustrirali smo, vrlo prisutna kod Vilova, a i prije njega kod Bačića. Kod Vilova ona je posebno uočljiva pa je i izbor imena Francesko vjerojatno namjerno autorovo upućivanje na Svetog Franju Asiškoga, začetnika franjevačkog reda, pod čijim se imenom skriva franjevac Vilov. Iz toga proizlazi da u oba katekizma razgovaraju neravnopravni, odnosno svećenik i čovjek iz (pravoslavnog) puka.¹⁷⁴ To nas može nagnati na pomisao da se ovdje radi o razgovorima koji su se zaista održali i u kojima je autor sudjelovao pa ih je naknadno odlučio i zapisati. Potvrdu za posljednju tezu, prisjetimo li se toga ovdje, možemo naći na početku drugoga katekizma kada Teodor Francesku opisuje podrugljivu reakciju nekog pravoslavca na njihov prvi razgovor (zbog kojeg je Francesko "pocrnio"), odnosno na one *knjižice* "u koje si naš razgovor od nazivanja fale Isusove uštampati učinio." (ibid.: 5)

I drugi katekizam Vilov završava u prijateljskome tonu, ali uz napomenu na sljedeće: "Prijatelj prijatelja rado sluša, prem ako ne sluša ono rado što prijatelj govori (...) Ja kad ti istinu otvoram, znaš da sam ti prijatelj jer od istine boljega dobra želiti ne možeš." (ibid.: 100) Pozivajući se, vjerojatno na Aristotela,¹⁷⁵ Vilov piše i ovako: "Vidim Teodore da si u moji riči malo uvriđen, ali prosti meni, ne govorim ja tebi nego istina i ako ćeš se uvriđivati, tuži se na istinu." (ibid.: 80) Na kraju, Francesko ponovno uspijeva pridobiti Teodora, a on mu daje važno priznanje, koje potvrđuje spomenutu stereotipnu predodžbu o pravoslavcima: "(...) ali kakvu istinu veliš da izviđam? Po sebi ne znam ništa se prifatiti, od moji sveštenika nikakva

¹⁷³Kritika neobrazovanog i zapuštenog pravoslavnog puka (u Monarhiji) koja je, pokazat ćemo kasnije, zajednička svim (slavonskim) polemikačarima zasigurno nije slučajna. Povjesničar Slavko Gavrilović, primjerice, navodi kako je stanje srpskog školstva u 18. stoljeću vrlo skromno i tek u svojim začecima: "Školstvo kod Srba u Hrvatskoj u 18. veku bilo je u početnom stadiju. U prvoj polovini tog veka, ispunjenoj tolikim nemirima i ratovima, siromašni krajiški svet je bio daleko od mogućnosti da otvara škole i izdržava učitelje. Ukoliko je bilo neke ćirilске pismenosti, ona se ograničavala na nekoliko manastira (Gomirje, Lepavina, Komogovina, Marča), odnosno na neke između sveštenika po većim naseljima u oba Generalata i najbližu okolinu episkopa. (...) Srpske škole su, inače, mogle biti otvarane samo u čisto srpskim mestima a u mešanima – samo katoličke škole, pa su srpska deca tu i tamo, milom ili silom, i pohađala te škole." (Gavrilović 1976: 54) Prvu su školu, navodi Gavrilović, Srbi otvorili tek 1729. u Kostajnici. (ibid.)

¹⁷⁴Teodorova prostodušna argumentacija, kojom brani pravoslavnu vjeru, je primjerice ovakva: "(...) ja znam da je dobra, mi se krstimo, mi postimo, mi se Bogu molimo. Što tražiš više za dobrotu vire moje?" (*Kratak i krotak razgovor*: 70)

¹⁷⁵Vilov kao da parafrazira onu poznatu frazu koja se obično veže uz Aristotela (*Drag mi je Platon, ali mi je draža istina*), a koja je i sama opet parafraza jedne od maksima iz Aristotelove *Nikomahove etike*.

ufanja ne imam, već ako me ti što naspomeneš." (ibid.: 125) Francesko je vrlo skeptičan, gotovo i ne vjeruje, da je Teodor zaista sposoban napustiti uzrečicu *u kojoj sam se viri rodio & c.* pa njegovo nepovjerenje još jednom, na kraju, podržava i onu predodžbu o pravoslavnim kršćanima koji se tvrdoglavo drže svojih starih običaja (stare vjere). Sljedeći citati tu osobinu opisuju gotovo kao nešto urođeno pa su stoga bliski slici pravoslavnoga karaktera: "Reci istino, govori li Teodor istinu? Uzeo je od ditinstva tu starost da se ne odkuči kad god od one vire, u kojoj se je rodio, drugoga ne zna koji bi ga znao na pravi razlog doniti; upio mu se u kosti taj nauk u komu se ništa ne zna, dobro može li govoriti, kad je zlo naučio?" (ibid.: 116);¹⁷⁶ "Među vami ne samo jedan, nego svi jednačice s tim ričma i srcem rađaju se, živu i umiru. Sviju slava u tomu stoji i ničim veće pravoslavnu viru zovete nego što ste se u njoj rodili. Svima to u srce tako uraslo jest i korinje pružilo da nijedna sikira isići ne može;" (ibid.: 117) I drugi razgovor završava najavom sljedećeg (trebao bi biti o Istočnoj i Zapadnoj crkvi i temi crkvenoga raskola), ali i upozorenjem – "Taj razgovor dosta će ti ugodan biti, ako samo dođeš s otim da istinu slušaš. Oće ti kao med u usta doći, ako isto ne otruješ usta mrzoćom i nenavidostju. Ubi toga škorpiona u sebi, ako ga imaš, mrtav će te oživiti koji te živ ubija. Istinu samo traži, vidit ćeš da po onomu istomu po čemu se sakriva, otkriva se." (ibid.: 126) Škorpion je ovdje metafora kojom se Vilov služi za emocije (mržnju, zavist i oholost) koje smatra glavnim pokretačima svih radnji vezanih uz crkveni raskol pa i kasnije odbijanje unije. K tome, ove su emocije i smrtni grijesi koji, prema Vilovu, pravoslavne kršćane drže podalje od istine (Katoličke crkve).

Vilovljevi su katekizmi bliski katehetskome dijalogu (očekivan, naučen odgovor), no kod njega je ipak prvenstveno riječ o *skolastičkoj metodi* koju je Košić prepoznao još u Bačićevoj *Istini katoličanskoj* – "Prvo postavlja tvrdnju – tzv. *status quaestionis*, imenuje problem. Onda nabraja tko zastupa krivo učenje, pozivajući se na svoje izvore. Potom niže 'razloge' koje postavljaju heretici za svoje učenje ili praksu (tzv. *oppositiones*). Na svaki taj prigovor Bačić odgovara (što je kod skolastika tzv. *respondeo*), tumačeći Pismo, navodeći nove biblijske citate, te osobito posežući za izjavama svetih otaca, i to ne samo latinskih nego uvijek i grčkih." (Košić 2001: 205)

¹⁷⁶Vilov citira i proroka Jeremiju: "Ako prominiti može Arapin kožu svoju i ris šarinu svoju, i vi možete dobro činiti, kad ste zlo naučili." (*Kratak i krotak razgovor*: 116–117)

5.2.4 Emerik Pavić. *Rucsna knjixica, za utiloviti u Zakon Katolicsanski obrachenike; za narediti, i na srichno priminutje dovesti bolesnike, i na smert odsugjene; i za privesti na spasonossni Zakon razdvojnike. Xupnikom, i ostalima Duhovnim Nastojnikom, a i istima pravovirnim Domachinom veoma koristna; Upisana po jednomu Sinu S. FRANE, Derxave S. JVANA od CAPISTRANA, Godine 1769. S dopusstenjem Staressinah. U PESSTI SA SLOVI EITZENBERGE Rovi.*¹⁷⁷

Za Pavića je, kao uostalom i za Bačića i Vilova, karakteristično djelovanje "u ozračju kulturnog kruga koji je nastao djelovanjem franjevačkih visokih škola filozofije (1699–1783) i teologije (1710–1783) provincije Bosne Srebrene u Budimu. Te su škole vodili hrvatski franjevci za hrvatske franjevce pa su stoga izrasle u opće kulturne situacije u franjevačkoj provinciji Bosni Srebrenoj da ubrzo postanu predvoditelji kulturnog stvaralaštva u toj zajednici koja se proširila od Budima do Jadrana." (Hoško 1977: 74) Zbog vrlo svestranog tematskog interesa u književnome radu, Hoško Pavića imenuje enciklopedistom, među pripadnicima spomenutoga kulturnoga kruga, i stoga jedinim prethodnikom Matije Petra Katančića (i sposobnostima i interesom). (Hoško 1978: 155) U književnome radu Pavić se oslanja na svoje prethodnike čiji rad nastavlja i proširuje, a za ovdje naglašenu problematiku važno je Pavićevo nasljedovanje Bačićeve i Vilovljeve teološke kontroverzije (polemičke teologije) na narodnome jeziku.¹⁷⁸

¹⁷⁷Knjiga se nalazi u Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu, u Zbirci rijetkosti pod signaturom RII-16°-2 a,b.

¹⁷⁸O Paviću i ostalim pripadnicima *budimskoga kulturnoga kruga* te njihovu stvaralaštvu na hrvatskome jeziku Hoško navodi sljedeće: "Poput svojih prethodnika i suvremenika on također stvara na hrvatskom jeziku u Budimu, ali ne zato da se to stvaralaštvo naknadno importira u sjevernu Hrvatsku među ikavski puk, nego zato što je Budim u to vrijeme bio naravno mjesto za takvo stvaralaštvo. Budim je tada bio u tolikoj mjeri naseljen Hrvatima i toliko povezan s Hrvatima u mađarskom dijelu Podunavlja, u Bačkoj, Srijemu, Banatu i Slavoniji da su stvaraoci budimskoga kulturnog kruga imali punu sigurnost pripadnosti cjelini hrvatskog naroda. U samom Budimu franjevci su u 18. st. upravljali u tri hrvatske župe, a u mađarskom Podunavlju, Baranji, Banatu i Bačkoj ukupno 52 župe, i to opet među hrvatskim življem. Zato je u Budimu i mogao nastati centar hrvatskih franjevaca kao i središte kulturnog djelovanja na krajnjem sjeveru područja koje su nastavali Hrvati. Nužno bi stoga bilo istraživati kulturne utjecaje koji su se u 18. st. slijevali iz zapadne i srednje Evrope u Budim, jer su ti utjecaji jamačno djelovali i na pripadnike budimskoga kulturnog kruga hrvatskih franjevaca te prosuditi da li su pod dojmom tih utjecaja pripadnici toga kulturnog kruga stvarali za hrvatski narod južno od Budima i tako ga učvršćivali u kulturnoj zajednici s narodima srednje i zapadne Evrope." (Hoško 1977: 75)

5.2.4.1 Pastoralni priručnik i/ili kontroverzijski katekizam

Ručna knjižica za utiloviti u zakon katoličanski obraćenike (Pešta, 1769) pastoralni je priručnik s katehetskima dijelovima, a s obzirom na to da je jedan dio priručnika Pavić posvetio i pravoslavlima kršćanima (kontroverzistička namjena) može ga se opravdano svrstati među kontroverzijske katekizme.

Priručnik je Pavić podijelio na tri dijela: prvi dio *Ispovijanje vire i duhovna likarija za bolesnike* (1–71), drugi *Od odsuđeni na smrt po sudu vladaoca* (72–110) i konačno treći, za kontroverzijsku problematiku ključni dio, *Od obraćenja na spasonosnu viru katoličansku iz grčkog ili istočnog Zakona* (111–168). Kontroverzijski je sadržaj dakle puno slabije zastupljen (i stavljen tek pred kraj knjige) u odnosu na ostale spomenute sadržaje u Pavićevu priručniku. To međutim nikako ne znači da u tih pedesetak stranica Pavić nije uspio vrlo informativno i zkusnuto izložiti glavnu problematiku katoličke kontroverzije s pravoslavlima i, dakako, istaknuti ključne sporne momente. Ta ključna pitanja Pavić raspravlja kroz osam članaka – započinje s poviješću raskola (111–137), a nastavlja s četiri članka vjere po kojima se razlikuju i na temelju kojih se razlučuju Istočna i Zapadna crkva: prvenstvo rimskoga biskupa (137–148), *Filioque* (149–155), (bes)kvasni kruh (155–162) i nauk o čistilištu/*purgatoriju* (162–168). (Hoško 1985: 114)

Kome je knjigu namijenio jasno je već iz samoga naslova "župnikom i ostalima duhovnim nastojnikom, a i istima pravovirima domaćinom veoma korisna". Dakle, piše za pastoralne potrebe katoličkih župnika, ali i za ostale *pravovirne*, odnosno katolike (katolički puk). Kao i njegovi prethodnici, Bačić i Vilov, tako i Pavić piše na temelju osobnoga iskustva s pravoslavlima u Monarhiji i to vrlo jasno daje do znanja u tekstu. Uočljivo je to već na početku priručnika, u *Pridgovoru* u kojemu Pavić ističe svrhu knjige koja ima namjeru poslužiti kao "duhovni alat" za neprijateljske zasjede, ali "još i iste razdvojnike na pravi put spasenja izvodi; događa bo se više puta da se pravovirni na razdvojnike namire i to u razloženju spasonosnomu, kakono se je i meni istomu godine 1761. dogodilo u nikoj gostionici, u koju mi se s družinom valjade uvratiti gdino sam od nikog razdvojnika šodo od spasonošnog zakona upitivan bio. Ona dakle, koja sam u tada u kratko na putničku odgovorio, da se u napridak moja braća i ostali pravovirni krstjani u svakima prigodama pomoći mogu, ovdje u osobitom dilu uzmožnije postaviti odredio sam, želeći napridak duševni i isto spasenje toliko nastojnikom duhovnima, koliko i onima oko koji nastoje." (*Ručna knjižica*: bez paginacije)

Pavić dakle taj usputni razgovor u gostionici odlučuje proširiti i zapisati (i on postaje priručnik) jer ga prepoznaje kao potencijalno korisno štivo za katolički puk, ali i svećenstvo. Za razliku od Vilova, koji je čak dva katekizma posvetio polemici s pravoslavnima u Monarhiji, i Bačića, koji ipak nešto detaljnije pristupa kontroverzističkoj problematici, Pavić piše kratko i jezgrovito, a pritom ipak ne izostavlja glavne teme kojima se bave i njegovi spomenuti kolege franjevci. Ono što je svoj trojici zajedničko prvenstveno je briga za katolički vjernički puk, ali i svećenstvo, pa su njihova djela nastala uglavnom kao rezultat predanog pastoralnog rada. U tome su se radu susretali i s pravoslavnim kršćanima pa su stoga kontroverzijski dijelovi nešto što je naprosto moralo nadopuniti uglavnom standardne katekizamske sadržaje njihovih djela.¹⁷⁹

U uvodnome binarizmu *pravovirni* (odnosno rimokatolici) / *razdvojnici* (pravoslavni kršćani) Pavić, uz već poznatu identifikaciju za pravoslavne (*razdvojnici*), otkriva i standardnu katoličku autopredodžbu (katolička vjera je jedina prava vjera) pa se čini da upravo sinonimnom upotrebom izraza katolički i *pravovjerni* nastoji osporiti izraz pravoslavni. (Hoško 1985: 114) Naznačeni binarizam nastavlja se i u prvome dijelu, već u prvome članku *Način, od S. Oca pape Pija V. postavljen, po kojemu se imadu razdvojnici i ostali odmetnici, posli kada potribita za spasenje, i od svete matere Crkve naređena, zadosta nauče, u pravi rimski katoličanski zakon utiloviti, i pridružiti.* (Ručna knjižica: 1–8) Uz *razdvojnike*, Pavić prvi put koristi i termin *odmetnici*, ali nigdje konkretno ne navodi misli li (samo) na pravoslavne Slavene (u Monarhiji) ili na pravoslavne Grke. Ono što mu je u navedenome poglavlju važno jest obogatiti započetu dihotomiju, potvrditi ju autoritetom (papa Pio V) i tako nanovo ukazati na pravi (rimokatolički) zakon. Preciznija pojašnjenja spomenutih termina Pavić ostavlja za posljednji, treći dio knjige, a u prvome dijelu pozabavio se *obraćenicima* koji su ovdje, moguće, pravoslavni, protestanti (*ostali odmetnici*) ili pak nevjernici (pogani). Cijeli je članak koncipiran tako kao da se *odmetnik*, *razdvojnike* ili možda *nevjernik* (započinje ga "Ja N.", završava "Ja isti N.") obraća na pravu, dakle rimokatoličku vjeru. Riječ je o obraćenicima što se vidi i kasnije kada ih, nakon ispovijedi, katolički svećenik odrješava od grijeha. Pavić navodi što sve takvi moraju učiniti ne bi li postali dionicima Katoličke crkve izvan koje nema spasenja – "I sva ostala, od svetih naredba i glavni sabora, a navlastito od svetoga Tridentinskoga sabora naređena, utvrđena i istolmačena, brez

¹⁷⁹O tome Hoško piše ovako: "Naravno, Pavić piše u duhu katoličke kontroverzije književnosti, ali nastoji se izražavati mirno, objektivno i bez ikakva omalovažavanja pravoslavnih kršćana. Budući da je na pisanje tog dijela knjige bio potaknut osobnim iskustvom, valja zaključiti da je želio pružiti potrebnu informaciju katolicima da mogu u razgovoru s pravoslavnima obrazložiti stav i naučavanje Katoličke crkve, a možda i uvjeriti pravoslavne u opravdanost svojeg naučavanja." (Hoško 1985: 114)

svake sumnje primam i ispovidam, a svakolika protivna, odmetništva i razdvojenja od Crkve odbačena i prokleta, ja također odbacujem i proklinjem." (ibid.: 5–6) Slične iskaze navodnih obraćenika nalazimo i u ostatku prvoga članka. Važno je naglasiti da u njima Pavić često koristi atribut "tvrđ": "(...) tvrdo virujem i ispovidam svakolika koja se zadržaju u virovanju, s kojim se služi Sveta Crkva Rimska."; "Tvrdo držim da imade purgatorio, iliti misto od očišćenja." (ibid.: 1, 4)

U prvome članku *Ukazuje se početak i jedinstvo spasonosnoga zakona katoličanskoga* (ibid.: 111–119), trećeg, odnosno kontroverzijuskog dijela priručnika, Pavić evocira davno vrijeme kada su u vjeri bili ujedinjeni ne samo Grci i Rimljani nego još i Židovi i ostali narodi koje konkretno ne navodi. Takav početak, u kojemu se apostrofira nekadašnje jedinstvo da bi se kasnije ukazalo na aktualnu odvojenost (misli se prvenstveno na odvojenost katolika i pravoslavaca), nije neuobičajen za slavenske vjerske polemikare, ali kod Pavića je on ipak specifičan. Tim su se toposom Pavićevi spomenuti prethodnici¹⁸⁰ uglavnom koristili kao važnim argumentom protiv pravoslavnih kršćana koji su raskolom otpali od prave vjere (i postali neujedinjeni). Na isti način koristi ga i Pavić, ali ono što ga uvelike razlikuje od prethodnika jest svrstavanje Židova uz bok s Grcima i Rimljanima u nekadašnjemu jedinstvu – "O Sveto! O srićno njiovo stanje! Tada Grci, Žudije, Rimnjani i ostali narodi u viri Isukrstovoj jedno srce i jednu dušu imadija(h)u." (ibid.: 116) U *Ručnoj knjižici* Židovi se spominju svega nekoliko puta, a uz njih autor ne veže neke osobite aksiološke atribute pa čak nemaju ni uobičajen pejorativni naziv *Ćifuti*. Židove, odnosno *Žudije*, Pavić spominje već u prvome članku i dovodi ih u opreku s *neznabošcima*, pri čemu su Židovi pozitivno vrednovani – prije Isusova dolaska na svijet Židovi su bili pravovjerni, a *neznabošci* "u zaslipljenju svomu ginjaše i u vikovičnje muke osuđivaše se." (ibid.: 112)

Početni binarizam *Žudije/neznabošci* ubrzo će se transformirati u onaj koji je Paviću potreban u vjerskopolemičke svrhe *Rimljani/Grci*. I Pavić, dakako, kao i njegovi prethodnici, piše iz pozicije rimokatolika i franjevca, a u ime svih *pravovirnih* kršćana katolika, *Rimljana* i *Latina*. Prvi članak autor završava definicijom ujedinjenja (jedna i ista vjera katolika i pravoslavaca, a različiti obredi) i upozorava na sljedeće: "Na ovi reko način brez skvarenja i dotaknutja vire, jedna se nazivaše Crkva Rimska, a druga Grčka, ne što je ova ili ona drugu držala viru, veće što obadve različite naredbe imale jesu, nike od apostola, a nike postavljene od sveti otaca koji su za njima slidili." (ibid.: 118–119)

¹⁸⁰I nešto kasnije će Antun Kanižlić, također, u uvodnome dijelu *Kamena pravog smutnje velike* (1780), ukazivati na nekadašnje jedinstvo kršćana koje je raskolom izgubljeno.

5.2.4.2 Pravoslavni Grci kao konfesionalni Drugi u Pavićevu priručniku

Grci kao Drugi u Pavićevu su priručniku vrednovani ambivalentno no, kao i kod autorovih prethodnika, dominantno negativno. Pavićeva nomenklatura za Grke, za razliku od njegovih prethodnika, nije osobito bogata i uglavnom je prilično neutralna – i ujedinjeni i neujedinjeni Grci su naprosto Grci bez nekih posebnih aksioloških atributa.¹⁸¹ Nešto manje neutralni su već spomenuti termini *razdvojnici* i *odmetnici*, ali njih Pavić nigdje eksplicitno ne veže uz Grke iako je jasno da na njih misli. Termin *razdvojnici* bliži je imenovanju pravoslavnih u Monarhiji (za Grke se uvijek eksplicitno navodi da su Grci), dok se *odmetnici* nigdje jasno ne definiraju pa se iz Pavićeva teksta eventualno može zaključiti da se radi o nadređenome pojmu za sve kršćanske vjerske zajednice izvan Katoličke crkve (uključujući, prvenstveno, pravoslavne kršćane). Naslovu prvoga članka u prvome dijelu priručnika *Razdvojnici i ostali odmetnici... u pravi rimski katoličanski zakon utiloviti i pridružiti* (ibid.: 1) Pavić na kraju knjige, u *Pokazanju članaka* (ibid.: 169–174), odnosno pregledu sadržaja, dodaje još i novi termin *Grci* pa sada taj naslov izgleda ovako: *Način od S. Oca pape Pija V. postavljen po kojemu se imadu Grci, razdvojnici i ostali odmetnici, posli kada potribita za spasenje, od svete matere Crkve naređena za dosta nauče, u pravi rimski i katoličanski zakon utiloviti i pridružiti.* (ibid.: 169) S obzirom na ovaj dodatak, može se postaviti sljedeće pitanje – je li opravdano sumnjati da Pavić pod *razdvojnici* zaista misli samo na pravoslavne u Monarhiji (bez zareza moglo je biti *Grci razdvojnici*) ili se radi o trenutku nepažnje i propustu? Ono što nikako ne ide u prilog propustu je što i prvi i drugi naslov savršeno odgovaraju popratnome sadržaju – na početku Pavić još ne spominje Grke, a na kraju knjige, u samome pregledu sadržaja, mora ih spomenuti jer je o njima pisao. I *razdvojnici* (pravoslavni u Monarhiji) i pravoslavni Grci obuhvaćeni su dakle nadređenim im pojmom *odmetnika*. Međutim, treba uzeti u obzir da se Pavić spomenutim terminima ne služi toliko precizno pa ih shvaća i upotrebljava uglavnom ipak sinonimno.

Pavić, također, koristi vrlo važno sredstvo katoličkih vjerskih polemičara – pozivanje na grčke oce koji su bili sjedinjeni s Rimokatoličkom crkvom (prihvaćali papin primat) i na prvih sedam ekumenskih sabora¹⁸² staroga vijeka koje prihvaćaju i Istočna i Zapadna crkva. Neka od najčešćih imena na koja se Pavić poziva u svojoj argumentaciji, kao, uostalom, i njegovi

¹⁸¹Nešto kasnije, kada konkretizira krivce za crkveni raskol među Grcima, Pavić ipak ne propušta pejorativno atribuiranje.

¹⁸²I Pavić navodi sljedeće koncile: prvi ekumenski sabor u Niceji (325), Drugi ekumenski sabor u Carigradu (381), Treći ekumenski sabor u Efezu (431), Četvrti ekumenski sabor u Kalcedonu (451), Peti ekumenski sabor, drugi carigradski (533), Šesti ekumenski sabor, treći carigradski (680–681), Sedmi ekumenski sabor, drugi nicejski (787). Svi su ovi sabori održani u istočnome dijelu Carstva.

prethodnici, su sljedeća: Sveti Polikarp,¹⁸³ biskup iz Smirne i mučenik, Dionizije Korintski,¹⁸⁴ Sveti Atanazije Veliki ("otac pravoslavlja", 4. st.), Sveti Bazilije Veliki (4. st.), Sveti Grgur Nazijanski (4. st.) i Sveti Ivan Zlatousti (4.st.). Svi su ti oci, prema Paviću, važni stupovi Istočne crkve (koje su onda Grci dužni slijediti!), bili su sjedinjeni sa Zapadnom crkvom i zajedno su se borili s *Rimljanima protiv odmetnika* – "Jeda bi bili sveti oci grčki od Rima tako dobro i slavno govorili, da oni ne budu u ljubavi s njima bili? Oni su se reko, jednim srcem i jednom dušom s Rimnjani borili protiv odmetnikom." (ibid.: 123)¹⁸⁵

Za razliku od Bačića i Vilova, Pavić je tu, potencijalno vrlo opširnu i zahtjevnu problematiku, uspio zbiti u samo jedan članak¹⁸⁶ na svega šest stranica teksta. Unatoč tome, članak nije izgubio na preglednosti i jasnoći pa ga je ponekad lakše pratiti i od opširnijih Bačićevih ili disperzivnih Vilovljevih navoda.

Nakon grčkih otaca i sabora, Pavić navodi i grčke careve¹⁸⁷ koji su bili ujedinjeni s Rimskom crkvom ili su se za ujedinjenje zalagali – "Grčki cesari ne samo su držali ujedinjenje u viri s Rimnjani, veće da su još i u tomu nastojali, da toliko *misnici*, koliko i puk u istomu ujedinjenju stoje i stojeć zaostanu." (ibid.: 128) Još jedan važan argument za jedinstvo dviju crkava, kojim se služi Pavić, jest i njegovo pozivanje na kalendare Istočne crkve (koji su prije 14 godina štampani "u Kioviji" i autoru vjerojatno dostupni) u kojima se brojni rimski biskupi nalaze u popisu svetih – "Carigradani, Aležandrinci, Antioćenci, Jerosolimićani i Moskovi, i mi štujemo, bili su rimski pape." (ibid.: 130)¹⁸⁸ I treći članak¹⁸⁹ Pavić završava s nostalgичnim prisjećanjem na izgubljeno jedinstvo ("Evo kako je istinito i cilo ujedinjenje u viri bilo među Grkom i Rimnjanom; zajedno bo dolaziše na sabore, jedino se boriše protiv odmetnikom. Tada je bilo ujedinjenje jedna ovčarnica, jedan pastir i jedna vira.", ibid.: 130) da bi u sljedećem članku konačno započeo s konkretnijim iznošenjem događaja i osoba koje okrivljuje za crkveni raskol.

¹⁸³Polikarp, biskup iz Smirne (69–155/156 ili 167/168). U mladosti je slušao apostola Ivana koji ga je i postavio za biskupa. Kao starac od 86 godina umro je mučeničkom smrću (spaljen je na lomači) u Smirni. (Franzen 1983: 28)

¹⁸⁴U crkvenopovijesnoj literaturi (Euzebije Cezarejski) poznato je pismo korintskoga biskupa Dionizija papi Soteru (166–175) u kojem hvali spomenutog papu i Rimokatoličku crkvu.

¹⁸⁵*Odmetnici* su ovdje svi "heretici" izvan Katoličke crkve, a kasnije i pravoslavni Grci, pristalice monoteletizma (jedna naravna bogočovječna energija i jedna bogočovječna volja) koji su osuđeni na 6. ekumenskom koncilu u Carigradu. Spomenuto kristološko naučavanje zastupao je carigradski patrijarh Sergije (610–638), a pristaša mu je bio i papa Honorije I. (Jedin 1997: 34) Pavić monotelete naziva *prokleti odmetnici*. (*Ručna knjižica*: 126)

¹⁸⁶Vidi "Članak II. Ukazuje se staro ujedinjenje grčko i istočno s Rimskom i Katoličanskom crkvom, iz sveti otaca, u Grčkoj rođenih i iz sveti sabora, u Grčkoj držanih." (*Ručna knjižica*: 120–126)

¹⁸⁷Teodozije I. Veliki (379–395), Justinijan I. Veliki (527–565), Manuel I. Komnen (1143–1180).

¹⁸⁸Pavić navodi nekoliko rimskih papa: Sveti Silvestar I. (?–335), Sveti Celestin I. (?–432), Sveti Grgur I. (540–604), Sveti Agaton (577–681) i dr.

¹⁸⁹"Članak III. Ukazuje se grčko i istočno ujedinjenje s Rimskom Katoličanskom crkvom iz careva istočni." (*Ručna knjižica*: 127–130)

Među pravoslavnim Grcima, glavnim krivcima za crkveni raskol, Pavić pronalazi tri glavna i već poznata krivca kod katoličkih vjerskih polemičara – Focije, Mihael Cerularije i Marko Efeški. Pavić kratko piše o Focijevu spornu dolasku na mjesto patrijarha uz pomoć bizantskoga namjesnika Bardasa ("drugi Irud protivu Ivanu Krstitelju", *ibid.*: 131) i njegova nećaka cara Mihajla III. Upravo je Bardas, prema Paviću, glavni krivac za svrgnuće Focijeva prethodnika, patrijarha Ignacija i postavljanje Focija "koji u šest dana od svitovnjeg čovika postade patrijarha caregradski." (*ibid.*: 132) Focije, navodi Pavić, traži potvrdu i priznanje rimskih papa, ali ju ne dobiva (anatema pape Nikole I. 863). U tome kontekstu Pavić se poziva i na Osmi ekumenski koncil u Carigradu (869–870) koji su sazvali bizantski car Bazilije I. Makedonac i papa Hadrijan II., a na kojem je Focije osuđen i proklet, odnosno anatemiziran.¹⁹⁰ Iako Focija navodi kao prvog (i zato glavnog) krivca za crkveni raskol, Pavić tome patrijarhu ne pripisuje neke osobite aksiološke atribute, a za razliku od prethodnika, Bačića i Vilova, o njemu piše ipak nešto malo neutralnije – najsnažnije aksiološki obojeno mjesto je sljedeće: "Carstva i Crkve smutitelj." (*ibid.*: 133) Patrijarha Cerularija koji 1042. nastavlja Focijevu *shizmu*, Pavić aksiološki atribuirao ovako: "novi i oholi patrijarha." (*ibid.*: 134) Oholi Cerularije, navodi Pavić, nije poštovao ni papu (Leon IX) ni cara (Mihajlo VI) pa je život završio u progonstvu kao *uznemiritelj* kamo ga je poslao car Izak I. Komnen 1058. godine. Posljednji krivac za raskol je metropolit Marko Efeški, jedan od sudionika glasovitog Firentinskog koncila (1438–1439)¹⁹¹ na kojemu dolazi do sjedinjenja Istočne i Zapadne crkve. Marko Efeški naime odbija potpisati uniju s Rimokatoličkom crkvom i time ponavlja Focijevo i Cerularijevo nastojanje, ali ga, ističe Pavić, još i dodatno umnožava. Prema Paviću, spomenutu trojicu Grci ne drže svetima – "I sa svim tim od isti Grka i Istočne strane ne drže se za svete *Fotijo* ni *Cerularijo*, ni *Marko* Efesinski kako se drže *Ignatijo*, *Stipan*, *Antun* i mlogi drugi, kojino su u ujedinjenju u viri s Rimnjani po stari staza hodeći, našli razlađenje dušam svojim." (*ibid.*: 135)¹⁹²

¹⁹⁰Na Osmome koncilu bili su prisutni i zastupnici patrijaraha Antiohije, Jeruzalema, Aleksandrije te dvanaest biskupa i pristaša carigradskoga patrijarha Ignacija. (Jedin 1997: 42) Pavić uz ovaj sabor osobito naglašava da je Focije proklet i od Grka.

¹⁹¹Prije Sabora u Firenzi Pavić spominje i Četrnaesti ekumenski sabor, odnosno Drugi lionski (započeo 7. svibnja 1274. Pavić pak navodi 1275. godinu) na kojem je došlo do kratkog ujedinjenja Istočne i Zapadne crkve. Ujedinjenje je odbacila grčka hijerarhija jer je bizantski car na njega pristao iz političkih razloga. (Kelly 1998: 252)

¹⁹²Na istu tvrdnju nailazimo i nešto kasnije kod Antuna Kanižlića (*Kamen pravi smutnje velike*, 1780) koji također ističe da Grci ne smatraju svetima tri spomenuta *odmetnika*. To međutim nije točno – i Focije i Marko Efeški (Sveti Marko) u pravoslavlju se štiju kao sveci. Cerularije, pak, odmah nakon smrti zadobiva renome svetosti. (Higgins 2002: 598)

Patrijarsi koje ovdje navodi Pavić su sljedeći: Ignacije I. Carigradski (847–858, 867–877), Stefan I. Carigradski (886–893), Antonije II. Carigradski (893–901). Posljednja dvojica nastojala su oko izmirenja Focijevih i Ignacijevih sljedbenika.

Drugu je polovinu kontroverzijskoga dijela priručnika Pavić posvetio temeljnim (dogmatskim) razlikama između *sadašnjih Grka*¹⁹³ (i "istočni narod", ibid.: 136) i *Rimljana*. Radi se o četiri glavna članka vjere prema kojima se razlikuju pravoslavci i katolici: primat pape, *Filioque*, kvasni/beskvasni kruh u euharistiji, purgatorij/čistilište.

U argumentaciji papinoga prvenstva Pavić se, osim pozivanja na Bibliju (arkandeo Mihael kao vođa anđela, Mojsije kao vođa Izraelcima, Sveti Petar kao Kristov namjesnik na zemlji), služi i analogijama sa svjetovnom vlašću – svijet je organiziran tako da ima jednog upravitelja (kralja, vojvodu i dr.). Iz toga proizlazi da svi oni koji ne prihvaćaju Petra kao crkvenog poglavara i Kristovog namjesnika na zemlji ne mogu biti spašeni. Za spasenje je dakle važno ujedinjenje koje Pavić iznova želi pojasniti – "ujedinjenje s Rimnjani u viri, a ne u naredbâ za spasenje potribito jeste i da brez njega niko spašen ne može biti." (ibid.: 147)¹⁹⁴

Kako bi iznio argumente u korist *Filioque* (Duh Sveti proizlazi od Oca i Sina), Pavić se ponovno poziva na već prethodno spomenute grčke oce koji su bili sjedinjeni sa Zapadnom crkvom (Atanazije, Bazilije, Grgur Nazijanski, Ivan Zlatousti), a pridružuje im još i Svetog Ivana Damaščanskog, teološkog vođu ikonodula iz 7 i 8 st. i teologa Didima¹⁹⁵ iz Aleksandrije.

U problematiku kvasnog i/ili beskvasnog kruha u posvećenju, odnosno sakramentu Tijela Kristova, Pavić nas uvodi pozivanjem na konkretnu godinu 1053., dajući na taj način do znanja potencijalnim čitateljima da se radi o jednoj od glavnih zamjerki patrijarha Cerularija Katoličkoj crkvi koja se služi beskvasnim kruhom. "Grci viruju s nama da kruh zakonito posvećen jeste pravo Tilo Gospodina našega Isukrsta, ali ta je da posvećenje može biti u kruhu prisnomu, to jest, u kruhu koji je brez kvasa, već govore, da kruh imade biti kiseo iliti kvasan. I ova protivnost izišla je na svitlost godine 1053. kadano Grci počеше Latine koriti u tomu što u prisnomu, a ne u kvasnomu kruhu Posvetilište čine; pak još i sada u toj protivnosti stoje." (ibid.: 156) Pozivajući se na Sabor u Firenzi, Pavić zaključuje kako upotreba kvasnog ili beskvasnog kruha u posvećenju Tijela Kristova pripada sferi običaja, a ne vjere, pa ju kao običaj obje crkve mogu koristiti na svoj način (pravoslavni kvasni, a katolici beskvasni kruh). Na kraju, pišući o posljednjemu članku vjere, Pavić glavne argumente u korist postojanja purgatorija, odnosno čistilišta, pronalazi u Bibliji i vrlo ih kratko iznosi.

¹⁹³Tu Pavić misli na pravoslavne Grke koji su izvan Katoličke crkve (za razliku od nekadašnjih Grka koji su, dok još nije ni došlo do konačnog raskola, bili ujedinjeni s Rimom). Njih će kasnije Kanižlić imenovati *novi Grci (focijanci)*.

¹⁹⁴To zapravo odgovara distinkciji vjere i obreda na koju se često upozorava kod vjerskih polemičara.

¹⁹⁵Didim Slijepi (oko 313–398), koptski teolog i znameniti pisac biblijskih komentara iz Aleksandrije.

5.2.5 Zaključno o slavonskoj franjevačkoj kontroverzistici (Bačić, Vilov, Pavić)

Iako su kontroverzijska namjenom, djela svih spomenutih franjevaca vrlo su pragmatična i ciljaju prvenstveno na katoličke recipijente. Stoga je polemičnost (teološka kontroverzija) u djelima (slavonskih) franjevaca uglavnom tek "utkana" u uobičajene katekizamske sadržaje i kao takva prilagođena njihovoj glavnoj svrsi – pučkoj prosvjeti. Ni Bačić, ni Vilov, a ni Pavić ne pišu prave vjerske polemike, poput onih isusovačkih na latinskome jeziku, ali su njihova ovdje spomenuta djela bitno obilježena i određena kontroverzijskom tematikom/problematikom. Posebna im je vrijednost i u tome što su pisana narodnim jezikom koji je ipak rijetkost za polemički žanr u osamnaestome stoljeću kojeg karakterizira visoki stil (latinski jezik), složena teološka i crkvenopovijesna tematika i upućenost obrazovanim recipijentima. Zbog svega toga djela (slavonskih) franjevaca osebujan su i važan pokazatelj smjera vjerskopolemičke literature (sada i na narodnome jeziku) u sklopu šireg kulturnog konteksta osamnaestostoljetne Slavonije. Ujedno, analizirana djela otkrivaju nam nasljedovanje tendencija i preokupacija posttridentskoga razdoblja katoličke obnove i kod spomenutih franjevaca, pripadnika *budimskoga kulturnoga kruga*.

Visoke franjevačke škole u 18. st. u Budimu okupljale su istaknute i važne članove provincije Bosne Srebrene i provincije Svetog Ivana Kapistranskog, a djelatnost koju su razvile nadilazi samo filozofsku i teološku nastavu (vjersku prosvjetu) pa su stoga navedene škole zaslužne i za doprinose na području historiografije, novinarstva i književnosti. (Hoško 1978: 179) U takvom ozračju "na krajnjem rubu hrvatske dijaspor¹⁹⁶ u južnoj Ugarskoj" (ibid.) stvarali su franjevci Bačić, Vilov i Pavić koje smo ovdje obuhvatili atributom slavonskih autora jer su svojim djelovanjem bitno usmjereni na slavonski kulturni prostor.¹⁹⁷

¹⁹⁶O Budimu kao dijaspori, ali i važnome centru kulturnoga stvaralaštva hrvatskih franjevaca pisao je Hoško: "Postavlja se pitanje: kako je u to vrijeme u Budimu, tj. na krajnjem dijelu hrvatske etničke prisutnosti i dijaspori mogao nastati centar kulturnog stvaralaštva kojem se posvećuju hrvatski kulturni radnici s namjerom da plodovi njihova rada postanu svojina hrvatskog naroda? Dva su osobita razloga: najprije, pripadnici tog kulturnog kruga su hrvatski franjevci čija se pokrajinska zajednica početkom 18. st. proteže od Budima do Jadrana, kasnije do Dalmacije, a u drugoj polovici tog stoljeća do Save; drugi je razlog proširenost i brojnost hrvatskog življa u ugarskom Podunavlju i u samom Budimu što je kod stvaralaca budimskog kulturnog kruga bilo dovoljno jamstvo pripadnosti hrvatskom narodu i svim zbivanjima u njemu." (Hoško 1978: 116–117)

¹⁹⁷O tome kod Hoška ovako: "(...) pribrajanje kulturnih radnika budimskog kulturnog kruga među podunavske, bačke ili slavonske kulturne pregaoce ima opravdanje samo ako želi naglasiti mjesto njihova rođenja ili mjesto djelovanja. No, nema opravdanja ako se tim nazivima želi definirati sadržaj stvaralaštva i namjere djelatnika. Stvaralaštvo budimskog kulturnog kruga hrvatskih franjevaca bilo je također u duhu svog vremena, tj. u duhu hrvatske crkvene, nacionalne i kulturne tradicije. Ono ima stoga izrazit etnocentrički značaj. Dijasporična tragična kob očituje se u tom stvaralaštvu tek tu i tamo u namjeni kojeg književnog djela, a cjelokupno stvaralaštvo je svojom pojavom, opstojnošću i kontinuitetom općehrvatsko." (ibid.: 179)

Međusobne veze i utjecaji trojice spomenutih franjevaca, pripadnika budimskog kulturnog kruga mogu se jasno istaknuti. Pohvalna recenzija koju Antun Bačić piše Vilovljevu *Razgovoru prijateljskom* iskaz je prijateljskog podupiranja angažmanu oko kontroverzističkih teoloških tema. Uostalom, i sam je Bačić *Istinom katoličanskom* mogao biti uzor nešto kasnijem katekizmu Stjepana Vilova. Iako su Bačićev i Vilovljev katekizam, kako je prethodno navedeno, strukturom i opsegom vrlo različiti, Bačićev je utjecaj na subrata Vilova vrlo vjerojatan "(...) premda je on najvjerojatnije vidljiv samo u zajedničkom uočavanju stvarnog pitanja ondašnjeg vjerskog i crkvenog života." (ibid.: 142) I Emerik Pavić, kojeg u kulturno djelovanje uvodi Vilov, nastavlja s tendencijama svojih prethodnika i piše teološki kontroverzistički priručnik na narodnome jeziku u kojem nešto neutralnije i bez posebnih aksioloških atributa piše o pravoslavnim kršćanima. Posljednji dio priručnika, u kojem Pavić obrađuje kontroverzijsku problematiku, djeluje poput udžbeničkog poglavlja (o povijesti raskola i glavnim dogmatskim razlikama između dviju crkava) u kojemu autor faktografski nabraja razne osobe i događaje, uz povremeni vrijednosno obojeni komentar čime se ipak prilično razlikuje od svojih kolega, Bačića i Vilova. Na takvo Pavićevo pisanje možda je mogla utjecati i njegova pripadnost "'franjevačkoj školi' kasnog jansenizma i obnovnog katoličanstva" (Hoško 2005: 155) kojoj je upravo on bio na čelu, a pripadali su joj još i znameniti franjevci Pokrajine Svetog Ivana Kapistranskog, poput Ivana Velikanovića, Matije Petra Katančića i dr. (ibid.) Inspiriran francuskom jansenističkom baštinom, Pavić djeluje u ozračju austrijskoga reformnoga katolicizma.¹⁹⁸ Da je Pavić zaista bio sklon spomenutim idejnim nastojanjima, pokazuje i njegov katekizam *Jezgra rimskoga pravovirnoga nauka krstjanskoga za mladež* (Budim 1769) koji je preveo s njemačkoga izvornika i objavio baš iste godine kada izlazi i *Ručna knjižica*. Riječ je o katekizmu na njemačkome jeziku *Auszug des roemischen Katechismus*, autora Johanna Friedricha Golla sklonog jansenizmu. (Hoško 1991: 561) I starije Pavićevo djelo iz 1759. *Ogledalo temelja vire i zakona katoličanskoga to jest Sveto Pismo*, koje je tiskano u Budimu, otkriva autorovu jansenističku usmjerenost jer se radi o prijevodu francuskog izvornika jansenista Royaumonta, odnosno Nicolasa de Fontainea. (ibid.)

¹⁹⁸O vezi jansenizma (teološkog učenja koje je nastojalo uskladiti katoličko i protestantsko shvaćanje odnosa između milosti i predodređenja) i jozefinizma (koji preuzima program crkvene obnove začet u jansenizmu jer su jansenisti smatrali da program crkvenih reformi koče pape pa su se suprotstavili papinoj neprevarljivosti i poticali državu da provede crkvene reforme bez pristanka središnjih crkvenih vlasti u Rimu) vidi opširnije članak Franje Emanuela Hoška "Hrvatska crkvena historiografija o tzv. kasnom jansenizmu u idejnom sustavu jozefinizma". *Scrinia Slavonica* Vol. 5, No. 1., 2005., 144–161. hrcak.srce.hr/file/12162 (pristup 9. prosinca 2015.)

5.3 Isusovci kontroverzisti; Juraj Muliš i Antun Kanižlić

Studij filozofije u Grazu i teologije u Trnavi zasigurno je utjecao na smjer teološke kontroverzistike (na hrvatskome jeziku) dvojice najznačajnijih isusovačkih predstavnika ove teološke grane u hrvatskim zemljama 18. stoljeća, Jurja Muliha i Antuna Kanižlića.

Juraj Muliš (Hrašće u Turopolju, 30. travnja 1694–Zagreb, 31. prosinca 1754) završio je gimnaziju kod isusovaca na Griču, a kasnije dvije godine novicijata obavlja u Beču (1714–1716). Filozofski je studij završio u Grazu, a teološki u Trnavi gdje je radio i kao profesor hebrejskoga jezika. Treću probaciju obavlja u Banjskoj Bistrici, a 1726. postaje svećenik. Kao *apostolski misionar* djelovao je čak dvadeset i sedam godina, od 1727. pa sve do smrti 1754. Muliš je autor čak dvadeset i šest djela katehetsko-pastoralnoga sadržaja, a tri najpoznatija i najobimnija djela su mu katekizam *Posel apostolski* (1742), katehetički priručnik *Škola Krištuševa* (1744) i molitvenik *Nebeska hrana* (1748). Veći broj svojih djela Muliš je objavio anonimno. Za kontroverzijsku problematiku važna su mu djela *Kratek zavjetek zrokov* i *Zrcalo pravedno*. Prvo je djelo koncipirano kao autobiografska ispovijest jednog *luterana* i obraćenika na katoličanstvo, dok se drugo bavi pravoslavnim kršćanima. Osim kao propovjednik, pisac molitvenika i katekizama, Muliš se istaknuo i komponiranjem nabožnih pjesama, pisanjem na sva tri hrvatska narječja, a uživao je i glas čudotvorca i sveca. Kao *missionarius vagus* (misionar bez stalnoga boravišta) obišao je cijelu Hrvatsku, Slavoniju, Prekomurje i sve krajeve Ugarske (npr. Šopronj 1749–1751) u kojima su živjeli Hrvati. Jedan je od najplodnijih i najoriginalnijih kateheta i kateheta u 18. stoljeću.¹⁹⁹

Antun Kanižlić (Požega 20. studenog 1699²⁰⁰–Požega 24. kolovoza 1777) pohađao je u rodnome gradu prva četiri razreda gimnazije, a peti i šesti (*humaniora*) završio je u Zagrebu. U novicijat isusovačkoga reda u Beču stupio je 1714., a nakon toga 1716. i 1717. ponavlja višu gimnaziju (*humaniora*) u Leobenu u Štajerskoj. Od 1718. do 1721. u Grazu sluša

¹⁹⁹Usp. Ivan Fuček, "Muliš, Juraj", u: *Religijsko-pedagoško katehetski leksikon*, Katehetski salezijanski centar, Zagreb 1991., 482–483., Zlata Šundalić, "Muliš, Juraj", u: *Leksikon hrvatskih pisaca*, Školska knjiga, Zagreb 2000., 516–517. i osobito monografiju Ivana Fučeka, *Juraj Muliš. Život i djelo*, Durieux, Zagreb 1994.

²⁰⁰U literaturi nailazim i na 1699 i 1700. Miroslav Vanino ("Antun Kanižlić. *Biografski podaci*". *Vrela i prinosi* 4, 1934, 84–93) skeptičan je oko točnoga datuma pa i godine Kanižlićeva rođenja. Naime, kako to Vanino navodi, prema Paintneru, Kanižlić se rodio 1699., dok Rumpler navodi datum i godinu 20. 11. 1700. Na tezu Antuna Rumplera (*Katolički list* 1852), koji do toga zaključka dolazi na temelju matičnih knjiga požeške župe, pozivaju se Ivan Scherzer ("A. Kanižlića 'Sv. Rozalija' i 'Kamen pravi smutnje'". *Nastavni Vjesnik* III, 1895, 201–217) i Franjo Fancev ("Isusovci i slavonska knjiga XVIII. stoljeća. Antun Kanižlić" *Jugoslavenska njiva I, god. 5*, 1922, 365–380), dok Tomo Matić ("Život i rad Antuna Kanižlića" *Pjesme Antuna Kanižlića, Antuna Ivanošića i Matije Petra Katančića*. SPH knj. 26, JAZU, Zagreb 1940, XIII–XLI) kao datum i godinu navodi 6. studeni 1699., pozivajući se na razmatranja iz Vaninova članka. Više o tomu vidi Vanino, nav.dj., str. 85. Krešimir Georgijević (*Hrvatska književnost od 16. do 18. st. u sjevernoj Hrvatskoj i Bosni*. MH, Zagreb, 1969, 219) navodi da ne znamo pouzdano o kojoj se godini radi.

filozofiju. Nakon toga je pet godina radio kao nastavnik u Varaždinu i Zagrebu. Od 1725. do 1726. sluša teologiju, najprije u Grazu, a potom od 1726. do 1729. u Trnavi. Godine 1730. i 1731. radio je kao kateheta u Pečuhu. Od 1731. do 1733. u Zagrebu je kateheta u crkvi i vrši službu propovjednika. Od 1733. do 1736. kateheta, propovjednik i ravnatelj gimnazije u Požegi, potom u Osijeku (1737–1739), ponovno u Zagrebu (1739–1740), Petrovaradinu (1740–1743), Požegi (1743–1745), Pečuhu (1745–1747), Požegi (1747–1748) i Varaždinu (1748–1752). Od 1752. stalno boravi u Požegi gdje je bio predsjednik konzistorija zagrebačke biskupije, imenovan od Franje Thauzya. Tu je službu vršio sve do ukinuća isusovačkoga reda 1773. Kanižličevo poznavanje djela dubrovačkih i dalmatinskih pisaca, osobito Ignjata Đurđevića i Ivana Gundulića, ne proizlazi iz njegova duljeg boravka u Dubrovniku ili Splitu jer se ne nalazi na popisu Hrvata austrijske provincije koji su djelovali u tim gradovima. (Vanino 1934: 88) Uz hrvatski i latinski koje je izvrsno znao (ibid.: 89), ponešto se služio ("infra mediocritatem", ibid.: 88) slovačkim i njemačkim.²⁰¹

I Mulih i Kanižlić dakle filozofiju i teologiju studiraju u Grazu i Trnavi, a Mulih je, kako je istaknuto, čak imao priliku i neko vrijeme raditi na Sveučilištu u Trnavi kao profesor hebrejskoga jezika. Na isusovačka sveučilišta u Graz i Trnavu pristižu uglavnom studenti iz kontinentalnih dijelova Hrvatske "zbog njihove blizine, modernog obrazovnog sustava, ali i načela po kojem se nije plaćala školarina što je omogućilo i studiranje siromašnim studentima." (Ladić 1992: 245) Fundacijsku ispravu za buduće Sveučilište u Grazu izdao je nadvojvoda Karlo II. 1585., a potvrdio ju je papa Grgur XIII. Carsku je potvrdu Sveučilištu u Grazu izdao 1586. car Rudolf II. (ibid.: 246) Sveučilište u Trnavi, koje je osnovano čak pedeset i jednu godinu nakon onog u Grazu, okupljalo je studente koji su dolazili pretežno iz srednje Europe (Slovaci, Mađari, Sekelji [etnička grupa Mađara u Rumunjskoj, op. G. Š.], Hrvati, Rumunji, Nijemci). (ibid.: 250) Najveći broj studenata s prostora današnje Hrvatske u Graz i u Trnavu dolazi pretežno iz sjevernih krajeva, odnosno iz Zagrebačke i Varaždinske županije. (ibid.: 251)

Rad Mulihova i Kanižličeva prethodnika i subrata, isusovca Jurja Habledića, bio je također čvrsto vezan uz trnavsko sveučilište, a 1666. godine Habledić je obnašao i funkciju rektora spomenutog Sveučilišta. (ibid.: 252) I Habledićeva²⁰² je vjerska polemika, u 17. stoljeću

²⁰¹O Kanižličevoj biografiji vidi prvenstveno Vanino, nav.dj., Matić, nav.dj., a potom Scherzer, nav.dj., Fancev, nav.dj. Usp. i Korade 2007: 546–552.

²⁰²O Hablediću kao tipičnome piscu protureformacije pisao je Krešimir Georgijević sljedeće: "(...) tipičan pisac protureformacije, ne toliko po pobijanju heretika, koliko po općem duhu svog borbenog moraliziranja. (...) on u zgodnoj prilici napada heretike: Martina Luthera naziva 'zvrzikapa' i 'vonjuči Martin', 'kužnog čemera pun eretnik'; s ponosom ističe kako se 'orsag horvatski i slovenski' održao u katoličanskoj vjeri kao tvrda pečina, te bi

usmjerena prvenstveno prema protestantima, zasigurno svoj impetus pronašla na Sveučilištu u Trnavi. Prisjetimo li se ovdje koliko je Habledić bio važan uzor Mulihu, a onda posredno i Kanižliću, postat će nam jasnije zašto su te međusobne veze spomenutih autora, koje dijeli jedno cijelo stoljeće, puno čvršće nego li se na prvi dojam čini.

Sveučilišta u Grazu i u Trnavi bila su važna mjesta na kojima su se mogli susresti studenti raznih naroda – u Grazu, osim podanika Monarhije, još i Španjolci, Francuzi, Englezi i dr., a u Trnavi narodi srednje i istočne Europe. (ibid.) Međusobnu komunikaciju omogućavala je, dakako, tadašnja *lingua franca*, odnosno latinski jezik.

U 17. je stoljeću Trnava u Slovačkoj bila važno školsko, znanstveno i tiskarsko središte za čitavo panonsko područje. (Turčinović 1973: 101) Na sveučilištu koje su vodili isusovci od 1635., kada mu je ugarski primas i kardinal Pazmány dodijelio legat, među ostalim disciplinama predviđena je i teološka kontroverzija koja je 1686. dobila i posebnu katedru. (ibid.) Zaklada "fundatio Janiana" je od 1714. godine pa sve do 1773. školovala velik broj unijatskoga klera koji je pravoslavne kršćane trebao pridobiti za uniju. (ibid.) Sveučilište u Trnavi sazlušno je i za obimnu izdavačku djelatnost. Godine 1634. kardinal Leopold Kolonić, kao veliki mecena isusovačkih djela, osnovao je tiskaru u Trnavi s ciljem tiskanja priručne literature za pastoralnu djelatnost (gramatike, rječnici, katekizmi, abecevice i sl.). (Trstenjak 1992: 174) Sveučilišna tiskara u Trnavi otisnula je i velik broj kontroverzija s protestantima i pravoslavnima tijekom druge polovine 17. stoljeća pa sve do 1777. kada je Marija Terezija prenijela sveučilište u Budim. (Turčinović 1973: 101) S obzirom na to da je sveučilišna tiskara u Trnavi tada jedina imala ćiriliska slova (uz Veneciju i Propagandinu tiskaru u Rimu), tiskana su u njoj djela za sjedinjene Rusine i Rumunje. (ibid.) I Antun Kanižlić je u Trnavi tiskao svoj popularni katekizam *Mala i svakomu potribna bogoslovica*. Sveučilište u Trnavi bilo je stoga nezaobilazan i važan faktor koji je utjecao i na književno-teološki rad hrvatskih isusovaca u 17. i u 18. stoljeću. Ti su utjecaji od ključne važnosti za djela osamnaestostoljetne isusovačke kontroverzistike, usmjerene prema pravoslavnim kršćanima.

I Požega je u 18. stoljeću, zahvaljujući nastojanjima zagrebačkoga biskupa Franje Thauszya (1751–1769), bila važan obrazovni i kulturni centar, a osobito nakon otvaranja sjemeništa za odgoj isusovaca koje je djelovalo sve do 1776. (Potrebica 2001: 145) Jedan od istaknutijih požeških profesora bio je i Antun Kanižlić koji od 1752. godine stalno boravi u svom rodnom gradu. U Požegi je Kanižlić bio upravitelj gimnazije do 1773., a potom i Požeškog konzistorija. (ibid.: 146) Tamo se Kanižlić vrlo vjerojatno susreo i sa svojim subratom,

se radije odvojio od 'korune vugorske' nego da popusti 'heretičanskom bludu.' (T. Erdödy!)." (Georgijević 1969: 84)

pučkim misionarom Jurjem Mulihom koji je u Požegu stigao 1753. u pratnji biskupa Thauszya. (ibid.; Korade 2007: 559) Zahvaljujući biskupovim nastojanjima, Mulih u Slavoniju dolazi na misiju u Požeštinu, ali i u druge župe u središnjoj i zapadnoj Slavoniji. (Potrebica 2001: 146) Samo godinu dana prije smrti Mulih boravi u Požegi, tada slavnskome dijelu Zagrebačke biskupije, i tamo se zasigurno susreće s Kanižličem koji je tek nakon povratka u rodni grad sustavno započeo svoju spisateljsku djelatnost. Karizmatični je Mulih sigurno imao utjecaja na svoga subrata i to baš u vrijeme Kanižličevih literarnih početaka. Tome svakako doprinosi i činjenica što je Mulih djela za Slavoniju pisao slavnskom štokavštinom.

I Mulih i Kanižlić svoje kontroverzističke tekstove pišu u vrijeme čestih krajiških buna. Mulih nakon one 1735., a Kanižlić i nakon poznate severinske bune 1755. kada su katolički i pravoslavni krajišnici stali na istu stranu, a protiv *unijata*. Ti su događaji zasigurno utjecali i na Mulihovu i na Kanižličevu kontroverziju s pravoslavljem. Oba se autora svojim djelima obraćaju i pravoslavnim kršćanima u Monarhiji te ih brojnim argumentima nastoje privući uniji, odnosno jedinstvu s Katoličkom crkvom. Nakon jačanja pozicije Pravoslavne crkve u Monarhiji, još od vremena patrijarha Crnojevića, suživot s pravoslavnim kršćanima postaje neminovan. I Mulih i Kanižlić služe se istom polemičkom metodom – pravoslavni kršćani u Monarhiji podvrgnuti su kritici, ali ta je kritika prijateljska. U tome su smislu bliski i franjevačkoj kontroverzistici. Tako piše i Mulih u *Zrcalu pravednom* (1742), a i Kanižlić u *Kamenu pravom smutnje velike* (1780) za koji pretpostavljamo da ga je autor počeo pisati puno ranije od godine objavljivanja teksta, tek nakon njegove smrti i neposredno pred *Povelju o toleranciji* (1781) Josipa II. Premda Mulih piše mali kontroverzijski katekizam, a Kanižlić obimnu znanstvenu raspravu, njihov pristup pravoslavnim kršćanima vrlo je sličan.

Iako vjerskopolemički dijelovi pojedinih Kanižličevih molitvenika i katekizama ne pripadaju djelima teološke kontroverzistike u užem smislu, mogu nam poslužiti kao dobar primjer infiltracije vjerskopolemičke problematike i u djela kojima to nije glavna svrha (kao u slučaju franjevac, ali u manjem obimu). U tome smislu uočavamo brojne sličnosti s primarno kontroverzističkim tekstovima, ali i razlike. U predgovoru molitvenika *Primogući i srdce nadvladajući uzroci...za ljubiti Gospodina Isukrsta* (1760) Kanižlić o pravoslavnim kršćanima u Monarhiji, konkretnije o Srbima, piše vrlo negativno vrijednosno obojeno. Usporedimo li predgovor molitvenika s onim kako piše o pravoslavnim kršćanima u Monarhiji u *Kamenu*, učinit će nam se da je tu riječ o sasvim drugom autoru. Čini se da su u ovom slučaju zajedničko istupanje i dobri međusobni odnosi katoličkih i pravoslavnih krajišnika možda izazvali suprotan učinak na Kanižlića kojemu, zbog toga, postaje vrlo važno (u molitveničkome

predgovoru) podučiti svoje katolike, odnosno pojasniti im koliko se zapravo razlikuju od pravoslavaca jer se njima (katolicima), kao glavnim recipijentima, u molitveniku i obraća. Da su Kanižlića inspirirali upravo događaji u Vojnoj krajini, na koje se zato ovdje i osvrćemo, daje se naslutiti iz samog predgovora u spomenutom molitveniku. Na tome tragu nastojat ćemo dalje razmišljati i u analizi Mulihovih i Kanižličevih tekstova.

5.3.1 Juraj Mulih, *Zerczalo pravedno gdisze ima isztinito izpiszanye kada, kako, i zasto Gerchkoga zakona Lyudi, iliti kako nekoji govore Hrisztjani, Od Sztare Kerschanszke Katholichanszke Czirkve, I od Rimszkoga pape Z-velikem szvojem Kvarom jeszu odsztupili. kamobi opet laszno, a szebi velle korisztno, mogli prisztupiti. I ovak na pravi put zvelichenya szstupiti. Zato, i k-tomu na pomoch ovo zkupa je szloseno, i lyubleno razdeleno. Stampano u Zagrebu Leta 1742.*²⁰³ [bez potpisa Juraj Mulih]

Kao "apostol hrvatskog naroda" (Fuček 1992: 147) Juraj Mulih u nepuna tri desetljeća održava čak 400 pučkih misija, mnoštvo duhovnih vježbi i obnova, "ne isključujući visoke časnike Vojne krajine pa ni crkve i manastire braće pravoslavnih, napose u Koprivnici i u Gomirju." (ibid.: 149) Mulihovu metodu Ivan Fuček određuje kao *pretkatehetsku* i *katehetsku*. Prva podrazumijeva elementarnu pripremu duhovnoga terena, odnosno opismenjavanje potencijalnih slušatelja propovijedi (i čitatelja katekizama). S tom namjerom Mulih od 1734. tiska tzv. *abecevice*, osniva *pučka učilišta* i propagira škole na narodnome jeziku te tako pokreće "onu veliku kulturno-kat. akciju opismenjavanja Slavonije, napose požeškog kraja, koja će se s J. Milunovićem od 1753. razviti u pravi pokret u kojem će sudjelovati serija isusovaca: P. Radojčević, A. Kanižlić, G. Barjaktari, P. Katarinčić, S. Sinko, P. Lipovčić, F. Seklić, I. Trnski." (Fuček 1991: 483) Na temelju navedenog Fuček zaključuje kako su upravo požeški isusovci i njihov predvodnik Juraj Mulih "oci kulturno-prosvjetnog rada 18. stoljeća u Slavoniji" (Fuček 1992: 157) čiji je kasniji nastavljatelj Matija Antun Relković. I Mulihov je rad dakle kao i onaj prosvjetno-misionarski požeških isusovaca imao dvostruku svrhu – opismenjavanje nepismenih (naročito na području nedavno oslobođenom od Osmanlija) i katehizaciju. U prilog tome sigurno je išlo i besplatno dijeljenje Mulihovih katekizama *s listićima za opismenjavanje* (ibid.: 155) koje je autor dijelio u tisućama primjeraka. Da je zaista riječ o besplatnome dijeljenju katekizamskih priručnika, otkriva nam i podatak u naslovu *Zrcala pravednog* koje je *ljubljenno razdeleno*. Besplatno je dijeljenje, naravno, zahtijevalo i financijsku potporu koju Mulih pronalazi kod brojnih mecena (kaločki nadbiskup Patačić, bosansko-srijemski Čolnić, anonimni visoki vojnički časnici i dr.), a naročito kod zagrebačkoga biskupa Branjuga kojeg u *Zrcalu pravednom* izričito i spominje.

Radi boljeg uvida u širok prostor Mulihovih misija, u Hrvatskoj i Ugarskoj, navodimo kratak kronološki pregled njegovog misionarskog rada koji je, na temelju prvenstveno Fučekovih

²⁰³U Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu, u Zbirci rijetkosti pod signaturom RII-16°-68.

uvida, sastavio Josip Antolović²⁰⁴ – početno boravište mu je u požeškome kolegiju (1727, 1728) i djeluje kao misionar u obližnjim selima požeškoga kraja, od 1729. do 1731. u isusovačkom je kolegij u Varaždinu (misionari i u obližnje biskupije u Ugarskoj te se susreće s gradišćanskim Hrvatima, misionari u u prekomurskim župama kao i župama zagrebačke biskupije), od 1732. do 1733. Mulih je opet u Požegi (misionira po zagrebačkoj, kaločkoj, čanadskoj, ostrogonskoj, bosanskoj (đakovačkoj) vesprimskoj i pečujskoj biskupiji), od 1735. do 1736. sam misionari po župama u Mađarskoj, od 1736. do 1737. misionari u Petrovaradinu i od 1737. pa do 1746. Mulihovo je stalno boravište u Zagrebu, ali službu misionara obavlja do smrti pa je tako opet 1745. i 1746. u Požegi, a od 1749. do 1751. u Ugarskoj, u Šopronju. Uz Antuna Kanižlića, Mulih je, nedvojbeno, najznačajniji predstavnik hrvatske kontroverzistike pisane narodnim jezikom, a njegovo je *Zrcalo pravedno*, zbog problematike kojom se bavi, neizostavni dio korpusa ovog rada. Time je, dakako, naglasili smo uvodno, "prekršen" tzv. regionalni kriterij koji je naznačen u naslovu rada. Da je takav "prekršaj" bio nužan, pokazuju nam i brojne misije ovog *misionara bez stalnog boravka* koji se godinama kretao onim prostorima na kojima su živjeli pravoslavni kršćani (posebice južna Ugarska i Slavonija). Vrlo je vjerojatno da mu je na takvim misijama kao važan pomoćni priručnik poslužilo i *Zrcalo pravedno*.

²⁰⁴Josip Antolović, "Juraj Mulih kao pučki misionar". *Vrela i prinosi. Zbornik za povijest isusovačkoga reda u hrvatskim krajevima* (Radovi međunarodnog znanstvenog skupa "Isusovac Juraj Mulih (1649–1754) i njegovo doba", Zagreb, 25. i 26. 11. 1994), broj 21., Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Hrvatski povijesni institut u Beču, Zagreb 1996/1997., 61–68.

5.3.1.1 Mulihov interkonfesionalni rad među pravoslavnim kršćanima

Mulihovo je misijsko djelovanje, prema Fučeku, vođeno dvama glavnim ciljevima – obraćenjem i sjedinjenjem. Tijekom dvadeset i sedam godina misionarskoga rada broj obraćenika postaje sve veći i penje se čak do broja 672. (Fuček 1994b: 578) Među obraćenicima najveći je broj protestanata kojih je bilo u graničnim župama zagrebačke biskupije s one strane Drave (veći broj u Legradu), a živjeli su i u Ugarskoj. Za njih je Mulih najvjerojatnije i napisao mali katekizam *Kratek zavjetek zrokov* (1742) u kojoj obraćenik s protestantizma navodi čak 40 razloga zašto je napustio svoju vjeru i prešao na katoličku. Osim protestanata, među Mulihove obraćenike mogu se ubrojiti još Turci (muslimani), Židovi, *hajduci*, ali i skrušeni javni grešnici koji su bili katolici. (ibid.: 578) Zanimljiva je činjenica, koju navodi Fuček (još u doktorskoj disertaciji), a potvrđuje Predrag Belić, kako je Mulih imao čak deset puta više konverzija kod evangelika i protestanata (prema Fučeku²⁰⁵ 495) nego kod pravoslavnih kršćana. (Belić 1992: 165) Kao ilustracija navedenog može nam poslužiti jedna od Mulihovih misija po Bačkoj i Slavoniji iz 1734. (prvenstveno na prostoru Mađarske) za koju kroničar navodi da je "rimokatoličku vjeru ispovijedilo 56 luterana i 60 kalvinaca, a shizmu je napustilo 26 osoba da se sjedini s Katoličkom crkvom." (Fuček 1994b: 585) Spomenuta brojka od 26 osoba ujedno je i najveći broj pravoslavnih konverzija koji se veže uz jednu Mulihovu misiju. Njoj Ivan Fuček pridružuje i slavonsku misiju iz 1746. godine s 13 pravoslavnih obraćenja. Za ostalih 25 godina spominje tek 7 obraćenja s pravoslavlja. (Fuček 1994a: 391) Kao jedan od ključnih razloga Mulihova neuspjeha među pravoslavnim kršćanima, Fuček navodi hijerarhiju Pravoslavne crkve (ali i pravoslavne intelektualce iz 18. st.) koja je bila apsolutno protiv unije. Ideološki temelj za takav stav pravoslavne (srpske) hijerarhije Fuček pronalazi "u identifikaciji crkvene jurisdikcije i političke pripadnosti, koja ide od pečkog patrijarhata." (ibid.: 396) Takva je identifikacija, pojašnjava Fuček, porijeklom iz turskih zakona pa se njome podrazumijeva i *političko pravo* na teritorij pod jurisdikcijom Srpske pravoslavne crkve. Time ona ujedno postaje i jedna od glavnih zapreka sjedinjenju dviju crkava. (ibid.)

Otpor pravoslavnoga klera pokušajima unije s Katoličkom crkvom Fuček pronalazi i u pojedinim Mulihovim misijama o kojima piše na temelju *Litterae annuae* Austrijske provincije (prema Nillesu). Riječ je o četiri izvještaja s misija u Trojstvu kod Bjelovara,

²⁰⁵Usp. Ivan Fuček, "Interkonfesionalna aktivnost isusovca Jurja Muliha: obraćenici", u: *Synthesis theologica*. Zbornik u čast p. Rudolfa Brajičića SJ prigodom 75. obljetnice života. Ur. Marijan Steiner, Durieux, Zagreb 1994., 577–589.

Pitomači, Virovitici i Pakracu koje ipak nisu urodile osobitim plodom, a razlog za to su i "međusobne predrasude, uzajamno nepoznavanje, apriorna tvrdokorna stajališta, strah da se unijom ne izgubi nacionalni identitet, politički prestiž, a u nekim slučajevima ima znakova nesnošljivosti, sve do stanovite mržnje." (ibid.: 400) Prema Fučeku, neuki pravoslavni puk nije krivac za neuspjeh unije i to nastoji dokazati prikazom spomenutih misija. Naime, misija u Trojstvu je bila prva od 13 misijskih postaja zagrebačke biskupije 1729. godine. Ta bi misija, prema Fučeku, sigurno urodila plodom da pravoslavni puk nisu prestrašili teški progoni njihovih svećenika, ali i autoritet političke vlasti jer su srpski oficiri u Vojnoj krajini imali potporu austrijske vlade. (ibid.: 398) Srpski povjesničar Jovan Radonić o tome piše, primjerice, ovako: "(...) značaj Srba graničara pravilno se cenio i njima su, kao i njihovom vladici, voljno izlazili na susret carski generali, braneći ih od hrvatske crkvene i svetovne teritorijalne gospode." (Radonić 1950: 74–75) Ta hrvatska crkvena i svjetovna gospoda je, uopće, prema Radoniću, glavni krivac za pritiske na crkvenu uniju i bitan faktor njezinoga neuspjeha. Kao jedan od važnih faktora za neuspjeh crkvene unije, hrvatski povjesničar Josip Burić, kao i Fuček, također navodi pravoslavne kaluđere koji odvrćaju narod od odlazaka u Katoličku crkvu. (Burić 2002: 194) Čak niti neobično ozdravljenje nijemog šestogodišnjeg dječaka, sina pravoslavnog svećenika, na misiji u Virovitici 1745. neće potaknuti ni oca djeteta, a ni ostale pravoslavne kršćane, na sjedinjenje. Na misiji u Pakracu 1746., navodi dalje Fuček, pravoslavni je vladika vrlo simpatizirao misionare i njihov rad, ali bi na njihova nastojanja za uniju s uzdahom odgovorio kako mora pripadati onoj vjeri koju je "usisao s majčinim mlijekom." (Fuček 1994a : 400)

Iako kao glavne krivce za neuspjeh unije Fuček navodi pravoslavnu crkvenu hijerarhiju i kler, dublji razlog spomenutog neuspjeha autor monografije o Mulihu otkriva u *mentalitetu odijeljene braće* koji opisuje i sljedećim podnaslovom *Ukorijenjeni mentalitet*.²⁰⁶ Taj se "nesavladiv mentalitet" (ibid.: 401), prema Fučeku, stvarao stoljećima, prvim utjecajima Bizanta i Istoka, naročito od vremena crkvenoga raskola "pa je postao kao 'druga narav'." (ibid.) Takav mentalitet Fuček nastoji oprimjeriti i pojasniti događajima na Mulihovim misijama među pravoslavcima. Godine 1732. Mulih je na prostoru zagrebačke biskupije (Petrinja, Čuntić, Gora, Svračica, Viduševac, Zrin, Kostajnica, Sunja, Dubica, Osekovo, Kupinac) na kojemu postoji tek neznatna nada u obraćenje pravoslavnih jer se izrazito boje prokletstava vlastitih svećenika. U toj misiji stoga nije zabilježeno niti jedno obraćenje s pravoslavlja. (ibid.: 402) Godine 1737. Mulih je na misiji u Srijemskim Karlovcima i

²⁰⁶Usp. Ivan Fuček, "I bit će jedno stado i jedan pastir' (Iv 10, 16)", u: *Juraj Mulih. Život i djelo*, Durieux, Zagreb 1994., 385–409.

Kamenici koja je privukla veliku pozornost pravoslavnog svećenstva, a posebice zbog prijateljskog i nenametljivog Mulihova stava koji zauzima u obraćanju pravoslavnom kleru. Unatoč tome, napominje Fuček, spominje se tek jedno obraćenje s pravoslavlja. I u Karlovcu 1743. godine Mulih je pridobio pažnju brojnih pravoslavnih kršćana, ali u izvorima se o obraćenjima, navodi Fuček, ništa ne nalazi. (ibid.: 405) Poziv koji Mulihu i njegovu pratitelju upućuje nadstojnik pravoslavnog manastira u Gomirju blizu Ogulina 1744. da se tamo održe duhovne vježbe za pravoslavne monahe, svakako se može razumjeti i kao priličan uspjeh i ugled među pravoslavnim kršćanima koji, ipak, nije završio sjedinjenjem s Katoličkom crkvom. Na tome je tragu i Mulihova misija u Pravoslavnoj crkvi u Koprivnici 1745. na kojoj su prisustvovali i pravoslavni vojni časnici, svećenici i monasi. Neuspjeh ove misije Fuček, na temelju navedenog izvora, tumači protivljenjem uniji od strane pravoslavne hijerarhije, ali i pravoslavnih vojnih časnika jer je za njih unija značila ukidanje privilegija. (ibid.: 408)

5.3.1.2 Kontroverzija s pravoslavljem u *Zrcalu pravednom*

Zrcalo pravedno mali je katekizam kontroverzijske problematike, tiskan 1742. u Zagrebu. Djelo je zapravo separat iz Mulihova velikog katekizma *Posel apostolski* (1742), od stranice 308 pa do 382, odnosno u *Zrcalu* od stranice 2 pa do stranice 76. *Zrcalo* je pisano kajkavskim narječjem, s ponekim štokavsko-ikavskim elementima poput onog "gdi se" u naslovu. Fuček upozorava da se poneki ikavski izraz Mulihu potkrade u dodacima na kraju *Zrcala* (pogovor, kršćanske molitve, *Opomena* o kajanju) i na temelju toga zaključuje da je to, inače kajkavsko djelo, trebalo prvenstveno poslužiti pravoslavnim kršćanima u Slavoniji. (Fuček 1994a: 390) Tema ovog djela je "malo istočno bogoslovlje, s predgovorom upravljanim svećenicima jedne i druge crkve." (ibid.: 141) Sadržajno je *Zrcalo* podijeljeno na šest *nauka*: prvi je o crkvenom raskolu, drugi o vjeri i vjerskome životu pravoslavnih kršćana koji su bili Mulihovi suvremenici, u trećem, najopširnijem *nauku* (25–49 str.), raspravlja o patrijarhu Fociju, četvrti se bavi uzrocima zašto bi se svi pravoslavni trebali sjediniti s Rimokatoličkom crkvom, peti je o protestantima koji privlače *Vlahe* na svoju stranu, a šesti je *nauk* posvećen islamu i naslovljen *Od Zakona turskoga* (63–70 str.) Taj posljednji *nauk* ujedno je i uvod u razgovor "kojega kršćenik z Turčinom kruto vučenem, pred vnogemi ljudmi je imal vu Varadinu leta 1547., 19. dan majuša." (*Zrcalo*: 70–74) koji dolazi pred sam kraj djela. Nakon spomenutog razgovora slijedi tablica gradova koje su i kada osvojili Turci i koje su i kada morali napustiti. Za razliku od njegovih kolega isusovaca Pejačevića, Werntlea, Šimunića pa i Kanižlića, Mulih ne piše djelo koje bi pripadalo znanstvenoj kontroverzistici, ali se u svojoj *katehitičkoj metodi* (po pitanjima i odgovorima) služi i kontroverzistikom. (Fuček 1994a: 348, 388)

Zašto je Mulih svoje djelo naslovio baš *Zrcalo pravedno* Fuček obrazlaže metaforički. U *zrcalu* se naime jasno vidi sav problem raskola koji je daleko od Isusove pravde prema kojoj svi kršćani trebaju biti jedno. Zato Mulih navodi "istinito ispisanje", odnosno povijesne činjenice raskola i izražava krajnji cilj svog pisanja – jedinstvo pravoslavnih i katoličkih kršćana.

Godine 1742., kada ujedno i izlazi *Zrcalo pravedno*, Mulih je u Zagrebu gdje je vjerojatno obavljao lakše misije po selima zagrebačkoga kolegija pa je tako imao i nešto više vremena za pisanje. Svojevrjne pripreme za *Zrcalo* započele su još 1738. i 1739. kada je Mulih, prema Fučeku, vjerojatno krenuo s radom i na *Poslu apostolskom*. (ibid.: 68) Iako se nigdje izričito ne navodi da se Mulih služio *Zrcalom pravednim* kao pomoćnim priručnikom na svojim misijama među pravoslavcima (primjerice onoj u Karlovcu 1743 ili u Koprivnici 1745), možemo pretpostaviti da je pravoslavnicima to djelo sigurno bilo dostupno jer se

dijelilo kao besplatan primjerak. Predrag Belić naime napominje da je *Zrcalo* bilo izgovoreno i prigodom misija s mješovitim, katoličkim i pravoslavnim slušateljstvom. (Belić 1992: 165)

I *Zrcalo pravedno* tiskano je za vrijeme vladavine Marije Terezije (iako na samome početku) koje, prisjetimo se, srpski povjesničar Mita Kostić opisuje kao vrhunac vjerske netrpeljivosti prema nekatolicima, naglašavajući međutim zadnjih deset godina caričine vladavine. Zanimljivo je da su baš u to vrijeme polemička kontroverzistička djela isusovačkih pisaca (Mulih i osobito Kanižlić), obilježena dominantno prijateljskim i pomirljivim tonovima (što ne znači i bez povremeno oštrije kritike!) prema pravoslavcima u Monarhiji. U tom je smislu Mulihov rad tek najava onog koji ćemo čitati kod njegovog kolege, požeškog isusovca Antuna Kanižlića i to u posthumno objavljenom *Kamenu pravom smutnje velike*.

Da se Mulih u predgovoru *Zrcala* zaista obraća prvenstveno pravoslavnom, ali i katoličkom svećenstvu, pokazuje nam sljedeći citat: "Predraga braćo! Grdo bi bilo da bi barem duhovnici ne znali, kako su negda sveti oci (akoprem grčki zakon držeći) od vremen apostolske više nego osemsto let s Rimskim Cirkvum tvrdno držali i rimskoga papu za svoga poglavara, kakoti pravoga Kristuševog namesnika, vsigdar spoznavali, poštivali i vu vsem poslušali." (*Zrcalo*: bez paginacije) Mulih dakle pravoslavne duhovnike želi poučiti ili ih barem prisjetiti na vrijeme prije crkvenoga raskola što mu ujedno služi kao dobro polazište da ih imenuje, odnosno atribuirao kao *predragu braću*. Takav podsjetnik na vrijeme jedinstva ujedno je i upozorenje Mulihovim pravoslavnicima koje naziva *rastanci*²⁰⁷ – ako žele spasenje, trebaju i oni pristupiti jedinstvu. To je, ujedno, i glavni motiv zašto Mulih piše spomenutu knjižicu, pozivajući se na stare učitelje, koju namjerava podijeliti *rastancima* "kakoti jedno zrcalo (...), da vide odkuda, kada, zašto i kako krivo jesu od nas odstupili." (ibid.) Predgovor Mulih završava potpisom: "Vaš dobar prijatelj i mišionarius apostolski." (ibid.)

Iako nam termin *rastanci*, kojim Mulih imenuje pravoslavne u Monarhiji, zvuči prilično pejorativno (naročito usporedimo li ga s početnim atribuiranjem *predraga braća*), Fuček naglašava da on u 18. stoljeću nema takve konotacije. Prevede li se pak Mulihov termin *rastanci* na suvremeni teološki diskurz, što čini Fuček, rezultat će biti ekumenski izraz *fratres dissidentes*, odnosno *odijeljena braća* koji je u upotrebi osobito nakon pape Ivana XXIII. i Drugog vatikanskog koncila (1962–1965).²⁰⁸

²⁰⁷Mulihov je izraz, prisjetimo se, najbližiji Pavićevu terminu *razdvojnici* kojim također imenuje pravoslavne u Monarhiji.

²⁰⁸Usp. Ivan Fuček, *Juraj Mulih. Život i djelo*, 372, 388.

Fuček naglašava kako Mulihov izraz *rastanci*, koji iz poštovanja namjerno piše velikim slovom (ovdje se piše malim slovo u skladu sa suvremenim pravopisom), u autorovo vrijeme nije bio ni pogrdan ni ironičan. Upravo

Juraj Mulih terminu *rastanci* ne pridodaje nikakve negativne attribute pa on stoga ipak ostaje bliži neutralnijem određenju. U samome naslovu uočavamo još neutralnije nazive za pravoslavne u Monarhiji – *grčkoga zakona ljudi* ili *hrišćani*. Međutim, već u prvome nauku u kojemu piše o crkvenome raskolu Mulih pravoslavne naziva pejorativno *Vlasi šizmatici*, pojašnjavajući da su to zapravo *rastanci* ("to je to, rastanci", *ibid.*: 2) koji se hvale time što su *starovjerci*, a zapravo su *starokalendarci*. Mulih inzistira na distinkciji *starovjerci* i *starokalendarci* kako bi demantirao jedan od najčešćih argumenata pravoslavnih kršćana o ispravnosti vlastite vjere (u odnosu na katoličku) koji se kao takav često javlja kod katoličkih kontroverzističkih pisaca. U tome kontekstu oba termina, i *starovjerci* (slijede tzv. staru vjeru, bez novotarija) i *starokalendarci* (prihvaćaju Julijanski kalendar) dobivaju vrlo ironičan prizvuk.

Poglavlje o raskolu Mulih piše i za *dobre katolike*, odnosno duhovne pastire kojima bi ono trebalo poslužiti za uvjeravanje pravoslavnih kršćana, koje ovdje sućutno naziva *siroti slepci* (*ibid.*: 2), u vlastite zablude nakon odcjepljenja od Rimske crkve.

Kritika pravoslavnog svećenstva, kao jedno od standardnih mjesta svih hrvatskih kontroverzista, prisutna je i kod Muliha, a prepoznaje se u često naglašavanoj opoziciji prije (vrijeme jedinstva) i poslije (nakon raskola) koju smo tumačili i kao demonstraciju moći u opreci centra i periferije – dok su pravoslavni bili sjedinjeni s Rimskom crkvom, imali su učene duhovnike, a sada su "i duhovnici tak priprosti i bedasti da vnogi niti krstiti pravo ne znaju, niti Evangelijuma ne razmeju, niti ljudstva ne navučaju, niti onoga kaj navučaju sami ne obdržavaju." (*ibid.*: 3) Takvi su duhovnici direktno odgovorni i za zapuštenost i neukost pravoslavnoga puka koji ne zna pravo ni moliti, ali se zato diči *bedastim postom* kao i svim onim što pripada sferi običaja, a ne vjere: "(...) akoprem su človeka vubiti, ali porobiti i na vsako zlo vsigdar vnogi gotovi, a kaj su zapovedi Božje i cirkvene zato se ne skrbe, niti ne pomisle; Ar od toga nikaj ne znaju, niti od svojeh duhovnikov ne čuju, ar kak nekoji povedaju da kada Vlah na spoved dojde tako ga duhovnik ne opita od praveh grehov, postavemo jesi li

suprotno, navodi Fuček, spomenuti je izraz bio znak poštovanja. Svoju konstataciju Fuček ipak ne pojašnjava u kontekstu osamnaestostoljetne teologije, nego iz perspektive suvremenog, ekumenskog teološkog diskurza (pa otuda i *odijeljena braća*). Fučekovo pojašnjenje Mulihova termina zbog toga djeluje i donekle kontradiktorno, uzmemo li u obzir i njegovu sljedeću argumentaciju, vezanu uz osamnaestostoljetnu (teološku) terminologiju: "U Mulihovo su se doba upotrebljavali izrazi za protestante 'krivovjerci' ili 'heretici' (luterani, kalvini i dr.), a za pravoslavne 'raskolnici' ili 'shizmatici' (pravoslavni, 'vlasi', 'rastanci' itd.). (...) Kako ovdje građu vadimo iz izvora osamnaestoga stoljeća, ne možemo mijenjati terminologiju i time iskrivljavati *istinu izvora* kao ni način pisanja kroničara i povjesničara. Mi možemo istu terminologiju samo tumačiti u duhu ondašnje teološke misli, pa kad je prikladno, također u svjetlu današnjega ekumenskog načina izražavanja. Stoga je važno da se nitko ne osjeti pogođen ili čak povrijeđen nekim citiranim izrazom, te se ne postavi neznanstveno očekujući današnji izraz u spisima osamnaestoga stoljeća." (*ibid.*: 372)

Ovdje treba spomenuti i Fučekovo pojašnjenje izraza *pop* kojim pravoslavci, osobito narod, imenuju svoje svećenike i koji stoga nije pogrdan. (*ibid.*: 398)

koga vubil...ali kaj tuđega vukral, ali blaznil, ali krivo svedočil? Nego ga pita jesi li ribu jel, ali s oljem premersil? Nut! Ovo li su vekši grehi nego je ljudomorstvo, lotrinstvo, ali razbojstvo?" (ibid.: 3–4) Takva stereotipna predodžba o Vlasima, prisutna u svim djelima hrvatskih kontroverzista, proizlazi, dakako, iz prakse izjednačavanja vjere i obreda koju katolički polemičari uočavaju i prozivaju, kao čin krajnjeg neznanja, kod pravoslavnih kršćana i stoga ju smatraju jednom od važnih zapreka za uniju s Katoličkom crkvom. Nerijetko se stoga u katoličkim vjerskopolemičkim djelima ističe da pristupiti uniji ne znači odbaciti pravoslavne običaje. Iako pravoslavne u Monarhiji vrednuje dominantno pozitivno i atribuiru ih prijateljski, ni Mulih, kao ni njegovi prethodnici franjevci, osobito Bačić, ipak ne propušta prozvati pravoslavne *Vlahe* i za teže grijeha (ubojstva, razbojništva i dr.)

Od pravoslavnih je duhovnika, ističe Mulih, narod čuo i onu spornu uzrečicu *bolje se poturčiti, nego pristupiti Rimskoj crkvi* koja će u konačnici rezultirati i Božjom kaznom pravoslavcima: "(...) a veruju da mi imamo dober Krst i da Krst je zevsema na zveličenje potreben kojega Turki nemaju, niti od njega čuti ne mogu. (...) A da nije li ovo neizgovorna slepota, ali malovrednost? Zarad koje (zvun drugeh kastig) pod turski jarem jesu došli, kada nesu hoteli Svetu Mater Rimsku cirkvu poslušati." (ibid.: 4) Unatoč tome, ponovno naglašava Mulih, katolici su njihovi dobri prijatelji i mole se Bogu za njihovo dobro i povratak pravoj Crkvi.

O uzroku i početku crkvenoga raskola Mulih piše jezgrovito i kratko u obliku dijaloga između učitelja i učenika čime i završava prvi nauk. Učitelj postavlja pitanja vezana uz povijest raskola, a učenik daje opširnije odgovore. Prvo je razdvajanje, navodi učenik, bilo u vrijeme bizantskoga cara Zenona (474–491) kada su aktualni bili sukobi s monofizitima čiji je važan predstavnik bio carigradski opat Eutih koji je, zajedno sa svojim zaštitnikom aleksandrijskim patrijarhom Dioskurom, osuđen na Kalcedonskome koncilu 451. godine. Pokušavajući pronaći kompromisno rješenje, car Zenon izdaje *Henotikon (Akt o jedinstvu)* 482. godine čiji je autor zapravo bio carigradski patrijarh Akacije. Papa Feliks III (483–492), nezadovoljan patrijarhovim uplitanjem u prilike ostalih Istočnih crkvi i odbijanjem pokornosti, formalno ga je izopćio. Ta, do sada već dobro poznata, *akacijevska shizma* između Istočne i Zapadne crkve na koju se, kao prvu, pozivaju svi vjerski polemičari trajala je, prisjetimo se, čak 35 godina (484–519). S obzirom na to da Akacije i Zenon slijede *krivovjerca* Eutiha, Mulih (odnosno ovdje učenik) dolazi do sljedećeg zaključka: "Odkud se lahko videti more kak su Grki rastanja, a Rimljani složnosti i jedinstva bili početnici." (ibid.: 7) Najveću težinu i ozbiljnost Mulih, kao i svi katolički polemičari, daje *osebujnom rastanju focijanskom* (ibid.) O Fociju Mulih piše kratko, ali vrlo negativno vrijednosno obojeno: "človek svetski, podrezan i kruto grešen,

Cesarov sekretar, vu svetskeh vučen, a vu cirkveneh posleh vrlo priprost." (ibid.: 7–8), "podrežan tepec". (ibid.: 28) Focija osobito optužuje za izbacivanje dodatka "i Sina (Filioque)" iz Nicejsko-carigradskog vjerovanja, a upravo je to ono što *Grki rastanci* (ibid.: 9), napominje Mulih, čuvaju kao riječ Božju i danas. Iz takvog "focijanskog rastanja" (ibid.: 7) proizlazi i negativno atribuiranje Grka kao *Grki focijanski* (ibid.: 10). Pravoslavni su Grci, uopće, u *Zrcalu* vrednovani vrlo negativno (ovdje bez dodatnih preciziranja i razlikovanja ujedinjenih od neujedinjenih Grka) pa o njima Mulih piše ovako: "Zato su kakti otpale kite od stabla, ali kotrigi od glave i tela, tojeto od rimskoga pape i od prave stare Rimske cirkve, pravi novi rastanci, odmetnici i zarad goršega navuka potlam prijetoga, staroj Cirkve Rimskoj kruto suprotivnoga, pravi krivoverci" (ibid.: 2) Naj snažniji negativno aksiološki obojeni termini koje Mulih veže uz Grke svakako su *krivovjerci* i *Grki focijanski* (otuda i *novi rastanci* i *odmetnici*).

Prvi nauk Mulih završava standardnim toposom o Turcima kao Božjoj kazni Grcima za raskol (ili nešto preciznije za krivo tumačenje Duha Svetog, odbacivanjem dodatka "i Sina") koja se ostvaruje nakon pada Carigrada 1453. i u kojoj prepoznajemo spomenutu opreku prije (moćna i snažna Grčka u vrijeme jedinstva) i poslije (oslabljena, porobljena Grčka): "Grčka zemlja, prvo buduća gospa narodov i škola mudrosti, gizdava ne hotela Kristuševomu namesniku rimskomu papi biti podložna, vezda vu tmice razuma priprosta ter čudno ponižena, nemilostivnomu turskomu jarmu mora biti pokorna." (ibid.: 14)

U drugome nauku, u kojemu se osvrće na vlastitu suvremenost, odnosno *vezdašnje rastance*, *Moskovite* ili Ruse i *Vlahe* (ibid.: 14), Mulih ipak napominje kako je malo takvih *rastancev* koji bi zastupali baš sve što i Focije pa se i u *Zrcalu* može nazrijeti već spomenuto slavenofilstvo (pravoslavni se Slaveni razlikuju od pravoslavnih Grka *focijanskih*). Mulih ovdje spominje i hvali grkokatolike ili *grčkog zakona ljude* (ibid.: 14–15) koji su sjedinjeni s Rimskom crkvom (kasnije ih naziva i "katoličanski Grki", ibid.: 43), a osobito hvali kardinala Leopolda Kolonića (1631–1707) koji se zalagao za osnutak grkokatoličkog sjemeništa u Zagrebu i trudio se, prema Mulihu, privesti uniji *Rutence*, odnosno Ukrajinice i *Vlahe*. (ibid.: 15) Na Kolonićevu je inicijativu, prema Mulihu, car Leopold I. 1699. dao "duhovnikom vlaškem vu Vugerske, Erdeljske i Horvatske zemlje stojećem, vse pravice koje goder naši redovniki mogu imati." (ibid.) Ovdje se vjerojatno radi o Leopoldovoj ispravi o carskoj zaštiti grkokatoličkih vjernika i hijerarhije koja je objavljena 16. veljače 1699. godine, a kojom su zaštićena vjerska prava i položaj grkokatoličke hijerarhije i vjernika u Monarhiji. (Kudelić 2007: 391) Tom je poveljom naime grkokatoličko svećenstvo oslobođeno rabote i izjednačeno u svim pravima s rimokatoličkim svećenstvom. (ibid.) Zato su *vlaški duhovnici*, koje ovdje

spominje Mulih, najvjerojatnije *unijatski* ili grkokatolički svećenici. U tome smislu Mulih hvali i zagrebačkog biskupa Jurja Branjuga (1677–1748), prijatelja marčanskoga biskupa Teofila Pašića (1738–1746) koji mu pomaže kako bi *rastance* obraćao na jedinstvo s Rimskom crkvom. Naime, Pašića je Karlo VI. 1739. imenovao biskupom naroda *grčkog obreda* (ibid.: 479) u Hrvatskoj i Slavoniji čime je on dobio mogućnost da uz podršku krajiških vojnih predstavnika pokuša učvrstiti vlast i u Karlovačkom generalatu. U tom je nastojanju Pašiću još početkom 1739. godine nastojao pomoći i biskup Branjug koji je, nakon smrti karlovačko-senjskog biskupa Danila Ljubotine, zatražio od Dvora obustavljanje imenovanja Ljubotinog pravoslavnog nasljednika čime bi se Karlovački generalat podvrgnuo Pašiću kao marčanskome biskupu. Međutim, svi planovi vezani uz širenje unije za vrijeme Pašićeve biskupske dužnosti zaustavljeni su nakon smrti Karla VI. 1740. Početkom 1741. godine pokušao je marčanski biskup Teofil Pašić još jednom vizitirati Karlovački generalat, ali je naišao na žestok otpor pravoslavnih krajišnika. (ibid.: 477–483) Spomenuti događaji Mulihu su sigurno bili vrlo poznati jer je bio blizak sa zagrebačkim biskupom Branjugom koji je ujedno i bio jedan od glavnih financijskih pokrovitelja za tiskanje njegovih djela.

Zbog *carigradskog rastanja* (*Zrcalo*: 14–15), navodi Mulih, učinjeno je puno štete koju autor uzastopno naglašava i kontrastom s nekadašnjim mudrim i obrazovanim te sadašnjim priprostim Grcima. Za neukost i zapuštenost Mulih okrivljuje prvenstveno grčko pravoslavno svećenstvo koje više nije u stanju razumjeti sve ono što je zastupao patrijarh Focije kojemu Mulih, kao i većina katoličkih polemičara, učenost ne dovodi u pitanje – "I Grki negda su bili ljudi vučeni, a vezda kruto priprosti tak da ljudstvo samo ne zna kaj veruje." (ibid.) Ipak, zahvaljujući trudu *apostolskih ljudi* (poput, primjerice, Leopolda Kolonića i dr.), puno je onih *grčkoga zakona*²⁰⁹ sjedinjeno s Katoličkom crkvom: "velika stran grčkoga zakona ljudi, vu Polonije, Moskovije, Slavonije i vu vnoge grčke zemlje otoke z Rimskum cirkvum je sjedinjena." (ibid.)

Pravoslavne Vlahe Mulih ipak najoštrije kritizira zbog prakse pozivanja ruskih učitelja i pribavljanja ruskih knjiga za pravoslavno stanovništvo u Monarhiji. Unatoč načelnom prijateljskom stavu prema pravoslavnim Vlasima, Mulihove se aksiološke atribucije ovdje naglašenije zaoštravaju pa *naši Vlaha rastanci*, dakle susjedi i kršćanska braća, postaju tvrdokorni sljedbenici Rusa ili *Moskovita* (i to ne samo u zakonu nego i u oholosti), a to znači i sljedbenici *starih grčkih zabluda*, odnosno *odmetnici*: "(...) ar su vezda jošće vnoği vu

²⁰⁹Ljudi *grčkog zakona* su kod Muliha uopće svi pravoslavni kršćani, a naziv se najčešće veže uz kršćane istočnoga obreda koji su sjedinjeni s Katoličkom crkvom, *unijate*, odnosno grkokatolike (*grčkog zakona ljudi sjedinjeni s Katoličkom crkvom*).

horvatske i slovenske zemlje vlahi, tvrdi rastanci, ki staro rastanje i moskovitansi zakon drže ter iz Moskovijske svoje navučitelje dobivaju, od kojih stare grčke bludnje poslušaju, zato su na putu skvarjenja." (ibid.:16); "Vezda pako, vu stare grčke bludnje vnogi jesu opali i od Rimske cirkve zevsema odstupili, koje naši *Vlahi* rastanci iliti odmetniki nasleduju ne samo vu zakonu nego vu tvrdokornosti, bedastoće i oholosti pameti, ter vu neizgovornom odurjavanju Rimske cirkve, koj su negda Grki i Moskovite vnogo let za mater i navučiteljicu spoznavali, poštivali i poslušali." (ibid.: 17) Rusi su ovdje dakle kao sljedbenici pravoslavnih Grka, pa i svojevrsni nasljednici nakon pada Carigrada, vrednovani vrlo negativno.

Nakon spomenute kritike Mulih često dovodi u međusobnu vezu *Moskovite* i *Grke* (ali i *Vlahe*), naglašavajući, pritom, ipak samo dominantnu razliku u običajima, ali temeljno zajedništvo u vjeri između pravoslavnih i katolika. U tome smislu Mulih naglašava da pravoslavni Rusi i Grci imaju skoro sve svece od "starih Grkov" (ibid.: 22) koji su bili u jedinstvu sa Zapadnom crkvom. Nadalje, učitelj postavlja sljedeće pitanje učeniku: "Zakaj Moskovite i Vlahi nas Latine iliti Rimljane tak odurjavaju, preganjaju i bese?" (ibid.: 23) Učenikov je odgovor sljedeći: "Kajti oni prave Latine iliti Rimljane ne poznaju, nego svoje susede luterane, krivoverce od Rima odvržene, akoprem kršćenike ter štimaju da su vsi Latini takvoga sitka, kada pri luteraneh tuliko zla čuju i vide." (ibid.) Iz učenikova se odgovora mogu izolirati dvije predodžbe. Prva je vrlo negativna heteropredodžba o protestantima koje su pravoslavni vjerojatno učestalije susretali na ugarskome prostoru i koji se, kako je i uobičajeno u osamnaestostoljetnim vjerskim polemikama, nazivaju *luterani* i atribuiraju kao *krivovjerci*. Druga je metapredodžba – "oni", dakle pravoslavni kršćani u Monarhiji zapravo ne poznaju "nas" *Latine* ili *Rimljane* jer "nas" prosuđuju na temelju negativne slike o *luteranima* koja je, barem prema Mulihu, ali i ostalim katoličkim polemičarima, zajednička i pravoslavicima i katolicima. To je, ističe Mulih, jedan od važnih razloga zašto *Moskovite* i *Vlasi mrže Latine* (ibid.: 23–24), a ujedno je i još jedan pokazatelj neobrazovanog pravoslavnog svećenstva koje bi trebalo snositi krivnju za ovakve zablude. Iz toga proizlazi i sljedeći zaključak: "Odkud vidi se da moskovitansko ljudstvo nikaj ne zna od rastanja i kotrigov vu vere suprotivneh, nego se onoga drže kaj su od starešeh prijeli, ali Bog bi dal da bi i ona cela obdržavali, ali znali, koja su na zveličenje potrebna znati! Zvun onoga svojega gustoga križanja, kipov poštovanja, strašnoga posta i nekoja druga, koja kajti su videli da luterani (ako prem kršćeniki) za nikaj drže, tak ne čudo da od takoveh beže, dapače i od nas Rimljanov iliti katolikov, ar štimaju da smo i mi takovi, kakti luterani, spotljivci dobreh činov i sužnji želuca." (ibid.) Mulih ironizira pravoslavni način križanja s desne na lijevu stranu, *strašan post* (misleći, pritom, na rigoroznije i učestalije postove kod pravoslavnih kršćana) i

štovanje kipova. Moguće je da pod štovanjem kipova ovdje Mulih zapravo misli na pravoslavno (dogmatsko) štovanje ikona. U prilog tome možda ide i autorov komentar da su ti *kipovi* (odnosno slike) *maleni* i *zrezani* (plošni prikaz likova na platnu ili drvetu, a ponekad se prikazuju i samo lica ili ruke), a *Moskovite* i *Grki* im daju imena jer je to na Istoku običaj. (ibid.: 21) Negativno vrednovanje protestanata kulminiralo je u završnici prethodnoga citata "spotljivci dobrih činova i sužnji želuca", no o njima će biti više riječi nešto kasnije.

Nakon spomenutih obrazloženja, Mulih završava drugi nauk s pozivom *Moskovitima* i *Vlahima rastancima* na ujedinjenje jer "nas nemaju zakaj odurjavati, niti bežati, nego se mogu slobodno k nam privrći iliti sjediniti, kak su njihovi biskupi sudili i vučili, akoprem su grčki zakon obdržavali." (ibid.: 25)

U trećem se nauku Mulih ponovno vraća Fociju, ukratko iznosi njegovih 10 prigovora Rimskoj crkvi koji, navodi Mulih, dominantno pripadaju sferi običaja (poput postova i brijanja brade) i ne mogu biti pravi razlozi za crkveni raskol. Samo su četiri razloga, upozorava Mulih, gdje se pravoslavni Grci (pa i u autorovo vrijeme, kako sam navodi) razilaze od *Latina*: pitanje *Filioque*, čistilište, (bes)kvasni kruh, prvenstvo Rimske crkve (primat pape). Za ta temeljna pitanja i Mulih glavne argumente pronalazi kod starih grčkih otaca poput Svetog Ivana Zlatoustog, Svetog Atanazija i Svetog Bazilija kojima bi i Grci (i *Vlasi*) trebali vjerovati ako se diče da su *staroverci*. (ibid.: 32) Mulih, nadalje, iznosi argumente kako ni pravoslavni Grci, pritom misli i pravoslavni *Vlasi*, ne slijede *staru vjeru* nego su "novi odmetnici i vu nekojih kotrigeih vere krivoverci." (ibid.: 32) Tako su i pravoslavni Vlasi, kao i "focijanski rastanci" (ibid.: 33), odnosno pravoslavni Grci, optuženi za *krivovjerje*: "Ako bi pak Grki, ali Vlasi rekli, da oni ova tak nemaju vu svojih knjigah takovem *Card. Bellarminus*²¹⁰ odgovarja: da je to bila stara grčka navada, knjige pokvariti, iliti premeniti, kak dobro znamo." (ibid.: 33)

Carigradskog patrijarha Mihaela Cerularija Mulih naziva "focijanski rastanec" (ibid.: 36) i veže ga uz početke pregovaranja o kvasnom ili beskvasnom kruhu u vrijeme konačnog crkvenog raskola. Cerularije je navodno, prema Mulihu, katolike zbog posvećenja u beskvasnome kruhu nazvao pogrdno "azimitas" (ibid.), odnosno *pogačari*. Vezano uz spomenutu problematiku, Mulih se poziva na grčkoga pisca Nikolu Komnena Papadopola²¹¹ koji, doduše, brani Grke od latinskih napada, ali pobija Focijeve tvrdnje. (Turčinović 1973: 159) Mulih zaključno, pozivajući se na Komnena, navodi kako se ne može sa sigurnošću

²¹⁰Roberto Francesco Romolo Bellarmino (1542–1621), isusovac, teolog i kardinal.

²¹¹I Mulih se, vrlo vjerojatno, služio istom Papadopolovom knjigom kao i Krsto Pejkić prije njega, a zasigurno i Kanižlić poslije njega. Riječ je o sljedećem naslovu *Praenotiones mystagogaicae ex jure canonico* (Patavii 1697). (Turčinović 1973: 159)

tvrditi jesu li katolici u početku posvećivali samo u beskvasnom, a pravoslavci u kvasnome kruhu. Uopće, toj problematici svi katolički polemičari pristupaju prilično tolerantno, smještajući je u sferu običaja, a ne vjere.

Iako "vezdašnji rastanci" (*Zrcalo*: 41), napominje Mulih, vjeruju da ima svrhe moliti i držati mise za mrtve, oni ne prihvaćaju nauk o *purgatoriju*. Kao glavni argument protiv pravoslavnih, Mulih se poziva upravo na spomenutu praksu koja je prisutna i kod sjedinjenih Grka i kod *focijanskih rastancev* jer svi oni mole i služe mise za mrtve. Pravoslavni kršćani, prisjetimo se, ne vjeruju u *purgatorij* u katoličkome smislu, ali imaju svojevrstu alternativu, tzv. *mitarstva* ili *carinarnice*.

Mulih ironizira i osuđuje pravoslavne običaje, s kojima se sigurno tijekom misija i sam susretao, koji provode "vlaški i krivoverski duhovnici kada za mrtvoga dušu od hiže jemlju vola, ali kaj drugoga tuliko vrednoga, kruto bedasto, dapače i krivično čine." (ibid.: 44)

Vezno uz primat pape, kao glavni sporni moment između Istočne i Zapadne crkve, Mulih navodi kako *Vlahi* i *Grki rastanci* smatraju da ta oblast treba pripasti carigradskome patrijarhu, međutim, čak su i *focijanski rastanci*, pa i sam Focije, napominje autor, znali da ta oblast pripada samo papi. Prema Mulihu, opće je poznato mjesto u crkvenoj povijesti da sve "do puntarije focijanske vsa spravišća, tojeto vsi Ishodni i Zahodni oci, ovu prvinu jesu vsigdar davali pape rimskomu, a ne patrijarke carigradskomu." (ibid.: 47) Naime, na Osmom ekumenskom koncilu, odnosno četvrtom carigradskom (869–870), na kojemu je i osuđen Focije, donesen je kanon broj 21 kojim je određen redosljed petorice patrijarha – prvi je rimski papa, a odmah nakon njega patrijarsi Carigrada, Aleksandrije, Antiohije i Jeruzalema. Ustupkom pape Hadrijana II., Carigrad dobiva prednost pred Aleksandrijom što je do tada bilo uskraćivano. (Jedin 1997: 42–43) Mulih to sporno pitanje zaključuje izrazito negativnim vrednovanjem njemu suvremenog carigradskog patrijarha.²¹² "Zatem Grki, akoprem rastanci, ne mogu tajiti da je S. Peter bil rimski biskup. Kakti i mi ne tajimo, da vezdašnji patrijarka carigradski je naslednik focijanski." (*Zrcalo*: 46)

U četvrtome nauku, u kojem navodi uzroke zašto bi se *Vlasi* "i vsi grčkoga zakona ljudi rastavleni" (ibid.: 50) morali sjediniti s Rimskom crkvom, Mulih se ukratko i još jednom trudi pojasniti da sjedinjenje za pravoslavne kršćane zapravo znači povratak *staroj Grčkoj crkvi* (ibid.: 50), odnosno onoj prije Focijeva raskola. Iako spominje i Mihaela Cerularija, u čije vrijeme dolazi do konačnog raskola, i Mulihu je Focije ipak glavni krivac za crkveni raskol.

²¹²U vrijeme kada je Mulih pisao/izdao *Zrcalo* carigradski je patrijarh bio Pajsije II (1740–1743). Iako ga Mulih ne imenuje, možemo pretpostaviti da misli na njega ili eventualno njegovog prethodnika Neofita VI. Carigradskog (1734–1740).

Povratak starini ujedno je povratak onim svetim grčkim ocima (Atanazije, Ćiril Aleksandrijski, Ivan Damaščanski, Ivan Zlatousti i dr.) na koje se i Mulih, kao i svi katolički polemičari, tako često poziva. Prihvatiti uniju, iznova naglašava Mulih, ne znači odreći se ili promijeniti vlastite običaje koji su važni pravoslavnim kršćanima (postovi, kvasni kruh, ceremonije za vrijeme mise i dr.).

U spomenutom se nauku Mulih obraća i katolicima koje kritizira jer misle da su svi *Vlasi* i *Grči* rastavljeni od Rimske crkve: "da bedasto štimaju i krivo sude da vsi Vlasi i Grki, zakon grčki držeći, jesu od Rimske crkve rascijani i na putu skvarenja, ar to ne istina, kajti vnogi jesu vu jedinstvu Rimske crkve stalni i rimskomu pape, kakti i mi, podložni akoprem grčki stari sveti zakon drže i ovo vezdašnje carigradsko rastanje kruto odurjavaju; Zato su na pravom putu zveličenja, kakti i drugi katoliki, rimski zakon držeći." (ibid.: 52) Tu Mulih ujedno i razlučuje *spametneše Grke*, odnosno *vučeneše Grke* (ibid.: 52) koji su i nakon Focijeva raskola branili jedinstvo od onih koji su ga slijedili. Kao primjer Mulih navodi bizantskoga cara Ivana II. Komnena (1087–1143) koji je podigao moć i ugled Bizantskoga Carstva i bio branitelj jedinstva.

Pred kraj ovoga nauka, Mulih se još jednom osvrnuo na neobrazovanost (i zapuštenost) pravoslavaca koju više ne veže samo uz pravoslavne u Monarhiji nego ju, kao zajedničku osobinu, pripisuje svim *rastavlenemi* "kakti su Vlasi,²¹³ Ruteni, Rascijani, Rusi, Moskovite, Bulgari i isti Grki, najmre oni ki su rastavljeni, kajti su vnogi ki ne znaju niti molitvu Kristuševu: *Otec naš*." (ibid.: 53) Takva Mulihova kritika vjerojatno proizlazi iz, barem kada je riječ o pravoslavnim Srbima u Monarhiji, prilično niske razine srpskoga školstva²¹⁴ koje je ovisilo isključivo o potpori Crkve. (Budak 2007: 99) Posljedica toga je kroničan nedostatak kvalificiranih kadrova koji je uglavnom dolazio iz Rusije, a nastavni plan i program nije niti postojao. (ibid.) Prisjetimo li se ovdje i kritika koje je kijevski đak Dionizije Novaković upućivao neobrazovanom pravoslavnom svećenstvu, ali i puku, dobivamo nešto cjelovitiju sliku. Za Novakovića je naime obrazovanje najbolje sredstvo za borbu protiv unije pa zato kritizira pravoslavne svećenike koji mu se protive. Mulihu je, pak, ujedinjenje garancija

²¹³*Vlasi* su ovdje najvjerojatnije Rumunji jer u istome nizu spominje i *Rascijane*, odnosno pravoslavne Srbe.

²¹⁴O tome Neven Budak piše ovako: "Sporadične pokušaje osnivanja srpskih škola nadopunio je bečki Dvor imenovanjem Osječanina baruna Kolareka (koji je već bio ravnatelj komorskih dobara i sudac srpskog naroda) povjerenikom čija je zadaća bila uspostava srpskih škola. Godine 1727. izdano je u tom smislu općenito odobrenje za njihovo osnivanje. Netom prije (1726) otvorena je škola u Karlovcima koju su nakon četiri godine preuzeli učitelji pristigli iz Kijeva i uzdigli je na šestogodišnju školu sličnu gimnaziji. S njima se crkvenoslavenski jezik ruske redakcije prenio iz liturgijske u svjetovnu srpsku književnost. Mitropolit Vićentije Jovanović, i inače zaslužan za promicanje školstva, osnovao je u Karlovcima i latinsku gimnaziju, ali je za nju vladalo slabo zanimanje, pa je nakon njegove smrti 1737. privremeno zatvorena. U Rumi je 1779–1789 djelovala konfesionalno mješovita škola, u kojoj su nastavu držali franjevci i pravoslavni svećenici." Usp. Neven Budak, *Hrvatska i Slavonija u ranome novom vijeku*, Leykam international, Zagreb 2007., 99.

dobrog obrazovanja: "Kajti po ovom sjedinjenju, mogu se Vlaha ufati da se njihovi sini u naših katoličanskih školah izvuče, ter ovak vučeni, budu mogli vrlo ljudi postati (...) ar se najdu i med vlaškum decum kruto dobre glave dečaki ki bi bili vrlo vučeni ljudi." (*Zrcalo*: 54)

U tako čestom vraćanju na spomenuti problem neobrazovanosti pravoslavnog svećenstva i puka, prepoznajemo već naglašena Mulihova prosvjetiteljska nastojanja. U pozivu na jedinstvo i kod Mulih se mogu zamijetiti argumenti koji proizlaze iz koncepta *baroknog slavizma* – sjedinjeni kršćani bili bi jači protiv "neprijateljom krsta i vere kršćanske." (ibid.: 56)

Unatoč oštrijim kritikama, navedeni nauk Mulih završava prijateljskim obraćanjem pravoslavnima kao braći koja katolike (ovdje *kršćenike*) bezrazložno okrivljuju: "A da draga pod Bogom braća! Ako ste (kak vi štimate) na putu zveličenja i pravi Kristuševi vučeniki, ter njegovoga navuka nasledniki tak se negda pokažete takove, najmre po ljubavi i sloge med nami, ki smo kršćeniki i vaši dobri prijatelji. (...) A vi nas kršćenike tak odurjavate, bežite, preganjate i na naše skončanje vsigdar šetujete (...) Kaj smo vam skrivili?" (ibid.: 55–56)

5.3.1.2.1 Protestanti "vabe" pravoslavne na svoju vjeru

U petom nauku Mulih se opširnije bavi protestantima koje naziva *kalviništi*, optužujući ih da nastoje *Vlahe* privući na svoju *krivu vjeru*. (ibid.: 57) Mulih se osvrće na situaciju u Rumunjskoj (Erdelju) krajem 17. st i proziva *popove kalvinište* (ibid.) koji su htjeli pridobiti na *kalvinsku vjeru* (ibid.) *Vlahe* i *Grke* već pristale na uniju. Ovdje Mulih prvenstveno misli na pravoslavne Rumunje (*Vlahe*) koji su sačinjavali većinu stanovništva u Erdelju u prvoj polovini 18. stoljeća, a "bili su izloženi nemilosrdnu ekonomskom izrabljivanju i neprekinutoj oštroj višestoljetnoj kalvinizaciji." (Turčinović 1973: 33) Bečki je dvor naime zajedno s kardinalom Kolonićem i isusovcima, počeo pripremati teren za uniju pravoslavnih u Erdelju još 1688. kada je Erdelj ušao u sastav Habsburške Monarhije. (Radonić 1950: 442) Iako je car Leopold I. diplomom od 4. prosinca 1691. zajamčio slobodu vjeroispovijesti u Erdelju (protestantima, katolicima i pravoslavnima), kardinal Kolonić je, pomoću isusovaca, počeo provoditi uniju. (ibid.) Katolici su sada imali potporu Beča, ali, ta je potpora, prema Turčinoviću, ipak bila ograničena jer se Beč nije htio zamjeriti "moćnim kalvinskim i evangeličkim magnatima." (Turčinović 1973 : 35) Da bi brojčano porasli, katolici su, osobito nastojanjem isusovaca, pokušavali za uniju pridobiti brojne "bespravne pravoslavne Rumunje" (ibid.) To će konačno i uroditi plodom na sinodu 1698., koji je sazvaio arhiepiskop Atanazije, kada se rumunjski kler, na čelu s njim, izjasnio za uniju s Katoličkom crkvom.

(ibid.: 32–35)²¹⁵ Turčinović upozorava i na stalan pritisak protestantskoga tiska (katekizmi i molitvenici) koji se nametao pravoslavnim Rumunjima u Erdelju, napominjući kako je "ropstvo bilo potpuno" (ibid.: 33) pa su se u takvim okolnostima erdeljski Rumunji 1698. izjasnili za uniju s Rimom.

Upravo zbog toga Mulih ovdje želi *Vlasima* i *Grcima* pokazati kolika je razlika u nauku između "Grčke i kalvinske Crkve" (*Zrcalo*: 57), a, nasuprot tomu, koliko je sličnosti između Grčke i Rimske crkve. Sada su naime i pravoslavni *Vlasi* (ovdje i pravoslavni Srbi i Rumunji) i Grci na zajedničkoj strani s katolicima. Mulih nabraja brojne razlike, a ovdje izdvajamo nekoliko glavnih: i *Vlasi* i Grci vjeruju, navodi Mulih, s "nama" (katolicima) da se u Euharistiji posvećeni kruh i vino pretvaraju zaista u tijelo i krv Kristovu, a *kalviništi* to ne vjeruju, zajedničko im je i štovanje svetaca i slika svetaca, dok *kalviništi* "na nje pljuju ter iz Cirkvi Božjih burdelnice, štale, ali koce napravljaju, ar su prazne prez vsakoga kinča, kakti štale, ali turske džamije" (ibid.: 58), i Grci i *Vlasi* poste kao i katolici, a *kalviništi* su "sužnji svojega želuca" (ibid.), *Vlasi* i Grci drže do redovničke čistoće (a kaluđeri ju i provode), a *kalviništi* ne, *Vlasi* i Grci imaju ispovijed, a *kalviništi* za nju ne mare, dok Božje zapovijedi smatraju nepotrebnima jer ih je nemoguće održati, i Grci i *Vlasi* drže do tradicije i nauka svojih prethodnika, a *kalviništi* vjeruju samo ono što je u Svetom Pismu "najti i to lažu". (ibid.: 59) Na temelju navedenih razlika (i sličnosti) Mulih, u prijateljskome tonu prema pravoslavnim *Vlasima* i *Grcima*, zaključuje sljedeće: "Vezda lepo vidite dragi Vlasi i Grki na kakvo zlo i na kuliko navuka premenenje jesu vas želeli kalvinište napeljati, kada su hoteli, da bi vi grčkoga zakona ljudi vezda k tulikem krivovercem kalviništam, a ne k Rimske cirkve pristupili, od koje ste negda iz kriveh zrokov ter s velikem vašem kvarom odstupili." (ibid.: 60) Nakon nabrojanih razlika u odnosu na protestante, slijedi dio u kojemu Mulih naglašava sličnosti između Grčke i Rimske crkve (pravo tijelo i krv Kristova u Euharistiji, štovanje svetaca, slika, Božjih zapovijedi i dr.), a kada dolazi do četiri sporna momenta (*Filioque*, papin primat, (bes)kvasni kruh, *purgatorij*) nastoji ih protumačiti kao produkt neznanja za koje su krivi i *focijanski rastanci*: "Dapače i focijanski rastanci, vu kojeh se od nas razlučavaju, vu oneh ne tuliko iz malovrednosti, kuliko iz neznanja od puta zveličenja blude." (ibid.) Mulih ovdje dakle čak i prema *focijanskim rastancima* donekle pokazuje razumijevanje

²¹⁵Jovan Radonić napominje da su zaključke ovoga sinoda, koji su izvorno bili pisani na rumunjskom, isusovci preveli na latinski. Rumunjski se tekst, naglašava Radonić, ipak ne slaže s latinskim prijevodom i to u nekoliko važnih točaka – prema originalu, uniji pristupa samo 38 protoprezbitera na čelu s metropolitom, a prema prijevodu sav kler i narod; prema originalu, potpisani priznaju samo papin primat, a prema prijevodu još i učenje o *Filioque*; prema originalu, narod ne prihvaća sinodske odluke, dok se u prijevodu navodi suprotno. Prema Radoniću, nakon ove unije, prestala je postojati Erdeljska pravoslavna mitropolija kojoj su u 17. st. neko vrijeme na čelu bili Srbi. Sličnu je sudbinu, navodi, Bečki dvor u sporazumu s Rimom spremio i Srpskoj pravoslavnoj crkvi u Ugarskoj, Slavoniji i Hrvatskoj. (Radonić 1950: 443–444)

pa otuda možemo zaključiti da su u *Zrcalu* oni ipak nešto manje negativno vrednovani od protestanata. S obzirom na to da je *Zrcalo* namijenio pravoslavnim kršćanima u Monarhiji, koji su povremeno ipak bili u kontaktu s protestantima, što je vidljivo iz Mulihovih misija, takav izbor nas ne začuđuje. I ovaj nauk dakle Mulih zaključuje prijateljski i obraća se pravoslavnim kršćanima kao braći, ali ih ujedno i podsjeća što to zapravo znači prihvatiti uniju: "A da predraga braća! Kaj se najveć bojite zakona premeniti, to vam dopušćamo, da vi vašega staroga zakona vu obdržavanju postov, svetkov i liturgije slobodno obdržete, kak su ga vaši sveti oci obdržavali ki su bili s nami sjedinjeni i kak ga vezda obdržavaju *unijati* s nami sjedinjeni. A drugač k nami pristupete, odkud ste po oholosti vašeh nekojeh, ne sveteh, nego kruto grešneh ocev odstupili." (ibid.: 62) Krivnja za raskol dakle nije kolektivna jer su krivi neki *oholi* i *grešni pravoslavni oci* (a prvenstveno Focije).

Negativno vrednovanje protestanata u ovom je nauku dobilo i svojevrsnu kulminaciju u usporedbi praznih protestantskih crkvi s turskim džamijama što smo pokazali u jednom od prethodnih primjera kojim Mulih ukazuje na razliku protestanata od pravoslavnih i katolika.

5.3.1.2.2 Mulih o turskome zakonu

Posljednji, šesti nauk u *Zrcalu*, Mulih je posvetio Turcima o kojima, kao susjedima kršćana, smatra da treba ponešto znati. Mulih ukratko navodi osnovne činjenice iz povijesti islama, uz vlastitu interpretaciju lika i djela proroka Muhameda. Navodi kako je Muhamed svoju ženu i rodbinu želio privući kršćanstvu pa je lagao da mu se ukazao anđeo Gabrijel. Ženi je, pak, kao dokaz donio njegova saopćenja napismeno. Ta je saopćenja zapravo zapisao Muhamedov rođak, židovski dječak *Abdala Serale* (ibid.: 65) koji je zapisivao što mu je diktirao Muhamed jer je on bio nepismen. Židovski dječak otkriva njegove varke i tu počinje Muhamedov progon u *Almedinu* (ibid.) Svoje je sljedbenike, pojašnjava Mulih, Muhamed naučio da mu je Bog obznanio kako se ova vjera mora izboriti silom i vojskom, a tko pogine u takvome boju, bit će uzvišen. Iz ovoga Mulih izvodi vrlo negativne zaključke o islamu i *Kuranu* ("gde su vnoga smešna i lažljiva, a malo istine", ibid.: 67): "I tak se silum, a ne drugač, turski zakon povekšava, kak i vezda spoznavamo." (ibid.: 66)

Negativnu predodžbu o Muhamedu, koji je islam eklektički "skrpao" iz brojnih *krivih vjera* (*Židova, arijana* i dr.), upotpunjava i groteskna slika Muhamedova mrtvog tijela na odru koje ne uzlazi na nebo: "Zato čuvari tela, ki su to gore stajanje videti želeli, na treći dan telo smrdeće jesu ostavili i psi jesu pristupili, ter su jednu stran tela pojeli i da bi ne bili otirani,

bili bi vse vu želudec zakopali, ar su i psi sudili da je njihov želudec dober grob za takvoga proroka." (ibid.)

Mulih ironično piše i o sudu Božjem u *Kuranu* prema kojemu će Krist sve Turke pustiti u *mahometansko nebo*: "(...) zato *Mahomet* hoće se na črnoga kozla obrnuti, a Turki na buhe, ter vu njegovo runo hote se zakopati i onak vse na jenkrat vu nebo hoće prenesti gde budu imali vnožinu lepeh sen za tela nasladnost. I to je mahometansko nebo." (ibid.: 68)

Zahvaljujući nauci sabljara, koji su o kršćanstvu pričali Muhamedu, navodi Mulih, u *Kuranu* je ipak nešto i kako valja pa kada bi o tome Turci promislili "ne bi nas tak odurjavali, niti na našu veru, od Kristuša navučenu, ne bi tak mrzeli, nego bi svoju bludnju davno ostavili i k nam vu pravu veru bi pristupili (...)" (ibid.: 69)

Iako su Mulihovi aksiološki atributi, koje veže uz Turke (i proroka Muhameda), vrlo negativni pa se i sam islam definira kao *kriva vjera* i *zakon*, odnosno *bludnost* (ibid.), na kraju autor *Zrcala* moli Boga da se Turci obrate na pravu katoličku vjeru kako se pakao ne bi punio dušama koje su stvorene na Božju sliku "kakti i naše". (ibid.: 70) Ta molba za obraćenje ujedno je i uvod u razgovor *Kojega kršćenik s Turčinom kruto vučenem, pred vnogemi ljudmi je imal vu Varadinu leta 1547. 19. dan majuša* (ibid.: 70–74)

U tome razgovoru, koji vode *kršćenik* (kršćanin, katolik) i Turčin, *kršćenik* (odnosno sam autor) nastoji protumačiti Turčinu znak križa i kaže mu da bi trebao vjerovati u Sveto Trojstvo jer su u *Kuranu* zapisane sljedeće riječi: *Bi sem (vu Ime) Allahe (Boga), el Rahmane (i milosrdnosti), el Rouahim (i Duha njihova)*. (ibid.: 70–71) Te riječi *kršćenik* tumači Turčinu i pojašnjava mu da je tu riječ o tri božanske osobe (Ocu, Sinu i Duhu Svetom), ilustrirajući mu pritom ovo pojašnjenje na čak tri jezika – arapskom, hebrejskom i sirijskom. Turčin se, dakako, čudi njegovu znanju i priznaje da Turci ne znaju značenje tih riječi, iako ih svakodnevno koriste. Mulih ovdje pokazuje vlastito poznavanje starih istočnih jezika s kojima se upoznao tijekom četverogodišnjeg studija teologije na sveučilištu u Trnavi (1722–1726). Tu se naime Mulih formirao kao teolog, a osobito u "biblijsko–lingvističkome smjeru" (Fuček 1994a: 37) pa još kao student teologije dobiva priliku dvije godine predavati hebrejski jezik svojim kolegama.

Turčin je vrlo zadovoljan *kršćenikovim* objašnjenjima pa pred kraj razgovora počinje sumnjati u vlastiti, odnosno turski stav uopće – "mi štimamo da ste vi vu najvećše tmice, da nikaj ne znate", i daje naznaku obraćenja nakon razgovora s *kršćenikom*: "Ja stanovito nigdar nesem štimal da vi tak dobro od Boga verujete (...) a vi tak dobro znate, nego kak vidim, samo vam to menjka da *Mahometa* velikoga proroka Božjega tak za malo držite." (*Zrcalo*: 73)

Mulihova polemička metoda, pomoću koje kritizira i razne propuste svojih katolika, sigurno je pridonijela njegovu uspjehu na misijama i uzrokovala porast broja obraćenika. Njome se služi i ovdje, u razgovoru s Turčinom koji je u Katoličkoj crkvi spazio psa, neugodno se iznenadio i odgovorio *kršćeniku* da u džamiju nikako ne smiju ulaziti životinje (pa čak ni žene!). *Kršćenik* se posramio i počeo je kritizirati crkvene sluge i poglavare koji ne izvršavaju svoju dužnost jer ne drže crkvu u redu. Turčin to pozdravlja pa na kraju moli da ga njegov sugovornik nauči moliti *Oče naš*.

Mulih dakle u razgovoru s Turčinom, neizostavno kritizira propuste katoličkih poglavara i slugu, no u ovome kontekstu, ipak s krajnjom svrhom upućivanja Turčina u ispravnost i univerzalnost katoličke vjere i s potencijalnim ciljem njegova obraćenja – "Nut! Da bi i drugi Turki razgovor od svoje i naše vere posluhnuli, kak bi drugač od nas sudili ter bi svoju bludnost ostavili i k nam pristupili. Kaj iz srca želimo i Boga za osebujnu pomoć ponizno molimo." (ibid.: 74)

Predodžba o Turcima nije više isključivo negativna, iako dominantno jest, pa se Mulihova kritika, koja je inače vezana uz pravoslavne kršćane, ovdje širi i na katolike koje poziva da i sami promisle nisu li možda i zbog vlastitih grijeha izgubili mnoga sveta mjesta od Turaka.

Na samome kraju Mulih se obraća potencijalnim čitateljima (taj dio naslovljava *Ljubljena prošnja*, ibid.: 77–80) koji su, osim katolika i *unijata* (grkokatolika), još i *rastanci*, a nisu isključeni čak ni oni koji nisu kršćani. Sve njih Mulih ovdje atribuirira i imenuje *predraga braća*: "Pridragi u Bogu brate, u kojega ruke ova knjižica dopade, ako bi koga vidio koji bi ova otajstva ne znao, prosim te, za ljubav Božju, navuči njega, jerbo su na spasenje duše vele korisna, pače potribita, nije samo viruvati nego i na pamet znati. I to nije samo nam Rimljanom, rimski zakon držećim, ali *unijatom*, to jest grčki zakon držećim, a s Rimskum cirkvum sjedinjenim, nego tako jer rastancem i svim koji bi radi Bogu povoljni biti i svoju dušu spasiti." (ibid.: 76–77)

5.3.2 Vjerskopolemički dijelovi u Kanižličevim katekizmima i molitvenicima

5.3.2.1 *Obilato duhovno mliko. To jest: Nauk Kerstianski illiricskoj, illiti slovinskoj dicsici darovan od nyih Excellencie, prisvitloga, i priprosctovanoga gospodina Francescka Thauszy, po Boxjoj, i Aposctolske Stolice Millosti BISKUPA ZAGREBACSKOGA, Opata Blaxene Divice Marie, od Thopuszke, Komitata od Berzencze Najvechjega i Vikovitoga Groffa, Cesarsko Kraljevskoga Velicsanstva Sadanyega Najskrovitiega Vichnika. Pritiskano u Zagrebu po Antunu Reineru. Hervatskoga Kralyestva Pritiskaru Godiscte 1754.*²¹⁶

Obilato duhovno mliko (1754) dijaloški je katekizam (meštar pita, a učenik odgovara) koji je ujedno rezultat Kanižličeve suradnje sa zagrebačkim biskupom Franjom Thauszyem (1751–1769). On mu je napisao uvod i objavio ga ne spominjući ime autora.²¹⁷ Biskupov je uvod, odnosno predgovor, pučko-prosvjetiteljske namjene i upućen je slavonskoj djeci koja tek trebaju naučiti čitati. Katekizam sadrži dvadeset i pet poglavlja, odnosno *nauka*, a u devetom i trinaestom *nauku* Kanižlić se djelomično dotiče i kontroverzijske problematike.²¹⁸

U prvom (*Obilato duhovno mliko*: 1–11) i petom (ibid.: 23–28) *nauku*, u kojima raspravlja o osnovnim kršćanskim dogmama (Bog Otac, Duh Sveti), Kanižlić usputno spominje *neznabošce* i *Grke*. *Neznabošci* su dakle oni koji ne vjeruju u jednoga Boga, a Kanižlić ih naziva još i *poganini*, *nevirnici* i *kipoklanjaoci*. (ibid.: 3) Grci su, pak, *heretici* i *poluvirci* zato što ne vjeruju sve "nego kano napole, što uči i viruje Sveta Mati Crkva." (ibid.:24) U devetom *nauku* (ibid.:45–52) Kanižlić pojašnjava i proširuje spomenutu terminologiju (to se posebice odnosi na onu vezanu uz pravoslavne Grke). Meštar učeniku postavlja pitanje koje smo već u identičnome obliku susreli kod Antuna Bačića (naslov trećeg poglavlja drugoga *Razgovora*) – *Može li svaki u svomu zakonu spašen biti?* (ibid.: 47) Učenikov odgovor otkriva Druge u Kanižličevu katekizmu koji ne mogu biti spašeni jer su izvan Rimske crkve, a izvan nje

²¹⁶Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu, Zbirka rijetkosti, signatura RIIE-8^o-181.

²¹⁷Vidi Franjo Emanuel Hoško "Različita sudbina dvaju katekizama Antuna Kanižlića", u: *Negdašnji hrvatski katekizmi*. Zagreb 1985., 86–91., Tomo Matić "Život i rad Antuna Kanižlića", u: *Pjesme Antuna Kanižlića, Antuna Ivanošića i Matije Petra Katančića*. SPH knj. 26, JAZU, Zagreb, 1940., XIII–XLI., Tomo Matić *Prosvjetni i književni rad u Slavoniji prije preporoda*. HAZU, Zagreb 1945., 45. Usp. i Miroslav Vanino, "Katehizacija (Požeški kolegij)", u: *Isusovci i hrvatski narod II*, 1987, 636–638.

²¹⁸O tome Kanižličevu katekizmu Hoško navodi sljedeće: "Biskup Thauszy bio ga je namijenio 'iliričkoj iliti slovinskoj dičici', ali je tako zasnovan katekizam teško mogao ispuniti potrebe prvog naviještanja vjere jer svojom težinom i preobilnim sadržajem nadilazi mogućnosti djece. Poznavajući Kanižličevu dugogodišnju katehetsku djelatnost, teško se oteti dojmu da je *Obilato duhovno mliko* sastavio po svojem nahodanju; najvjerojatnije je slijedio shvaćanja i zahtjeve svojeg mecene i biskupa Thauszyja i tako sastavio težak teološki katekizam koji je bez predloška i bez nasljednika u hrvatskoj katekizamskoj literaturi." (Hoško 1985: 89–90)

spasjenja nema. To su dakle *Ćifuti, Turci, heretici* i *odmetnici*. Nakon nabranja slijedi učenikovo definiranje *heretika* – "Jesu koji viruju nikoja, a ne viruju svakolika koja drži i viruje Sveta Mati Crkva i zato se zovu poluvirci, kano na pole virujuć, na priliku, koji viruju da Duh Sveti izlazi od Oca, a ne viruju da izlazi zajedno i od Sina, koji viruju da ima pakao, ali ne viruju da ima čistilo iliti purgatorijo." (ibid.: 47) Iz učenikova odgovora lako je zaključiti kako su upravo pravoslavni, neujedinjeni Grci Kanižliću ovdje glavni primjer na koji se poziva u definiciji pojma *heretik*.²¹⁹ Za razliku od *heretika, odmetnici* su "oni koji su se odmetnuli i odvrgli od Svete Majke Crkve Rimske, nektijući biti poslušni Svetomu ocu papi, premda ga poznaju za namisnika Isukrstova i za najveću svega kršćanluka glavu." (ibid.) Iz takve nomenklature proizlazi sljedeći zaključak – uz *heretike* Kanižlić veže negativnije aksiološke attribute, dok se *odmetnicima*, kao neutralnijim terminom, imenuju oni pravoslavni kršćani koji su ipak korak bliži učenju Rimokatoličke crkve jer, barem formalno, priznaju papu pa je ovdje možda riječ i o unijatima (grkokatolicima) koji su "zastranili". Tanku granicu između *odmetnika* i *heretika* stoga upravo čini (ne)prihvatanje dogme o papinome primatu: "Takvi, ako li još svrhu toga ne viruju u koji članak vire naše na priliku, ako ne viruju da je Sveti Otac papa rimski prvi i najstariji namisnik Isukrstov, nadstolnik Svetoga Petra prvoga pape, starešina i poglavar sviju patrijarka i biskupa, takovi nisu istom odmetnici nego i eretici." (ibid.: 47–48) U *Kamenu pravom* Kanižlić će kasnije razlikovati ujedinjene i neujedinjene Grke, a ovi posljednji će uvijek biti *odmetnici* i *raskolnici* bez ikakvih pozitivnijih predznaka (atribuiru ih *krivovjerci raskolnici*). Kanižlićev pokušaj nešto preciznijeg definiranja i time razlikovanja dvaju spomenutih pojmova u *Obilatom duhovnom mluku* (1754) otkriva nam ambiciozniju narav njegova teksta, koji više ne može biti samo katekizam za djecu, i najavljuje autora spomenutog znanstvenog djela.

Samo je jedan pravi zakon, a taj je, odgovara učenik *naš zakon kršćanski* koji je Bog očitovao brojnim znamenjima. Takav je zakon univerzalan i oblužuje se jedino u *Svetoj Katoličkoj, Apostolskoj, Rimskoj crkvi* izvan koje su *heretici* i *odmetnici*. Dokaze o univerzalnosti Zapadne crkve Kanižlić pronalazi u argumentaciji koju iznosi učenik, napominjući da Katolička crkva nikada nije promijenila svoj nauk, ali je često, ako bi se pojavilo kakvo *krivovjerje*, reagirala dodatnim tumačenjem. Takvu argumentaciju Kanižlić ne izabire slučajno (prisutna je i u *Kamenu*), a ona se nerijetko pojavljuje i kod ostalih (slavonskih) vjerskih polemičara. Prema katoličkim polemičarima, problem je što su pravoslavni kršćani,

²¹⁹U *Kamenu pravom smutnje velike* pravoslavne, neujedinjene Grke Kanižlić naziva *odmetnici* i nešto rjeđe *krivovjerci*. Krivovjercima, odnosno *hereticima* Kanižlić ovdje prvenstveno imenuje sve kršćanske zajednice izvan Katoličke crkve (osobito protestante). Grcima se taj atribut tek ponegdje pripisuje.

odnosno neujedinjeni Grci, takvo tumačenje razumjeli kao dodavanje novog teksta već postojećem. Kako bi to ilustrirao, Kanižlić kao jedan od primjera (i dokaza!) navodi Sabor u Carigradu²²⁰ na kojemu se tumači nicejski obrazac vjerovanja²²¹ (otuda onda i nicejsko-carigradski simbol) zbog Makedonijeve (*poluvirac*) hereze prema kojoj Duh Sveti nije Bog (Duh Sveti izlazi od Oca, a ne Sina).

U nauku trinaestome (ibid.: 74–103) Kanižlić je manji dio posvetio i psokama. Meštar postavlja učeniku sljedeće pitanje: *Je li grih reći: pasja, nijedna, turska, tatarska, ćifutska viro?* (ibid.: 88) Učenik mu odgovara ovako: "Ako takovo čeljade misli to i razumi od vire Isukrstove, koju mi držimo i virujemo da je ona takva, što se malo puta zgađa, griši smrtno; ako li pako misli i razumi da je on neviran, da laže kao pas, kao Turčin, kao Ćifut, nije smrtni grih, nego ako bi kojega čovika komu je dužan poštenje ukazati pogrdio tako, onda bi grišio, ali ne protiva ovoj zapovidi. Reći nimoj stvari pasja vira nije grihota." (ibid.) Turci, Tatari i Židovi, ovdje su, kao Drugi, gotovo pa sinonimni s vrlo negativnim aksiološkim atributom pasja (vjera). Pozivajući se na spomenuti kontekst, Kanižlić o Turcima i dalje piše iznimno negativno kao ljudima koji su skloni praznovjerju i psovanju i od kojih su kršćani naučili takav *pogani jezik*. Unatoč takvom negativnom vrednovanju, Turci ipak mogu zadobiti Božju milost. O tome Kanižlić piše u devetnaestome (ibid.: 150–153) *nauku*: "ne krati Bog milosti ne samo kršćaninu [katoliku, dod. G.Š.] nego i neznabožcu i Turčinu, zašto se brez nje ne bi mogao obratiti na pravu viru." (ibid.: 151–152) Simptomatično je što ovdje Kanižlić, kao uostalom i drugi slavonski polemičari, ne spominje ni pravoslavne ni protestante koji su se, prema katoličkome tumačenju, od prave vjere odmetnuli pa tako i više zgriješili od onih koji nisu za nju ni znali. Međutim, u dvanaestome (ibid.: 69–74) *nauku* Kanižlić piše o kršćanskoj ljubavi prema bližnjem, ali i prema neprijatelju – "i kršćanin, i rišćanin, i Turčin i neznabožac." (ibid.: 72–73) Bližnji su, dakako, kršćani katolici, a neprijatelji su, uz već spomenute *Turke* i *neznabošce*, još i *rišćani*, odnosno pravoslavni u Monarhiji koje ovdje Kanižlić prvi put spominje. Iako su svrstani među neprijatelje, ali, za razliku od Grka, one koje treba ljubiti, jasno je da su vrednovani puno pozitivnije od pravoslavnih Grka.

²²⁰Ekumenski koncil u Carigradu 381. Hubert Jedin ističe da se na ovome koncilu uzaludno pokušavalo uvjeriti *macedonjane* (prema Makedoniju iz Carigrada, *pneumatohu*) u njihovu zabludu. "Ovaj obrazac vjerovanja [nicejsko-carigradski, dod. G.Š.] postao je mjerodavnim obrascem grčke Crkve nakon što je Carigradski sabor iz 381. stekao ekumensko priznanje. Održao se i u zapadnoj Crkvi; u rimskoj liturgiji se još i danas upotrebljava, ali s jednim malim dodatkom koji je odigrao povijesno sudbonosnu ulogu. Grci su naime shvaćali obrazac 'koji izlazi iz Oca' kao izlaz 'iz Oca kroz Sina', zapadnjaci naprotiv 'iz Oca i Sina'. Dodatak 'filioque' (i Sina)...postao je spornim pitanjem između istočne i zapadne Crkve, jer su ga Grci smatrali ne dopunskim objašnjenjem, već izopačenjem svetog teksta." (Jedin 1997: 20–23, 22–23)

²²¹Otac i Sin su *homoousios* "iste biti (konsupstancijalni)". (Kelly 1998: 247)

5.3.2.2 *Primoguchi i sardce nadvladajuchi uzroci S-Kripostnimih Podpomochmah za Lyubiti Gospodina Isukarsta Spasitelya Nascega. Sa svim sardcem, sa svom duscom, i sa svom jakostju. Najprije u Francuski, posli u Nimacski Jezik na svitlo dati; a sada u Illyricski, illiti Slavonski prinesceni, i s-razlicsitima Naucih, i Pripovistma, illiti Izgledih uzmlonexani, i obilatje istomacseni. Po Antunu Kanislichu Druxbe Isusove Misniku. Pritiskano u Zagrebu od Cajetana Franc. Härl, Godiscte 1760.*²²²

U predgovoru²²³ molitvenika *Primogući i srdce nadvladajući uzroci...za ljubiti Gospodina Isukrsta* (1760) Kanižlić navodi da je djelo pisao²²⁴ prema njemačkome predlošku koji je zapravo prijevod francuskog izvornika.²²⁵ Molitvenik je namijenio puku što izričito u predgovoru naglašava (važno je da "i priprost razumije", *Primogući i srdce nadvladajući uzroci*: 9) pa otuda proizlazi i njegovo pojašnjenje o razlikama između *nimačke* i *iliričke knjižice* – "Istina je da ako bi tko i nimačku i ovu iliričku proštio, mogao bi reći da su sebi većma neprilične, nego li prilične, ali mi zato nitko neće zamiriti, zašto sam nikoja ostavio razum mlogih nadvisujuća." (ibid.: 8) Molitvenik je Kanižlić podijelio na dva dijela – u prvome dijelu piše o osam uzroka "iliti prigibiba na ljubav Isukrstovu" (ibid.: 9), a u drugome o osam "spasonosnih podpomoći iliti načina koji srdce naše upravnim putem na ljubav Isukrstovu prinesti mogu." (ibid.) Za kontroverzijsku problematiku iznimno je vrijedan predgovor molitvenika, pod naslovom *Bogoljubni štioče*.

²²²Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu, Zbirka rijetkosti, signatura RIIE-8° 159 a,b.

²²³Predgovor naslovljen *Bogoljubni štioče* Kanižlić piše na jedanaest stranica (6–16, datiran je 1757) – "Pisao sam u Požegi 27. dan rujna, iliti sept. god. 1757." (*Primogući i srdce nadvladajući uzroci*: 16).

²²⁴Prema Kanižličevoj uvodnoj napomeni, mogli bismo zaključiti kako je riječ samo o prijevodu s njemačkog – "ovu od ljubavi knjižicu u naš jezik prinesti." Ipak, Kanižlić kasnije navodi kako je u molitveniku neke dijelove iz predloška namjerno izostavio i na njihovo mjesto dodao mnogo novog, osobito "duhovne pripovisti" koje su bile popularne među pukom. (ibid.: 8).

²²⁵O Kanižličevim potencijalnim uzorima/izvorima (koje autor izričito ne spominje) književni povjesničari pisali su različito. Tako je, primjerice, Dragutin Prohaska u Kanižličevu molitveniku prepoznao utjecaj latinskog djela isusovca Huga Hermanna *Pia desideria animae sanctae* (Antwerpen 1623). Franjo Fancev upozorio je da su *Primogući uzroci* (1760) rađeni prema djelu francuskoga isusovca Frañe Nepyeu (1639–1708) *De l' amour de Notre Seigneur Jésus-Christ et des moyens de l'acquérir*. Usp. Tomo Matić "Život i rad Antuna Kanižlića", u: *Pjesme Antuna Kanižlića, Antuna Ivanošića i Matije Petra Katančića*. SPH knj. 26, JAZU, Zagreb 1940, XXVIII., Franjo Fancev "Isusovci i slavonska knjiga XVIII. stoljeća. Antun Kanižlić" *Jugoslavenska njiva* I, god. 5, 1922, 365–380., Krešimir Georgijević, *Hrvatska književnost od 16. do 18. st. u sjevernoj Hrvatskoj i Bosni*. MH, Zagreb 1969, 220. Vidi i Miroslav Vanino, "Spisi za njegovanje duhovnog života", u: *Isusovci i hrvatski narod* III, 2005, 457–459.

U spomenutom predgovoru Kanižlić, na tragu hrvatskih humanističkih pisaca²²⁶ (Šižgorić, Pribojević), a pod vjerojatnim utjecajem djela *Il Regno de gli Slavi (Kraljevstvo Slavena*, Pesaro 1601) dubrovačkoga benediktinca Mavra Orbinija, ilirski atribut koristi zajedno sa slavenskim atributom pa piše o jeziku *slovinskom*,²²⁷ odnosno *iliričkom*, naglašavajući sljedeće: "Ilirički iliti slovinski jezik jest bogata i vele plodna mati toliko jezika kojima druga kraljestva govore." (ibid.: 15) Čini se da Kanižlić, pod utjecajem Orbinija, slijedi "stari hrvatski narodni koncept koji početak slavenstva vidi i zamišlja na vlastitoj obali i u svom krilu." (Bogišić 1991: 35) Tezu o autohtonosti Slavena na Balkanu i Dalmaciji kao kolijevci Slavenstva (iz koje su bili protjerani praoci budućih slavenskih naroda braća Čeh, Leh i Rus) razvija još Vinko Pribojević u poznatome govoru *Oratio de origine successibusque Slavorum*, održanome 1525. (Lauer 2002: 10–11), koji je zasigurno imao velik utjecaj na Orbinija pa onda posredno i na Kanižlića. Nakon Tridentskoga koncila, na prijelazu iz 16. u 17. stoljeće, "ideja etničke i nacionalne jednorodnosti Južnih Slavena ponovno se prihvaća i silno razvija" (ibid.: 12) s glavnim ciljem oslobođenja slavenskih naroda od Turaka. S obzirom na to da su propagatori ilirske ideje, kako to ističe Reinhard Lauer, većim dijelom bili katolički svećenici "ilirski je konstrukcija, zaista, postala efikasno sredstvo za rekatalizaciju u rukama kongregacije *de propaganda fide*." (ibid.: 26)

Kanižlićev predgovor *Bogoljubni štioče*, pokazat ćemo, oprimjeruje prethodno spomenuta nastojanja koja su itekako živa još i u 18. stoljeću.²²⁸

Slovinski je jezik, upozorava Kanižlić, ugrožen sve većim brojem turskih riječi, ali i pejorativnim atribuiranjem kojim se "neki" služe kada taj jezik zovu *racki*.²²⁹ Autor ne

²²⁶Zrinka Blažević navodi kako su Juraj Šižgorić (*O smještaju Ilirije i grada Šibenika* 1487) i Vinko Pribojević (*O podrijetlu i zgodama Slavena*, govor održan 1525, a tiskan 1532 u Veneciji) zasigurno imali velik utjecaj na Mavra Orbinija, a Pribojevićev je govor bio jedan od prototekstova *Kraljevstvu Slavena*. Usp. Zrinka Blažević, *Ilirizam prije ilirizma*. Golden marketing–Tehnička knjiga, Zagreb 2008., 182. Malo je vjerojatno da je Kanižlić mogao čitati Šižgorićevo djelo koje je ostalo u rukopisu, a objavljeno je tek potkraj 19. stoljeća. S druge strane s Pribojevićevim govorom mogao se Kanižlić parcijalno upoznati i čitajući Orbinija.

²²⁷Franjo Fancev piše o Kanižlićevu *slovinsko-iliričkom nacionalizmu* za koji nalazi potvrde u svim njegovim djelima. (Fancev 1922: 378–380)

²²⁸Na instrumentalizacijske mogućnosti jezika (kao integracijskoga faktora) koje su rano prepoznate i inkorporirane u reformacijsku, reformnokatoličku i srpskopравoslavnu ideologiju upozorila je Zrinka Blažević. Prema Blažević, upravo jezik omogućava konstituiranje konfesionalne zajednice kao komunikacijske zajednice pa se primjenjuje kao efikasno sredstvo vjerske i političke integracije. To je bilo vidljivo i u "reformnokatoličkim projektima kreiranja i standardiziranja liturgijske *koine* usmjerene prema dvama ciljevima: efektivnome širenju 'pravovjerja' među shizmaticima te (vojno)političkoj mobilizaciji za borbu protiv heretika." (Blažević 2008: 103) Ta važna interkonfesionalna dimenzija (pridobivanje pravoslavnih *shizmatika*), ali i antiosmanska sastavnica ("budući da se 'zbacivanje turskog jarma' držalo važnim preduvjetom za uspješnu i masovnu konfesionalnu konverziju pravoslavnih.", ibid.: 155) sedamnaestostoljetnog *reformnokatoličkog ilirizma* (ibid.: 152–271) vidljiva je i u djelima katoličkih kontroverzista u 18. stoljeću.

²²⁹"adv. rãcki, isto što u rackom jeziku. Još je u početku ovoga vijeka, a pogotovu u XIX vijeku, u Vojvodini i u Slavoniji općenita bila fraza: Reci mi racki, da te razumijem. Tu riječ racki upotrebljavali su i oni, koji se nisu nazivali Racima. Jamačno je ona ušla u širu upotrebu pod utjecajem Mađara i Nijemaca, osobito činovnika i

imenuje koji se to Drugi služe pejorativnim atribuiranjem *slovinskoga* jezika kao *rackog*, ali može se naslutiti da je riječ o novodoseljenim pravoslavnim kršćanima što nam ilustrira i sljedeći citat – "Prišiše nam porugu, vlašku ovu peraču, kojom valjalo bi takva usta otrti da se po koji način oprati mogadijahu sa svim Dunavom, po komu se dovezoše idući s trbuhom za našim kruhom." (*Primogući i srdce nadvladajući uzroci*: 11) Slijedi Kanižlićevo pojašnjenje imena *Raci* – "(...) latinskim jezikom Rasci, Rascijani; zovu se Srbliji, u doljnoj Serviji iliti Kraljestvu srpskomu, niže Biograda, pribivaoci kod potoka Raše, od njega rečenim imenom nazvani, kaono i ista država Rascija; od kuda se posli protirana Turčina mlogo Rascijana iliti Raca, to jest riščana u Slavoniju, a navlastito u Srim naseli i ta pridivak Raca ostade im." (ibid.) Glavni argument protiv spomenutog spornog atribuiranja *slovinskoga* jezika kao *rackog* Kanižliću je sljedeći: "Ne donesoše oni u svoji oprtača slavonski slavni jezik, nego ga ovde najdoše, budući da su i pod vladanjem Čalme ne samo kršćani u Slavoniji slavonski govorili nego i ista turska čeljad (...) Nejmaju dakle uzroka da bi nas Race i jezik naš racki mogli zvati." (ibid.: 11–12) Kanižlić dakle *slavonski slavni jezik* veže primarno uz katoličke kršćane, suprotstavljajući ga pravoslavnim *Racima*²³⁰ koji ga žele "prisvojiti". Njegova je argumentacija ovdje bliska i *domaćem hrvatskom konceptu* prvenstva ćirilometodske tradicije²³¹ koji je u (hrvatskoj) kulturnoj tradiciji zadržao "svijest o tome kako je ta kultura upravo iz Hrvatske krenula dalje prema istočnim i sjevernim prostorima." (Bogišić 1991: 14) S druge pak strane Kanižlić *slavni slavonski jezik* definira kao opći koji se, kao takav, ne može suziti samo na *racki* čime se vjerno približava teoriji o "lingua Illyrica=lingua mater" koja će postati popularna upravo u *osamnaestostoljetnom ilirizmu* (začetak joj je bio papinsko odobrenje o bogoslužju na slavenskom jeziku). (Blažević 2008: 186)

Spomenutu argumentaciju Kanižlić nadopunjava i jednom analogijom s Nijemcima koji su naselili Krajinu za vrijeme vladavine Marije Terezije i Josipa II. Ti novodoseljeni Nijemci bili

oficira, koji su još dugo u XIX vijeku u Vojvodini, a i u Slavoniji, jezik službeno nazivali rackim." Usp. *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Dio XII. Obradili T. Maretić, J. Hamm, V. Štefanić, M. Deanović i dr., JAZU, Zagreb 1952, 847.

²³⁰Sima M. Ćirković navodi kako se ime *Rasciani* upotrebljavalo još u srednjem vijeku, ali isključivo u latinskim tekstovima, a ne u srpskim i grčkim. Potkraj 17. st. u administrativnom se stilu u Monarhiji upotrebljavalo uglavnom *ilirsko* i *rascijansko* ime, dok su Srbi sami sebe nazivali *srbski narod* (*die serbische Nation*). Naziv za pravoslavce bio je "kršćani grčkog obreda nesjedinjeni". (Ćirković 2008: 185)

²³¹Mile Bogović, primjerice, navodi kako su oba zadarska nadbiskupa, Vinko Zmajević i Mate Karaman, smatrala da liturgijske knjige za pravoslavce u Dalmaciji trebaju biti tiskane slavenskim (ilirskim) književnim jezikom, odnosno onim koji je uveden od Svetog Ćirila, a dobro je sačuvan u liturgijskim knjigama katoličkih Rutena i pravoslavnih Rusa. S Karamanom se nije slagao dubrovački svećenik Stjepan Ružić koji je smatrao da je slavenski jezik "lingua mater", odnosno jedan od onih koje je Bog stvorio rasapom Babilona te je kao takav svet jer je stvoren od Boga. Taj se jezik, za razliku od onih jezika koji su se razvili iz njega (dijalekti), smije upotrebljavati u liturgijskim svetim knjigama. Ružić naime za razliku od Karamana navodi da je "lingua mater" sačuvana u bosanskom dijalektu i kultivirana u knjigama dubrovačko-dalmatinskih pisaca. Upravo se zbog toga u liturgiji, prema Ružiću, treba upotrebljavati dubrovački i bosanski jezik jer je on jedini dozvoljen od crkvene vlasti za upotrebu u svetim knjigama. (Bogović 1982: 135–137)

su sve češće postavljani na zapovijedne i upravne položaje u Krajini, a na štetu krajiških narodnih kapetana, vojvoda i knezova koji su bili sve nezadovoljniji sužavanjem *vlaških povlastica* i ograničavanjem prava vlasništva na zemlju. (Gavrilović 1976: 7–56) Nezadovoljstvo su dijelili, kako to ističe Gavrilović, krajišnici obiju konfesija (pravoslavni i katolici) pa i ono nešto malo *unijata*. (ibid.). Iako u Slavoniji živi puno *Švaba*, Kanižlić upozorava da Slavonci ne mogu zato svakog Nijemca (navodi primjere: *Austrijanca, Štajerca*) tako nazivati. To znači da ni njemački jezik, pojašnjava autor, ne mogu zvati *švapskim*.²³² Kanižlić upozorava i na pejorativne upotrebe naziva *Raci* i *Švabe* koje se mogu prepoznati u namjernim zamjenama spomenutih termina – tako "nikoji zloobičajni" (*Primogući i srdce nadvladajući uzroci*: 12) *Race* zovu *Švabama* ili obrnuto. Na kraju autor ipak umiruje potencijalne čitatelje – "Budi s mirom; niti će te koji vojnički gospodin, niti drugi pametan Racom nazvati, a budalu pusti." (ibid.)

Kanižlić ovdje ne piše o Nijemcima kao o preporoditeljima Slavonije, kako će kasnije pisati Adam Tadija Blagojević u *Pjesniku putniku* (1771), ali se spomenutom analogijom (*Raci* i *Švabe* kao "pridošlice") služi i kako bi pokazao "da se u domaćih ljudi često rađala zlovolja zbog toga, što su im u zavičaju na ponajuglednija mjesta dolazili tuđinci (...)" (Matić 1929: 145)

5.3.2.2.1 Pravoslavni kršćani u Monarhiji – *krivovjerci*?

Pravoslavni su kršćani (pravoslavni u Monarhiji) ovdje kao Drugi vrednovani vrlo negativno, a nomenklatura koja se veže uz njih vrlo je bogata: *Raci/Rascijani* (odnosno *Srblji*), *rišćani*, *Vlasi*, *odmetnici*, *starovirci*, *poluvirci*, *krivovirci*. Kontroverzijom s pravoslavljem Kanižlić se bavi u nekoliko rečenica u *Pridgovoru* iz kojih se vrlo jasno iščitava heteropredodžba o pravoslavnim *Vlasima* – neki u Slavoniji, piše Kanižlić, "od Svetoga pristolja Rimskoga i starih svetih grčkih otaca odmetnici, to jest, kako oni sebe zovu starovirci" (*Primogući i srdce nadvladajući uzroci*: 12) buncaju jer "sebi ovo krivoslavno staroviraca ime nadiše kao da ne bi mi znali njihovu starinu." (ibid.) Tu *starinu* Kanižlić ipak uspjeva zbiti u jednu dužu rečenicu u kojoj apostrofira glavnog krivca za crkveni raskol, carigradskoga patrijarha Focija ("njihov čako Focijo ili kako ga oni zovu Foka", ibid.) koji je svrgnuo zakonitog patrijarha Ignaciju i uz pomoć biskupa Grgura Sirakuškoga postao patrijarh. Posebno apostrofirajući atribut *starovjerci*, koji pravoslavnim *Vlasima* nastoji osporiti, Kanižlić zaključuje ironično –

²³²Kanižličeva analogija dobro ilustrira Fancevljevo pojašnjenje prema kojemu se Kanižlić žali na one koji "općeno slovinsko ime zamjenjuju plemenskim, rackim, donesenim od Raca-Srba." (Fancev 1922: 379).

"Eto starine! Eto starovirstva, ali da bolje rečem novovirstva²³³ i zato krivovirstva, budući da ne viruju sve one članke koje viruje i ispovida Sveta Katoličanska Rimska Crkva." (ibid.: 13) Termin *starovjerci* proširen je i dodatno pojašnjen takvim ironičnim autorovim komentaram. Dakle, prema Kanižličevu objašnjenju, *starovjerci* su sinonimni s *novovjerci* i *krivovjerci*, a to znači da su pravoslavni *Vlasi* kao *starovjerci* sljedbenici patrijarha Focija koji je i novovjerac (glavni krivac za crkveni raskol) i krivovjerac (ne vjeruje u sve članke vjere koje ispovijeda Rimokatolička crkva). Sinonimno s *krivovjerci*, autor ovdje koristi i termin *poluvjerci*. Spomenuti *poluvjerci*, odnosno *krivovjerci*, piše Kanižlić, katolike pejorativno zovu *Šokci*²³⁴ (katoličku vjeru atribuiraju kao *šokačku*) iz čega proizlazi uobičajena uzrečica među pravoslavcima u Monarhiji – "volim se poturčiti, nego pošokčiti, to jest viru katoličansku rimsku primiti." (ibid.) Na temelju tog već standardnog toposa katoličkih vjerskih polemičara, Kanižlić niže vrlo negativne aksiološke attribute koje veže uz pravoslavne u Monarhiji – "Nuto lude i bisne divjačadi! Lude, ako nas Šokce, i naš jezik zovu šokački; bisne i pomamne, ako viru našu zovu, viru šokačku." (ibid.) Na taj je način početna predodžba o pravoslavnim *Vlasima* dodatno negativno vrijednosno upotpunjena.²³⁵

Tu Kanižlić ulazi u digresiju u kojoj pojašnjava etimologiju etnonima *Šokac* (u njegovoj varijanti iz mađarskoga jezika), a s namjerom iznošenja argumentiranoga dokaza kako nije riječ o pogrdnom atributu – "Otkuda pako izade ovo ime Šokaca kojim prid pedeset godina seljani bijahu nazvani? Jedni vele, da kada Slavonci nikoju milost od Matije kralja mađarskoga zaprosiše, on im mađarski ukratko odgovori: scok az. Kano da bi rekao: mlogo je ovo, to jest mlogo prosite i od onoga vrimenta ovo im ime ostade, kanoti mlogo prosećih otkuda slidi da ovi pridivak nije na pogrdu." (ibid.) Da je ovaj događaj istinit Kanižlić potvrđuje nazivom "kralja od Slavonije" (ibid.) koji je bio neuobičajen za mađarske kraljeve, a prvi ga je nosio Matija Korvin. Upravo je zbog toga, piše Kanižlić, tada bilo prigodno da Slavonci od kralja zatraže *osobitu milost*.

²³³U *Kamenu* (1780) će Kanižlić neujedinjene, pravoslavne Grke zvati *novi Grci focijanci*.

²³⁴Naziv se dakle odnosi prvenstveno na vjeru (pravoslavni katolike pejorativno imenuju *Šokci*), a ne na etničku pripadnost.

²³⁵Velika je razlika u Kanižličevu pisanju o pravoslavnim Slavenima u Monarhiji u *Pridgovoru* i u *Kamenu*. U *Pridgovoru* je vrlo oštar protivnik svojih pravoslavni sunarodnjaka, a u *Kamenu* će prema njima biti iznimno prijateljski raspoložen.

5.3.2.2.2 Sporna turska ostavština

Turci kao Drugi vrednovani su negativno (Slavonija cvili "pod jarmom turskim", *ibid.*: 10, nasljedovanje turskih riječi je problematično i sporno, turski je običaj psovati i pogrđivati oca, majku, vjeru, grob i dr.), ali bez osobitih aksioloških atribucija (*Turci, Turčin*, "jezik naš da tako rečem turčeći", *ibid.*: 12). Iako se u *iliričkome* jeziku mogu prepoznati brojne turske riječi, nastavlja Kanižlić, "ostadoše ništa ne manje koreni neoskvrnjeni pravoslavnoga staroga jezika slovinskoga iz kojih imamo riči slovinske na misto turskih izvoditi." (*ibid.*: 11) Atribut *pravoslavni* Kanižlić ovdje, naravno, koristi isključivo u pozitivnome značenju (*pravoslavni stari jezik slovinski*).²³⁶

5.3.2.2.3 Orbinijev utjecaj na Kanižlića

U *Pridgovoru* Kanižlić je predstavnik i zastupnik interesa *kršćana*, odnosno katolika, *Slavonaca (Slovinaca)* i *Šokaca*. Iz takve "mi-pozicije" autor u predgovoru nastupa. Posljednjih nekoliko stranica *Pridgovora* posvetio je slavenskoj prošlosti: "Zove se također zemlja naša Slavonija, Slovina i naš jezik ilirički, slovinski, slavonski, a čeljade muško Ilirijanac, Slovinac, Slavonac, žensko pako Slovinka, Slovininja, Slavonka imenom od slave uzetim jerbo stari naši, ili Slavonci, ili Ilirijanci nazvani, u prva vrimena slavom junaštva druge narode nadvrgoše i nadjačiše."²³⁷ Slavenski etnonim Kanižlić dakle etimološki izvodi iz riječi *slava* te na taj način "simbolički utjelovljuje esenciju nacionalnoga karaktera" (Blažević 2008: 103) kojemu je baš "militantnost najpoželjnija nacionalna karakteristika budući da jedino ona može osigurati 'egzistenciju' nacionalnog identiteta (...)" (*ibid.*) Tu Kanižlić vjerno slijedi Orbinija koji etimologiju slavenskoga etnonima također pojašnjava od riječi *slavo*, odnosno *slava* – "Slaven ili Slavonac ne znači drugo doli slavan." (Orbini 1999: 157) Prisutnost slavenskih ideologema kod Kanižlića Franjo Fancev objasnio je nasljedovanjem dubrovačkih pjesnika (osobito Ignjata Đurđevića), ali i važnim prijevodom talijanskog Orbinijeva djela *Il regno degli Slavi* (Pesaro, 1601) koje je Kanižlićev kolega, isusovac Požeškoga kolegija, Juraj (Đuro) Barjaktari preveo na latinski. (Fancev 1922: 365–380) U

²³⁶Tako će biti i kasnije u *Kamenu* (1780) gdje se ovim atributom služi i u imenovanju Zapadne crkve koja je *Sveta i pravoslavna Crkva Rimski*. Ipak, kada piše o kontroverznoj problematici Kanižlić umjesto *pravoslavnan* koristi sinonimni atribut *pravovjerni* kojim opisuje isključivo katoličke kršćane (katolike i grkokatolike).

²³⁷*Primogući i srdce nadvladajući uzroci*: 14. Kanižlić se poziva i na češkog historičara Jana Jordana (*Ivan Jordan*) koji, prema Kanižliću, o Slavoncima piše ovako: "Ovo ime od slave narod ovi je posvojio; da se takvoga ukaže na vojski proti neprijateljom; u pogodba prama prijateljom." (*ibid.*: 15)

tom se se smislu i kod Kanižlića može uočiti nasljedovanje osebujnog *dalmatinskog komunalnog ilirizma* za koji je karakterističan "paralelizam i komplementarnost univerzalnih i partikularnih modela identifikacije." (Blažević 2008: 176) Prevođenje baš Orbinijeva djela, smatra Fancev, pruža nam čvrst dokaz o interesu požeških isusovaca za slavensku prošlost.²³⁸ U Kanižličevu predgovoru dominiraju dakle dva važna *toposa ilirskoga ideologema* (ibid.: 91) – *jezično jedinstvo* (slovenski, ilirički jezik) i *nacionalna karakterologija* (junaštvo, slava) što nas navodi na zaključak kako je upravo Orbinijevo *Kraljevstvo Slavena* autoru poslužilo kao važan prototekst za pisanje *Pridgovora*.

²³⁸Fancev će komentirati da je interes za prijevod Orbinijeve knjige bio jači tamo "gdje je rimska propaganda ovo djelo proskribovala". (Fancev 1922: 380) Kao dokaz interesa požeških isusovaca za slavensku prošlost Fancev navodi i dramu o *Ivanu kraljeviću* (koja se prikazivala 1751) za kojeg se smatralo da je, kako to autor navodi, *našeg plemena*. (ibid.: 380) Orbinijevo se djelo, kako navodi Zrinka Blažević, samo dvije godine nakon objavljivanja našlo na "Popisu zabranjenih knjiga" i to zbog korištenja djela protestantskih teutonističkih historičara. (Blažević 2008: 176)

5.3.2.3 *Mala i svakomu potribna Bogoslovica. To jest Nauk Kerstjanski u tri Skule razdilyen, s-obicsajnama Molitvami, i Pismami, za dicu koja igyu u Skulu od Nauka Kerstjanskoga. Pritiskanye Peto. Pritiskana u Ternavi, 1773.*²³⁹

Mala bogoslovica (1773) drugi je Kanižlićev katekizam, rađen po uzoru na austrijskog isusovca Ignacija Parhamera (Fuček 2003: 372), koji je, za razliku od prvog *Obilatog duhovnog mlika* (1754), autor objavio pod vlastitim imenom i to čak, kako navodi Hoško, u pet susljednih izdanja. (Hoško 1985: 88) *Bogoslovica* je, prema Tomi Matiću koji se poziva na bilješku Historije požeškoga kolegija, prevedena s njemačkog jezika, a uspjehom je nadmašila prvi Kanižlićev katekizam kao knjiga s najvećim brojem izdanja u osamnaestostoljetnoj Slavoniji. (Matić 1945: 45) *Mala bogoslovica* sastoji se od tri dijela – katekizam (dijaloški; meštar pita, a učenik odgovara), molitvenik i pjesmarica.²⁴⁰ Vjerskopolemičkih sadržaja u *Bogoslovici* je vrlo malo i svi su obuhvaćeni katekizamskim dijelom. Takvi sadržaji otkrivaju se u tumačenju važnog dogmatskog pitanja o izlaženju Duha Svetoga (*Filioque*) koje meštar postavlja učeniku. Učenik odgovara kako su Grci ti koji ne vjeruju da Duh Sveti i od Sina izlazi, a zbog toga ih je, komentira učenik, Bog kaznio jer su baš oko blagdana silaska Svetog Duha na apostole (Duhovi) izgubili Carigrad od Turaka. Tu se Kanižlić, kao i njegov prethodnik Bačić, poziva na kardinala Bellarina koji je povezao pad Carigrada na Duhove sa spomenutom herezom. (Karlić, Patafta 2014: 310) Učenik i dalje nastavlja o Grcima koje imenuje *polovircima* i *odmetnicima* te o Grčkoj crkvi koja se odmetnula od Rimske – "Crkva Grčka tako prominljiva i nestalna nije kako stup i tvrđava, nego kako slaba trska kojom vitar giblje i zato nije Crkva prava." (*Mala i svakomu potribna bogoslovica*: 94–95) Sporan je i naziv *starovjerci* koji si navodno Grci pridaju, a učenik to objašnjava primjerom *starih Grka* koji su pak bili sjedinjeni s Rimskom crkvom. Glavni krivac za raskol Kanižliću je carigradski patrijarh Focije kojeg učenik ukratko opisuje ovako: "Kako je vršio, tako je i svršio; od cesara Leona s pristolja dignut i u manastir protiran, kako je u prokletstvu živio, tako je i u prokletstvu umro." (ibid.: 95)

²³⁹Tomo Matić navodi kako prvo i drugo izdanje katekizma nije pronađeno, dok treće, četvrto i peto izdanje izlazi u Trnavi 1764., 1766., 1773. (Matić 1945: 45) Vidi i Miroslav Vanino "Pučko-prosvjetni rad (Požeški kolegij)", u: *Isusovci i hrvatski narod* II, 1987, 659–664. U Zbirci rijetkosti Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu bilo mi je dostupno peto izdanje iz 1773. pod signaturom RIIE-16°-24 a, b.

²⁴⁰Takvom strukturom *Bogoslovica* izrazito podsjeća i na hrvatski prijevod (preradu) Kanizijeva malog katekizma (*Catechismus minimus*, 1556) isusovca Ivana Gabelića sa samog kraja 17. st., vjerojatno za potrebe katolika u oslobođenoj Ugarskoj i Slavoniji. Vidi *Kratka abekavica i kratak krstjanski katoličanski nauk poštovanoga oca Petra Kanizija Društva imena Isusova, složen u slavinski jezik. Pritiskan po milosti pripoštovanoga i privisokoga gna kardinala Kolonića, ostrogonskoga arhibiskupa.* (Trnava, 1697). Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu, Zbirka rijetkosti, signatura RIIE-16°-7 b.

5.3.2.4 *Bogoljubnost molitvena na poshtenje Prisvete Troice jedinoga Boga, Blaxene Divice Marie i svetih, s Razlicsitimi Naucima, i Istomacsenjem Svetih Obicsajah Cerkvjenih. Sloxena i prikazana Svetomu Aloisii Druxbe Isusove ispovidniku od Antuna Kanislicha Druxbe iste Misnika. Pripitiskana u Budimu godishta 1794.*²⁴¹

Bogoljubnost molitvena Kanižličev je molitvenik koji osim molitvi sadrži još i velik broj pjesama koje su, kako to Matić²⁴² ističe, uglavnom namijenjene za pučko pjevanje u crkvi. Za kontroverzijsku je problematiku važan predgovor, pod naslovom *Dobrovoljni štioče*, ali i poneki dijelovi iz samog sadržaja molitvenika. U predgovoru se Kanižlič obraća *krivovjercima*, ali nigdje precizno ne definira tko su oni: "(...) da se protive krivovirci bogoljubnosti s' kojom svete poštujemo i osvađaju nas da navlastito mi slidimo neznabožce, u različitim potriiba zazivajući svete na priliku: S. Ivana Nepomučena u pogibili poštenja (...) i ostale kako oni Jova, Neptuna i druge bogove i božice svoje. Ne mogu podniti što mi otare gizdavo naresujući i mnoštvo svića užijući blagdane njihove ovim poštenjem izvanskim proslavljamo." (*Bogoljubnost molitvena*: XII–XIII)

S obzirom na problematiku koju ovdje iznosi (katoličko štovanje svetaca), uvjerljivim se ipak čini *krivovjerce* označiti kao protestante koji pak prozivaju katolike zbog štovanja svetaca, odnosno, za njih idolopoklonstva zbog kojeg ih i optužuju da slijede *neznabožce*, odnosno pagane. Nakon spomenute metapredodžbe (*krivovjerci* "nas" uspoređuju s *neznabošcima*), autor pojašnjava katoličko štovanje svetih, koristeći pritom niz negativnih aksioloških atributa vezanih uz *krivovjerce*: "O šuplje i opake glave, šuplje, ako još ne razumiju na koji način mi svete poštujemo, opake, ako li razumijući sa svim tim još nas osvađaju. Ne slidimo mi neznabožce jerbo mi svete ne poštujemo kako Boga sviju dobara udilitelja, nego kako dvorane i prijatelje Božje (...)" (ibid.: XIII) Pojašnjenje nastavlja dalje ovako: "Niti nas mogu po pravdi okrivljati što mi blagdane svetih časno opslužujemo, otare kiteći i sviće užijući koje njima zablštuju zlobne oči. Nije li običajno bilo u stara vrimena vitezove Isukrstove sa svićami i pismami slavno u grob sprovađati?" (ibid.: XIV), a predgovor zaključuje jasnim razlikovanjem *pravovjernih* od *krivovjernih*: "Ova ako nisu za dosta krivovircem, s' kojim se

²⁴¹Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu, Zbirka rijetkosti, signatura RIIE-8°-163. Prvo izdanje ovog Kanižličeva molitvenika izlazi 1766. godine u Trnavi. U Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu dostupan mi je budimski pretisak iz 1794.

²⁴²Usp. Tomo Matić "Život i rad Antuna Kanižlića", u: *Pjesme Antuna Kanižlića, Antuna Ivanošića i Matije Petra Katančića*. SPH knj. 26, JAZU, Zagreb 1940, XIII–XLI, XXXIII., Miroslav Vanino "Pisci molitvenika", u: *Isusovci i hrvatski narod* III, 2005, 428–431.

nije misto ovde mlogo inaditi, jest doisto za dosta onim za nauk koji viruju Svetu Crkvu Katoličansku." (ibid.: XV)

Kanižlić ukazuje i na razliku između protestanata i *Grka odmetnika*, spominjući ih u kontekstu različitih načina ispovijedanja (katoličke) vjere za obraćenike. Protestanti, piše Kanižlić, slijede način pape Pija IV. koji je propisan nakon Tridentskog koncila 1564., a za *Grke odmetnike* važan je propis pape Grgura XIII. (ibid.: 182–223) Protestante ovdje Kanižlić imenuje *poluvirci*, *luterani* i *kalvinijani*. Za *Grke odmetnike* još je vrlo važno i prihvaćanje četiri članka vjere koje potvrđuje Sabor u Firenzi (posvećenje u oba kruha, *Filioque*, *purgatorij*, primat pape). Iako ih proziva, Kanižlić u molitveniku moli i za *Grke odmetnike* i za *krivovjerce* pa i za *nevjernike*: "Obrati Gospodine nevoljne grišnike. Prosvitli slipe odmetnike i nevirnike."; "Smiluj se Gospodine nevoljnim i tavnim dušam krivovirnika s' neprocinjenom krvju tvojom otkupljenim koje u tmni zabludjenja ginu." (ibid.: 151–182) Takav odnos prema *krivovjercima*, ali i pravoslavnim *Grcima odmetnicima*, usporedimo li ga samo s prethodnim molitvenikom *Primogući i srdce nadvladajući uzroci*, apsolutno je pomirljiviji. Još je jednu razliku, u odnosu na prethodna djela, važno istaknuti – u *Bogoljubnosti* Kanižlić se češće osvrće na *krivovjerce* (protestante) i *nevjernike* nego na *Grke odmetnike*. Izostaju i dijelovi u kojima piše o *Grcima odmetnicima* kao glavnim krivcima za crkveni raskol.

Ipak, ima kod Kanižlića i ovakvih molitvi *protiva nevirnikom* – "(...) da narodi poganski, koji se u svoje smionstvo ufaju, mogućstvom desnice tvoje budu satrveni." (ibid.: 468–471) Za *neznabošce*, odnosno *nevjernike* (pogane bez Božjih zapovijedi), Kanižlić pronalazi adekvatan simbol u ždrijebetu na kojemu Isus ulazi u Jeruzalem, dok za Židove uzima magaricu koja simbolizira njihov jaram pod Mojsijevim zakonom. (ibid.: 246–271)

O Osmanlijama piše tek posredno, ali bez osobitih aksioloških atribucija (iako su Turci ovdje zasigurno *neznabošci*, odnosno *nevjernici*) i u ovome kontekstu čak pohvalno preko kritike upućene lošim katolicima (slično Mulihu!), pozivajući se na anegdotu o nekom Turčinu koji je ušao u Katoličku crkvu za vrijeme mise i smijao se kršćanima (katolicima) kako slabo poštuju Boga – "Da mi Turci znamo da je naš prorok Muhamed kod nas, kako vi kršćani scinite da je vaš Isukrst kod vas u onoj biloj stvari, mi bi svi obrazom na crnu zemlju pali i ne bismo se digli dokle god ne bi znali da nam je grihe prostio." (ibid.: 52–53) Takva metapredodžba (Turci misle o "nama" katolicima da nedovoljno štujemo Boga) jasno je upozorenje katoličkim kršćanima kojima se, kao glavnim recipijentima, autor i obraća. U *Bogoljubnosti molitvenoj* negativno su vrednovani protestanti, Židovi i *nevjernici* (Turci), ali autor ipak poziva potencijalne čitatelje da se i za njih mole, kao i za *Grke odmetnike*.

Kontroverzijom s pravoslavljem autor se u tome molitveniku, za razliku od prethodno analiziranih djela, ne bavi (tek spominje *Grke odmetnike*). *Bogoljubnost molitvena* naime obiluje duhovnim pjesmama i molitvama, dok u problem crkvenoga raskola i duža razlaganja dogmatskih razlika između Istočne i Zapadne crkve ne ulazi. Izostaju stoga inače uobičajeni i brojni negativni aksiološki atributi koje je Kanižlić, pokazali smo, vezao primarno uz pravoslavne Grke (uz iznimku pravoslavnih Srba u *Primogućim uzrocima*). U *Bogoljubnosti* Kanižlić ide i korak dalje pa se za *Grke odmetnike*, ali i za *nevjernike* i *krivovjerce* (protestante) čak i moli. U *Obilatom duhovnom mliku* pak naglašava da treba ljubiti neprijatelje *rišćane*, ali ipak ne i pravoslavne Grke, dok u *Primogućim i srdce nadvladajućim uzrocima* iz 1760. o pravoslavnim kršćanima (u Monarhiji) piše izrazito negativno.

U predgovorima i ponekim dijelovima Kanižličevih molitvenika i katekizama uočavamo dakle različit odnos spram pravoslavnih kršćana. Ta je razlika najveća i najuočljivija u predgovoru molitvenika *Primogući uzroci* u kojem o pravoslavnim kršćanima (Srbima) u Monarhiji Kanižlić piše izrazito negativno vrijednosno obojeno, dok ih u *Maloj bogoslovici* i *Bogoljubnosti molitvenoj* niti ne spominje (samo pravoslavne Grke), a u *Obilatom duhovnom mliku* napominje kako se prema *rišćanima* treba odnositi prijateljski i s ljubavlju. Iako ovdje analizirani Kanižličevi katekizmi i molitvenici nisu paradigmatički primjeri hrvatske isusovačke kontroverzistike, u njima se mogu povremeno uočiti elementi vjerske polemike s pravoslavicima. Taj polemični odnos prema pravoslavnom Drugom, pokazali smo, nije u svim djelima isti što je zanimljivo uzmemo li u obzir mali vremenski raspon u kojemu Kanižlić djela piše, odnosno objavljuje – *Obilato duhovno mliko* (1754), predgovor u *Primogućim uzrocima* datiran je 1757., *Mala bogoslovica* (u trećem izdanju iz 1764), *Bogoljubnost molitvena* (u prvom izdanju iz 1766). Sva su ta djela dakle pisana u drugoj polovini 18. stoljeća, žanrovski su i tematski srodna, obraćaju se istim recipijentima – katoličkim kršćanima, a "problemom pravoslavnih" bave se tek usputno, ali i različito. U tom je smislu predgovor u molitveniku *Primogući i srdce nadvladajući uzroci* zaista osebujan i izoliran primjer tako izrazito negativno aksiološki obojenog pisanja o pravoslavnim Slavenima (Srbima) kod Kanižlića pa ćemo se na njega osvrnuti i nešto kasnije u pokušaju pronalaska odgovora na pitanje zašto Kanižlić baš tako piše. Ono što međutim možemo uočiti u ovdje analiziranim Kanižličevim djelima je kontinuirano negativno vrednovanje pravoslavnih Grka kao glavnih krivaca za raskol (iako se u *Bogoljubnosti* u duhu kršćanskoga milosrđa za njih i moli). Time smo, zapravo, najavili temeljnu problematiku Kanižličeva ključnog kontroverzističkog teksta, crkvenopovijesne i teološke rasprave *Kamen pravi smutnje velike* (1780) u kojoj je odnos

prema pravoslavnim Grcima, ali i pravoslavnim sunarodnjacima (Slavenima) glavni predmet istraživačkoga interesa.

5.3.3 Antun Kanižlić, *Kamen pravi smutnye velike illiti pocsetak, i uzrok istiniti rastavlyenya Cerkve Istocsne od Zapadne, po mlogo posctovanomu gospodinu Antunu Kanislichu nyihove Excellencije prisvitloga gospod. biskupa zagrebacskoga Svete Stolice u Poxegi naregyene visce od dvadeset godinah consistorialu nigdascnye pako Druxbe Isusove misniku jurve pokoinomu, za xivota obilato ispisan. S blagodarnostjom pako uzviscene i prisvitle Kralyevske Magyarske komore na svitlo dan. U Osiku kod Ivana Martina Divalta 1780.*²⁴³

Kanižlićev *Kamen pravi smutnje velike iliti početak i uzrok istiniti rastavljenja Crkve Istočne od Zapadne* (Osijek, 1780) tiskan je tri godine nakon pišćeve smrti, uz financijsku potporu Ugarske komore²⁴⁴ i zahvaljujući trudu Đure Barjaktarija, ravnatelja požeške gimnazije koji je djelo pripremio za tisak i izdao. (Matić 1945: 59) To iscrpno djelo znanstvene proze pisao je Kanižlić, prema Scherzerovu navodu (Scherzer 1895: 211), po uzoru na latinski tekst Ivana Šimunića, *Brevis notitio schismatis graeci et controversiarum orientalium in quaestiones didacticas, chronologico-historicas et dogmaticas digesta* (Zagreb, 1764). Za razliku od svoga prethodnika, također isusovca Šimunića, navodi Scherzer, Kanižlić je napisao daleko opsežnije djelo (gotovo dvostruko veće), ali se u oba djela mogu pronaći gotovo identična mjesta. Prema Scherzerovoj tezi,²⁴⁵ Kanižlić je tako zahtjevno djelo pisao kao sedamdesetogodišnji starac. Teza Predraga Belića, koji spominje 1752. godinu kada Kanižlić počinje pisati, čini se ipak uvjerljivija. Te je godine, ističe Belić, autor čitao latinski prijevod knjige Ilije Miniatisa,²⁴⁶ tada tiskane u Wroclawu (Breslau), a koja je ujedno i glavni povod pisanju *Kamena*. Sedamdesetih je godina, napominje Belić, Kanižlić vjerojatno kopirao i organizirao gomilu materijala, skupljanog petnaestak godina. (Belić 1992: 164) Belićeva je teza prihvatljivija i

²⁴³Nacionalna i sveučilišna knjižnica u Zagrebu, Zbirka rijetkosti, signatura RIIE-80-1.

²⁴⁴O tome Vanino piše sljedeće: "Za tiskanje knjige o prijepornim pitanjima između istočne i zapadne Crkve primio je od kraljevske ugarske dvorske komore 500 forinti, ali je tu svotu, jer djelo tada nije bilo dovršeno [devet dana prije smrti, dakle 1777, op. G.Š.], po komorskom provizoru Emeriku Smitelu na zahtjev vratio Ignaciju Čačkoviću, upravitelju komorskih imanja; kad bude djelo išlo u tisak, neka izvršitelji oporuke zatraže rečenu svotu u Čačkovića." (Vanino 1934: 90) S obzirom na to da se iz oporuke saznaje kako knjiga nije bila dovršena, postoji mogućnost da je posljednjih nekoliko stranica napisao priređivač djela Juraj (Đuro) Barjaktari (Belić 1977: 313; Korade 2007: 552), isusovac i pučki prosvjetitelj, također školovan u Trnavi. (Vanino 1934: 91) Pozivajući se na Vanina (1934), Korade (2007) izričito navodi kako je Barjaktari djelo i dopunio i priredio za tisak (podatak o nadopuni međutim Vanino ne navodi).

²⁴⁵Scherzer se u svojoj argumentaciji poziva na Kanižlićev tekst u kojemu pronalazi preciznu godinu kada autor počinje pisati. Dakle, od pada Carigrada 1453. do godine kada piše *Kamen* Kanižlić računa 318 godina što Scherzera dovodi do konačnoga zbroja, odnosno godine 1771. (1453 zbraja s 318)

²⁴⁶Tomo Matić u predgovoru SPH, knj. 26. (Zagreb 1940) piše Ilija Miniatis (grčki Μητιάτης) prema R. Grujiću u Narodnoj enciklopediji. Vidi u predgovoru na str. XXXV.

imamo li u vidu Kanižličevu iznimnu akribičnost, velik broj bilješki i citata u *Kamenu* koje bi bilo uistinu teško prikupiti u samo nekoliko godina rada.

U ambicioznom pothvatu pisanja znanstvenoga djela štokavskom prozom (narodnim jezikom) Kanižlić uzor pronalazi u Dubrovčaninu Ignjatu Đurđeviću kojeg u svome djelu izričito spominje: "Najposli prignu me želja prinaičnoga Dubrovčanina, Ignatia Giorgi, opata melitenskoga: O da bi! piše on, naši ljudi moje stope slidili da domorodnim govorenjem visoke nauke i znanja tomačeći, iliričkomu jeziku u mudroskupštinu vrata otvore." (*Kamen*: 176)

Dijelovi Kanižličeva *Kamena* objavljivani su u Stadlerovu časopisu *Balkan* (Zagreb, 1899–1902), a prije toga je dijelove *Kamena* na latinskome objavio austrijski isusovac Nicolaus Nilles 1885. (Korade, Pernjak 2015: 52)

O Kanižličevu *Kamenu* pisali su uglavnom književni povjesničari i jezikoslovci (Scherzer, Prohaska, Fancev, Matić, Georgijević, Peić, Vončina i dr.), ponešto crkveni povjesničar i Kanižličev biograf Miroslav Vanino (Vanino 2005: 388–389), potom teolozi (Miljenko i Predrag Belić) i novije povjesničari (Korade,²⁴⁷ Pernjak), no sustavnija i iscrpnija analiza tog teksta, kao istaknutog primjera hrvatske isusovačke osamnaestostoljetne kontroverzistike na narodnome jeziku, nije nam poznata.²⁴⁸ Razlog tome pronalazimo i u naravi samoga teksta koji kao obimna crkvenopovijesna i teološka rasprava može tek uvjetno biti predmet istraživačkoga interesa književnih povjesničara koji su se prvenstveno bavili Kanižličevom religioznom lirikom i *Svetom Rožalijom*, atribuirajući ovog Požežanina kao zakašnjelog predstavnika slavonskog književnog baroka. (Kravar 1993: 127)

Pučkim elementima i likom patrijarha Focija u Kanižličevu djelu bavila se Divna Zečević čiji ćemo rad, zbog važnosti naslovne teme, ovdje ukratko izložiti. I isusovac Miljenko Belić, čiji rad također ovdje ističemo, bavio se Kanižličevim djelom, a u *Kamenu* prepoznaje pisca koji je više dušobrižnik nego učenjak.

Spomenuli smo prethodno da je Kanižličev *Kamen* žanrovski najbliži znanstvenome djelu. Unatoč tome, mogu se, prema Divni Zečević,²⁴⁹ i u takvome djelu prepoznati pučki elementi. Naime, Divna Zečević vjerskim polemikama pristupa kulturno-antropološki i nastoji ih čitati kao štivo koje je na pučki književni način polemično, ali i poučno-zabavno. Takvi su

²⁴⁷Vidi Mijo Korade, "Antun Kanižlić, vjerski i kulturni obnovitelj požeškoga kraja", u: *U služnju Božjem narodu*, Požega 2007., 546–560.

²⁴⁸Predrag Belić navodi da je o. Mijo Škvorc izrađivao disertaciju na temu Kanižličeva *Kamena* i pod vodstvom profesora crkvene povijesti Miroslava Vanina. Taj rad, navodi Belić, ipak nije pronađen među Škvorcčevom ostavštinom. (Belić 1992: 164)

²⁴⁹Divna Zečević, "The polemical popular literary edifying text by Antun Kanižlić about Focius as the cause of the church schism, in the book: *The real stumbling-block of the great discord (Osik 1780)*" *Narodna umjetnost*. 34/1. Zagreb 1997., 179–200.

polemički tekstovi, prema Zečević, namijenjeni "(...) ne samo užem krugu crkvenih ljudi nego, putem njih, usmenim propovijedima i kršćanskim naučavanjem, najširim slojevima društva." (Zečević 1997b: 200) Vjersko-polemički tekstovi su, prema Zečević, prepuni mitskih koncepata od npr. onog o izgubljenome raju koji se u polemikama izražava kao čežnja za izgubljenim jedinstvom kršćana ili onog o "'arogantnim i lažljivim' Grcima" (ibid.: 183), glavnim krivcima za raskol (konkretno kod Kanižlića demonizacija Focija). Uz Focija, u *Kamenu* se pojavljuje i Židov koji Fociju poklanja znanje i mudrost i njemu Divna Zečević dodjeljuje ulogu Mefista (dok bi prema toj logici Focije bio Faust). (ibid.: 188–189) Vjerske polemike Zečević promatra kao sasvim osebujan literarni žanr koji se služi brojnim drugim žanrovima (priče, legende, stihovi, pamfleti, kazališni izvještaji, pisma, nadgrobni natpisi i dr.), nastojeći ih prilagoditi novoj funkciji polemike. Takve "posudbe" iz drugih žanrova Divna Zečević uočava i kod Kanižlića. O Kanižliću koji je i u *Kamenu* "više dušobrižnik nego učenjak, iako je zaista učenjak visokog akademskog dometa"²⁵⁰ pisao je Miljenko Belić koji se osvrnuo na Kanižličevu sklonost humoru i igri riječima za koje pronalazi primjere i u *Kamenu*, nastojeći tako donekle "opravdati" vrijednosno obojene iskaze u Kanižličevu djelu i razlučiti ih od evidentno, kako ih sam naziva, "tvrdih" mjesta. U *Kamenu* Belić pronalazi primjere u kojima se Kanižlić poslužio šalom²⁵¹ kao predahom i zamjenom za oštrije kritike i osude, argumentirajući to "zaokretom prema šali u stilu rokokoja". (Belić 1977: 315) Kanižličevu teologiju Belić ocjenjuje više mističkom nego skolastičkom, a pothvat pisanja *Kamena* komentira ovako: "Kanižlić [se] odlučio na pisanje 'Kamena' uz nešto samoprijedora i autodiscipline: on, pastoralni radnik na terenu, smatrao je da je takva knjiga potrebna i dao se na posao, iako se – i de facto i po sklonostima – više zanimao drugim pitanjima u drukčijem misaonom ozračju." (ibid.: 317)

Ne može se dakle negirati da je Kanižličevo teološko-polemičko djelo prošarano i spomenutim, tzv. pučkim elementima koji se mogu iščitati iz različitih priča, legendi pa i ponekih mitskih koncepata kojima se autor služi u polemičko-propagandne svrhe. Ipak, takva je interpretacija pomalo "nategnuta" jer ne sagledava Kanižličev rad u njegovom ishodišnom i

²⁵⁰Vidi više Miljenko Belić, "Antun Kanižlić (1699–1777). Uz dvjestagodišnjicu njegove smrti". *Obnovljeni život*, vol. 32., no. 4., kolovoz 1977, 299–332, 316. http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=86892 (Pristupljeno 9. kolovoza 2015)

²⁵¹Belić se u ovoj argumentaciji poziva i na Matka Peića (*Barok i rokoko u djelu Antuna Kanižlića 1666–1777.*, Rad JAZU, knj. 365, Zagreb 1972, 5–133) koji je, kako to Belić naglašava, uočio Kanižličevu vedru crtu u čitavom njegovom opusu. (ibid.: 314–316). Završetak Kanižličeva uvoda u *Kamenu* u kojemu autor, kako bi naglasio svoje neprotivljenje nesjedinjenim Slavenima koji nisu uzrokovali raskol, koristi doskočicu *Bog ubio onoga koji nas je rastavio* (koju je uostalom, kako je sam i naglasio, od nekoga od njih i čuo), Belić komentira ovako: "A to je sasma nešto drugo nego ona ili bilo koja anatema, to je samo gorka reakcija plemenite duše, iako izrečena na ne baš najsretniji način!" (ibid.: 316)

stoga nezaobilaznom kontekstu djela hrvatske (isusovačke) kontroverzistike, kao i povijesnog konteksta i specifičnih osamnaestostoljetnih okolnosti njezina nastanka, koja je dominantno pisana na latinskom i stoga upućena obrazovanim recipijentima. Kanižlićev je *Kamen*, kao izrazito obimno i prvenstveno znanstveno (teološko) polemičko djelo upravo najbliži radovima takve vrste. To, uostalom, pokazuje i srodnost Kanižlićeva teksta s latinskim djelom isusovca Šimunića, kako je to uočio Scherzer. U tome je smislu možda i interpretacija Divne Zečević o mitskome konceptu izgubljenog raja (djelomično i onom o *lažljivim Grcima*), koji se u polemikama otkriva kao težnja za jedinstvom kršćana, previše pojednostavljena. Kanižlićev humor i sklonost ironiji lako je prepoznati na brojnim mjestima u *Kamenu*, ali upravo su takva mjesta najsnažnije aksiološki obojena u djelu pa se čini da se teško mogu odvojiti od, kako ih Belić naziva, *tvrdih* mjesta jer su zapravo njihov paradigmatički egzemplum.

5.3.3.1 Kanižlićev *Kamen* kao odgovor na djelo Grka Ilije Miniatisa

Ilija Miniatis²⁵² bio je grčki propovjednik i teolog, kernički i kalavritski episkop na Peloponezu. Rođen je 1669. godine u mjestu Lexuri u Kefaleniji. Umro je 1714. godine u Patrasu. Studirao je u Veneciji gdje je ponajprije bio učitelj, propovjednik i tajnik metropolita, a kasnije je držao nastavu u Kefaleniji i Zakintosu. Godine 1703. bio je na diplomatskoj misiji u Beču, a nakon toga u Hierokeryxu u Konstantinopolu. Propovjedničku je djelatnost vršio i na jonskim otocima, a od 1711. bio je biskup u Kernitzi (Kalavryta, Peloponez). Miniatis je dobro vladao latinskim, francuskim i talijanskim, a njegove najpoznatije propovijedi utjecale su na mnoge velike propovjednike (Segneri, Bossuet, Bourdaloue, Massillon). I Miniatis se često pozivao na grčke i latinske crkvene oce (Sv. Augustin), klasičnu filozofiju i latinsku skolastiku, a grčkim jezikom je napisao kontroverzističko, historijsko-dogmatsko djelo o crkvenome raskolu, pod naslovom *Πέτρα σκανδάλου* (Leipzig, 1718). U spomenutom se djelu Miniatis osobito osvrće na zaključke Drugog lionskog sabora iz 1274. te Sabora u Firenzi iz 1439. godine. (Podskalsky 1998: 101–102) Miniatisovu knjigu na latinski prevode N. Mothonis i G. Kosicki *Lapis offendiculi sive expositio origins et causae discidii duarum, Orient. et Occident..., ecclesiarum* (Breslau 1752). i izdaju je usporedno s grčkim tekstom. Vićentije Rakitić preveo je 1797. u manastiru Feneku, prema bečkome izdanju iz 1783., to

²⁵²Osnovne biografske podatke o Iliji Miniatisu sažeto pronalazim u natuknici Gerharda Podskalskog u *Lexikon für Theologie und Kirche*. Siebter band (Maximilian bis Pazzi). Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien, 1998., 101–102. O Miniatisu vidi opširnije u njegovoj biografiji čije je autor Stylianos G. Vayanos, *Elias Meniates. Biography and Translation of his Sermons on Repentance and Confession*. Brookline, Massachusetts, 1998.

djelo, naslovivši ga *Камень саблазна*, ali prijevod ostaje u rukopisu. Kasnije je djelo preveo na srpski i štampao ga 1847. u Novom Sadu karlovački paroh Pavle Nikolić, služeći se njemačkim prijevodom Jakova Kempera iz 1845.²⁵³

Miniatisova propagandna knjiga o crkvenome raskolu pisana je vjerojatno kao odgovor na sve snažnije pritiske Katoličke crkve u osamnaestome stoljeću koja je svim snagama nastojala privesti pravoslavne kršćane u Monarhiji na uniju. Kontroverzističko djelo Ilije Miniatisa nije obimno i ima tek 145 stranica. (Scherzer 1895: 212)

Prvi dio bavi se poviješću raskola, a u drugome navodi pet spornih točaka u kojima se ne slažu Istočna i Zapadna crkva. Prema srpskome ćirilichkom prijevodu, *Камен претиканија или Повест о почетку и причини раздјеленија греческе и латинске цркве*, paroha Nikolića iz 1847. u prvoj knjizi, naslovljenoj *Прикљученија међу Игнатијем и Фотијем патријарсима константинополским* (*Камен претиканија: 3–77*) Miniatis se detaljnije bavi događajima vezanim uz patrijarhe Ignacija i Focija, a taj dio zaključuje Saborom u Firenzi i padom Carigrada, uz molitvu da se Rimaska crkva (rimokatolike naziva *Rimljani*), nadahnuta Svetim Duhom, sjedini s Pravoslavnom. U drugoj knjizi, naslovljenoj *О препирателним вџпросима* (ibid.: 78–145) Miniatis raspravlja o pet spornih točaka prema kojima se pravoslavni razlikuju od rimokatolika, napominjući da je tako i "u naša vremena". (ibid.: 79) Radi se o sljedećim, već dobro poznatim, dogmatskim razlikama: primat rimskoga biskupa o kojemu najopširnije raspravlja, ishodenje Svetoga Duha, beskvasni kruh, purgatorij, blaženstvo svetih.

Grk Miniatis za raskol, dakako, krivi Rimsku crkvu i brani patrijarha Focija.²⁵⁴ Ne bi li što preciznije opovrgnuo Miniatisove teze, Kanižlić se potrudio "pretresti" gomilu literature u kojoj pronalazi glavne argumente protiv njegove knjige.

Odmah na početku, u uvodu naslovljenome *Ulazak u iziskivanje kamena pravoga*, Kanižlić iznosi jasnu kritiku Miniatisove knjige (odnosno samog autora), smještajući ga zajedno s onim grčkim piscima koji su "slabo tkani"²⁵⁵ i koje će pero mudrih, kako ih sam naziva, *Latina* lako nadvladati. Ilija Miniatis "naukom naučitelj svetoga evanđelja dostojanstvom u Moreji episkop cernikijanski i kalabritski, perom prioštar protivnik Crkve Rimske, a od svojih

²⁵³Od prvoga izdanja 1718., knjiga je izdana čak trinaest puta – 1718., 1725., 1743. (njemački prijevod) Leipzig, 1721. na arapskome, 1752. na latinskome u Bratislavi, 1760. Amsterdam, 1783. i 1787. (njemački prijevod) Beč, 1840., 1841., 1863., 1865., 1969. u Ateni, 1854. ruski prijevod. Usp. Stylianos G. Vayanos, nav.dj., 57–59., Tomo Matić, nav.dj., XXXV–XXXVII., Ivan Scherzer, nav.dj., 212. U Nacionalnoj i sveučilišnoj knjižnici u Zagrebu, u Zbirci rijetkosti dostupno je novosadsko izdanje iz 1847., Meniates, Elias. *Kamen pretikanija ili Povest o početku i pričini razdelenija grečeske i latinske crkve*. Novi Sad, 1847., signatura R III-8-535.

²⁵⁴Vayanos navodi da je ovo djelo Miniatisov odgovor kritičarima koji su ga nazivali "zapadnjakom" i liberalom te dovodili u pitanje njegovo pravoslavlje. (Vayanos 1998: 58)

²⁵⁵Usp. citat: "ne dade bo se prava i očita istina zastorih Grka nikojih prikriti, zašto bo su slabo tkani i mudrih Latina perom jurve razdrti." (*Kamen*: b1)

osobito pofaljen." (*Kamen*: b1–b2), piše *Kamen smutnje, iliti iskazanje početka i uzroka rastavljenja dviju crkva Istočne i Zapadne*, djelo koje bi se, prema Kanižliću, trebalo zvati *Branopis Focija suprot Latinom*. Miniatisova je knjiga dakle osim kao povod pisanju *Kamena*, poslužila i svojim naslovom jer Kanižlić svoje djelo namjerno naslovljava *Kamen smutnje*, parafrazirajući Miniatisa: "jurve našavši kamen pravi ove smutnje i po ti način nadvladavši Meniatovo pero, natpis njegovoj knjigi nepristojan uslobodi se ja osvojiti." (ibid.: b2)

U drugome dijelu *Kamena*, Kanižlić je četvrto i peto poglavlje posvetio Miniatisovoj obrani carigradskog patrijarha Focija, naslovivši ih *Što Menijata piše od obranja Focija?* i *Kako Menijata brani Focija?* (ibid.: 44–48, 48–56). Miniatis hvali Focija radi kreposti i poniznosti jer on pristaje na stolicu patrijarha pod prisilom cara, a nikako ne svojom voljom. Kanižlić ovdje, nastupajući iz pozicije *Latina* ("mi Latini"), ograđujući se tako samo od svoje osobne, navodi, doduše, da je Focije bio na glasu zbog mudrosti i nauka, ali o njegovoj poniznosti i kreposti, koju Miniatis ističe, piše vrlo ironično. Ponajbolje to ilustrira citat iz *Kamena* u kojemu se Kanižlić (*Latini*) doslovno podsmjehuje Fociju, odnosno Miniatisu: "Niki bo Latini veselije čudi, koji Menijati brez svidoka pišućemu ne viruju, podsmiju se plaćućemu Fociju šaleći se aj! aj! kamo sreća da se tkogod u onomu sastanku bude ositio i oni suzni biser koji se je niz Focijova lica prosipao bude lipo pokupio u jednu svilenu maramicu i posli na zlatni konac nanizao, kako bi to plemeniti vinac bio za nakititi i okruniti ovo osobito faljeno Focija poniženstvo. Doista okrunjenja je pridostojno." (ibid.: 46) Kanižlićevo "skrivanje" iza pozicije "mi Latini" djeluje ovdje i kao taktički propagandni autorov potez ne bi li se približio i pravoslavnim kršćanima, osobito puku, koji su katolike običavali pejorativno nazivati *Latini*.²⁵⁶ Jedan je od glavnih problema Miniatisove knjige, piše Kanižlić, nedostatak svjedoka, odnosno ljudi koji su živjeli u vrijeme Focija pa su sve događaje mogli prenijeti puno zornije nego što to mogu i Kanižlić i Miniatis. Upravo je to glavni razlog što *Latini* ne vjeruju Miniatisu. Zato se Kanižlić, nasuprot njemu, poziva na autoritet grčkih pisaca ("jednovrimeni" pisci Grci, ibid.: 48), svjedoka Focijeva vremena. Ti hvaljeni grčki pisci, ujedinjeni s Rimskom crkvom, su: Niketa David,²⁵⁷ Metrofan iz Smirne,²⁵⁸ Stilijan²⁵⁹ i

²⁵⁶Vidi o tome Kudelić: "Za zapadne su narode Bizantinci stvorili pojam 'Latina', bez obzira na njihovo etničko podrijetlo, pa je 'latinstvo' postalo jedna vrsta odgovora na 'helenstvo', i te su dvije riječi otada označavale dva svijeta različita i po kulturnim tradicijama i po intelektualnim težnjama." (Kudelić 2007: 23–24)

²⁵⁷Nicetas David, paflagonijski plodan pisac eulogija i biografija svetaca i mučenika. Ime David izabire kao monah. Glavno djelo mu je biografija patrijarha Ignacija (907) u kojemu ga, nasuprot patrijarhu Fociju, prikazuje kao pravog sveca i mučenika. Upravo je ova Ignacijeva biografija najviše citirana u krugovima oponenta patrijarha Focija, prilikom kampanje protiv njegova drugog patrijarhata, ali i protiv njegovih neposrednih suradnika. (Dvornik 2002: 356)

Teognost.²⁶⁰ Kanižliću su upravo ti pisci, koji pišu protiv svog sunarodnjaka Focija, kojeg su, uostalom, i poznavali, glavno argumentacijsko sredstvo protiv Miniatisa: "Svidoci ovi ne bijahu rodom Latini, nego Grci koji od urođene ljubavi prama svomu domorodcu većma bijahu prignuti pisati fale nego pogrde Focija. Ali imajući prid očima Boga, usilovani bijahu ispisati i prikazati nam svakolika, kako su se u ono vrime dogodila, zato nazvani od Menijate nepriatelji Focija jerbo prijatelji istine." (ibid.: 53) Te grčke pisce koji "bijahu mudri, naučni i kriposni i zato na stolice Crkvene uzvišeni", (ibid.: 52) navodi Kanižlić dalje, slijedili su i plemeniti latinski pisci poput Baronija²⁶¹ i Binija,²⁶² a što je spram njih, komentira Kanižlić, jedan Menijata. Focijevu apologetu Miniatisu, Kanižlić toliko zamjera nedostatak svjedoka da su ironični iskazi o njemu kao novome Pitagori, kojemu učenici bezupitno vjeruju (*Menijata rekao. Menijata pisao.* ibid: 50) sasvim uobičajeni. Miniatisa Kanižlić atribuirao i kao lašca koji nije dostojan da mu se vjeruje. Objašnjava to detaljem iz njegove biografije, ali naglašava da pritom ne namjerava dirati u njegovo episkopsko dostojanstvo. Miniatis je, piše Kanižlić, kao mladić u Mlecima primljen u "Stanište flanginijansko u komu dica grčka uče grčki, latinski i italijanski" (ibid.: 55), slijede svoje grčke običaje, ali kao ujedinjeni s Rimskom crkvom svake su godine imali obvezu pred senatom ispovijedati katoličku vjeru. Kanižlić proziva Miniatisa i pita se je li on to uistinu činio ili se samo pretvarao i lagao. Iz te sumnje proizlazi vjerojatno i Kanižlićev izbor pejorativnog termina *uskok*²⁶³ kojim opisuje Miniatisa. Miniatis je dakle običan "prebjeg" iz Rimske crkve i kao takav nedostojan povjerenja – "da Ilija Menijata, na koga sam knjigu odgovarao, jest bio uskok od Crkve Rimske, što i ja u pridgovoru jesam zabilježio." (ibid.: 887) Miniatisov biograf Vyanos međutim ističe kako se

²⁵⁸Metrofan iz Smirne, metropolit od 857. do 880. Bio je jedan od najbeskompromisnijih prelata koji je odbio priznati Focija kao zakonitog patrijarha. Nakon uklanjanja Focija, Metrofan ima važnu ulogu na Koncilu 869–870. Kada je Focije ponovno postavljen za patrijarha (nakon smrti Ignacija 878), Metrofan je odbio njegovu ponudu za izmirenje i prijateljstvo. Nije se pojavio ni na Koncilu 879–880. pa su ga legati pape Ivana VIII. ekskomunicirali. (Dvornik 2002: 570)

²⁵⁹I Stilijan "iz Novekesarije" (*Камен претиканија*: 6), kao to navodi Miniatis, a prema prijevodu Pavla Nikolića, bio je jedan od Focijevih neprijatelja. Dakle, spomenuta četiri grčka pisca Kanižlić hvali, dok ih Miniatis kudi.

²⁶⁰Theognostos, bizantinski arhimandrit i egzarh u 9. st. Kao zastupnik svrgnutog patrijarha Ignacija poslan je u Rim kako bi branio njegove interese. Ignaciju pomaže sastaviti apelno pismo papi Nikoli I. u kojemu se Papu izvještava o stanju Grčke crkve između 858. i 861. (Murphy 2002: 887)

²⁶¹Baronius, Caesar, Ven., kardinal i crkveni povjesničar (1538–1607), pisac opsežnog crkvenopovijesnog djela *Annales ecclesiastici* (Rim, 1598–1607) koje je doživjelo velik uspjeh. Baronius je uživao veliko povjerenje pape (Benedikt XV). (Wahl 2002: 105–106)

²⁶²Binius, Severin (1573–1641), urednik koncilijarnih tekstova. Glavno djelo mu je *Concilia generalia et provincialia* (1606). (Marthaler 2002: 399–400)

²⁶³Obično izbjeglice s turskoga područja u susjedne zemlje. Pozivajući se na S. Džaju (*Konfesionalnost i nacionalnost*) i J. Mala (*Uskočke seobe i slovenske pokrajine*), Kudelić dodatno pojašnjava pojam – prema Džaji, "uskoci", "pribjezi" i "predavci" jezično opisuju pojavu političkog prebještva, a prema Malu uskoci su naziv za bjegunce iz turske države u susjedstvo koji se koristi u sjeverozapadnim pokrajinama prema Sloveniji i hrvatskom primorju (u Slavoniji navodi "pribeg"). Pojam često dolazi i kao odrednica uz ime "Vlah" ("uskok", "prebjeg", "starovjerac"). (Kudelić 2007: 63, 65, 131)

u njegovu ortodoksnost često, ali ipak neopravdano sumnjalo jer je bio u dobrim (diplomatskim) odnosima s predstavnicima Zapadne crkve. (Vayanos 1998: 40)

U osmome poglavlju drugoga dijela, naslovljenome *Kako Menijata brani Focija, krivca očitoga* (*Kamen*: 62–67), pejorativno atribuiranje Miniatisa se nastavlja. Ovdje je on, bez valjanih svjedoka, metamorfoziran "grčki Janus" (ibid.: 62–63), dvoglavi rimski Bog, čuvar kuća i puteva, simbol dvoličnosti s dva obraza (naprijed i straga) koji je očima straga vidio što se davno u Carigradu dogodilo.²⁶⁴

Još više od hvale Focija, Kanižlića u oči bode Miniatisova pokuda pape Nikole I.²⁶⁵ Ne bi li obranio papu od Miniatisovih napada, Kanižlić, nastupajući opet kao zastupnik *Latina* ("mi Latini", ovdje "neki Latini"), napada svog protivnika ovako: "Nikoji Latini štijući ovo ispisanje, ne mogući podniti toliku nedostojnost pera *Menijatova*, razjideći tuže se: Nu to! Što jedno Grče, jedan čovičac, jedan episkopac, suproti papi imenom i dili velikomu, od tolikih otaca mnogostrukom falom nakićenu, koga da Crkva Rimska za sveta drži i štuje, *Menijata* znade. Nu to! Što brezobrazno piše! Što piše? Ne piše jerbo se ne služi perom, nego toljagom i š njome tuče po glavi svetu i pravoslavnu Crkvu Rimsku, to jest pogrđuje svete oce pape rimske." (ibid.: 79–80) Takvo mjesto vrlo dobro oprimjeruje neupitnost (dogme) papinog primata pa je ovdje Miniatis, tek kao *jedno*, i k tome oholo *Grče*, doveden u opreku s veličinom jednog pape (kao institucije). Potkrepljuje to i sljedeći citat – "Čude se Latini kuda se to propinja Menijata? A što? Kada je ovo pisao, je li mislio da ima prid sobom jednoga kalabritskoga popića? On velikoga papu suditi i osuditi, kaono brez svake sumnje pristupitelja kanona." (ibid.: 130) Miniatis naime, prema Kanižliću, okrivljuje papu Nikolu I. da krši kanone jer prima bjegunce i zlotvore u Rim koji o Fociju pričaju izrazito loše.

I za Miniatisove pristalice i čitatelje, Kanižlić, sukladno svojim jezičnim igrama, pronalazi pogrđan termin – Miniatis dakle piše za ljubav *Menijataca* (ibid.: 81). Miniatisa je u konačnici ("bradato od četrdeset i osam godina²⁶⁶ dite", ibid.: 131), Kanižlić usporedio sa samim Focijem kojeg on u nevjeri slijedi.

²⁶⁴Rimski bog Janus je bez grčkog prototipa.

²⁶⁵Nikola I, Sv., papa od 24. travnja 858. do 13. studenog 867. Najznamenitiji papa između Grgura I. (590–604) i Grgura VII. (1073–1085). Zalagao se za slobodu crkve u odnosu prema svjetovnim kršćanskim vladarima. Zaštitnik je crkvenog braka. (Sullivan 2002: 360–364)

²⁶⁶Ovo se ne slaže s podatkom koji navodi Podskalsky u *Lexikon für Theologie und Kirche* (1998) jer je Miniatis 1714. godine već mrtav, dakle s 45 godina. Kanižlićev komentar slaže se gotovo u potpunosti s godinom prvog izlaženja Miniatisove knjige (1718), kada bi on imao 49 godina (Kanižlić spominje 48 godina).

5.3.3.2 Kanižlićeva kontroverzija s (grčkim) pravoslavljem

Kanižlićev *Kamen pravi* knjiga je od 908 stranica, podijeljena na jedanaest dijelova u kojima Kanižlić, prateći događaje kronološki (od patrijarha Focija u 9. st. pa sve do stanja crkve nakon Sabora u Firenzi 1439), iznosi problematiku i tijek crkvenoga raskola. Prvi dio posvetio je carigradskom patrijarhu Ignaciju i događajima u vrijeme njegova patrijarhata (847–858). Drugi i treći dio bave se "problematičnim" patrijarhom Focijem. Četvrti dio ponovno se bavi Ignacijem i njegovim povratkom na stolicu patrijarha (ponovno nakon 867. za Bazilija I. Makedonca), a u petome dijelu piše opširno o Osmom ekumenskom koncilu (četvrtom carigradskom 869–870) i smrti Ignacija. Šesti dio bavi se povratkom Focija na stolicu patrijarha. Sedmi i osmi carigradskim patrijarhom Mihaelom Cerularijem. U devetom iznosi nastojanja oko sjedinjenja s Grčkom crkvom sve do Sabora u Firenzi. Deseti opsežno obrađuje Sabor u Firenzi, a jedanaesti se osvrće na stanje Istočne crkve nakon navedenog Sabora. Uz spomenuta poglavlja, *Kamen* ima uvod (*Ulazak u iziskivanje kamena pravoga*) i na samome kraju, nešto slično epilogu *Ponukovanje osobito*.

Iako piše zahtjevno teološko i crkvenopovijesno djelo koje od čitatelja traži prilično dobro poznavanje crkvene povijesti i teološko-dogmatskih pitanja, Kanižlić nerijetko napominje da piše i za priproste, odnosno, kako ih on naziva, "maloumni" (ibid.: 175) jer oni nisu u stanju razumjeti latinske knjige na temelju kojih Kanižlić pokazuje Focijevu krivnju. U svome zalaganju za prosvjećivanje priprostog i neobrazovanog puka, podložnog manipulacijama, pisac *Kamena* odlazi tako daleko da optužuje Miniatisa za namjerno krivo tumačenje Nikete Davida ne bi li tako prevario one koji ga nisu čitali i obranio Focija. (ibid.: 63–64) Kanižlićev je trud, u tome smislu ("da i prosti razumiju", ibid.: 83) zaista hvale vrijedan. Za ilustraciju može nam poslužiti njegov pokušaj maksimalnog pojednostavljivanja složenih teoloških pitanja, poput onog o *Filioque*²⁶⁷ – "Prva suprot Latinom Focijova pogrda, ne prva u redu, nego u dostojanstvu, radi koje on Latine kao eretike iliti krivovirce kudi jest Latini govore, da Duh Sveti od Oca i Sina ishodi. Ovi nauk Latina od ishoda Duha Svetoga jest poglaviti biljeg po komu se oni od Grka odmetnika razlučuju koji govore da Duh Sveti od Oca samo ishodi." (ibid.: 175–176) U konačnici, Kanižlić je zaista u svome naumu odlučio slijediti već spomenutog Đurđevića i njegovu želju da se visoka nauka piše narodnim jezikom. Stoga je još jedna posebnost Kanižlićeva *Kamena* njegovo "komuniciranje" s čitateljima – visoka teologija na narodnome jeziku (štokavska ikavica) povremeno je pojednostavljena autorovim

²⁶⁷O dodatku *flioque* ["i Sina"], koji je u 11. st. ubačen u Nicejsko-carigradsko Vjerovanje, vidi više Fatula, op. 1998: 209.

objašnjenjima i nerijetko obogaćena pričama, anegdotama, legendama bliskim pučkome shvaćanju (primjerice o Fociju), ali je i vrlo iscrpno, zahtjevno objašnjena i popraćena brojnim bilješkama i literaturom. Neizbježna su tu i velika poglavlja koja se bave poviješću crkve i crkvenim saborima (npr. naslovi poput *Stanje Carstva u vrime Ignacija i Focija posli smrti cara Theofila* u trećem poglavlju prvoga dijela ili detaljno ispisivanje zasjedanja Sabora u Firenzi u desetome dijelu, ali i brojni drugi primjeri). Takva je nastojanja sam Kanižlić objasnio ovako: "da nije priprostima potribno ova visoka znanja razumiti, niti mogu, ova bo slabu pamet nadvisuju. Ovo sam i ja isti mislio i zato sam nikoja pitanja koja su za oštroomne ostaviti hotio, budući još da je vele mučno u naš jezik istomačiti. Ali drugi sudiše da ne ostavim, neka priprosti ona koja ne razumiju prođu i ostave. Doći će more biti ova knjiga i u ruke razumijućih, kojim će povoljno biti istomačenje ovoga otajstva u naš jezik." (ibid.: 176) Iako se dakle Kanižlić obraća i *maloumnima*, jasno je da je njegova knjiga, pisana kao kritički osvrt i odgovor na djelo Ilije Miniatisa, prvenstveno ipak upućena onima koji su poznavali latinski i/ili grčki, odnosno obrazovanijem katoličkom i pravoslavnom svećenstvu koje je Miniatisa jedino i moglo čitati. Na to upućuju i podaci o prijevodu Miniatisove knjige koja na latinskom izlazi 1752. u Breslau, dok srpski prijevod izlazi tek u 19. stoljeću (prije toga prijevod Vićentija Rakitića 1797. ostaje u rukopisu). Međutim, Kanižlić se obraća i *maloumnima*, vjerojatno pravoslavnom, ali i katoličkom puku, a ponajviše neobrazovanom pravoslavnom svećenstvu u Monarhiji koje je, slično puku, njegovu knjigu moglo tek parcijalno pratiti i razumjeti. Čini se stoga kako je Kanižlić Miniatisovim djelom samo početno motiviran (događaji vezani uz Focija i Miniatisovu pohvalu Focija te dogmatske razlike) jer njegov tekst daleko premašuje problematiku kojom se bavio Miniatis. To je uočljivo i u spomenutim pričama, legendama, stihovima, odnosno tzv. pučkim elementima koje Kanižlić umeće u svoj tekst, a ne nalazi ih kod Miniatisa. U posljednjim se poglavljima, u kojima se obraća pravoslavnim kršćanima u Monarhiji, već sasvim udaljio od kritičkoga osvrta na Miniatisov tekst.²⁶⁸

U uvodnome dijelu *Kamena* Kanižlić izražava žaljenje (i Grka i *Latina*) za starinom, odnosno vremenom kada su dvije crkve bile sjedinjene – "Kamen pravi, iliti istiniti početak i uzrok smutnje one velike iziskivati počimam, po kojoj jurve od šestdeset i sedme godine vika devetoga Crkvu Istočnu iliti Grčku od Latinske iliti Rimske nesrično rastavljenju, kada i dan današnji vidimo, svesrdno žaleći, kakono Grci, tako i mi Latini, ali različitih zarad uzroka za

²⁶⁸O tome Vanino piše ovako: "Ne mislimo da je Kanižlić napisao onako golemo djelo zbog neke važnosti Meniatesova spisa. On je to učinio (...) što se onoliko mnoštvo grčko-istočnjaka nalazi u katoličkoj Hrvatskoj." (Vanino 2005: 388)

srićnom i blaženom starinom uzdišemo." (ibid.: a2) Odmah zatim, nakon navođenja sporne godine 867.,²⁶⁹ kreće u pojašnjenje razlike vjere i obreda, odnosno ukazuje na to da je prema vjeri samo jedna Sveta Katolička crkva, a prema crkvenim običajima od početka je podijeljena na Zapadnu, odnosno Latinsku i Istočnu, odnosno Grčku crkvu. To je, naglašava Kanižlić, poznato svim pravovjernima koji ne miješaju crkvene običaje s naukom vjere. Definicija pravovjernih, na samome početku djela, pojašnjava autopredodžbu (pozicija "mi") i heteropredodžbu (Drugi). Jasno je stoga da su pravovjerni (osim, dakako, *Latina*) i Grci koji su ujedinjeni s Katoličkom crkvom (Grci prije raskola i grkokatolici). Kako bi se ta razlika još snažnije osjetila i naglasila, Kanižlić odmah u uvodu koristi pejorativnu adjektivizaciju za Grke koji nisu sjedinjeni s Katoličkom crkvom i koji su stoga *Grci odmetnici*. (ibid.: a3) Takvo raslojavanje unutar predodžbe o Drugome (Grcima) rezultiralo je distinkcijom između slike Grka kao *odmetnika* (to su tzv. *novi Grci*, kako će ih kasnije nazivati) i slike pravovjernih Grka koji su bili sjedinjeni s Katoličkom crkvom (obično ih zove *stari* i *mudri Grci*). Pokazuje nam to i sljedeći citat – "Znadija(h)u navlastito stari mudri Grci da različnost crkvenih običaja ne dvostruči viru, ne kvari jedinstvo svete Crkve; da pače njezino veličanstvo još se lipše resi, kiti, prikazujući nam takvu, kakvu je u duhu okrunjeni prorok vidio." (ibid.: a3) Spomenuta je distinkcija, naznačena već na početku, ključna za ispravno čitanje i razumijevanje Kanižličeva teksta.

U uvodu Kanižlić definira herezu (krivovjerstvo) i šizmu²⁷⁰ (raskolništvo, odmetništvo) kao dva glavna đavaoska sredstva zavade dviju crkava. Time je zapravo sve kasnije osobe koje okrivljava za raskol, direktno sponirao onostranome vođi, samome đavlu iz pakla.

Pred kraj uvodnoga razmatranja, Kanižlić koristi i standardni topos katoličkih polemičara o Turcima kao kazni Božjoj koju Grci trpe zbog raskola. "Žale takojer Grci i gorko žale, ali ne što su uda od glave rastavljena (...) nego žale, zašto bo po sili nevirnika zarobljeni jasnu Istočnu krunu tolikima kraljestvi, kaono dragim kamenjem nakićenu i sjajuću izgubiše. Žale Grci i veće je prošlo više od trista dvadeset i sedam godina što pod turskim jarmom žalosno cvile i sa svim tizim još, o žalosti vele veće, još ne sićaju se da je ovo bič rasrđene pravde Božje koja njihovih starih odmetnika otvrdnutu oholost ponizivši zabacila je pod noge nevirnika." (ibid.: b–b1)

Uvod Kanižlić završava vrlo pažljivo i u duhu baroknoga slavizma,²⁷¹ napominjući da odgovarajući Miniatisu, ne želi uvrijediti ostale nasljednike grčkoga zakona, odnosno slavenske

²⁶⁹Datum Focijeva carigradskog koncila na kojemu je ekskomunicirao papu Nikolu I. (*Focijeva shizma*)

²⁷⁰Riječ grčkoga podrijetla "shizma", a znači razderati. Odnosi se na svaki raskol unutar neke organizirane skupine. (Sandres 1998: 944) Ovdje Kanižlić misli prvenstveno na *Focijevu shizmu*, zatim na godinu 1054. (Cerularije) i događaje nakon Firentinskoga koncila u 15. st. (Marko Efeški).

(pravoslavne) narode: "Ufam se pako da ja odgovarajući Menijati, neću uvriditi ostale naslidnike zakona grčkoga, kakono su Slavonci, Srbliji, Rošnjaci i Moskovi. Poljubljena braćo moja! Niste vi niste, ni rodom, ni jezikom, ni ćudom Grci, suprot kojima pišem, nego jeste plemeniti list slavne Ilirijanske gore. Daleko je to od odluke pera moga da bi se ja š njime Grke koji vas zavedoše, a kamoli vas usudio uvriditi. Spominam se od one beside sada, koju sam od nikojih između vas čuo: *Bog ubio onoga, koji nas je rastavio.*" (ibid.: b2)²⁷² Krivce za raskol, Kanižlić, odmah precizno grupira da bi ih kasnije sasvim izolirao i razotkrio poimence. Takvi slavenofilski ideologemi i u *Kamenu* su potvrda Fancevljeve sintagme o *slovinsko-iliričkome nacionalizmu* (Fancev 1922: 378–380) kod Kanižlića, ali, za razliku od predgovora *Bogoljubni štioče* u molitveniku *Primogući i srdce nadvladajući uzroci* (1760), ovdje autor ne inzistira na razlici spram pravoslavnih *Raca* (čija je zabluda što slavni *slovinski jezik* sužavaju na plemenski, odnosno *racki*), nego upravo na slavenskom zajedništvu.

Da bismo još jasnije otkrili kako se uistinu oblikuje kolektivni identitet u Kanižličevu tekstu ili, drugim riječima, tko su to "mi" u njegovome tekstu, potrebno je (osim poznavanja činjenica životopisa, tzv. "objektivnog identiteta"), sagledati i poziciju iz koje autor piše. Kanižlić piše iz pozicije rimokatolika, isusovca u osamnaestostoljetnoj Slavoniji u kojoj žive pravoslavni kršćani koji su emigrirali s osmanlijskoga područja još 1690. i nakon mira u Srijemskim Karlovcima (1699), a pod vodstvom pečkoga patrijarha Arsenija III. Crnojevića. Dolaskom pravoslavnih kršćana na prostor Habsburške Monarhije (prostor Hrvatske i Ugarske), započinju i sukobi starješina pravoslavnih kršćana, osobito patrijarha Crnojevića, s katoličkim klerom. Situacija je dodatno komplicirana imamo li u vidu odnos politike Bečkoga dvora prema uniji. Naime, Austrija podupire Pravoslavnu crkvu jer caru Leopoldu I. odgovara pomoć krajišnika u borbi protiv Turaka. Sličnu diplomatsku politiku nastavila je i Marija

²⁷¹Zoran Velagić u članku "The Croatian author at the frontier of Catholicism and Orthodoxy in Croatia" (*Frontiers of Faith*. Ed. by Eszter Andor and István György Tóth, CEU, Budapest 2001., 89–97) upozorava na jasnu razliku u stavu spram pravoslavnih Grka i pravoslavnih Slavena kod hrvatskih ranonovovjekovnih pisaca, prvenstveno na prostoru Hrvatske i Slavonije (najčešće citira Muliha i Kanižlića). Odgovor na pitanje zašto hrvatski autori razvijaju tako različite poglede na pravoslavne Grke i Slavene, Velagić pronalazi u pet važnih točaka (politika Katoličke crkve/unija, nejasna predodžba slavenskoga susjedstva/bratstva, prisutnost ili odsutnost konstantnoga kontakta, generalni stavovi, prisutnost ili izostanak predodžbe o pomoći i potpori) koje primjenjuje na spomenute autore. Dolazi do sljedećega (tabličnoga) zaključka – pravoslavni Slaveni (svih pet točaka dobivaju plus, a generalni stav ocijenjen je kao pozitivan); pravoslavni Grci (dva važna minusa u točki dva i tri te generalan negativan stav). Na temelju navedenog zaključujemo kako su Velagiću dva glavna razloga presudna za razliku u predodžbi pravoslavnih Slavena i Grka kod hrvatskih autora – stalni kontakti s pravoslavnim Slavenima (u djelima se obraćaju primjerice pravoslavcima u Monarhiji) i slavensko susjedstvo/bratstvo.

²⁷²I ova pučka besjeda, koju Kanižlić spominje, djeluje kao spona prema pravoslavnome puku kojemu se, kao i ostalim "maloumnima", želi obratiti. U ovako ozbiljnoj temi, a pretpostavljamo na prvi dojam i odbojnoj potencijalnim pravoslavnim čitateljima, otkrivanje autorova poznavanja svakodnevnog života (i načina komunikacije) pravoslavnoga puka sigurno može djelovati propagandno. Ne treba se tome čuditi imamo li na umu Kanižličevu djelatnost katehete i propovjednika u Slavoniji i Srijemu gdje u 18. st. žive i pravoslavni kršćani.

Terezija jer u 18. st. austrijskom saveznicom postaje Rusija pa je u interesu saveza dviju država bilo očuvanje prava pravoslavnih krajišnika koja su im dana privilegijama.²⁷³ Nastojanja oko unije time, tijekom 18.st., postaju otežana, a sukobi su česti. Iako Kanižlić, u vrijeme kada dovršava *Kamen*, živi duboko u 18. stoljeću, vremenu kada prosvjetiteljske ideje dominiraju zapadnim zemljama, ne može izbjeći tada dominantnu temu slavonskih pisaca – odnos/opreku Istočne i Zapadne crkve. Iz te pozicije oblikuje se kolektivni identitet, odnosno "mi Latini". Takvo "mi", koje autor naziva pogrđnim terminom *Latini*, kojim se pak koristi pravoslavni Drugi, toliko je prijateljski raspoloženo prema svojoj pravoslavnoj braći Slavenima (pravoslavnima u Monarhiji) da mu ta identifikacija uopće ne smeta pa ju autor namjerno koristi u propagandne svrhe. S druge pak strane "mi Latini" ima i šire značenje – "mi pravovjerni", pripadnici univerzalne Katoličke crkve. Autopredodžba stoga može ići i dalje – "mi" kao svi kršćani, odnosno svi pravovjerni.

Nakon otkrivenoga "mi" Kanižličeva teksta (ili pojašnjenja autopredodžbe), dolazimo do drugog važnog pitanja – tko su Drugi u Kanižličevu *Kamenu* i kako su vrednovani?

Drugi su, dakako, prvenstveno Grci kojima se Kanižlić dominantno bavi, sukladno problematici svog djela. Spomenuli smo već autorovo uvodno pojašnjenje razlike između pravovjernih Grka, ujedinjenih s Rimokatoličkom crkvom i *odmetnika*. U posljednjemu poglavlju *Kamena*, nazvanom *Ponukovanje osobito*, autor dodatno pojašnjava termin "*od grčkoga zakona neujedinjeni*". (*Kamen*: 904) Kada neujedinjeni, piše Kanižlić, govore "*našima (unijati, ujedinjeni)*" (ibid.) da su isti kao oni, ali se razlikuju samo po zakonu, treba znati da su oni različiti po vjeri, a ne samo po običajima. Iz te distinkcije još jednom možemo izolirati autopredodžbu (pravovjerni rimokatolici) i dvoslojnu heteropredodžbu Grka – pravovjerni Grci *unijati*; "naši Grci" i neujedinjeni Grci, *odmetnici*. Nasuprot *razumnim Grcima* (ibid.: 229), odnosno *unijatima* ili *starim mudrim Grcima* (ibid.: a3), ove potonje je Kanižlić okarakterizirao iznimno ironičnim pojmovnikom. Osim *odmetnika*, neujedinjeni Grci su i *raskolnici*, *odilnici* (ibid.: 271), *odstupnici* (ibid.: 755), "razložci focijanski" (ibid.: 191), "Grci focijanci" (ibid.: 192), "focijanska četa" ili "izrodni sinovi starine grčke" (ibid.: 436), *krivovjerci raskolnici* (ibid.: 672), *novi Grci focijanci* (ibid.: 714), *šizmatici* (ibid.: 321).

Iako do konačnog crkvenog raskola dolazi 1054., u vrijeme patrijarha Mihaela Cerularija, Kanižlić pojašnjava kako odmetnike nitko ne zove "cerularijance nego focijance" (ibid.: 445), ali kasnije navodi termin "cerularijanci novovirci" (ibid.: 830–831), ne bi li ukazao na to da ne

²⁷³Ipak, prema odobrenju Marije Terezije u Hrvatskoj i Slavoniji zabranjene su sve vjeroispovijesti osim rimokatoličke pa samo rimokatolici smiju imati zemlje i posjede. Usp. Radonić, *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje od XVI. do XIX. veka*, 622–623. Usp. Kudelić, *Marčanska biskupija*, 487. Kanižlić, čini se, vrlo diplomatski, o Mariji Tereziji piše samo pohvalno.

misli Cerularija "štedjeti" od krivnje. Suodnos dvojice patrijarha Kanižlić opisuje tako što ih izjednačava u krivnji za raskol – "Focijo priuze Cerulariju da ne bude prvi kamen velike smutnje, prvi početak i uzrok rastavljenja, a Cerularijo Fociju da on nije sam i jedan." (ibid.: 446)

Kada Kanižlić svoju kritiku usmjerava samo na jednu osobu ili manju skupinu (npr. grčke pisce s kojima se ne slaže, pomagače u raskolu i sl.), zna se povremeno služiti i pejorativnim deminutivom "Grkići" (ibid.: 94) kojim vješto, pomoću jezične igre, demonstrira poziciju nadmoći.

Focije, navodi Kanižlić, *Latine* pogrdno naziva *hereticima* (ibid.: 189) i *neznabošcima* jer, posvećujući u beskvasnome kruhu, posvetilište prikazuju samome đavlu. (ibid.: 486–487) Nadalje, Kanižlić navodi i ostale pejorativne atribute kojima se, kako napominje, služe pravoslavni kršćani (Grci) – *Latini* su *prisnikari*,²⁷⁴ *odmetnici* i *izdajice vire i Zakona* (ibid.: 799); *idolosluzbenici* (ibid.: 582) jer štiju kipove svetaca, a njihov je "eretički nauk". (ibid.: 639) Ta je igra autopredodžbi i heteropredodžbi na relaciji pravoslavci–katolici dakle obostrano negativna (uočljiv je i reciprocitet u atribuiranju – i Grci i *Latini* su *krivovjerci*), a pokazuje to i sljedeći primjer Kanižlićeve jezične domišljatosti – "(...) odilnici nepravedno kude Latine, pače Latini mogu se na njih tužiti i na neki način ikonoborce, to jest kipovoborce zvati." (ibid.: 582) Grci su dakle *ikonoborci*, odnosno *kipovoborci* protiv katoličkih kipova svetaca. U tome je smislu zanimljiv i Kanižlićev komentar na prigovore *focijanaca* da "crkvenici u Latina briju bradu" (ibid.: 222–229) pa su zbog toga slični ženama. Kanižlićev je komentar na spomenuti prigovor, vrlo ironičan – grčki crkveni đaci su, navodi autor, itekako skloni djevojkama pa bi im trebalo priljepiti još malo brade da ih više vole.

Iz negativne metapredodžbe – Grci se rugaju *Latinima* jer oni briju bradu po uzoru na vojnike, recipročno proizlazi i negativna heteropredodžba – Latini se rugaju Grcima da brade puštaju po uzoru na *Ćifute* (Židove) i te brade su im mokre od krvi Gospodina kada ju piju na liturgiji. (ibid.: 223). Temu Kanižlić dodatno proširuje i djelomičnim prijevodom pripovijetke o zlatnoj bradi (na koju se pozivao, napomenuli smo, i Stjepan Vilov) koju prevodi s ruskog jezika. Pravi naslov pripovijetke, prisjetimo se, glasi *Slovo od Rima jako odpade od pravoslavnija vjere hristjanskija*²⁷⁵ (ibid.: 227), a ispisuje ju, piše pogrdno Kanižlić, neki *dugoušina*. Sadržaj

²⁷⁴Termin *prisnikari*, vezan je uz prijesni, odnosno beskvasni kruh, kojim se u Rimokatoličkoj crkvi posvećuje u sakramentu Tijela Kristova.

²⁷⁵Na taj je pamflet, koji je u Kanižlićevo vrijeme kolao istočnom Hrvatskom, upozorio Miroslav Vanino koji pojašnjava kako je ovdje riječ o izmišljenome papi Jermonu (on je, navodno, naslijedio papu Sv. Grgura I.). Autor upozorava na krupno neznanje povijesti sastavljača pamfleta jer je Sv. Grgura I. naslijedio njegov đakon Sabinijan (604–606), a bradu su pape brijali već od 5. stoljeća, kada su se vratili drevnome običaju Zapadne crkve. (Vanino 2005: 389)

pripovijetke ukratko glasi ovako: papi Jermonu, djevojka u koju se zaljubio, postavlja uvjet da će poći za njega ako obrije bradu i brkove. U to je vrijeme patrijarh Ivan Zlatousti upozorio na riječi proroka Jeremije koji prorokuje da će Rim otpasti od Pravoslavne crkve zbog jedne djevojke. Od Rimske crkve tada izlazi 70 krivovjerstava, a patrijarsi i episkopi prokleli su papu Jermona. (ibid.: 227) Na kraju svog prijevoda, Kanižlić komentira da samo *tupoglavi* ovu pripovijetku mogu držati mudrom. Nepoznatog autora, osim *dugoušina*, naziva i *magarčetina*. (ibid.: 228) Ta je priča Kanižliću prvenstveno poslužila za pozivanje prostodušnih (puka) na oprez i stoga kritiku onima koji se njome služe u propagandne svrhe, naročito pravoslavnim popovima, ne bi li zaveli (pravoslavni) puk protiv Rimske crkve – "Priprosti puk čuvši da je papa Jermon obrijao bradu za ljubav djevojke i da rad toga crkvenici u Latina briju brade, kada vidi, da naši crkvenici ne nose brade, udili viruje govoreći: vaistinu naš popo pravo kaže, evo ovi popovi nemaju brade, valjada je rimski papa za ljubav djevojke obrijao zlatnu bradu." (ibid.)

Zanimljiv je i dio u kojemu Kanižlić piše o *grčkim popovima*, odnosno o predodžbi grčkoga puka o vlastitim popovima. Parafrazirajući govor puka o vlastitim svećenicima, Kanižlić koristi priliku ne bi li napravio usporedbu s latinskim svećenicima. Latinski svećenici dakle uživaju puno veće poštenje puka od grčkih – "što su naši popovi bolji nego mi? Imadu žene, kao i mi, živu s njima, kao i mi. Zato i Bulgari videći oženjene popove grčke, pitali su Nikolu papu: jesu li dužni popa koji imade ženu hraniti?" (ibid.: 221) O ovoj temi Kanižlić piše i duhovito, humoristično, blisko puku: "Ali vidimo da su latinski crkvenici brez brade dalečniji od žena, nego Grci s bradom." (ibid.: 222) Pišući o grčkome puku, Kanižlić navodi još jedan razlog zašto je *odmetnike* Grke teško privesti na uniju. Taj razlog je praznovjerje, odnosno strah puka od anatema ili prokletstava – proklet ne može "naravne vode pustiti" (ibid.: 839),²⁷⁶ njegovo mrtvo tijelo ne može istrunuti nego otvrdne kao kamen, postane crno i naduto. U takvo tijelo ulazi đavao i izlazi iz groba čineći ljudima štetu. Grci tu nakazu zovu "burkuluku ili brukolaka" (ibid.), a *Latini* vukodlak. Kanižlić, stoga, (hetero) predodžbu o praznovjernom, neobrazovanom i prostodušnom grčkom pravoslavnom puku (tu bi se mogli ubrojiti ipak i pravoslavni Slaveni) ponajbolje ilustrira neizravnim unutarnjim monologom nekog fiktivnog Grka – "Ako bi se ja ujedinio, u zao čas po me, udario bi me sveštenik anathemom, ne bi mogao vodu pustiti, najposli imao bi od vodostjaja umrti. Posli smrti otvrdlo bi tilo kao kamen, naduto kao bubanj i još, sačuvaj Bože, postao bi vukodlakom."

²⁷⁶O tome je pisao i isusovac Ivan K. Šimunić u djelu na latinskome jeziku *Brevis Notitia schismatis graeci* (1764). (ibid.: 386–387)

(ibid.: 840) Takva predodžba ne ograničava se samo na puk. Ona se tiče i, prema autoru, nedovoljno obrazovanih grčkih svećenika. Pojašnjava Kanižlić kako je svjestan da to ne uče *razumni Grci, Moskovi i Rošnjaci* (ibid.: 229),²⁷⁷ odnosno sram ih je kada čuju "da nikoji njiovi laži tako budalaste iznose koji su za kozami idući bogoslovcu pokušali, držeći sebe za književnike, ako li znadu štogod moskovski pročitati, premda i ne razumiju pravo što čate." (ibid.: 229) Čini se da Kanižlić ovdje ipak kritizira pravoslavne (srpske) svećenike u Monarhiji koji su u nedostatku knjiga za vjernike, a s ciljem izbjegavanja katoličkog propagandnog štiva, naručivali knjige iz Rusije. Njima će se Kanižlić još vratiti u posljednjim poglavljima *Kamena*.

O promjenjivoj i nestalnoj ćudi Grka, kao i o Grcima svojstvenome lukavstvu, Kanižlić često piše. Primjerice, odlazak poklisara pape Nikole I. u Carigrad koji nosi pisma caru i Fociju, autor će komentirati ovako: "Znajući pak veliki papa kako su nikoji Grkići lukave ćudi, zapovidio je da se dva puta pripišu knjige koje šalje da ako li bi se dvi od koga zlotvora prominile, što godi nadostavivši, ali ostavivši, da se vazda nađe u Rimu prava i zakonita." (ibid.: 94) Nadalje, pozivajući se na *poklisara prinaučnog Anastasija* (ibid.: 341) koji prevodi zaključke Osmog ekumenskog sabora s grčkog na latinski za papu Hadrijana I., Kanižlić navodi njegove zanimljive bilješke "u kojima on bilježi ćud Grka". (ibid.: 342) Anastasijo, osvrnuvši se na spomenuti Koncil, napominje da će Grci reći kako je na njemu odlučeno da Bugarska pripada carigradskome patrijarhu.²⁷⁸ To će, navodi Kanižlić, poklisar komentirati ovako "ove majstorije jesu Grkom običajne." (ibid.)²⁷⁹ Lukavstvo (*lukavstvo grčko, lukavstvo Focijovo*, ibid.: 333–335, 387–390) i promjenjiva, nestalna ćud postaju tako, za Kanižlića, važne odrednice grčkoga karaktera.

²⁷⁷Kanižlić Ukrajinke zove *Rošnjaci*, a Ruse *Moskovi*.

²⁷⁸Bugarska crkva pripala je ipak carigradskome patrijarhatu, ali se to riješilo izvan Koncila, uz sudjelovanje istočnih patrijarhata i bez prisustva papinih legata. (Beck 2001: 203–204)

²⁷⁹Anastasijo navodi i brojne druge primjere, ukratko prolazeći poviješću crkvenih sabora. Primjerice, navodi da se na Drugome ekumenskom saboru (381) Grci protive kanonima Prvog ekumenskog koncila u Niceji (325) i pridaju osobitosti carigradskoj stolici, pretpostavljajući ju ostalim patrijarsima Istočne crkve. Na Trećem ekumenskom saboru (431) nadostavljaju još neke kanone kojih nema u starim knjigama. Na Četvrtom ekumenskom saboru (451) pridaju osobitosti Carigradskoj crkvi koje papa Leon ne prima, a na Šestom ekumenskom saboru (680/681) zabilježeni su kanoni protivni staroj predaji.

Drugi ekumenski sabor u Carigradu raspravlja o odlukama Prvog ekumenskog sabora u Niceji (Otac i Sin su konsupstancijalni, iste biti). Istok je podijeljen, ali na kraju je nicejska vjera na ovome Saboru potvrđena (Duh Sveti jednak s Ocem i Sinom). Carigrad uzdiže svoj crkveni položaj na drugi po redu, odmah nakon Rima. Treći ekumenski sabor održan je u Efezu (431). Na Drugom efeškom saboru (449) legati pape Leona I nisu ni saslušani pa ga Papa imenuje "lupeški sabor". Četvrti ekumenski sabor bio je u Kalcedonu (451). Na njemu se zahtijevalo da stolica novog Rima (Carigrad) treba imati iste povlastice kao i ona Starog Rima, dakle zauzeti drugo mjesto. Papa Leon uskraćuje ovo potvrditi. Šesti ekumenski sabor, III. carigradski (680/681). Peti i šesti koncil ne donose disciplinske kanone, ali 692., još jedan sabor u Carigradu izdaje 102 kanona koji se odnose na crkvene prilike Istoka i zanemaruju zapadne zahtjeve (papin primat i dr.) Usp. Joseph F. Kelly, "Ekumenski sabori", u: *Suvremena katolička enciklopedija*, Laus, Split 1998., 246–255. Huber Jedin, nav.dj., 13–43.

O takvom povodljivom i promjenjivom grčkom karakteru Kanižlić piše vrlo ironično, a kada je u pitanju odnos prema autoritetu, označava ga kao ulizivački i strašljiv – "Ne velimo mi da nije jedna vira, jedno krštenje, jedan Bog naš i njiov nego zašto bo često, kada bi ili episkop carigradski ili car, ili obadvojica zabludili, oni pod njima, ili ulizivanjem ili od straha njima prilični postadoše." (ibid.: 368)²⁸⁰ Situaciju nakon Sabora u Firenzi,²⁸¹ kada se Grci sudionici sabora, na čelu s Markom Efeškim, povratkom u Carigrad odriču potpisanih saborskih odlučaka, Kanižlić komentira ovako: "Grci s lažima priuzeti od urođene i ustarane suprot Latinom omraze još većma u svomu zabludenju otvrduše, bižeći od onih kako prokletih koji bija(h)u Saboru Florentinskomu pristali i njih pomamno progoneći." (ibid.: 800) Ova urođena omraza na *Latine*, kako o njoj piše Kanižlić, gotovo je nekakav nasljedni, kolektivni grčki "griješ". Na tome tragu autor promišlja događaje nakon Sabora u Firenzi i pita se – "Koji jest pak pravi i istiniti uzrok ovoga odmetnuća nesrićnoga? Je li bila otvrdnuta oholost Marka Efeskoga? Il je bila oholost ostalih Grka koji ludo držaše za sramotu da su od Latina u Sinodu pridobiveni; da će biti Crkva Grčka Rimskoj kao kći materi podložna? Il je najposli bila ona Grkom urođena nestalna, varljiva i prominljiva ćud?" (ibid.: 807–808) Dakle, u promjenjivoj grčkoj ćudi, otvrdnutoj u oholosti, Kanižlić nastoji pronaći, jedan od uzroka *odmetništvu*. Vrlo je slično, o nesigurnoj i prevrtljivoj grčkoj vjeri, iako se tu misli na pravoslavne Slavene u Monarhiji, govorio i kardinal Leopold Kolonić i to onda kada je nastojao uvjeriti cara Leopolda I. u štetnost kanonskih vizitacija patrijarha Crnojevića koje čak mogu prerasti i u opasnost za cijelu državu, ako se pravoslavni kršćani (Srbi) povode za samo jednim čovjekom. (Radonić 1950: 416) U četrnaestome poglavlju *Kamena*, o kojemu će još biti riječi kasnije, Kanižlić izričito hvali kardinala Kolonića i Leopolda I., posebno se osvrćući na Kolonićeve zasluge za rad na uniji pa se stoga može vjerojatno zaključiti da se Kolonićevim idejama inspirirao i pisac *Kamena*.

Da je promjenjiva i ohola grčka ćud jedan od uzroka, odnosno pokretača raskola, vrlo dobro ilustrira gotovo naturalistički i snažno aksiološki obojen opis pijanog carigradskog puka u krčmi koji ne želi pomoć od *Latina* – "Svrhu toga još isti tako rekavši izmet puka u krčma, držeći čaše pune vina, proklinjao je ujedinjene i ispraznajući čaše na poštenje Bogorodice zazivao je nju u pomoć vičući: nije nam potribna pomoć od Latina. Na ovi se način puk carigradski podnese probuđujući srčbu Božju koja će se do malo vrimena na njega izliti." (*Kamen*: 816) Posljedice te oholosti, upozorava Kanižlić, za Grke su bile upravo fatalne kada

²⁸⁰Iz pisma pape Ivana VIII. bugarskome kralju Mihailu.

²⁸¹Na ovom koncilu sjedinjenja dviju crkava postignut je sporazum o *Filioque* i učenju o primatu pape. Ujedinjenje traje kratko, samo do povratka Bizantinaca u Carigrad. Vidi Joseph F. Kelly, "Ekumenski sabori", nav. dj., 254. Huber Jedin, nav. dj., 92–94.

su Turci osvojili Carigrad 1453. Izgubljen Carigrad je, dakako, kazna Božja za *odmetništvo* – "Kada otvrdnuti Grci uz množavaše grihe, stiže svrhu njih pedepsa Božja (...) Muhamed drugi, koga Bog obrao bijaše za službenika rasrdene osvete svoje, za poniziti i satarisati oholi, Crkvi Rimskoj iznevireni i u odmetništvu svomu otvrdnuti narod grčki." (ibid.: 817) Kasnije Kanižlić pojašnjava da su Turci Grcima, osim kazne, ujedno i iskaz Božjega milosrđa koje im time pruža šansu za sjedinjenje s Rimokatoličkom crkvom – "Sila vojske turske bijaše bič osobitoga milosrđa Božjega, natirujućega na sjedinjenje." (ibid.: 640) Tim planom Božje providnosti autor se koristi ne bi li pojasnio zašto katolički vladari ne priskaču u pomoć Grcima koliko to oni traže: "Ponukovani od pape poglavice kršćanski jedni ne mogadija(h)u, a jedni ne ktiše doći u pomoć. Ali zašto? Tko je tomu kriv? Grci su krivi jerbo im zarad njihove nevirnosti ne ktiše pomoć dati." (ibid.: 828)

Tražeci dalje uzroke raskolu u čudi grčkoj, odnosno u urođenoj mržnji Grka spram *Latina*, Kanižlić dolazi do poznate pogrđne uzrečice među pravoslavnim pukom "*Bolje se je poturčiti, nego porimiti*" (ibid.: 846) na koju se, uostalom, osvrću svi (slavonski) vjerski polemičari i uočavaju je među pravoslavnim pukom u Monarhiji, iako ju Kanižlić ovdje primarno veže uz Grke. Takav stav pravoslavnih kršćana (u Monarhiji) zabilježen je, uostalom, i u vizitacijskim izvještajima Propagandi iz 17. stoljeća. Za ilustraciju poslužiti će izvještaj Rafaela Levakovića tajniku Propagande Ingoliju u kojemu je opisao tijek razgovora s marčanskim biskupom Maksimom Predojevićem i njegovim arhiđakonom Gabrijelom. Razgovor se vodio polovinom 17. stoljeća u Zagrebu. Smederevski biskup i autor izvještaja Levaković, nastojao je arhiđakona Gabrijela uvjeriti u neke od temeljnih katoličkih dogmi (papin primat, beskvasni kruh). Iako je arhiđakon prihvatio njegove argumente, razgovor završava poznatom tezom koju izriče Gabrijel – radije bi postao Turčin nego da pristane uz *Latine* koji mrze i progone pravoslavne. Levaković na kraju naglašava da katolici ne mrze pravoslavne nego njihovu tvrdoglavost i raskol. (Kudelić 2007: 250)

Ta je mržnja na *Latine*, pojašnjava dalje Kanižlić, toliko duboko ukorijenjena da je prerasla u običaj – "Drugi uzrok, zaradi koga kako rekosmo vele mučno jest i mučnije privesti Grke u Svetu Crkvu Rimsku nego druge, koji se takojer izvan nje nahode, jest jedna urođena, žestoka, nečuvena i slobodno mogu reći paklena na Latine omraza koju njiov jezik očituje psujući: *Bolje se je poturčiti, nego porimiti* i tako psujući da je ova pogrđna paklena besida veće u običaj prišla." (Kamen: 846) Za tu psovku Kanižlić ipak ne krivi priprosti puk (u tome je dosljedan) nego opet duhovnike kojima neobrazovani slijepo vjeruju: "Jeda je bolje štovati Muhameda, nego Isukrsta Sina Božjega? O paklena, opet vapijem, omrazo! Zašto bo kada nekjniževni i priprosti čuju od svojih duhovnika kojima zarad neumitnosti svoje viruju kao

evanđelju, kada rekoh čuju da bolje se je poturčiti nego porimiti, to jest prići u ujedinjenje, nije čudo da njima virujući jednu neiskazanu i paklenu omrazu na Latine začmu u srdcu svomu radi koje ni po jedan način ne dadu se na pravi put od spasenja privesti. Znadu bo što je, kakva li je pogan muhamedska nevira od koje razumijući da je gora pravoslavna sveta vira Crkve Rimske kako bi nju zagrlili? Nije li, opet velim, ova paklena omraza? Toliko je različitih naslidba Crkvi Rimskoj suprotivnih i još do Grka nitko nije tako pobisnio da bi se uslobodio ovo izustiti. Znadu Latini da u focijanskoj Crkvi nejma spasenja i sa svim tizim još nitko nije tako pobudalio da bi rekao bolje se je poturčiti, nego pofocijaniti." (ibid.: 846–847) Snažnu kritiku i negativno vrednovanje Kanižlić postiže upotrebom glagola pobjesniti i pobudaliti, ali i parafrazom sporne uzrečice (*bolje se je poturčiti, nego pofocijaniti*) čime želi dodatno naglasiti koliko su Grci uistinu "tvrđi" (tvrđi od ostalih izvan Rimokatoličke crkve) i neskloni *Latinima* pa će prije prigrliti vjeru pogana, odnosno Turaka. Ipak, Kanižlić ne odustaje tako lako od kritike tog običaja pa mu, sukladno dosadašnjim jezičnim doskočicama, vješto pronalazi adekvatnu zamjenu – Grci dakle ipak nisu poturčeni "što ne dao Bog, nego da su podturčeni, to jest Turkom podloženi i bit će na drugomu svitu u paklu podturčeni, pod njiovim nogama žešće muke podnositi, zašto bo se onoj istini, koju Turci nisu poznali, Grci poznanoj i Duhu Svetomu protivije." (ibid.: 847)

5.3.3.2.1 Glavni krivci za crkveni raskol – Focije, Cerularije i Marko Efeški

Glavni krivci za raskol Kanižliću su tri osobe, odnosno tri *kamena velike smutnje* – "Focijo je bio prvi veliki kamen; Cerularijo drugi i veći; Marko Efeški bio je treći i najveći kamen velike smutnje, iliti nesrićnoga rastavljenja Crkve Istočne od Zapadne." (ibid.: 807–808)

5.3.3.2.1.1 Carigradski patrijarh Focije I.

Carigradski patrijarh Focije I.²⁸²(grč. Φότιος. lat. Photius, sgr. Свети Фотије Велики, Carigrad oko 820–Bordi u Armeniji 6. veljače između 891 i 898) potječe iz dvorske obitelji, a bio je rođak i dvorjanik cara Mihaela III. Od 858. do 867. i od 877. do 886. bio je carigradski

²⁸²O Fociju vidi Despina White Stratoudaki, *Patriarch Photios of Constantinople*. Holy Cross Orthodox Press, 1982., <http://www.photius.com/photios/>, Carmelo Capizzi, "Photios", u: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Achter Band (Pearson bis Samuel), Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien, 1999., 267–273. Vasilijadis Panagiotis, "Fotije", u: Enciklopedija pravoslavlja, knj. 3 (P–Š), Beograd, 2002., 1998., Hans Georg Beck "Focije – djelo i lik", u: *Velika povijest crkve*. Treći svezak (Srednjovjekovna crkva), Zagreb 2001, 208–213, David J. Melling, "Photios the Great", u: *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*. Ed. by Ken Parry, David J. Melling et al. Blackwell Publishers 1999, 381–382.

patrijarh. Jedan je od najutjecajnijih i najobrazovanijih carigradskih patrijarha, veliki bogoslov Pravoslavne crkve, zapovjednik straže, glavni carski tajnik i profesor na carigradskome Sveučilištu. Sukob s papom Nikolom I. događa se zbog načina Focijeva dolaska na mjesto patrijarha.²⁸³ Naime, njegovog prethodnika Ignacija svrgnuli su car Mihael III. i njegov ujak, bizantski namjesnik Bardas jer je bio pristalica carice Teodore, inače majke cara Mihaela, koju su spomenuta dvojica svrgnuli s vlasti. Na mjesto Ignacija, Car i Bardas predlažu svog rođaka Focija. Papa Nikola I. odbija potvrditi Focija (863 anatemizirao je Focija), a Focije odgovara saborom u Carigradu (867) na kojem je ekskomunicirao papu Nikolu I. (*Focijev raskol*). Sukobi se zaoštravaju i oko pitanja papine jurisdikcije nad zapadnim Balkanom (Ilirikom) i južnom Italijom, ali i oko jurisdikcije u novoobraćenoj Bugarskoj (pokrstili su ih car Mihael III. i Focije). Dolaskom makedonske dinastije na vlast (car Bazilije I. Makedonac) i ubojstvom cara Mihaela III., Focije je svrgnut, a na njegovo mjesto vraćen je Ignacije. Zbog potrebnog mira s papom, Bazilije je sazvao crkveni sabor u Carigradu (869–870) koji Katolička crkva broji kao osmi ekumenski, a na kojemu je Focije osuđen i anatemiziran te je potvrđen Ignacije. Nakon Ignacijeve smrti (877) Focije ponovno postaje patrijarh. Na Četvrtom carigradskom saboru (879–880) Focije je, uz odobrenje papinih legata, ponovno vraćen u službu patrijarha. Na tome su Saboru, koji Pravoslavna crkva broji kao osmi ekumenski, odbačeni svi zaključci prethodnoga Koncila na kojemu je Focije proklet. Međutim, na zahtjev cara Leona VI., Bazilijeva nasljednika, morao je Focije napustiti patrijaršijsku stolicu (886) pa je smješten u armenski manastir Bordi gdje je kasnije i umro. Velika je Focijeva zasluga i za razvitak misionarske djelatnosti Bizantske crkve – misije braće Ćirila i Metodija u Moravskoj (864) i pokršćavanje Bugara (864). Focije se istaknuo i bogatim književnim radom – među najznačajnija djela ubrajaju se *Myriobiblion* (zbirka izvadaka i sažetaka iz 280 knjiga klasičnih autora), dogmatsko-filozofsko djelo *Amfilohija* i dogmatski spis protiv Latinske crkve *Mistagogija*. Focije se u pravoslavlju, od 10. st. (Capizzi 1999: 272), štuje kao svetac, a blagdan mu je 6. veljače.²⁸⁴

²⁸³Tim se problemom, odnosno optužbom Focija radi nepravednoga dolaska na mjesto patrijarha, obilato poslužio Kanižlić ne bi li odnos dvojice patrijarha okarakterizirao kao krajnje netrpeljiv ili, točnije, prikazao Ignacija kao žrtvu. Kanižlić je ovdje ipak sklon jednostranom tumačenju jer se Ignacije potkraj života pomirio s Focijem i "očito nikad nije sumnjao u pravovaljanost Focijeve biskupske posvete". (Beck 2001: 205) Ovdje se misli na posvetu u biskupsku službu iz laičkoga staleža koju Kanižlić često kritizira i osporava. O Ignacijevu uvjetnom povlačenju sa stolice patrijarha i Fociju kao izvršitelju politike svoga prethodnika vidi još i Hans Georg Beck, "Bizantska crkva u vrijeme focijevskog raskola", nav.dj., 197.

²⁸⁴O Fociju vidi i sljedeće: "Fotije je jedan od retkih carigradskih patrijarha koji se odlučno usprotivio težnji rimskih episkopa da imaju apsolutnu vlast u celoj hrišćanskoj Crkvi." Pisao je i dogmatsko-polemička djela "protiv jeretika, posebno onih na Zapadu." (Panagiotis 2002: 1998)

Pišući o spornome patrijarhu, Kanižlić napominje da se poziva na Simeona logoteta,²⁸⁵ Carigrađanina i svjetovnog čovjeka, "visoka plemena i razuma" (*Kamen*: 5), koji je dobro poznao Focija. Pozivanje na izvore (za patrijarha Ignacija poziva se na Niketu Davida²⁸⁶), kako smo prethodno napomenuli, vrlo je važno za Kanižlića jer time njegov tekst dobiva na vjerodostojnosti i važnosti pa se bolje može suprotstaviti Miniatisu.

Kanižlić nas dakle, pozivajući se na spomenuti izvor, na početku upoznaje s Focijem tako što iznosi nekoliko fantastičnih priča o njegovoj sotonski predestiniranoj prirodi. Dok je Focijeva majka Irena još bila trudna, neki je duhovnik, prijatelj Focijeva oca Sergia, rekao da žena u utrobi nosi zmiju, odnosno muško dijete koje će postati patrijarh "i mloge na krivokletvu navesti i na različne načine po svojim majstorijama od Carstva nebeskoga odbiti". (ibid.: 6) Otac tada namjerava ubiti i majku i dijete, ali mu to duhovnik ne dopušta. U sljedećoj priči majka sanja da joj iz utrobe izlazi aždaja, a ispovjednik Hilarion kaže joj da u utrobi nosi sotonu u ljudskome obličju. Takve fantastične, nadnaravne priče o Fociju vrlo su dobro propagandno sredstvo (osobito za puk), a na uvjerljivosti i težini sigurno dobivaju imamo li u vidu da ih zapisuje Grk Simeon. Još je jedna anegdota važna za potpuniju sliku o Fociju, koju Kanižlić navodi prema Simeonu. Focije za vrijeme školovanja susreće nekog Židova²⁸⁷ koji ga nagovara da zaniječe križ. Nakon tog susreta, navodi Kanižlić, Focije nije prestajao čitati opake knjige i postaje "ikona jedne nakaze, a ne čovika". (ibid.: 7)

U dvadesetome poglavlju drugoga dijela, naslovljenome "Kako se je Focijo u ostali poslovi vladao?" (ibid.: 111–114), Kanižlić nastavlja s parafraziranjem anegdota o Fociju, pozivajući se opet na Simeona. To je poglavlje, za razliku od prethodnih koja su obilovala historiografskim podacima, u potpunosti literarno pa gotovo djeluje kao "predah" od zahtjevnoga štiva. Time je ono, naravno, i vrlo propagandno. Humoristična je i pučka anegdota o natjecanju Focija i cara Mihaela u ispijanju vina. Car je naime popio čak pedeset čaša vina, dok je Focije ispio šezdeset i pobijedio cara. Ovdje međutim valja imati na umu da se caru Mihaelu III. često, zbog načina života, pridavao i pejorativni atribut pijanica (moguća propaganda Mihaelova ubojice i nasljednika Bazilija I. Makedonca) što je Kanižliću zasigurno bilo poznato i ovdje iskoristivo u negativnom oslikavanju Focija.

"Bez shizme ušao bi Focije u povijest ne samo kao velik učenjak nego i kao znamenit patrijarh. Čovjek je gotovo sklon da jedan manjkav krug zatvori riječima: Focije je jednostavno Bizantinac. U svakom slučaju on predstavlja bizantsku Crkvu svog vremena, njezine akcije i snove, njezinu slavu i ugroženost." (Beck 2001: 213)

²⁸⁵Simeon Metafrast, logotet iz 10. st. Protumačio je stare i nejasne biografije svetih (zbirka dobiva naslov *Metafrast*). Priredio je i zbirku moralnih izreka *Svetog Bazilija Velikog* i brojne druge. (Vuković 2002: 1743)

²⁸⁶Tu će biografiju Nikete Davida o patrijarhu Ignaciju Hans Georg Beck u trećemu svesku *Jedinove Velike povijesti crkve* (Zagreb, 2001) komentirati kao vrlo pristranu biografiju u kojoj je patrijarh Focije prošao vrlo loše. Vidi Beck, "Unutarnji život bizantske Crkve od Focija do Cerularija", nav.dj., 467.

²⁸⁷Tog je Židova, podsjećam, Divna Zečević imenovala Mefistom. (Zečević 1997b: 188–189)

Kanižlić dalje niže priče o sotonskoj naravi Focijevoj – "kada bi Focijo, na blagdan nikoji, sveti krst iliti križ kod otara dizao, jedan, sveta života kaluđer, blizu stojeći ugleda zmijurinu oko časnoga križa i Focijove ruke obavitu". (ibid.: 112) Autor se, kada piše o Fociju, vrlo često poziva na praznovjerno znamenje koje mu povremeno služi za ozbiljnu argumentaciju. Stoga je to kratko poglavlje i stilom i sadržajem ponajviše adresirano puku.

Posljednja Simeonova priča o Fociju, koju Kanižlić parafrazira, otkriva još jednog negativno vrednovanog Drugog, Arapina (odnosno sve *nevjernike* Arape) koji je "strašan Arapin", (ibid.: 113), odnosno đavao sam. Prorok Ivan priča što mu se dogodilo nakon posjeta dvojice manastirskih starješina koji mu se dolaze žaliti na Focija. Sljedeće je noći prorok usnuo san – Focije je poslao svog prijatelja, odnosno jednog od đavala kojeg potajno štuje, imenom *Lebufas* kako bi se osvetio proroku jer je o njemu loše govorio i kako bi ga naveo da se odrekne Boga.

Osim fantastičnim pričama, Kanižlić svoju karakterizaciju Focija proširuje i aksiološki obojenim, ironičnim i iznimno pejorativnim pojmovnikom: "voćka u korenu otrovana ne more zdrava ploda donesti, iz pogana vrukta ne može čista voda teći, od nakaznoga Focija pravi i spanosni nauk izaći" (ibid.: 9); "Jedno je govorio, a drugo je mislio; bio je tako moguć privariti da nije bilo čovika, niti će takva biti" (ibid.: 13); navodno je bio eunuh, odnosno zvali su ga "skopcem" (ibid.: 14); *krvnička carigradska aždaja* (ibid.: 130); tvrdi od kamena, sljedbenik đavla, "poglavica od razbojnika" (ibid.: 278); "ljutica zmija koja ne progrizavši utrobu matere svoje ne može na svitlost doći" (ibid.); "tavni Lucifer" (ibid.: 299), *bezobrazni zlotvor* (ibid.: 415) i sl.

Pozivajući se na Baronija, navodi niz iznimno negativnih atributa koje veže uz Focija – "Himbenik, licumirac, ugrabljivac, kurjak, razbojnik, ne inače, nego kano poglavica tmina Lucifer, najgori od sviju đavao." (ibid.: 161–162)

Prvo slovo Focijeva imena, Φ, navodi Kanižlić, jest slovo otajstveno, a njegovo ime u prijevodu s grčkog bilo bi svijetao. Ipak, Kanižliću je to slovo poslužilo za sasvim drugačiju vrstu nadahnuća. S razvijenim osjećajem za metaforu, vidjet ćemo kasnije i za likovnost, autor u tome slovu vidi stup i vijenac koji nose osebujnu simboliku – "Oni stup zlamenuje da je on početak i stup rastavljenja grčkoga, a oni vinac, koji njega opasuje, jesu njegovi unuci i naslidnici; jesu one dušice koje se svitle oko njega kao svitle mušice. Onda su dušice Cerularija, Niceta Pektorata, Leona Akridanskoga, Marka Efeškoga, Mihaila Ankiola, Niceta Zigabena, Nila Tesalinočkoga, Balsamona, Dožopatra, Margunija i tko će ih izbrojiti? Valjada

je ondi dušica Menijate, budući na poštenje Focija pero svoje posvetio. O kako se svitli Focijo! Kao misec među zvezdami, govoreći dušicam: vi radost i kruna moja!" (ibid.: 47)²⁸⁸

Važno je spomenuti i ikone u slavu carigradskoga patrijarha Ignacija koje Kanižlić toliko plastično opisuje da kod čitatelja gotovo stvara dojam gledanja slike. U slavu Ignacija Kanižlić opisuje čak osam ikona, a radi važnosti za našu problematiku, odabiremo drugu. Na drugoj velikoj ikoni sjedi u raskošnim kočijama Ignacije u crkvenome svečanom ruhu. Umjesto konja, kočije voze četiri opačine. *Oholost* Focija, spuštenih krila i pognute glave. *Osveta* Gregorija Sirakuškoga koja grize uzdu krvavim zubima. *Nenavidost* Petra Sardskog. *Srdžba* plamenih očiju Eulampija Apamenskoga. Natpis glasi "vićnice Focijove" (ibid.: 263). Spomenute osobe su zapravo Focijevi pomoćnici i prijatelji. Gregorije Asbestos, nadbiskup Sirakuse, usprotivio se izboru Ignacija za patrijarha. Iako će se Asbestos kasnije pokoriti carskoj volji, Ignacije ga je svrgnuo i prognao. Stvar se dodatno komplicira kada je Gregorije, kao svrgnuti nadbiskup, posvetio Focija za patrijarha. Petar iz Sardike bio je, po carskom nalogu, izabran za putovanje u Rim kako bi tamo branio i zastupao Focijeve interese (u Rim putuju i zastupnici Ignacija). Na putu je doživio brodolom i utopio se. (Beck 2001: 194–208)

Slavodobitnost je na ikoni okrunjena lovorom i drži na uzdi ove opačine te ih tjera bičem. Uz kočije, s jedne i druge strane su Ignacijeve kreposti, odjevene kao djeve. Dvije su osobite: jakost u zlatnom oklopu koju nijedna Focijeva strijela nije mogla srušiti, strpljivost ružicama okrunjena. To su "druge Ignacijeve" (*Kamen*: 263). Trag za kočijama čine: "priljubodinstvo Barde dimeći se" (ibid.),²⁸⁹ zatim za njim krvništvo, krive zakletve, laži kratkih nožica i himbe prerusene u lisicu, prijetnje i "nagle sile". (ibid.) To su "pomoći Focijove". (ibid.) Na kraju "razdirući odiću odmetništvo hromo, s natpisom od Focija uzajmitim: đavao." (ibid.)

U zgusnutome prikazu ikone objedinjeni su i "dobri" i "loši", odnosno, oslikavši Ignacija (predodžba o Ignaciju, vidimo, potpuno je pozitivna), Kanižlić ponajprije, služeći se personificiranom alegorijom, oslikava Focija i njegove pomoćnike, a na kraju je tu i personificirano (kao što su to i primjerice *druge Ignacijeve*) odmetništvo koje nosi natpis "đavao" posuđen od Focija. Adjektivizacijama poput *hromo odmetništvo* i slikovnim dočaravanjem slavodobitnih Ignacijevih kočija upregnutih u Focija i njegove pomoćnike, Kanižlić jasno daje do znanja što se događa s *odmetnicima* i kako će na kraju završiti. Tako snažnim alegorijskim prikazom, koji djeluje gotovo poput slike konačnoga suda (s likom pravednog Ignacija, poput

²⁸⁸Od imena koja ovdje Kanižlić navodi za problematiku ovog rada ključna su samo tri (Focije, Cerularije, Marko Efeški).

²⁸⁹Bardas je navodno bio u vezi sa svojom snahom. (Beck 2001: 196)

Krista, u središtu) Kanižlić se ovdje služi kao podsjetnikom (*memento mori*) i pozivom na obraćenje (katoličanstvo) dok još ima vremena.

Deset je zamjerki koje Focije iznosi protiv Zapadne crkve, a prva i možda najvažnija, ili najpoznatija, je pitanje *Filioque* ("Latini govore da Duh Sveti ne samo od Oca, nego i od Sina ishodi?", *ibid.*: 189–200). O toj temi autor dosta opširno piše, prilično zahtjevnim teološkim pojmovnikom, ali ključna problematika mogla bi se sažeti u nekoliko riječi. Dakle, Kanižlić navodi da je Focije tumačenje izveo iz Arijeva²⁹⁰ nauka, prema kojemu je Sin drugo sobstvo, manji od Oca koji je prvo sobstvo. Bog Otac stoga Sinu ne daje krepost proizlaženja Duha Svetoga, pojašnjava Kanižlić. Takvo tumačenje autor pobija i navodi da i Grci i *Latini* vjeruju isto, a razlika se svodi na jednu različitu riječ – kod Grka Duh Sveti proizlazi od Oca kroz / ili po Sinu (jedna božanska osoba), a kod *Latina* Duh Sveti proizlazi od Oca i Sina (tri božanske osobe, tri sobstva, ali jedan Bog).²⁹¹ Ostali prigovori, napominje Kanižlić, vezani su uglavnom uz običaje (subotnji postovi *Latina*, celibat, obrijani svećenici, samo biskupi smiju krizmati i sl.), ali posljednja zamjerka kojoj posvećuje više prostora je deseta Focijeva pogrda – "Poklisari rimski ne čine ispovidanje vire prid patrijarhom carigradskim". (*ibid.*: 247–249) Kanižlić će to objasniti kao običaj koji proizlazi iz papinoga primata, odnosno poglavarstva u Petru koje je dano Rimskoj crkvi pa ona nema kome polagati račune. Ovdje se, preko kritike Focijeve oholosti, čitatelju jasno daje do znanja da je Rimaska crkva starija i veća – "Nejma manji i mlađi oblast od starjega razlog iziskivati, nego starji od manjega i mlađega." (*ibid.*: 247). U tome smislu Kanižlić ironizira i često Focijevo argumentacijsko pozivanje na Carigrad kao "novi Rim" – "Raduj se Focijo, raduj! Uživaj slavu dostojanstva svoga koju nijedan do tebe patrijarha carigradski nije uživao. Pružio si ruke oblasti tvoje, š njima si Crkvu Istočnu i Zapadnu okružio i stisnuo. Ali sumnje mlogi da će do skora pomrčati slava tvoja." (*ibid.*: 251)

Focijeve optužbe protiv Zapadne crkve, a posebice njegova okružnica upućena ostalim patrijarsima Istoka u kojoj teško optužuje papu Nikolu I. (da bi ga na kraju na Carigradskome sinodu 867. i izopćio; Kanižlić taj sinod naziva "razbojnički Sabor", *ibid.*: 158) uvode u događaje na Osmome ekumenskome koncilu (četvrtom carigradskom), održavanom od 5.

²⁹⁰Aleksandrijski svećenik Arije (260–336), zastupnik subordinacijske kristologije kojom je nijekao Kristovo božanstvo (i ono Duha Svetog). Logos, prema Ariju, nije pravi Bog (polubog, demijurg) pa se jedino tako naziva Otac. Sinod u Aleksandriji (318/319 ili 323) osudio je njegovo učenje kao herezu i izopćio ga iz crkve. Usp. August Franzen, nav.dj., 62., V. C. de Clercq, "Arianism", u: *New Catholic Encyclopedia*. 1(A-Azt). The Catholic University of America. Washington D.C., 2002., 660–664.

²⁹¹O toj temi Kanižlić nakratko piše i u duhu prosvjete, odnosno važnosti ispravnoga tumačenja Simbola/Vjerovanja djeci: "Ovo po prigodi svidočanstva svetoga Atanasija hoti zabilježiti, da koji uzštiju ovi izopačeni Simbol, a navlastito dica u bukvaru, da ne piju s književnim mlikom focijansku otrovu od zabludenja." (*Kamen*: 739)

listopada 869. do 28. veljače 870. u Crkvi Svete Sofije. Glavna je tema toga Koncila, koji Grčka crkva ne priznaje kao ekumenski,²⁹² Focije sa svojim pomagačima koji su na Koncilu i osuđeni. Prokletstva, odnosno anateme Fociju i pomagačima, Kanižlić opširno ispisuje – "(...) Fociju priljubodniku i ubojici anathema. Fociju šizmatiku anathema. Fociju novomu Maksimu Ciniku anathema. Fociju novomu Judi anathema. Fociju novomu Dioskoru anathema. Svima njegovim naslidnikom i braniteljom anathema. Grigoriji davno episkopu sirakuškom anathema. Eulampiju skinutu i šizmatiku anathema." (ibid.: 321) Focija ovdje prvi put imenuje *šizmatikom* i uspoređuje ga s Maksimom Aleksandrincem Filozofom²⁹³ ("ili mudroljubac Cinikski", ibid.: 322) koji se suprotstavio Grguru Nazijanskome²⁹⁴ i došao na carigradsko prijestolje, ali nikada nije bio pravi episkop. Nazvan je i Dioskur, prema aleksandrijskome patrijarhu Dioskuru,²⁹⁵ koji je progonio Svetoga Flavijana, carigradskoga patrijarha i prokleo papu Leona I. Tako je i Focije progonio Ignacija, navodi Kanižlić, a u svome sinodu skinuo je i prokleo papu Nikolu I.

5.3.3.2.1.2 Kanižličeva sarkastična nadgrobnica patrijarhu Fociju

Kulminaciju Kanižličeva polemičnog teksta predstavlja osobito sarkastična nadgrobnica Fociju u kojoj autor sabire (ali i nadodaje!) gotovo sav svoj aksiološki iznimno negativan pojmovnik, rezerviran za grčkoga patrijarha. Pjesma upravo "pršti" ironičnim, pejorativnim atribucijama i adjektivizacijama. Osim sadržajem, nadgrobnica Fociju zanimljiva nam je i formom jer je to jedina pjesma umetnuta u Kanižličev prozni tekst. Pišući o nadgrobnici, Ivan Scherzer napominje "veoma moramo žaliti, da je iz pera Kanižlića izašla i nadgrobnica

²⁹²Grci dakle prihvaćaju prvih sedam koncila (do sedmog Nicejskog sabora 787) ekumenskim.

²⁹³Prema četvrtome kanonu Carigradskoga koncila (381), proglašena je nevaljanom posveta "pustolova Maksima" za poglavara carigradske općine koju je provela Aleksandrija. Problem je u tome što to Maksim čini potajno i bez znanja Grgura Nazijanskog koji je glavni pretendent za zakonitog poglavara carigradske općine. Usp. Karl Baus, Eugen Ewig, "Rasap arijevtva. Konačni proboj nicejske teologije na Carigradskom koncilu (381)", u: *Velika povijest crkve*. Drugi svezak (Crkva Carstva poslije Konstantina Velikog). Ur. Hubert Jedin. Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1995., 70.

²⁹⁴Grigorije Bogoslov ili Grgur Nazijanski (oko 330–oko 390), nadimak Bogoslov dobio je radi propovijedi, a Nazijanski, kako se često naziva u bogoslovskoj literaturi, dobio je po gradu Nazijanžu u kojemu je rođen. Bio je vrlo obrazovan asketa, prezbiter i episkop u Kapadociji i poslije u Carigradu. Grigorije se istaknuo osobito kao pisac propovijedi. (Macarević 2002: 487–488)

²⁹⁵Dioskur, bivši aleksandrijski patrijarh (444–451), "heretik". Na Saboru u Carigradu (448), koji je vodio carigradski patrijarh Flavijan, stao je na stranu monofizite Eutiha (jedinstvo naravi u Kristu). Na Drugom efeškom saboru (449), kojim je predsjedao, Dioskur nije ni saslušao legate Leona I. što do tada nije bilo zabilježeno (papa ga naslovio "lupeški Sabor"). Na Četvrtom ekumenskom koncilu u Kalcedonu (451) Dioskur je osuđen zbog kršenja kanona, nasilja i hereze. (Kelly 1998: 248) Vidi i Radomir V. Popović, "Dioskor", u: *Enciklopedija pravoslavlja*, knj. 1(A-Z), Beograd, "Savremena administracija", 2002., 551.

Fotijeva." (Scherzer 1895: 214) Zbog svega navedenog, ispisujemo ovdje nadgrobnicu u cijelosti.

Uvodno uz pjesmu, Kanižlić napominje – "Doista duboko kamen velike smutnje propade. Ja neću iziskivati grob njegov; ako bi se pak tko srićom na njega namirio, mogao bi učiniti ovu, ali priličnu nadgrobnicu." (*Kamen*: 426)

Stani putniče.
Pod ovim kamenom leži veći kamen,
Focijo kamen velike smutnje.
Rođen bi na rasuće Crkve ovi čovik;
Ako li se još može zvati čovik.
Činjaše se njegovoj materi da je ponila zmijurinu.
Ne moga(h)u li i onda pitati:
Tko sciniš, da će biti dite ovo?
Bila je lukava zmijurina Focijova prilika,
Bio je zmijurine prilika lukavi Focijo.
Jedno je mislio, a drugo je govorio,
Jedno je govorio, a drugo je činio.
Po lukavštini je Istok privario;
Po zabludenju je Istok otrovao.
Bijaše velika nauka; a još veće zloće.
U nauku mogao se je isporučiti starim mudracem
U zloći mogao se je isporučiti starima krivovircem,
Da ih ne bude nadišao,
Raskinuvši priko nesašivenu svitu Isukrstovu.
Pitaš: kako toliki mudrac tako zabludi?
Pogrđujući Duha Svetoga, Duha Istine.
Odbacivši nauk starih Otaca,
Da Duh Sveti i od Sina ishodi.
Postade otac novoga odmetništva i krivovirstva.
Iznese još novo, nečuveno zabludenje:
Da svaki čovik dvi duše ima
Zar je znao da će svoju jednu izgubiti?
A da i dvi bude imao,
Obedvi bi bio izgubio;
Budući neizbrojene po odmetništvu pogubio.

Progonio je Ignaciju carigradskoga patrijarhu
 I u njemu Svetu Crkvu.
 Da bi sebe na stolicu patrijarsku podigao,
 Njega je digao.
 Od prokletih episkopa za patrijarhu je posvećen bio
 Učinjen prije pastirom, nego je ovca bio
 Dva se je puta na patrijarsku stolicu popeo,
 Dva je puta strmoglav upao.
 Patrijarha carigradski sedamnaest godina,
 Nije ni za jedan dan bio.²⁹⁶
 Od devet rimskih papa proklevstvom udaren,²⁹⁷
 Nije ni jednoga udarca oćutio;
 Nije čudo: kamen je bio.
 Od njega uznemirena Crkva još nije umirena:
 Jeda mu je vridno reći?
 Pokoj vičnji daruj njemu Gospodine.
 Ukopan ovde još smućuje i truže:
 Što je to?
 Jeda li se u matere naše zemlje krilu opet
 U zmijurinu pritvori?
 Putniče!
 Prikrsti se od ove nakaze i biži;
 Da te ne otruje.

(*Kamen*: 426–428)

Sadržajno je Kanižlić nadgrobnicu podijelio na dva, odnosno tri dijela. U prvome dijelu (koji završava nakon pitanja "Pitaš: kako toliki mudrac tako zabludi?"), služeći se principom kontrasta, vjerojatno, ne bi li dodatno pojačao i naglasio negativne aksiološke atribucije te tako učvrstio jednodimenzionalnu sliku o Fociju, opisuje spomenutog patrijarha vrlo pejorativno – pomoću silepse (kamen u doslovnom i prenesenom značenju) početno ga definira metaforom kamena (*velike smutnje*) koju kasnije upotpunjava atributom nečovječnog ("Ako li se još može zvati čovik") i predestiniranog za zlo ("Rođen bi na rasuće Crkve ovi čovik"). Focije je demoniziran kroz hijastičnu strukturu antimetabole ("Bila je lukava zmijurina

²⁹⁶Kanižliću su sporna oba Focijeva patrijarhata (858–867, 877–886).

²⁹⁷Iako ih nigdje izričito ne spominje, prema Kanižličevu *Kamenu* može se pretpostaviti da se radi o ovim papama: Nikola I. (858–867), Hadrijan II. (867–872), Ivan VIII. (872–882) je upitan, Marin I. (882–884), Formoz (891–896), Bonifacije VI. (896), Stjepan VI. (896–897), Roman (897), Teodor II. (897).

Focijova prilika / Bio je zmijurine prilika lukavi Focijo"), odnosno usporedbom sa zmijom ili augmentativom *zmijurina* koji je pojačan i adjektivom *lukava*. Focijevo licemjerje opisano je kontrastom u obliku anafore i sintaktičkim paralelizmom ("Jedno je mislio, a drugo je govorio, / Jedno je govorio, a drugo je činio") te negativnom verbalizacijom: prevariti, otrovati ("Po lukavštini je Istok privario; / Po zabludenju je Istok otrovao"). Kontrastom nauka i zloće Kanižlić se služi ne bi li Focijevu vrlinu (učenost) vješto pretvorio u manu ("Bijaše velika nauka; a još veće zloće. / U nauku mogao se je isporučiti starim mudracem / U zloći mogao se je isporučiti starima krivovircem"²⁹⁸). Taj kontrast kulminira pitanjem – "kako toliki mudrac tako zabludi?" – koje uvodi u drugi dio pjesme u kojemu Kanižlić konkretizira Focijevu krivnju i ukratko ponavlja sve sporne momente vezane uz njega. Iako je riječ o nadgrobnoj pjesmi, umetnutoj u prozni tekst, ne možemo reći da je ona ovdje slučajno. Naime, služeći se raznim retoričko-stilističkim postupcima i figurama kako bi postigao humorističan, odnosno ironijski efekt, Kanižlić ostaje sasvim dosljedan svojim aksiološkim proznim iskazima pa mu je Focije naprosto metonimija *odmetnutih* Grka, glavnih krivaca za raskol.

Focije dakle odbacivši nadostavak "i Sina" (*Filioque*), koji je nauk starih otaca,²⁹⁹ napominje Kanižlić, postaje otac i novog *krivovjerstva* (izjednačuje ga s ostalim krivovjernim učenjima) i novog *odmetništva* (*novi Grci focijanci*). Njegova je i zabluda o dvije duše kod čovjeka, a to *krivovjerstvo*, kako piše Kanižlić, iznosi da bi uznemirio patrijarha Ignacija i puk. (ibid.: 31) Focije pogubljuje i progoni, a naročito je progonio svoga prethodnika, patrijarha Ignacija. Sporno je s Focijem i njegovo posvećenje za patrijarha jer ga posvećuje svrgnuti sirakuški nadbiskup Gregorije Asbestos kojeg je svrgnuo Ignacije. Metaforom o pastiru i ovci (postao

²⁹⁸Pod starim *krivovjercima* ovdje podrazumijeva rane kršćanske "heretike", kao što su, primjerice, bili sljedbenici Arija (arijanizam u 4. st.) ili carigradskoga patrijarha Nestorija (nestorijanizam u 5. st.; učenje o dvije naravi u Kristu). Poznate su, dakako, i brojne druge.

²⁹⁹Ukratko o povijesti ovoga dodatka *Filioque*, Kanižlić piše u četvrtome poglavlju ("Sidenje peto: razlozi Grka suprotno nadostavku : I Sina") desetoga dijela u kojemu se bavi Koncilom u Firenzi. Piše da je Vjeronanje (grčki Simbol) znamen po kojemu se razlučuju pravovjerni od krivovjeraca. Prvi Simbol, odnosno Vjeronanje je Apostolsko. Drugo Vjeronanje je Nicensko, nazvano tako od otaca u Prvome ekumenskome sinodu u Niceji (325). Apostolskomu vjeronanju oči su nadostavili riječ "consubstantialis, jednobistveni" (*Kamen*: 659) kako bi istaknuli da je Sin Božji pravi Bog. Treći Simbol ili Vjeronanje je Carigradsko, prema Drugome ekumenskome koncilu u Carigradu (381). Apostolskome i Nicejskome Vjeronanju oči su nadostavili članak vezan uz Duha Svetoga "*Gospodina i životvorućega, koji od Oca ishodi, koji s Ocem i Sinom zajedno klanja se...*" (ibid.) Zbog nove "duhopsovke" (ibid.), da Duh Sveti izlazi samo od Oca, zapadni oči nadostavljaju "i Sina" da bi ukazali potpuno ishođenje Duha Svetoga i da bi se po toj riječi razlikovali pravovjerni od krivovjeraca. Kanižlić upozorava da je to nauk i latinskih i grčkih otaca. Navodi ove grčke oče koji slijede nauk stare Crkve (Duh Sveti izlazi i od Oca i Sina): Sveti Atanazije Veliki ("otac pravoslavlja", 4. st), Sveti Vasilije Veliki (4. st) i njegov mlađi brat Grgur iz Nise (4. st), Sveti Epifanije Ciparski (4. st), Ivan Zlatousti (4. st), Sveti Ćiril Aleksandrijski (4. st). Kršćanskim teolozima te grčkim i latinskim ocima kod nas se temeljitije bavio Marijan Mandac u brojnim svojim djelima (npr. Grgur iz Nise, *Velika kateheza*, 1982; Atanazije Veliki, *Pisma o Kristu i Duhu*, 1980; Tertulijan, *Spis o krstu* 1981. i brojni drugi).

pastir, a nije bio ni ovca), Kanižlić želi pojasniti da se Focije zaredio kao laik, a da prije nije bio ni svećenik, što nikako nije uobičajena crkvena praksa.³⁰⁰ Posljednji, treći dio pjesme ("Od njega uznemirena Crkva, još nije umirena") aludira na Kanižličevu suvremenost koja još trpi posljedice Focijeve *shizme*. Na samome kraju pjesme Kanižlić zaokružuje započetu aksiologiju o Fociju koja još snažnije kulminira kroz potpunu sotonizaciju i demonizaciju grčkoga patrijarha – *zmijurina* i *nakaza* koja truje.

5.3.3.2.1.3 Carigradski patrijarh Mihael I. Keroularios (lat. Cerularius)

Mihael I. Cerularije (oko 1000–21. siječnja 1059) bio je carigradski patrijarh od 1043. do 1058. Uz njegovo ime vezana je zavjera protiv cara Mihaela IV. (1034–1041) iz koje se budući carigradski patrijarh spašava tako što postaje monah. Iako skromnog teološkog znanja i educiran ponajprije za civilnu službu, za cara Konstantina IX. Monomaha (1042–1055) stekao je politički utjecaj, a kao *synkellos* patrijarha Aleksija Studita (1025–1043) nasljeđuje ga nakon njegove smrti. Cerularijeva popularnost u Carigradu je velika, a kao patrijarh bio je iznimno moćan i utjecajan. Pod tim patrijarhom dolazi do konačnog raskola (*shizme*) između Istočne i Zapadne crkve. Neposredni povod raskolu bila je rasprava o korištenju beskvasnoga kruha u bogoslužju i subotnjem postu koju je Cerularije vodio s papom Leonom IX. Kardinal Humbert, legat pape Leona IX., položio je bulu na oltar Crkve Svete Sofije, 16. lipnja 1054., kojom izopćuje Cerularija. Cerularije je odgovorio izopćenjem tada već pokojnog pape Leona IX.³⁰¹

Cerularije je, prema Kanižličevoj karakterizaciji, nastavljač Focijeva posla koji je, kao i Focije, iz oholosti težio za naslovom ekumenskoga patrijarha – "ili od žestoke omraze na Crkvu Rimsku odlučio je suprot njoj boj od Focija početi ponoviti i svršiti. I svršio je, jerbo od njegova vrmena Crkva Istočna od Zapadne rastavljena ostade." (ibid.: 447)

³⁰⁰Focije u pismu papi Nikoli I. navodi kako na osnovu povijesnih primjera može opravdati svoje uzdizanje od laika u službu biskupa. (Beck 2001: 199)

³⁰¹Usp. M.J. Higgins, "Michael Cerularius, patriarch of Constantinople", u: *New Catholic Encyclopedia*. 9 (Mab–Mor). The Catholic University of America, Washington D.C., 597–598., David J. Melling, "Michael Keroularios", u: *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*. Ed. by Ken Parry, David J. Melling et al. Blackwell Publishers 1999, 315–316.

Hans Georg Beck o Cerulariju piše sljedeće: "Teško je biti pravedan prema njemu, jer njegova prodorna, da ne kažemo revolucionarna, ličnost predstavlja iznimku u povijesti bizantskih patrijarha. Tako je on započeo vojni pohod za diskriminaciju latinske Crkve takvom oštrinom kako ga ni Focije nije vodio. Njegova se propaganda pozabavila crkvenim obredima (u prvom redu upotrebom azima u latinskoj Crkvi, subotnjim postom itd.). Tek je, tako reći u posljednji čas, zbog svog neznatnog teološkog znanja otkrio Filioque. Na njegovu su zapovijed zatvorili crkve Latina, pri čemu je došlo do teških skandala, pa se nisu uvijek štedjele ni posvećene hostije." (Beck 2001: 461–462)

Aksiološki obojen pojmovnik o Cerulariju izgleda ovako – pejorativne adjektivizacije: "svitloga roda, ponosite i na bunu prignute ćudi čovik" (ibid.); "mlohav i tup ne samo u nauku bogoslovskomu, nego i u poslovi koje ima episkop činiti" (ibid.: 448); *ohol* (oholost je i stara nemoć, komentira Kanižlić, carigradskih patrijarha, ibid.: 454); *licemjeran*, "nezakoniti i maloumni patrijarha". (ibid.: 486)

Cerularije iznosi čak 16 tužbi protiv Rimokatoličke crkve, a jedna od najvažnijih je optužba radi posvećenja (sakrament Tijela Kristova) u beskvasnom (*prijesnom*) kruhu. Kanižlić naime nastoji pojasniti kako i Grci i *Latini* jednako uče da je presveti sakrament Tijela Isusova u pšeničnome kruhu, ali razlika je u tome što *Latini* uče da je pravo posvetilište i u kvasnome i beskvasnome kruhu, dok Grci drže da je ispravno samo u kvasnome kruhu. Zato Grci, piše Kanižlić, pogrdjuju ovaj sakrament kod *Latina* i nazivaju ga *blatom*. (ibid.: 486–487)

Takve se optužbe, navodi Kanižlić, iz oholosti sjetio jedino Cerularije "držeci sebe da je pametniji od tolikih otaca i naučitelja, kao da jest on svojim tupim i krmeljivim od pameti okom jednu grdobnu opačinu u Latina ugledao, koju prije njega ni sveti oci, ni ostali oštra i bistra razuma smotriti ne mogadija(h)u." (ibid.: 487) Time Kanižlić želi naglasiti da posvećenje u kvasnome ili beskvasnome kruhu pripada domeni crkvenih običaja, a ne nauku vjere pa se radi toga nisu ni sporili stari grčki i latinski oci. Iz te optužbe proizlazi i sljedeća: "Latini služeći se kruhom prisnim u posvetilištu židovuju, to jest, slide Židove, koji po Zakonu staromu vazam u prisnici obluživaše". (ibid.: 495) Iz Cerularijeve, odnosno grčke, optužbe *Latini židovuju* koju Kanižlić ovdje navodi i na koju se poziva, može se izdvojiti negativna (hetero) predodžba o Židovima koja je, barem kako to autor navodi, zajednička i Grcima i *Latinima*. Primjer za to je i Kanižlićeva parafraza Cerularijeve sintagme (*Latini židovuju*) u optužbu *Grci židovuju* jer se čvrsto drže staroga Zakona kao i Židovi.³⁰²

Ironičnom usporedbom Cerularija i pape Leona IX. Kanižlić se služi kako bi dodatno naglasio Cerularijevu oholost i "mudrost" radi koje se ne želi prikloniti Papi – Cerularije želi nositi "rumene cipelje" (ibid.: 465) kao i papa Leon IX., a tom željom, komentira Kanižlić, "ne ukaza Cerularijo oholost, nego mudrost koja stoji osobito u poznanju sebe istoga i zato po nogu hoti se jednačiti s papom Leonom jerbo tupom svojom glavom isporučiti se ne mogaše." (ibid.)

Zaključno, osvrćući se na Cerularijeve optužbe i Kanižlićeve komentare, dolazimo do istoga uvida kao i s Focijem. Optužbe su, prema Kanižliću, tek krinke za raskol, a pravi je uzrok

³⁰²Cerularije optužuje *Latine* da jedu meso udavljenih životinja kojima nije puštena krv. Navodi da je blagovanje takvih životinja nečisto. Kanižlić pojašnjava da se radi o zapovijedi Staroga Zakona koju Isus odbacuje. (*Kamen*: 557–562)

oholost, glavni đavaoski grijeh kojim je, uz Focija, demoniziran i Cerularije – "Tužbe njegove zastori samo bija(h)u za opravdati prid maloumnima rastavljenje svoje. Uzrok pravi jest oholost. Ovo vidismo i u Fociju. Ovi dvojica potvrđuju ono što reče S. Augustin *Jedna mati oholost, sva zabludenja je porodila.*" (ibid.)

5.3.3.2.1.4 Efeški metropolit Marko

Marko Efeški (Марко Ефешки–Евгеник, 1392/93–1445) bio je efeški metropolit i poznati bizantski bogoslov u 15. st. Na Koncilu u Firenzi (1438–1439) odbija potpisati uniju s Rimokatoličkom crkvom. Pisac je brojnih dogmatsko-polemičkih i liturgijskih djela. Do kraja života ostaje veliki protivnik crkvene unije s Rimom. U pravoslavlju, Marko je štovan kao svetac, a Srpska pravoslavna crkva slavi ga 19. siječnja.³⁰³

O Marku, efeškome metropolitu i sudioniku Sabora u Firenzi, Kanižlić piše kao o posljednjemu *kamenu velike smutnje*. Za razliku od ostalih grčkih sudionika na spomenutom Saboru, piše Kanižlić, Marko Efeški ne pristaje uz svoju braću i njegova će "otvrđnost" (ibid.: 788) veliku smutnju izazvati na cijelome Istoku. Glavna optužba koju Marko Efeški iznosi protiv Rimokatoličke crkve je sporni dodatak *Filioque*, odnosno, navodi Kanižlić, *Latini* su, prema Marku Efeškom, nadostavljanjem riječi "i Sina" upali u prokletstvo. To je, pojašnjava autor, Marku glavni uzrok raskola, a ovaj nauk naziva *heretičkim*.

Efeškoga metropolita koji je "kamen ove najposljednje i najveće smutnje" (ibid.: 891) Kanižlić opisuje kao *kolovođu u odstupljenju od ujedinjenja* (ibid.: 755), a služi se i pejorativnom adjektivizacijom *otvrđnuti, nepokajan odmetnik*. (ibid.: 802)

Osim spomenute Markove optužbe, koja je već gotovo konvencionalno mjesto, Kanižlić navodi i nekoliko onih sasvim pragmatičnih koje se nikako ne mogu dovesti u vezu s teološkim prijeporima. Grci se odlučuju potpisati za ujedinjenje na Saboru u Firenzi zato što su zavedeni mitom ili pritisnuti glađu, navodi Kanižlić Markove nove optužbe. Služeći se fiktivnim dijalogom (obraća se Marku u 2. licu jednine "ti"), Kanižlić nastoji pobiti njegove navode. Na taj je način on dodatno "oživio" svoju polemičnost, ujedno inscenirajući i dramski dijalog – "Recimo da jest istina što ti Marko pišeš, da Grci nikoji mitom zavedeni, a nikoji gladom usilovani potpisaše se Sinodu Florentinskomu. Što od ovud slidi, nego velika rugota i sramota Crkve Grčke?" (ibid.: 805) Taj je "dijalog" odličan pokazatelj Kanižlićeve skolastičke

³⁰³Vidi Vasilijadis Panagiotis, "Marko Efeski –Evgenik", u: *Enciklopedija pravoslavlja*, knj. 2 (I-O), Beograd, 2002., 1176.

polemičke vještine. Naime, Markove optužbe protiv *Latina* Kanižlić vješto pretvara u njihove prednosti, transformirajući ih u optužbe Grčkoj crkvi uopće.

5.3.3.3 Tko su još Drugi u Kanižlićevu *Kamenu*?

Uz Grke, Drugi u Kanižlićevu *Kamenu* su još i Židovi, Bugari, Rusi, Ukrajinci, Turci (i Arapi). Iako njima posvećuje znatno manji prostor od spomenutih, Drugi su Kanižliću i protestanti, husiti³⁰⁴ te ostala brojna "heretička" učenja kršćanskih zajednica izvan Katoličke crkve koje imenuje prema njihovim nositeljima.

5.3.3.3.1 Židovi

Židovi su, nakon Grka, najzastupljeniji Drugi u Kanižlićevu tekstu. Vrednovani su, što smo uostalom već pokazali, vrlo negativno pa gotovo mogu ići uz bok s Grcima. I njima Kanižlić povremeno pripisuje sotonska obilježja, kao primjerice Židovu čarobnjaku koji zavodi Focija, ali ipak u znatno manjoj mjeri nego Grcima. Glavna je krivnja Židova sljedeća – "Dva zla učinio je narod ćifutski, ostavio je vrutak žive vode i klanjao se je krivim bogovom i zato je u sužanstvo u Mediju i Babiloniju odveden. Propeo je Sina Božjega Gospodina našega i zato su pošli sužnji posvuda rasuti brez kralja, brez vladaoca, svijju naroda sluge." (ibid.: 895) Međutim, čak i takva (hetero) predodžba o Židovima bolja je od one o *odmetnicima* Grcima jer su Grci "gorji od Ćifuta koji ne ktija(h)u razdirati nešivenu odiću Isukrstovu." (ibid.: 449) Ipak, ponašanje Grka *odmetnika* prema *Latinima* u jednoj stvari izjednačuje sa Židovima, u izdaji – "Što je ovo nego sliditi Židove, koji su Barabu pustili, a Isukrsta propeli?" (ibid.: 136) Osim najčešćeg pejorativnog naziva za Židove *Ćifuti*, Kanižlić ih povremeno naziva i *Žudije* (ibid.: 658) ili *Grkanci* (za Židove rođene u Grčkoj). (ibid.: 554) Tu bazičnu terminologiju autor ponekad proširuje i atributima poput *Ćifuti, ubojice Isusa* (ibid.: 205), *glavni neprijatelji Isusovi* koji od "omraze paklene i požude" (ibid.: 528) žele smaknuti Isusa. S tim glavnim Isusovim neprijateljima, pojašnjava Kanižlić, nije pristojno čak ni prijateljevati. Primjer za to je zabrana primanja darova koje su Židovi običavali slati kršćanima u Rimu u znak prijateljstva. Ti darovi su specifični jer su Židovi obično darovali beskvasne kolače kao osobiti znak prijateljstva – "Židovi običavaše kolače prisne različnom slašću zakuvane

³⁰⁴Sljedbenici Jana Husa (1369–1415), češkog svećenika, filozofa i reformatora koji je svojim učenjem bitno utjecao na Martina Luthera i protestantski pokret. Nakon njegove smrti, husiti započinju tzv. husitske ratove protiv papa, odnosno Rimokatoličke crkve. (Vooght 2002: 230–231)

nemoćnikom i ostalima kršćanom na zlamanje prijateljstva slati". (ibid.: 497) Heteropredodžba o Židovima ovdje je donekle i proširena – prikazani su gotovo kao vračevi i alkemičari koji spremaju čudne i sumnjive pripravke od beskvasnoga kruha koji smiju blagovati i Grci i *Latini* samo ako ga spremaju sami i jedu kod kuće.

Kanižlić se poziva i na zapis carigradskoga patrijarha Genadija II. Sholariosa, prvog patrijarha nakon pada Carigrada, koji je na Koncilu u Firenzi podupirao uniju. Taj mu je zapis poslužio i kao argumentacija protiv Grka *odmetnika*, ali i ilustracija negativne heteropredodžbe o Židovima kod pravoslavnih Grka. Genadije pak uzrok nesreće grčkoga naroda pronalazi u *odmetništvu*, a Grke poziva na sljedeće – "poznajmo grihe naše da ne postanemo od Ćifuta gorji." (ibid.: 896) Patrijarh Genadije je međutim na početku podupirao uniju, no pod utjecajem Marka Efeškog mijenja mišljenje i kasnije ju otkazuje. (Kudelić 2007: 26)

5.3.3.3.2 Bugari

Bugari su kao bivši "neznabožni i još divje čudi narod" (*Kamen*: 150), nastojanjem kršćana (Istočne i Zapadne crkve), postali obraćenici, odnosno, kako ih Kanižlić naziva, *novovirci* za čiju se naklonost bore i *Latini* i Grci *odmetnici*. Te *novovjerce* Kanižlić metaforično naziva *janjci*. (ibid.: 168–169) Iz heteropredodžbe o Bugarima kao *novovjercima*, lako je aludirati na opoziciju *janjci* (*novovjerci*) – *vukovi* (Grci *odmetnici*) kojom se opet potvrđuje negativno vrednovanje *odmetnutih* Grka. Dakle, služeći se pozitivnom (hetero) predodžbom o Bugarima, koji su kao *novovjerci* ujedno i potencijalno žrtveno janje, Kanižlić posredno učvršćuje svoju predodžbu o Grcima. Pokazuje to i sljedeći citat iz pisma pape Ivana VIII. bugarskome kralju: "Pitaj oca tvoga i navistiće tebi, starje tvoje i kazati će tebi jeda li su kada Grci brez ovoga, ali onoga krivovirstva bili? I kada nađete da nisu bili od njega čisti, potribno vam je ukloniti se od njiovih himba i od društva bižati da slideći bludeće i vi ne zabludite, niti će se naći koji će vas na pravu stazu uputiti." (ibid.: 368)

5.3.3.3 Rusi

Kanižlić pojašnjava zašto je odlučio pisati o Rusima, odnosno zašto je pišući o Rusima zapravo opet pisao o Grcima (kao što je bio slučaj i s Bugarima): "Istina jest, kako iz početka rekoh, da sam od Grka ovo iskazanje pisati odlučio, a ne od drugih naroda veće ako bi svršivši od Grka i od ostalih što zabilježio, ništa ne manje scinio sam da neću s puta zalaziti, ako li iziskivati počmem što u ono vrime Moskovi učiniše, kako se podnesoše, slidiše li njih u odmetništvu kako su ih od početka svoga obraćenja slidili u nauku i običaji crkveni?" (ibid.: 469) Važno je ovdje razlikovati bogato nazivlje kojim se Kanižlić služi u imenovanju ruskoga naroda – dakle, Rusija je i *Moskovija*, a "pribivaoci ovoga vladanja jezika slavenskoga u različno vrime, različno bija(h)u nazvani: Rožolani, Sarmate, Ruteni, Rosjanci, Rosi, Rusi, Rosnjaki, grčki Rhos." (ibid.: 470) *Moskovi* su, pak, oni Rusi koji su vezani uz prijestolnicu u gradu Moskvi, "a ostali koji se bija(h)u u Poljskoj, Litvanskoj i Mađarskoj nastanili, ime Rosnjaka, Rosjana, Rutenaca uzdržaše." (ibid.) Dakle, *Moskovi* su neujedinjeni sa Zapadnom crkvom, dok su *Rošnjaci*, odnosno *Ruteni*³⁰⁵ različiti – jedni su "*non uniti*, to jest *neujedinjeni* u viri s Crkvom Rimskom, koji priloženi i podloženi patrijarhi carigradskomu ostadoše, naslidnici Focija i Cerularija." (ibid.: 880–881), a drugi (koji imaju metropolita u Kijevu) "*uniti*, to jest *ujedinjeni* s papom i s Crkvom Rimskom". (ibid.) Otuda i termini poput *Rošnjaci odmetnici* i *ujedinjeni Rošnjaci*. (ibid.: 882)³⁰⁶

Iako su *Moskovi* neujedinjeni, Kanižlić ne svaljuje krivnju na njih pa je (hetero) predodžba o njima vrlo slična onoj o Bugarima – Rusi ili Moskovi su "robovi grčkoga odmetništva po Grci." (ibid.: 485) Grci dakle truju "rosinske njive kukoljom zabludenja svoga". (ibid.: 484) Da Kanižlić ipak nije uvijek dosljedan u takvoj karakterizaciji (vrednovanju) Rusa, pokazuju i poneka mjesta koja mu se u *Kamenu* "potkrađu" kada uspoređuje Grke i *Moskove* – "i Moskovi, kako i Grci, o dobru vrimentu većma nego o spasenju duša nastoje." (ibid.: 856) Ipak, čak ni takva "potkradanja" nisu uspjela narušiti pretežno pozitivnu (hetero) predodžbu o Rusima koja je, prisjetimo se, prisutna još u uvodnoj napomeni u kojoj Kanižlić ističe kako, između ostalih nasljednika grčkoga zakona, ne želi vrijeđati *Rošnjake* i *Moskove*.

³⁰⁵*Rošnjaci*, odnosno *Ruteni* stariji su nazivi za Ukrajinice.

³⁰⁶Danas su to pravoslavni Ukrajinici i Ukrajinici pripadnici Grkokatoličke crkve.

5.3.3.3.4 Turci i *heretici*

Turci kao Drugi bitno se razlikuju od svih prethodnika jer su, za razliku od njih, Turci *neznabošci*, odnosno nevjernici (nisu kršćani).³⁰⁷ Vrednovani su, dakako, negativno, a pejorativne atribucije izgledaju primjerice ovako: "pogan muhamedska nevira" (ibid.: 846–847); *lakomi Turci*. (ibid.: 835) O sultanu Mehmedu II. Kanižlić piše ovako: "Od njega pišu nikoji da ako bi ugledao hrišćanina, kao da je oči opoganio, udili bi vodom oči oprao." (ibid.: 815) U devetome poglavlju "Stanje Crkve Carigradske posli izgubljena Carigrada" (ibid.: 832–847) jedanaestoga dijela, Kanižlić opisuje teško stanje grčkoga puka pod Turcima koje se najbolje sažima u vapaju puka – "*Od ovuda vuci, od onuda Turci*." (ibid.: 835) Iako se tom negativno aksiološki obojenom usporedbom Turaka i vukova donekle i zaokružuje (hetero) predodžba o njima, Kanižlić ne propušta priliku da i njih uspoređi s Grcima *odmetnicima*. I tom su usporedbom Grci na gubitku jer je njihova, ionako široka (hetero) predodžba, dobila još jednu nijansu – Grci *odmetnici* gori su od Turaka jer, piše Kanižlić, "sveštenici odmetnički" (ibid.: 846) progone katoličke misionare na turskim okupiranim područjima i bacaju anateme na njih.

Osim Turaka, Drugi su i Arapi koji su zapravo samo sinonimi za Turke (duše "pod jarmom Arapina cvile", ibid.: 164).³⁰⁸ Sjetimo se i Arapina, Focijeva prijatelja, iz sna proroka Ivana koji je prikazan kao jedan od glavnih Luciferovih demona.

Turci, odnosno Arapi, vrednovani su dakle kao *pogani*, odnosno *neznabošci*. Iako ne pripadaju u tu skupinu, Kanižlić o protestantima, husitima, ali i brojnim starim kršćanskim herezama piše vrlo slično. Svi su oni svrstani u širu skupinu *krivovjeraca*, odnosno *heretika*, što ujedno i odgovara (hetero) predodžbi o njima. Protestante, odnosno *luterane* i *kalvine* (ibid.: 240), kratko spominje u sporu oko sakramenta krizme koju oni ne prihvaćaju kao pravi sakrament nego tek kao dodatak krštenju. Time Kanižlić pojašnjava da je kreposno rastaviti krizmu i krštenje, kako to je u Rimokatoličkoj crkvi, "za uputiti pravovirne suprot eretikom."³⁰⁹ (ibid.)

Krivovirce husijane (ibid.: 809) spominje ne bi li prozvao Grke *odmetnike* koji spomenutim *krivovjercima* pišu i pozivaju ih na složnost u borbi protiv Zapadne crkve. Ta složnost Grka *odmetnika* i *krivovjeraca* Kanižliću je poslužila za ilustraciju koliko su uistinu Grci *odmetnici* zabludili.

³⁰⁷Nevjernici su i *Saraceni* koje spominje samo jednom, u kontekstu križarskih ratova (1010) što se poklapa s uobičajenom upotrebom ovoga naziva za Arape u srednjovjekovnoj Europi. (*Kamen*: 567)

³⁰⁸Misli na Bugare pod okupacijom Osmanlija.

³⁰⁹*Heretici* su ovdje i Grci *odmetnici*.

Drugi u Kanižličevu tekstu su još i *nestorijani* (ibid.: 188),³¹⁰ *ikonoborci* (ibid.), *macedonijani* (ibid.: 659),³¹¹ *eutikijanci* (ibid.: 698),³¹² *arijani* (ibid.: 202, 466, 659) i brojni drugi krivovjerci koji su nazvani tako prema svojim predvodnicima – ovdje Nestoriju, Makedoniju, Eutih i Ariju. Njih uvijek Kanižlić spominje usputno, odnosno u kontekstu u kojemu ima potrebu objasniti neku grčku zabludu. Obično to izgleda tako da na kraju okrivljuje Grke *odmetnike* koji u svojim optužbama zapravo slijede spomenute *krivovjerce*, odnosno *heretike*. Kanižlić naime navodi da se analogijom s *hereticima* služe i Grci kada žele okriviti *Latine* – "Latini kao arijani po jednom umočenju krste." (ibid.: 466)

³¹⁰Nestorije (oko 381–oko 451), izabran za carigradskog patrijarha 428. Oslanjajući se na antiohijsku teologiju, Nestorije razvija učenje o Djevici Mariji koja nije rodila Boga nego čovjeka. Prema Nestorijevoj kristologiji (heretičkoj) u Kristu su dvije naravi, božanska i ljudska, samo u savezu, ali ne u jedinstvu. Zato božanstvo ne može imati početak u Djevici Mariji koja je ljudsko biće. Zbog te radikalne podijeljenosti naravi u Kristu (dualnost naravi), Nestorijeva je kristologija heretička. (Popović 2002: 1307–1308)

³¹¹Carigradski episkop Makedonije (4. st.) zastupao je učenje, na tragu arijanizma, o Duhu Svetome kao manjem i podređenom Ocu i Sinu i u tom pogledu sličnom anđelima. Zbog tog je učenja Makedonije zbačen sa stolice episkopa i proglašen heretikom. Ta je hereza osuđena na Drugom ekumenskom koncilu u Carigradu (381). (Popović 2002: 604)

³¹²Eutih (5. st) carigradski monah, propovijedao je da je Krist imao dvije naravi prije utjelovljenja, ali mu nakon utjelovljenja ostaje samo jedna (*monophysis*). Patrijarh Flavijan osudio je njegovo učenje, ali ga je štitio aleksandrijski patrijarh Dioskur. (Franzen 1983: 67–68)

5.3.3.4 Superiorna pozicija moći: centar ("stari Rim") i periferija ("novi Rim")

Puno je primjera u Kanižličevu tekstu iz kojih se jasno iščitava spomenuta superiorna pozicija (nad)moći – "svi stari pravovirni Grci" držali su papu "za vladaoca sve općinske Crkve i Crkvu Rimsku za mater i meštricu sviju Crkva." (ibid.: 139); Carigradska crkva nije naređena od apostola, kao ni patrijarh "zašto bo Crkvu Carigradsku niti je tko od apoštola naredio, niti je Sinod nicenski što od nje spomenuo, veće budući Carigrad novim Rimom nazvan istoga Carigrada episkop imenovan jest patrijarha, većma po milosti poglavica, nego po razlogu." (ibid.: 151–152); "Nuto oholosti! Tko je dao Grkom oblast da oni čine naredbe za Crkvu Rimsku?" (ibid.: 207) Tu se dakle Kanižlić osvrnuo na Konstantinovo prenošenje sjedišta iz *staroga Rima* u *novi Rim* ili *stari Byzantium* koji će se od 330. nazivati Konstantinopolis. Posljedica je tog događaja bila pomicanje političkoga težišta prema Istoku čime i biskup *novog Rima* dobiva sve veći utjecaj. To je konačno i potvrđeno na Drugom ekumenskom koncilu u Carigradu 381. kada je carigradska stolica dobila počasno mjesto ispred Aleksandrije i Antiohije, dakle odmah iza *starog Rima*. Unatoč tome, *stari Rim* zadržao je prvenstvo među patrijaršijama. Rimski pape branili su se od političkih zahtjeva Carigrada naglašavanjem da se primat religijski temelji na apostolu Petru. Napetosti između Istoka i Zapada od 4. stoljeća očituju se u čestim dogmatskim borbama da bi na kraju došlo i do konačnog raskola 1054. godine. (Franzen 1983: 87–88) Konačnim su raskolom pravoslavni Grci "otpali" od univerzalne Rimokatoličke crkve pa nakon njega više ni nemaju prave svece. To je, ukratko, argumentacija na koju se Kanižlić ovdje poziva i iz koje izvodimo navedenu opoziciju.

Autor navodi i razloge nekih Grka *odmetnika* koji pojašnjavaju da Grci pišu papi samo iz uljudnosti i ljubaznosti, a ne zato što ga prihvaćaju kao poglavara. Ti *odmetnuti* Grci, napominje Kanižlić, *ujedinjene* Grke nazivaju *hereticima* (*Kamen*: 628) i mrze ih, kao izdajice vlastite vjere, više od *Latina*. Iz tih optužbi i raslojavanja, Kanižlić ponovno izvlači samo prednost, odnosno potvrdu papine oblasti i univerzalnosti Zapadne crkve, a argumentira to ovako: "Virujemo da znate da Stolicu blaženoga Petra nigda nisu druge Stolice osvadile i pokarale, a ona sve druge i osobito carigradsku je pokarala." (ibid.: 368). Taj niz, kojim dokazuje primat pape i univerzalnost Rimokatoličke crkve, autor ovako zaključuje: "Crkva Rimska jest jedno ogledalo i izgled ostalih Crkva koja kada što odluči, valja da neganuto uvik ostane." (ibid.: 430)

Iz temeljnog binarizma centar–periferija može se izvesti i opreka između jakog (Rima) i slabog (Carigrada) koja je tek njegova posljedica. Padom Carigrada 1453. slabi i Grčka crkva

koja se našla pod okupacijom *nevjernika*. Uzrok tome je, sukladno pojašnjenju svih slavonskih polemičara, prvenstveno grčka oholost (i raskol) radi koje ih Bog kažnjava i oslabljuje. Kada Kanižlić piše o toj, kako ju često uobičava nazivati *pravdi Božjoj*, u njegovom se tekstu, uz negativne aksiološke atribucije, mogu prepoznati i vrlo ironična i sarkastična mjesta – "Kamo sada grčki novi Rim, glasom po svemu Istoku slavno zvečajućim popivani, zaradi koga episkopi carigradski hotija(h)u se s papom isporučiti i još starji iliti veći od njega biti? Virovaše Grci oholi da će carstvo njihovo i grad vikoviti biti. Ali pravedni Bog ovu oholost sunovrati i do temelja razruši (...) sada po odmetništvu od Crkve Rimske, izgubiše vladanje iliti carstvo Istočno, podnoseći veće trista i osamnaest godina ropstvo i ljuto progonstvo, rasuti kao Ćifuti, niti se pouzdati mogu, nemajući od svoga roda ni kralja, ni cara, da će igda Carigrad osvojiti, da će igda Grk carevati, doklem se Grci ne ponize, to jest doklem se ne podlože zakonitoj oblasti Crkve Rimske." (ibid.: 830–831) Autor jasno daje do znanja da se Grci nemaju čemu nadati dok se ne ponize, odnosno dok se slab konačno ne podloži zakonitoj oblasti jakog. U tome smislu i ironično bilježi da Grci govore o sjedinjenju samo kada im je potrebna vojna pomoć.

Propitujući uzroke grčkoga opiranja sjedinjenju, Kanižlić se osvrnuo i na odnos pravoslavnih Grka prema papi. Naime, Grci ne žele, odnosno ne mogu prihvatiti papu i zato što im je stran, dalek i nepoznat pa su prema njemu skeptični i rezervirani: "ne more ni po jedan način ovo biti da mi koji za toliko godina ne poznamo starjega od patrijarhe našega, unapridak podložimo se oblasti pape, čovika Italijanca koji je od nas daleko." (ibid.: 612) Ta će navodna grčka obrazloženja Kanižlić protumačiti ironično i negativno aksiološki obojeno, optužujući Grke za *ukorijenjenu i slijepu oholost* koja, kao takva, ujedno postaje još jedna važna odrednica grčkoga *karaktera* (uz lukavstvo i nestalnu ćud): "Evo uzroka! Toliko se je duboko jurve ukorijenila bila odmetnička slipa oholost da se neće dati ni turskima sabljama iskorijeniti." (ibid.) Čini se da u posljednjem, oštrom komentaru o tvrdokornoj grčkoj (*odmetničkoj*) oholosti, koju čak ni turske sablje nisu uspjele iskorijeniti, Kanižlić aludira i na relativno dobar položaj Grčke pravoslavne crkve pod Osmanlijama.³¹³ Grčka je pravoslavna crkva naime u drugoj polovini 18. stoljeća, a osobito nakon ukidanja Pečke patrijaršije 1766. bila u boljem položaju od Srpske crkve, kako je to istaknuo Bogović, jer je bila vjernija turskome sultanu od pravoslavnih Srba koji su surađivali s neprijateljskom kršćanskom vojskom. Kanižlićev

³¹³Srpski povjesničar Jovan Radonić navodi primjer Mehmeda II. Osvajača (1432–1481) kojemu je antagonizam između pravoslavnih Grka i Latina odgovarao jer je išao u prilog njegovim političkim planovima što je rezultiralo sljedećim: "Daleko od toga da ukine patrijaršiju i pravoslavne silom privede islamu, Mehmed II., zauzeo je prema njoj držanje ranijih vizantijskih careva i zadržao sebi pravo uticaja na izbor patrijarha i pravo nadzora nad delovanjem patrijarškog sinoda." (Radonić 1950: 154)

prijateljski odnos spram pravoslavnih (Srba) u Monarhiji, prepoznat već na početku *Kamena* kao slavenofilski ideologem, i kontinuirano okrivljavanje *odmetnutih* Grka za raskol, tvrdokornost i oholost vjerojatno se može pojasniti i takvim okolnostima kojima se Kanižlić možda nastojao okoristiti ne bi li pravoslavne u Monarhiji pridobio za uniju.

5.3.3.5 Kanižlić o pravoslavnim kršćanima u Monarhiji

U četrnaestome poglavlju jedanaestoga i ujedno posljednjega dijela, naslovljenu "Stanje Crkve od naslidbe grčke pod visoko-slavnom apoštolskom mađarskom krunom", Kanižlić se pozabavio određenim fenomenima koji su izbili na površinu povijesti već krajem 17. i početkom 18. stoljeća. Habsburška Monarhija pobjednički je izašla iz Velikog bečkog rata (1683–1699) s Osmanlijama. Uslijedilo je razdoblje stvaranja novih i integriranja starih društvenih zajednica i institucionalnih okvira. Gorućim se, među ostalim, pokazalo pitanje crkvenoga sjedinjenja pravoslavnih vjernika s Katoličkom crkvom u smislu njihove potpune integracije zacrtane u apostolskom pismu *Divinae Maiestatis Arbitrio* (1611) pape Pavla V. Budući da se pravoslavno stanovništvo tijekom ranoga novovjekovlja s različitih područja i na različite načine doseljavalo na teritorij Habsburške Monarhije u kojoj je do *Edikta o vjerskoj toleranciji među kršćanskim vjerama* (1781) katolicizam statusno bio iznad ostalih kršćanskih vjera, različito su pristupali željenoj uniji s katolicima. Najveći se problem javio s nedavno doseljenim srpskim stanovništvom koje je u Velikome bečkom ratu uglavnom iznijelo teret pobjede nad Osmanlijama. Budući da se na njima kroz Hrvatsko-slavonsku vojnu krajinu jednim dijelom gradio granični vojni sustav Habsburške Monarhije, puno ih je teže bilo vjerski integrirati nego pravoslavno stanovništvo koje je bilo udaljeno od granice.

Već na početku poglavlja Kanižlić vrlo jasno iznosi svoj stav, koji je, uostalom, i uvodno naznačio – Bog je providio apostola i državama u Kraljevstvu Mađarskome "koje ne toliko od zloće, koliko od neumitnosti slidile su zabludjenja grčka." (ibid.: 884) Jasno je da Kanižlić ovdje piše o pravoslavnom kršćanskom puku koji se nakon tzv. Velike seobe Srba (1690), uglavnom s kosovskoga područja, i mira u Srijemskim Karlovcima (1699) doselio na prostor južne Ugarske (Vojvodine) i Hrvatsko-slavonske vojne krajine. Na čelu izbjeglih pravoslavnih kršćana (Srba), kako je već prethodno navedeno, bio je patrijarh Arsenije III. Crnojević što je poslužilo kao važan preduvjet za povezivanje i ujedinjavanje onog dijela Srpske crkve koji je dospio pod kršćansku (katoličku) vlast. (Ćirković 2008: 176) Spomenuti apostol za države u Mađarskome Kraljevstvu bio je Leopold (Karlo) Kolonić (1631–1707),

kardinal, kaločki i ostrogonski nadbiskup te ugarski primas,³¹⁴ "neumrle fale pridostojan, priuzvišeni arcibiskup velika srca" (*Kamen*: 884) koji je nastojao puk koji slijedi *grčke zablude* obratiti na pravu vjeru.

Drugi u Kanižličevu tekstu su dakle i pravoslavni kršćani u Monarhiji koji su lišeni tereta krivnje koju nose Grci pa je (hetero) predodžba o njima, a naročito usporedimo li je s onom o Grcima, uopće prilično pozitivna. I oni su, kao uostalom i prethodno Rusi, Ukrajinci i Bugari, samo žrtve grčkih zabluda. Vratimo li se i na ovome mjestu uvodnoj Kanižličevoj napomeni u kojoj se autor ograđuje i od vrijeđanja *Srba* i *Slavonaca*³¹⁵ (*nasljednika grčkoga zakona*) dobivamo precizniju definiciju Drugih, odnosno pravoslavnih u Monarhiji kojima se Kanižlić ovdje obraća i koja sasvim odgovara naglašenome konceptu baroknoga slavizma.

Ipak, opisujući težak posao kardinala Kolonića, Kanižlić daje i živu sliku zapuštenog, tvrdoglavog (srpskog) pravoslavnog puka čime ocrta karakter navedenog kolektiviteta – "Znadijaše da je puk neumitan i kao divji, da je okorita srca, da i na ime ujedinjenih razjidi se govoreći: ja ću u onoj viri živiti i umri u kojoj sam se rodio, kako naši stari, tako i mi, ajdete sveštenikom našim, š njima se inadite; a sveštenici budući maloumni, neće se u razgovor pustiti. Zaludu će dakle trud biti, pače bojati se jest, da se u tolikomu mložtvu buna ne zametne." (ibid.) Takvi pučki argumenti protiv unije, koje ovdje Kanižlić spominje vezano uz pravoslavne (Srbe) u Monarhiji, standardni su toposi koji se javljaju kod svih (slavonskih) katoličkih polemičara. Prisjetimo se Stjepana Vilova koji je cijeli katekizam izgradio upravo kao raspravu na temu spomenute pravoslavne pučke uzrečice – *u kojoj sam se vjeri rodio, u onoj ću i umrijeti*. Zaključiti stoga možemo da i Kanižlić, na tragu svojih franjevačkih

³¹⁴Jovan Radonić o Leopoldu Koloniću piše primjerice ovako – "Svemoćna ličnost na dvoru cara Leopolda, u pitanjima vere, bio je kardinal grof Leopold Kolonić." (Radonić 1950: 403) Taj, kako ga Radonić naziva, *svemoćni kardinal* (ibid.: 462) bio je protiv toga da se Srbima prizna izniman položaj u Monarhiji (prema povlasticama cara Leopolda I. iz 1690). Kako bi pridobio Cara, piše Radonić, Kolonić ga upozorava ovako: "Ako se ima na umu koliko je nesigurna i prevrtljiva grčka vera, velika je opasnost po samu državu, ako se mnogobrojni Srbi za jednim čovekom [Arsenije III Crnojević, dod. G.Š.] povode i slušaju njegovu reč." (ibid.: 416) Radonić pravoslavno krajiško stanovništvo naziva Srbima/Vlasima ("Željni više slobode, mnogi od tih Srba, koje katolici zvuha Vlasima, uskakahu na susednu austrijsku teritoriju (uskoci, prebezi)", ibid.: 43) što je podudarno s navodom Zlatka Kudelića o srpskoj historiografiji koja pojam *Vlah* smatra oznakom etničke pripadnosti srpskome narodu (konfesionalnost, odnosno pripadnost pravoslavlju izjednačena je s etničkom pripadnošću srpskom narodu). (Kudelić 2007: 72)

³¹⁵Kudelić razlikuje *Slavonce*, odnosno katoličke starosjedioce, od *Predavaca* i *Vlaha*: "Krajem 16. i tijekom 17. st. u hrvatskim saborskim spisima prevladao je naziv 'Vlasi', a od početka 17. st. krajiške vojne vlasti općenito su sve krajišnike navodile kao 'Vlahe', neovisno o njihovu etničkom podrijetlu ili konfesionalnosti (...) na konfesionalno značenje pojma 'Vlah' kao oznake za pravoslavne krajišnike ('Rascianus', 'Servianus') upućuje razlikovanje *Slavonaca*, krajiških katoličkih starosjedioca, i *Predavaca*, 'bosanskih Hrvata katolika' od *šizmatičkih Vlaha*, odnosno pravoslavnih krajišnika" (Kudelić 2007: 127–128)

Čini mi se kako Kanižlić ovdje misli upravo na te Slavonce, vjerojatno (grko) katolike koji su težili povlaštenome položaju kao i pravoslavni krajišnici.

prethodnika kontroverzista, no prvenstveno isusovca Muliha, o pravoslavnim kršćanima piše donekle slično – uz neozaobilaznu kritiku, no ipak dominantno pozitivno.

Iako je (srpski) pravoslavni puk prikazan kao neobrazovan, zapušten i tvrdoglav, Kanižlićeva je osebnost, u odnosu na primjerice izvještaje isusovaca iz 17. st., u tome što ga lišava krivnje iz zloće (koju imaju Grci), kako je sam naglasio. Radi ilustracije, donosimo primjer isusovačkoga izvještaja iz 1649., naslovljenog *Missio Illyrica*, o vjerskim prilikama među pravoslavnim kršćanima u sjevernoj Hrvatskoj i Krajini. (Kudelić 2007: 148) Isusovci dakle pravoslavne zovu *Vlasi*, *šizmatici*, neobrazovani su i ne razlikuju obred od vjere, a katolike prozivaju da su "otpali 'k novoj vjeri'". (ibid.) K tome bi se još zbog "'nestalne ćudi' mogli okrenuti Turcima, od kojih se moralom nisu puno razlikovali." (ibid.) Zanimljivo je što Kanižlić takvo atribuiranje koristi ne bi li opisao pravoslavne Grke. Nadalje, zanimljivo je i obraćanje rusinskoga kaluđera Metodija Terleckog Propagandi i Ferdinandu III. 1644. godine u kojemu Terlecki pojašnjava kako *Vlasi* ne bi odbijali uniju kada bi im netko objasnio njezino značenje. (ibid.: 264) Terlecki je "'vlaški obred' držao iskvarenim i prepunim praznovjerja" (ibid.) i zato različitim od *izvornog grčkog obreda* (misli ipak na grkokatolike). I to se mjesto bitno razlikuje od Kanižlićevih predodžbi o pravoslavcima (*Vlasima* i *Grcima*), ali, dakako, valja imati na umu da je ovdje ipak riječ o grkokatolicima.³¹⁶

Uz kardinala Kolonića, Kanižlić pohvalno piše i o njegovome imenjaku, Leopoldu I., "nazivkom velikomu, bogomili cesar" (*Kamen*: 885)³¹⁷ koji se složio s Kolonićevim nastojanjima oko unije. Prema Kanižliću, Kolonić se trudi maksimalno pojasniti što to zapravo znači ujediniti se i pojašnjava "sporno pitanje" da ujedinjenje ne znači gubitak starih običaja. Krajišnici su naime odbijali uniju jer su strahovali od promjene vjere "pod čim su podrazumijevali obred i liturgijski jezik, način biranja crkvene hijerarhije, uporabu staroga kalendara te običaje karakteristične za pravoslavno kršćanstvo, pa se promjena bilo kojeg dijela baštinjene vjerske i crkvene tradicije doživljavala kao potpuna promjena identiteta." (Kudelić 2007: 393)

³¹⁶Iz izvještaja skadarskog biskupa Petra, o kojemu piše Jovan Radonić, ova usporedba Srba i Grka oslikana je iz perspektive jednog rimokatoličkog biskupa – "Kao što se Turci razlikuju od Persijanaca, tako se i Srbi odvajaju od Grka u pogledu posta, u molitvama na službi Božjoj i u nepoštovanju izvesnih svetitelja. Srbi su neznalice i Grke, zbog njihova znanja, mnogo poštuju" (Radonić 1950: 275) Nadalje, Radonić parafrazira i dijelove promemorije nadbiskupa Vićentija Zmajevića (*Ogledalo istine*, 1721) u kojoj ističe Zmajevićevu tezu da su srpski episkopi gori hipokriti od "samoga patrijarha Fotija" (ibid.: 600) – "U pogledu vere gori su od pravoslavnih Grka, jer ono što grčka crkva odbacuje prihvata srpska." (sjednica 1742 u prisustvu pape Benedikta XIV, kardinala i sekretara Kongregacije). (ibid.: 609)

³¹⁷Jovan Radonić o Leopoldu I.: "Car Leopold, iako je delio mišljenje kardinala Kolonića i katoličkog klira, nije ga usvojio." Unatoč tomu, završni Radonićev komentar izgleda ovako: "Ali, kraj svih privilegija i patenata, Srbi su i dalje patili od vojnih starešina, rimokatoličkog klira i drugih zemaljskih vlasti." (Radonić 1950: 417).

Za neuspjelo širenje unije među pravoslavnim kršćanima u Monarhiji, Kanižlić okrivljuje opet jednog Grka, Sofronija o kojemu piše izrazito negativno aksiološki obojeno: "dođe iz Trapezunta grada Natolije, gdi je on, kako govoraše, arhimandrita bio; kurjak grčki, najposli zaodio se je ovčjom kožom, kurjak i nevira podbunio je puk u Erdelju, primloge priprostitute otrova u rečeni država i odmamljene od svetoga ujedinjenja u krivovirstvo odmetništva zavede." (*Kamen*: 887) Ovdje je riječ o Sofroniju Podgoričaninu, slavnskome, odnosno pakračkom episkopu kojeg je 1705. posvetio patrijarh Arsenije III. Crnojević, utvrdivši tako pakračko vladništvo. (Radonić 1950: 457) Time je Sofronije zapravo zauzeo unijatsku biskupiju Petra Ljubibratića. (Kudelić 2007: 422)

5.3.3.5.1 *Dovršenje iskazanja i obraćanje glavnim adresatima*

U petnaestome poglavlju posljednjega dijela, naslovljenome *Dovršenje iskazanja* (*Kamen*: 889–907) Kanižlić još jednom, sažetije piše o tri *kamena smutnje* (Focije, Cerularije, Marko Efeški), prokazuje grčke lažne motive za ujedinjenje (unija kao sredstvo obrane od neprijatelja), navodi nastojanja rimskih papa oko sjedinjenja na crkvenim saborima (osobito onome u Firenzi) i dokazuje pravovjernost Rimske crkve (Grčka crkva s njom je bila sjedinjena). Kako bi ilustrirao iznimno negativne predodžbe grčkoga puka o *Latinima* (i ujedinjenim Grcima), u tom se poglavlju Kanižlić poziva na već spomenuti parafrazirani zapis carigradskoga patrijarha Genadija kojim se on obraća svojim sunarodnjacima Grcima nakon pada Carigrada – "Nahode se nikoji tako budalasti i nesvisni koji očito govore da Latini jesu eretici i svrhu sviju njih papa najveći i zato od ujedinjenja biže, niti ime pape možete čuti, i ako koji između vaših sveštenika ujedine se, ne morete na njih ni pogledati, a one koji š njima opće ni za kršćane ne držite; i ako se na što god namirite, što vam papu napominja, razjide i bisni suproti misnikom zubmi škripljete." (ibid.: 895–896)

Kanižlić nastavlja, obraćajući se neujedinjenim Grcima u 2. licu množine, s već standardnim upozorenjem da je njihova nevolja samo bič Božji koji ih tjera na ujedinjenje. U tome je smislu i Kanižlićev poziv na ujedinjenje "ljubeznivo očinsko svitovanje i ponukovanje koje i otvrdnuta zlovoljna srдца uzbuditi i prignuti može." (ibid.: 897)

Pred kraj poglavlja, ponovno pojašnjavajući Grcima zašto je Rimokatolička crkva ne samo pravovjerna nego i univerzalna, Kanižlić se vraća na "oce odmetništva" (ibid.: 898) Focija, Cerularija i Marka Efeškog koje, kako navodi, Grci ne drže svetima za razliku od onih patrijarha koji su živjeli nakon Focija i bili ujedinjeni sa Zapadnom crkvom. Ta Kanižlićeva teza nije točna jer je, kako smo prethodno naveli, carigradski patrijarh Focije u pravoslavlju

štovan kao svetac. Prema navodu Carmela Capizzia, Bizantska je crkva Focija već u 10. st. proglasila svetim. (Capizzi 1999: 272) Karlo Jurišić međutim navodi da je Istočna crkva tek u 16. st. patrijarha Focija proglasila svecem. Suvremena katolička historiografija, prema Jurišiću, ipak znatno blaže procjenjuje spornoga patrijarha nego li se to činilo u Kanižličevu vremenu. (Jurišić 1983: 205) O patrijarhu Cerulariju pak postoji anegdota da mu nakon smrti desna ruka ostaje netaknuta pa stoga na Istoku zadobiva glas svetosti (Higgins 2002: 598), a Marko Efeški je pravoslavni svetac (Sveti Marko).

Na samome kraju, u *Ponukovanju osobitom* (Kamen: 899–907) autor se konačno obraća svojim glavnim adresatima, pravoslavnim kršćanima u Monarhiji (kleru i svjetovnjacima) – "Dovršivši govorenje moje najposlidnje s narodom grčkim, dopušteno će mi biti da, tako rekavši, na svrhi svrhe upravim pero i govorenje moje k vami od obodvojega stanja prisvitla pripoštovana gospodo, časni igumani, kaluđeri, sveštenici i ostali svoga nazivka pridostojni, koji ste od grčkoga zakona neujedinjeni." (ibid.: 899) Bez negativnih aksioloških atribucija, Kanižlić se potencijalnim pravoslavnim čitateljima obraća u vrlo prijateljskom tonu, nazivajući ih – "prisvitla, pripoštovana gospodo, poljubljeni u Isukrstu oci i braćo, koje pod primilostivim vladanjem prislavne, primoguće austrijske kuće živite". (ibid.: 900) Uspoređujući ih s Grcima pod osmanlijskom okupacijom, Kanižlić im naglašava koliko su oni zapravo sretni jer imaju priliku uživati sva dobročinstva austrijskih vladara. Cara Josipa II.,³¹⁸ autor, vjerojatno namjerno, spominje samo usputno (jer je "poznana blagost i ljubeznivost pram vami prisjajnoga cesara Josipa Drugoga", ibid.: 900), dok caricu Mariju Tereziju neizmerno hvali – "latinska Pulkerija,³¹⁹ i što sviju kralja na svitu i kraljica ime slavom nadsiva, kraljica apoštolska, bogomila Marija Teresija." (ibid.) Uz brojne caričine zasluge koje Kanižlić nabroja, za njegovo je propagandno štivo osobito važna zabrana pogrdnoga imena *šizmatici* "kojim Crkva Rimska Grke, od nje rastavljene imenuje, nastojeći za poštenje vaše, našim zabranila je vas nazivati." (ibid.) Iako će Kanižlić naglasiti da carica želi kao "latinska Pulkerija zabludenje focijansko i cerularijansko iz kraljestva svojih izagnati i iskorijeniti." (ibid.: 900–901), neće propustiti priliku ponavljati potencijalnim pravoslavnim čitateljima da

³¹⁸Dejan Medaković navodi podatak da je za vrijeme vladavine Marije Terezije ukinuto 11 manjih i 3 velika srpska manastira, a nijedan katolički, dok je za vrijeme vladavine Josipa II. ukinuto 738 katoličkih, a nijedan srpski manastir što autor uzima kao svjedočanstvo careve popularnosti koja je kod Srba "narasla do istinskog vladarskog kulta." (Medaković 2005: 102) Blagonakloni stav Josipa II. prema Srpskoj pravoslavnoj crkvi Medaković tumači "racionalnim, državnim razlozima" (ibid.: 70), odnosno korišću koju bi pravoslavni kršćani imali ukoliko bi pošli u bitke s mađarskim plemstvom. O Josipu II., navodi autor, vrlo su pohvalno pisali Jovan Rajić i Dositej Obradović. (ibid.: 32, 22)

³¹⁹Pulherija (Pulcheria, St., 399–453), bizantska carica, sestra cara Teodozija II. Nakon njegove smrti (450), udala se za vojnika Marciana i zavlada Carstvom. Bila je snažna protivnica nestorijanizma pa joj radi toga pismo zahvale šalje Sveti Ćiril Aleksandrijski. Pulherija i Marcian sazvali su Četvrti ekumenski sabor u Kalcedonu (451). (Dennis 2002: 815)

je to radi njihove sreće i dobrobiti. Pozivajući se na brojna ujedinjenja u Mađarskoj i Erdelju za vrijeme cara Leopolda I., autor pojašnjava da carica Marija Terezija želi završiti posao koji je započeo njezin slavni djed. Ponovno će nastojati objasniti ujedinjenje kao povratak starini, odnosno starim grčkim ocima, sjedinjenim s Rimokatoličkom crkvom "koji su prije bune, prije novovirca Focija živili". (ibid.: 903) Na taj je način Kanižlić pojasnio i omraženi termin među pravoslavnim kršćanima *unijati (ujedinjeni)* – oni koji slijede stare grčke oce.

Na posljednjim stranicama *Ponukovanja* autor se u drugome licu množine direktno obraća pravoslavnim kršćanima u Monarhiji s konačnim upitom – "Ove očite istine promotrivši svesrdno što ćete odgovoriti apoštolskoj želji i ufanju bogomile Gospoje naše? O kada ćete prisvitla i časna gospodo ovu spasonosnu odluku u srcu začeti?" (ibid.: 905) Dakle, na samome kraju, pozivajući se na politički autoritet, ali i svojevrsnu "božansku misiju" *bogomile Gospoje* Marije Terezije, Kanižlić nastoji uvjeriti pravoslavne kršćane u Monarhiji u ispravnost i opravdanost pristupanja uniji. (Velagić 2001: 95–96)

5.3.3.6 Zaključno o Kanižličevoj polemičkoj metodi

Iz suodnosa spomenutih autopredodžbi ("mi Latini") i heteropredodžbi (pravoslavni Grci i Slaveni) jasno se razabire autorovo ideološko polazište i ideološka opcija kojoj su podređene predodžbe o Drugome. Kanižličeva predodžba o Drugome i njegovo vrednovanje Drugoga proizlazi iz katoličkog vrijednosnog sustava slavonskih isusovaca koji su u 18. st. posvećeni "problemu pravoslavnih" doseljenika, odnosno njihovim privođenjem uniji. Glavni krivci za crkveni raskol Kanižliću su neujedinjeni (pravoslavni) Grci, dok su pravoslavni u Monarhiji, ali i svi spomenuti Slaveni, samo "kolateralne žrtve". Takvu specifičnu ideološku poziciju potvrđuju i brojni kršćansko-katolički, antigrički te, nasuprot njima, slavenofilski ideologemi.

Upravo se u nekoliko zadnjih poglavlja *Kamena* otkriva propagandna namjera Kanižličeva teksta koji u završnome dijelu, uz uvodnu napomenu o slavenskoj braći, odjednom postaje i više nego politički korektan (*poljubljene oci i braćo*). Takvo familijarno atribuiranje itekako odudara od onog katoličkih misionara (*Vlasi, šizmatici*) u Vojnoj Krajini u 17. st., ali i od tužbi katoličkoga svećenstva na pravoslavne kršćane u Monarhiji u 18. st.³²⁰

Kanižličevo negativno atribuiranje pravoslavnih Grka donekle se može usporediti s onim koje katolički misionari i kler koriste ne bi li opisali pravoslavne krajišnike (*Vlasi raskolnici*, Kudelić 2007: 287). Osebujnost je Kanižličeva, sukladno njegovim propagandnim namjerama, baš u svjesnome obrtanju hijerarhije.

Tek na samome kraju *Kamena* uočljivi su prohabsburški ideologemi i to kada Kanižlić izričito hvali Leopolda I. i Mariju Tereziju koji se brinu za dobrobit (prezentiranu kao ujedinjenje) pravoslavnih kršćana u Monarhiji. Takvo tumačenje, naravno, uvelike odudara od onih koje bilježi prošlostoljetna srpska historiografija, primjerice Mita Kostić i Jovan Radonić koji u zadnjih deset godina vladavine Marije Terezije uočavaju vrhunac vjerske netrpeljivosti prema nekatolicima (i protestantima i pravoslavcima) u Monarhiji.

Uočili smo dakle kako je zajednička odlika svih (slavonskih) kontroverzista, franjevac Bačića, Vilova, Pavića i isusovaca Muliha i Kanižlića, ipak dominantno prijateljski odnos spram

³²⁰Zlatko Kudelić opisuje stanje u Zagrebačkoj biskupiji i bilježi tužbe katoličkoga svećenstva biskupu Jurju Branjugu s crkvene sinode u Zagrebu 12. kolovoza 1734.: "Cijelo jedno poglavlje žalbi, pod naslovom 'O Vlasi raskolnicima', govorilo je o ponašanju pravoslavnih krajišnika, koji su prema ovom izvoru potiskivali katolike i zauzeli gotovo cijelo područje Krajine, te otimali žene katolkinje, koje su s otmičarima vjenčavali pravoslavni svećenici (...) krajišnike koji su prihvatili latinski obred ili uniju prisiljavali na povratak u pravoslavlje, kao i katolike koji su živjeli s njima, služeći se prijevarom, laskanjem i prijetnjama. Katolike su sahranjivali u pravoslavnim grobovima, otimali katoličku djecu i prodavali ih Osmanlijama, po cijeloj su Krajini ili zauzimali Katoličke crkve ili podizali nove pravoslavne" (Kudelić 2007: 454) I pukovnik Herberstein, prema Kudeliću, negativno opisuje marčanskoga biskupa Savu Stanislavića koji je katoličku vjeru nazivao "pasjom i svinjskom", a katoličke crkve "kmetским", odnosno "muškim" crkvama ("musche zirque-pauern kirchen"). (ibid.: 281)

pravoslavnih krajišnika (unatoč ponekim ozbiljnijim prigovorima). Takvo slavenofilstvo može se, pokazali smo, tumačiti na tragu baroknog slavizma, dok se pozivanje na uniju u prijateljskome ozračju možda može objasniti i nastojanjem oko zbližavanja unijatskoga usmjerenja službene katoličke hijerarhije s vanjskopolitičkim interesima Monarhije (Kanižlić dakle hvali i Kolonića i Mariju Tereziju, pa i Josipa II.) te, sukladno tome, položajem pravoslavnih krajišnika u Vojnoj krajini. Čini se stoga kako je ovdje riječ o ciljanome izboru polemičke metode kojom se autori u 18.st. služe kako bi na prijateljski način, a prebacivanjem odgovornosti prvenstveno na pravoslavne Grke, nastojali pridobiti pravoslavne kršćane u Monarhiji na uniju. Tim ćemo se problemom, kao i međusobnim sličnostima i razlikama između slavonskih kontroverzističkih osamnaestostoljetnih tekstova, podrobnije pozabaviti dalje u tekstu.

5.4 Vjerskopolemička obilježja Došenova pamfleta i Blagojevićeva prijevoda Ružičkine propovijedi

Iako se Došenov pamflet, kao i Blagojevićeva *Predika*, ne ubrajaju u korpus djela osamnaestostoljetne hrvatske kontroverzistike na narodnome jeziku (*Predika* im je, doduše, nešto srodnija), analizirani su ovdje odmah nakon ključnih kontroverzističkih tekstova, a u sklopu većeg poglavlja o slavonskim vjerskim polemičarima. Premda i pamflet i *Predika* kronološki prethode *Kamenu*, analizirani su nakon tog temeljnog djela hrvatske kontroverzistike kojim se zaključuje jezgri slavonski dio korpusa kao glavnog istraživačkog ishodišta (tu, dakako, ubrajamo i Muliha). Osim isključivo regionalnog kriterija, prema kojem su svrstani među slavonske pisce, postoje, dakako, i u Došenovu pamfletu i u *Predici* paradigmatički primjeri aksioloških atribucija koje smo prepoznali i u prethodno analiziranim polemičkim tekstovima.

5.4.1 *Poslanica Vida Došena pravoslavnome popu Jovanu iz Pake (Sličnorični odgovor Vida Došena, paroka dubovičkoga, popu Jovanu iz Pake, koja je bila filijal katoličanske dubovičke parokije)*³²¹

Vid Došen (Tribanj podno Velebita, oko 1720–Dubovik, 6. travnja 1778) školovao se kod glagoljaša, a vjerojatno je 1744. zaređen za svećenika. Kao zaređeni svećenik odlazi iz zavičaja u Križevce gdje nastavlja školovanje kod pavlina. Godine 1747. bio je Došen kapelan u Zagrebu u sjemeništu Svetog Josipa na zakladi baruna Gotala gdje je do 1749. slušao filozofiju u Isusovačkoj akademiji. Od 1750. do 1752. slušao je u Grazu spekulativnu teologiju. Ninski biskup daje mu otpust 1754. pa Došen dolazi u zagrebačku biskupiju. Iste godine dolazi u Požegu gdje je službovao kao kapelan, a 1756. postavio ga je zagrebački biskup Thauszy za upravitelja župe u Duboviku kraj Slavanskog Broda. Upravo je u Duboviku Došen napisao svoja dva glavna djela – *Jeku planine* (1767) i *Aždaju sedmoglavu* (1768). Pune tri godine (1773–1776) predavao je moralnu teologiju u Požegi. (Matić 1969: 5–14)

Uz dva glavna spomenuta djela, Došen je u Duboviku napisao i pamflet *Sličnorični odgovor Vida Došena, paroka dubovičkoga, popu Jovanu iz Pake, koja je bila filijal katoličanske dubovičke parokije*. Pamflet je pisan istih godina kao i Došenova dva glavna djela, dakle

³²¹ Analiza poslanice rađena je prema prijepisu Ignjata Alojzija Brlića iz 1835. Pamflet ne spada u uži krug djela hrvatske kontroverzistike u Slavoniji, no s obzirom na to da je namijenjen pravoslavnom svećeniku, važan je i kao pokazatelj interkonfesionalnih odnosa (katolici–pravoslavci) na prostoru osamnaestostoljetne Slavonije.

1767. i 1768. Prema Došenovu izvorniku sačuvan je prijepis Ignjata Alojzija Brlića iz 1835. godine. Prijepis se čuva u Slavonskom Brodu, u Arhivu Brlić. (Švagelj 1981: 61) O Došenovu je pamfletu Tomo Matić napisao sljedeće: "Osobito u sastavcima koji su bili namijenjeni samo uskome krugu znanaca, znao je Došen svojoj prirodnoj oporosti i suviše pustiti uzde: u arhivu obitelji Brlića u Brodu sačuvao se pamflet 'Sličnorični odgovor Vida Došena, paroka dubovičkoga, popu Jovanu iz Pake' kojemu bi se po grubosti jedva našao premac." (Matić 1969: 12–13) To je vjerojatno i glavni razlog što Matić nije uvrstio ovaj pamflet među sabrana djela Vida Došena u Akademijinoj ediciji Stari pisci hrvatski. (Bratulić 1986: 158–169)

Prije samog prijepisa Došenova teksta, Brlić piše kratku *Opomenku* u kojoj prvenstveno pojašnjava autorove motive za pisanje *rugalice u epistolarnom obliku*. (Švagelj 1981: 73) Dakle, piše Brlić, Vid Došen i pop Jovan bili su susjedi i prijatelji koji su se i inače rado "peckali" i šalili. Međutim, pop Jovan jednom je u društvu Došena prozvao zbog njegove kuharice na što se je Došen vrlo uvrijedio "i došav kući, popu Jovanu ljutu knjigu napisao i buduć ju nije po običaju zaključio, obećao mu je, da će onda istom ovu knjigu završiti, ako bi se pop Jovan usudio, opet onake neoprane riči i govore protiva njemu igdi u društvu govoriti, jer će ga u završenju ove knjige na magarećja kola natovariti, da mu neće više na um pasti s' Vidom šalu provađat." (Brlić 1981: 80) Pop Jovan nije se uplašio Došenovih riječi pa ga je i dalje nastavio zadirkivati. Došen na kraju ispunjava obećanje i piše *Epilogus missilium iliti Zaključenje poslanice popu Jovanu pisane od Vida Došena*. Taj je Došenov rukopis kolao po onovremenoj Slavoniji, a Brlić piše prijepis izvornika 13. veljače 1835. (datum na kraju *Opomenke*), uz kratak komentar – "Istina da je za popa ovakvo pisanje nespodobno, osobito za Došena koji je vele učen bio, al tekem može se za šalu i satiru uzeti, pak njegovom prevrijućem pisničkom duhu pripisati se." (ibid.)

I na samome kraju prijepisa Brlić piše kratku opasku: "Da je pop Jovan šutio – i ovoga bi pisma nestalo. – Al se popo i ozbiljá i u svojoj, i u Vladikinoj osobi jako uvriđena nađe – pak s' ovim pismom uprav u Pakrec k Vladiki ode, i potuži se na Došena." (ibid.: 88) Vladika je, navodi Brlić, tužio Došena i zagrebačkome biskupu (Zagrebački Consistorium), ali se ne zna je li zbog ove poslanice Došen prozvan.

Iako Došenova poslanica pravoslavnom popu Jovanu, kako je već istaknuto, nije kontroverzistički tekst,³²² uvrštena je u analizu jer pojedina mjesta u njoj otkrivaju stereotipne

³²²O tome Bratulić piše ovako: "Da taj Došenov pamflet na popa Jovana nije shvaćen kao napad na vjeru (a još manje na 'naciju', da se razumijemo!), dokaz je što je njegova *Aždaja sedmoglava* prevedena 's dalmatinskoga jazika

predodžbe o pravoslavnim Vlasima (Srbima u Monarhiji), naročito o pravoslavnim svećenicima. Takve stereotipne predodžbe o zapuštenom pravoslavnom puku, koji predvode još zapušteniji popovi, zajedničke su Došenu i slavonskim kontroverzističkim piscima. Za razliku od prethodno analiziranih tekstova slavonskih kontroverzista, koji su uglavnom bili katekizamski i molitvenički primjerci religiozne literature (uz opširniji Kanižlićev *Kamen*), kod Došena je važno imati na umu specifičan žanr satire, na što je upozorio i Dionizije Švigelj: "Treba u tom jedinstvenom primjeru epistolarnog humora i satire stare Slavonije vidjeti izuzetan model satiričke osude, model koji otkriva idealan presjek vremena i društva, bez obzira da li je riječ o pozitivnom ili negativnom predznaku."; "Jezik u toj službi humornog pomaže da dojam komičnog otkrije svoje društveno značenje." (Švigelj 1981: 63–64, 66) Poslanicu Došen piše parno rimovanim osmercima (320 osmeraca, aabb).³²³

Došen poslanicu započinje pozdravom Jovanovoj ženi Poši i kratkim osvrtom na vrlo loše socijalno stanje popove obitelji. Za takvo stanje Došen okrivljuje ponajprije popa Jovana (ovdje ga zove *komšo Jovo*): "Jerbo ti je kuća dična, / Što je Poša često smlična. / Pune bo su tvoje kuće / Dice gladne brez obuće." (*Epilogus missilium iliti Zaključenje poslanice popu Jovanu pisane od Vida Došena*: 81) Prozvavši Jovana zbog lijenosti, Došen prelazi na kaluđera kojeg proziva zbog bludnosti, a popovu ženu Pošu zbog preljuba: "I što Jovo ne učini, / kaluđer se ne oblini. / Jerbo što je hrke crne / Krasnoj Poši širom grne / I s' Pošom se često smradi / I dobitak Popi gradi." (ibid.) Dalje Došen niže stihove prepune pogrđnih opisa Poše (*trula fulja*) i zaključuje s popom Jovanom: "Al premda si s' Pošom stidan / Ti ni takve nisi vridan! / Da bi krava il kobila, / Zaručnica tvoja bila, / Znaj i njih bi stid baš bio, / Što si jih ti obljubio:" (ibid.: 81–82) Komši Jovanu Došen se ruga i zbog brade kao zaštitnoga znaka pravoslavnih svećenika koji je nerijetko predmet poruge i kod nekih slavonskih polemičara (primjerice Vilova i osobito Kanižlića): "Jerbo sama tvoja brada / Ima više gadnog smrada, / Nego krava il kobila / Pod repom bi nosit htla!" (ibid.: 82)

Vrlo pogrđno Došen opisuje i Jovanove kćeri Điku, Makiviju, Stojku, Savicu i Mariju koje, kao i njihovu majku, proziva prvenstveno zbog bludnosti: "Takva bo su ocu! dica, / Kakva jim je i mamica." (ibid.: 84) I ovdje se za tu bludnost, kao što je to bio slučaj i s Pošinim kaluđerom, prozivaju pravoslavni svećenici – pop Kojo, protopop, mladi đakoni, iguman i kaluđeri: "Šalji mama popa Koju / Neka trni jamu moju, / I šalji mi protopopa / Neka moju

na slavenoserbski (...) tštanjem Georgija Mihaljeviča' i izdana ćirilčkim slovima u Budimu, 1803, nakon Došenove smrti." (Bratulić 1986: 161)

³²³Švigelj ističe da u Brlićevu autografu Došenov tekst sadrži 320 stihova osmeraca kojima se Došen koristio jer su bili omiljeni u narodu, a posebice, kako to Švigelj ističe, u *pismicama-dvostihovima* u kolu. (Švigelj 1981: 61)

jamu kopa. / Još đakone skupi mlade, / Nek o mojoj jami rade: / Nek nalegnu i nasrnu, / I nek u njoj vatru trnu. / Kad se oni poumore, / Idi majko preko gore: / I pozdravi igumana / Da mi gori grdna rana; / kaluđere neka crne / Šalje, da se vatra trne." (ibid.: 83)

Jovanove sinove, Todora i Ćiru proziva zbog krađa i razbojstava – Todor završava na vješalima, a Ćiro u tamnici. I ovdje je Došen vrlo blizak franjevcima kontroverzistima³²⁴ koji pravoslavne Vlahe često prozivaju zbog brojnih krađa i razbojstava. Za te krađe slavonski polemičari osobito okrivljuju pravoslavno svećenstvo koje puk potiče na takva (ne)djela (najbolje primjere za to nalazimo kod Bačića). Taj primjer slijedi i Došen u pamfletu, optužujući vladiku za mito: "Ja bih skoro kod vladike. / I čuh od njegov stvari njeke, / Preda mnom te mlogo hvali / I to ne bi mlim u šali. / Za komšiju mene pita, / Kud se popa Jovan skita? / Što nijedna radi vira? / Niti masla, niti sira, / Niti dara, niti krađe / Niti ikad on što nađe / Da podmiti svog vladiku / I učini sebi diku: / Nit za drugo išto mari, / Neg se lini i kurvari." (ibid.: 85) Vladika dalje priča Došenu kako je čuo da na nekoj svadbi pop Jovan "pipa stidnu mladu / I nateza nju za bradu." (ibid.) Zbog toga je na njega nasrnuo, navodi vladika, neki *jogunast Šokac Šoko*. Došen se ovdje, preko vladike, služi pejorativnim etnonimom Šokac koji i inače koriste katolički (slavonski) vjerski polemičari kako bi naglasili da pravoslavni kršćani u Monarhiji tako pogrdno imenuju katolike. U tome smislu treba tumačiti i sljedeći vladikin komentar: "O jebem mu krmsku viru! / Što će s' šokcim on na piru?" (ibid.)

Završni dio poslanice Došen je posvetio isključivo odnosu između vladike i popa Jovana, odnosno vladičinoj kritici Jovanova ponašanja. Taj završni dio ujedno je i svojevrsna kulminacija aksiološki obojenih opisa pravoslavnog svećenstva, odnosno prvenstveno odnosa između pravoslavnih popova i njihovih vladika (episkopa). Zbog toga Došen ne šteti ni vladiku pa i njega proziva zbog bludnosti – "Bre! I moj se med nogami / Kuro digne i pomami / Al mu vazda uzde ne dam / Neg prilike dobre gledam." (ibid.: 86) Vladika dakle ne kritizira popa Jovana zbog bludnosti (jer i sam to čini, ali je oprezniji), nego zbog toga što ne krađe i što mu ne daje mito.³²⁵ Sam kraj poslanice, zbog vrlo snažnih aksiološki obojenih mjesta usmjerenih i na popa, ali i na vladiku pa i na protopopa, prestaje biti samo kritika upućena pojedincu Jovanu. Vladičina kritika popa Jovana Došenu je poslužila za puno širu kritiku pravoslavnoga klera kod kojeg Došen naglašava brojna mita i korupcije, krađe, razbojstva i laži. Vladika dakle ljutito komentira Jovanove postupke: "Oh jebem ga u guzicu, / Jebem

³²⁴Kod Antuna Bačića su pravoslavni *Vlasi*, odnosno *rišćani*, *kradljivci*, *razbojnici* i *kamatnici*. I Stjepan Vilov piše o pravoslavcima u Monarhiji, odnosno *rišćanima*, koji varaju, ubijaju i krađu.

³²⁵Pozivajući se na isusovačke izvještaje s katehetskimi misija u župama zagrebačke biskupije 1767., Vanino navodi sljedeće: "(...) Osim toga obraćenju (pravoslavnih kršćana, op. G.Š.) smeta grabežljivost koja je tom narodu prirodna, a koju popovi, jer dobivaju dio plijena, niti hoće niti mogu osuditi." (Vanino 2005: 271)

majku, ženu, dicu, / Kolino mu čak deveto / Jeblo tilo moje sveto! / (...) Što će njemu tuđe mlade? / Što jebava, te ne krađe? / Pak pošteno da ukrade / I da meni dio dade; / Od davna bi proto bio / I vladanje zadobio, / Da lupeže on upravlja, / I njihove krađe spravlja. / Da vladiku svog pomaže, / I svitovne suce maže: / Nek lupeži proste popu, / Da ne crkne na konopu! / (...) Vladika se kukav nada, / Sad će Jovo iz nenada / Donit jarca, donit sira, / Da za vrime ima mira. / Uvridi me svojim dilom / Sapet ću ga baš s' kobilom," (ibid.) Došen završava standardnim toposom katoličkih polemičara (*Bolje se poturčit' nego pošokčit'*), ali ga, za potrebe svoje satire parafrazira pa tako vladika ne mari hoće li se Jovan i poturčiti – "Baš ako se i poturči, / Bolje nego što se kurči." (ibid.: 87)

Da je Došenova poslanica ipak prerasla napad *ad hominem* i u svom se završnom dijelu usmjerila na oštru kritiku odnosa između pravoslavnih popova i episkopa, pokazuje nam i posljednja rečenica u pamfletu koju izgovara vladika, a koja te međuodnose vrlo ironično opisuje: "Popin bo je kurac cina / Vladikina tanka šija." (ibid.)

Iako se odlučuje napisati rugalicu i tako oštro napasti popa Jovana, čini se da Došenu pop Jovan kasnije postaje tek metonimija za pravoslavne popove uopće. Napad na Jovana proširen je i zaokružen kritikom pravoslavnog vladike koji je nerijetko prozvan i za puno gore stvari od Jovana – potiče krađe i mito, prikazan je i kao bludnik, dok je pop Jovan prvenstveno lijenčina i bludnik. Taj njihov odnos Došen ironizira i osuđuje, a preko njega živo oslikava i oštro kritizira, sukladno žanru u kojemu piše, međusobne odnose pravoslavnog klera (i posredno puka) u osamnaestostoljetnoj Slavoniji. Pritom se Došen ne ustručava napasti i one koji su hijerarhijski viši od pravoslavnih popova, što nam najbolje ilustrira njegov prikaz vladike.

5.4.2 *Predika od jedinstva u kršćanstvu* (1773) Adama Tadije Blagojevića

Adam Tadija Blagojević (Petrijevcima kraj Valpova 1745 ili 1746–nakon 1797, vjerojatno Beč) služio je od 1771. do 1775. kao akcesist u Ilirskoj i Sanitetskoj dvorskoj deputaciji, a od 1776. još samo u Ilirskoj dvorskoj deputaciji do njezinog ukinuća sljedeće godine. Nakon toga radio je Blagojević kao kancelist u Ugarskoj dvorskoj kancelariji gdje je služio još 1797. godine. (Matić 1929: 129–167) Kada je Antun Ružička, svjetovni svećenik liberalne struje i duhovnik cara Josipa II., održao 1773. svoju propovijed u dvorskoj kapeli u Beču, Blagojević ju je, najvjerojatnije na poticaj državnih vlasti, odlučio prevesti na hrvatski jezik. S obzirom na to da je Blagojević od svih slavonskih pisaca svoga vremena najizrazitiji predstavnik jozefinizma (ibid.: 130), Ružičkina mu je propovijed mogla biti i svjetonazorski bliska. I Blagojevićeve *Predika* nastaje u vremenu kada su dominantne teme u slavonskoj književnosti opreke između Istočne i Zapadne crkve. Taj se slavonski pisac međutim razlikuje od svojih suvremenika po tome što piše prijevod propovijedi (i to usporedno latinicom i ćirilicom), a ne djelo kontroverzističke polemike. Svaka je stranica *Predike* dakle podijeljena na dvije kolone – lijeva je tiskana latinicom, a desna ćirilicom. Takav izbor pisma upućuje na Blagojevićeve želju da prijevod dođe u ruke i potencijalnim pravoslavnim čitateljima.

O snažnoj sugestivnoj moći *opasne* Ružičkine propovijedi (Kostić 2010: 254) pisao je i Mita Kostić: "Prividni zahtevi za toleranciju prema inovertima vešto skrivaju propagandnu svrhu, blag ton u polemici zadobija naklonost slušalaca, međusobna doslednost logičkih zaključaka njegovo izlaganje čini ubedljivim, a sve zajedno daje njegovoj propovedi dokaznu snagu i sposobnost brzog delovanja na slušaoce, tu najvažniju odliku dobre agitacione literature." (ibid.) Ružičkina je propovijed, za razliku od kontroverzističkih djela slavonskih isusovaca i franjevac, uvelike obilježena idejom vjerske snošljivosti koja je ujedno bila važna odlika jozefinizma. Antun Ružička bio je dekan bečke Crkve Svetog Petra, najprije ispovjednik najmlađeg caričinog sina nadvojvode Maksimilijana, a potom i cara Josipa II. Bio je poznat i kao izvrstan propovjednik pa mu je bečki nadbiskup povjerio da predaje crkveno govorništvo u sjemeništu. U sukob s bečkim nadbiskupom Ružička ulazi kada u liberalnome duhu počinje kritizirati pobožnost Srca Isusova. To će kulminirati i javnom propovijedi 1782. Na nadbiskupov ukor i prigovor da širi neispravne nauke, Ružička je javno ustao u obranu svoje propovijedi spisom *Verteidigung meiner Predigt gegen die Andacht zum fleischernen Herzen Jesu* (Wien 1782). (Matić 1929: 163–164)

U Blagojevićevu se prijevodu, prema Matiću, Ružičkina propovijed prilično razvodnila te je izgubila puno od svoje izvornosti i snage. Sagledamo li Blagojevićev prijevod, odnosno Ružičkinu propovijed, u nešto širem kontekstu osamnaestostoljetne slavonske nabožne književnosti ili konkretnije u kontekstu djela hrvatske (slavonske) kontroverzistike, možemo zaključiti da su izrazito filantropski i tolerantni stavovi spram pripadnika svih religija (dakle, i nekršćanskih!) ipak usamljena pojava u osamnaestostoljetnim vjerskopolemičkim raspravama na hrvatskom jeziku.

Puni naslov Blagojevićeva prijevoda (na latinici) glasi ovako: *Predika od jedinstva u kerstjanstvu recsena u Cesaro. Kral. Pridvorskoj Capelli, na svecsanom posvechienju Visoko-Poshtovanoga Biskupa Fogarashkoga, Gabriela Gergura Majora od Szarvada, Reda Svetoga Basilie, pria u Istocsnima jezicih Cesarskog-Kraljevskog Knjig' suditelja, prid nje Cesarsko-Kraljevskim i Apostolskim Velicsanstvom, Cesarice, Kraljice, i poglavite gospode, 4. dan miseca svibnja 1773. u koi Cerkva Istocsna po staromu kalendaru uspomenu svetoga mucsenika Gjurgja obsluxavashe. Po Antunu Ruschitzki, popu iz Duhovničke kuchie njiove Visoko-Princ. Emin. vichnika schvanderianskog dobrocsinstva kod cerkve S. Petra Nadarniku i Decanu, i u Arcibiskupovoj duhovnikah kuchi svetog skladnogovorenja ucsitelju. Iz nimacskoga na illiricki jezik prevedena po Adamu Thadi Blagoevichiu od Valpova, Cesarsko-Kraljevskih Dvorskih Deputatih Illiricke i Sanitaeta zasada piscu i cancelisti. U Bescu. Stampana kod Josipa Kurzböka Cesarsko-Kraljevskog illirickog i istocsnog shtampara i knjig' terxca.*³²⁶

Ružička je svoju propovijed, što je vidljivo i iz naslova, izrekao prilikom ređenja unijatskog, odnosno grkokatoličkog³²⁷ rumunjskog biskupa Albe Julije i Fagaraša Gabrijele Gregorija Majora (1715–1785) koji je na toj funkciji bio od 1773. pa do 1782. godine. Novi je grkokatolički vladika i prije bio u vezama s Bečkim dvorom. Naime, kao bazilijanski monah bio je pozvan da vrši službu carskoga cenzora u Kurzbekovoj štampariji u Beču i to za knjige pisane na istočnim jezicima. (ibid.: 163)

Primjerak *Predike* koji ovdje analiziramo nije cjelovit. Nedostaje mu prvih nekoliko stranica na početku (paginacija kreće od broja 7), potom četrnaesta, petnaesta, dvadeseta, dvadeset i prva, pedeset i druga i pedeset i treća stranica. Naslovne stranice, prva na ćirilici, a druga na latinici, sačuvane su.

³²⁶Za ovaj primjerak Blagojevićeve *Predike* zahvalna sam Knjižnici franjevačkog samostana u Slavonskome Brodu gdje sam ju jedino, uz ljubaznu pomoć kolega Milovana Tatarina i Branka Ostajmera, uspjela pronaći pod signaturom R II-v 8°-24.

³²⁷Unijatski termin grkokatolik uveden je za vladavine Marije Terezije 1773. Za pravoslavne kršćane uvodi se termin *grčko-nesjedinjeni*. Usp. Zlatko Kudelić, "Crkvene unije tijekom vladavine Leopolda I. i Josipa I. (1657–1711): ideje, planovi i dosezi." *Povijesni prilozi* 46, Zagreb 2014., 161–122., 163.

Odmah na početku može se prepoznati vrlo pomirljiv ton *Predike* jer umjesto da osuđuje *smutnje*, propovjednik navodi da su baš one potrebne kako bi se pravi vjernici mogli lakše očitovati. Evanđelje je naime jedno, ali se kršćani ipak međusobno razlikuju u vjeri, dok je želja Spasitelja upravo jedinstvo među kršćanima na koje se propovjednik, prigodno, poziva baš prilikom posvećenja spomenutog grkokatoličkog biskupa. Glavni je stoga argument za jedinstvo kršćana u *Predici* pozivanje na jedno i univerzalno evanđelje koje je od Boga iz čega proizlazi da je kršćansko jedinstvo zapravo Božja volja. Na taj se glavni argument propovjednik poziva kroz čitavu propovijed – "Ako mi samo to evanđelje pomnjivo držimo, ako mi naš razum u svem po njemu ravnamo, ne bi li mi u nauku i u vjeri složni, ne bi li mi među nama i s istim Isukrstom jednog ćutenja bili?" (*Predika*: 16) Različita protivljenja u nauku između kršćana proizlaze iz krivih tumačenja evanđelja za koja su krivi kršćani izvan Katoličke crkve (prvenstveno pravoslavni): "Vi puki i narodi koji s nami u jedinstvu vjere i nauka u prošasti vrijeme stajavši od nas se pako razlučiste s' čim ćete se moći prave iskazati, ako još budete slidili, se skitali po onoj stranputici na koju poglavice ohole nasledbe vaše jesu vas svratile?" (ibid.: 17–18) Iz navedenog proizlazi da su glavni krivci koji podržavaju tu podijeljenost među kršćanima zapravo *poglavice ohole nasledbe*, odnosno pravoslavni svećenici i učitelji, a ne ljudi iz puka: "Jesu se med nami i vami zaplele sumnje i prigovaranja....o! Zašto vi crkvu ostaviste ter se posobnim glavam' i naučiteljom prilipiste? Zašto se vi držite i dan današnji njima prilipljeni kad vas opet crkva na put pravi vratiti išće i veoma želi, da istor vi nju zagrlite." (ibid.: 18–19) Takvo bacanje krivnje na pravoslavno svećenstvo (puk tek posredno kao povodljiv), koje je ujedno i glavna zapreka provođenju unije među pravoslavcima u Monarhiji, standardno je mjesto, pokazali smo, i u svim slavanskim vjerskopolemičkim tekstovima.

O neobrazovanim pravoslavcima kaluđerima i popovima koji su živjeli s pravoslavcima u Vojnoj krajini pisalo se iscrpnije još u prethodnom, 17. st. i to u izvještajima isusovaca misionara koji dolaze do zaključka da bi uniju trebalo provoditi odozgo prema dolje, odnosno prvo bi trebalo steći naklonost kaluđera,³²⁸ a tek onda naroda koji ih vrlo poštuje i sluša. (Kudelić 2007: 148–149) Nastojanja oko unije, kako je već napomenuto, u 18. stoljeću postaju znatno otežana i zbog međuovisnosti, odnosno zajedničkih interesa Beča i pravoslavnih krajišnika u vojnokrajiškome sustavu. Radikalnijem udaljavanju doprinijet će i Propagandina odluka iz 1729. o zabrani sudjelovanja katolika u bogoslužju s pravoslavcima

³²⁸O kaluđerima Kudelić piše ovako: "Kaluđeri su boravili u šumama odvojeni od ljudi poput drevnih pustinjaka, radili su u polju, molili i mnogo postili, te bili izloženi nasilju razbojnika. Načinom života i krepošću kaluđeri su pridobili naklonost naroda, koji ih je u svemu slušao, pa su isusovci zaključili da bi prvo trebali steći naklonost kaluđera, ali uniju nisu spominjali, držeći to opasnim i uzaludnim". (Kudelić 2007: 149)

jer to obično završava prelaskom katolika na pravoslavlje. (ibid.: 94) Na temelju navedenog možemo pretpostaviti da je vjerska snošljivost među pukom (odnosno krajišnicima) ipak bila nešto proširenija nego među klerom pa otuda proizlazi da je "unija odozgo" sasvim logičan taktički izbor. Tako je kritika pravoslavnog svećenstva u djelima slavonskih kontroverzista postala standardni topos koji je trebao poslužiti u propagandne svrhe. On je prisutan i u *Predici*, ali je ipak manje izražen nego u slavonskim vjerskopolemičkim tekstovima. Ono što ipak i ovdje ostaje kao eventualno otvoreno pitanje (koje si je postavio i Turčinović nakon pročitanih djela Krste Pejkića) i nedoumica jest polemička metoda katoličkih kontroverzista koji su pravoslavni kler, pokazali smo, očito pokušavali pridobiti na krivi način – prilično oštrom kritikom.

Pravoslavni u Monarhiji u *Predici* su vrednovani ambivalentno, ali ipak dominantno pozitivno pa se, sukladno tome, ne može naći puno aksiološki obojenih mjesta (puno su češća ipak bila u kontroverzističkim tekstovima). U prethodno navedenom citatu krije se prvo takvo snažnije aksiološki obojeno mjesto koje propovjednik veže uz pravoslavni kler – *poglavice ohole nasledbe vaše*.

I u *Predici* se može prepoznati slična argumentacija, kao i u prethodnim tekstovima, o tome koja je crkva univerzalna, odnosno *općinska*. (*Predika*: 23) Pozivajući se na autoritet Svetog Augustina i Svetog Pisma, propovjednik zaključuje da je to ona crkva koja je najstarija i prostorno najraširenija – "Nje kraji nisu drugi već kraji svijeta." (ibid.: 24) Trajnost u vremenu i prostorna raširenost postaju tako glavni kriteriji pravovjernosti, pa onda i univerzalnosti crkve koju, prema *Predici*, ima samo jedna "sveta, općinska, apostolska spasujuća Crkva" (ibid.: 27–28) čime se ujedno i ovdje demonstrira superiorna pozicija moći. Propovjednik daje i dodatno obrazloženje kako prava crkva može otići iz država u kojima je vladala čak stotinjak godina, a to ne znači da je prestala biti univerzalna crkva, ako se "od puka zločestoga, otvrdnutoga i nevjernoga ukloni, tere se k' drugom vjernijemu i marljivijemu priseli?" (ibid.: 26) Svi oni koji su izvan te univerzalne crkve, koja se još ne naziva rimokatoličkom, su *krivovjerci*. Oni dakle blude izvan crkve kao ovce bez pastira, nesretni su i podložni *lažnim prorocima* "u sjeni vikovičnje smrti sideći." (ibid.: 27) Kao *krivovjerci* u *Predici* su okarakterizirani ponajprije protestanti (i razne kršćanske sekte) jer upravo oni (čak i u odnosu na pravoslavne!) ne zadovoljavaju spomenuta dva bitna kriterija univerzalnosti – vremenski i prostorni kontinuitet. Pokazuje nam to i sljedeći citat: "(...) gdi bijaše crkva

Luterova, Kalvinova, Socianova³²⁹ i tako mlogiju drugih prid hiljadu godišta? I ako nje hiljadu godina nije bilo, kako bi mogla sada ona prava biti?" (ibid.: 24–25) Da su pravoslavni, u odnosu na protestante, vrednovani ipak pozitivnije otkriva nam i sljedeći citat u kojemu propovjednik pravoslavne kršćane apostrofira kao *braću* i poziva ih na jedinstvo s kršćanskom subraćom katolicima koji im tako nastoje pomoći: "Ah! Pustite da njima na pomoć pospješamo, pustite da njima ruke pružimo i njima ovako zavapimo: Amo braćo! Amo! Stupite s' nami u jedinstvo vjere. Ne bižite od nas, mi vas tražimo, ne mrzite na nas, mi vas ljubimo. Tako je, mi ćemo vas još srdčanije ljubiti, ako se vi s' nami ujedinite. Dođite, oslobodite duše vaše, ulizite u korablju izvan koje sva ginu." (ibid.: 28–29) Pred Isusom su, naglašeno je u *Predici*, svi jednaki pa tako i *Rimljanin* i *Grk*. (ibid.: 33)

Unatoč navedenim razlikama u vrednovanju između protestanata i pravoslavaca (prisjetimo se ovdje da se *Predika* dijelila kao propagandni letak među pravoslavim kršćanima), propovjednikov se pomirljiv ton može razumjeti i kao širi poziv na jedinstvo među svim kršćanima, s naglaskom na kršćanskoj ljubavi i bratstvu. Glavna argumentacija na koju se propovjednik poziva (i koju zaziva) je Isusova baština ljubavi i sloge koju ostavlja među svojim apostolima i kršćanskom braćom. To je ujedno i glavni kriterij prema kojemu se u propovijedi razlikuju pravi Isusovi sljedbenici od onih koji nose samo isprazno ime. (ibid.: 45) Zato, prema *Predici*, svi oni koji mrze univerzalnu Katoličku crkvu, mrze samog Isusa koji na te progone i pogrde odgovara ljubavlju, kako i trebaju pravi kršćani: "Proganjajte me, rastirajte tajne mriže i skrovite zanke, dogovarajte se za oboriti me, grdite moje ime i trujte moju diku" (ibid.: 35), ali ju ću za vas moliti. Kao kršćani dakle ljubimo neprijatelje i ubojice, *progonitelje* i *krvoloke* (ibid.: 42) jer je ljubav jača od smrti.

Oslanjajući se na prethodnu argumentaciju, Blagojevićeva *Predika* otkriva i jedno mjesto u kojem prepoznajemo osvrt na propovjednikovu suvremenost. S obzirom na prethodno naglašeno pozivanje na kršćansko bratstvo, osvrt je ujedno i kritika (propovjedniku) recentnoga stanja u kojemu se više takvo zajedništvo ne poštuje: "Je li pako čudo da tako malo istinitosti, tako malo pravog prijateljstva, tako malo vjernosti i vjere med nami se nalazi? Je li čudo da brat bratu potajno zasida, da roditelji svojom dicom, a dica svojim roditejlim, u zlo izglednom nemiru živu; da najsvetije države po puti, po krvi, po naravi, življenju, vjeri i zakonu u jedno združene razdvojiti se hoće, da mi se s nenavidošćom, srdžbom, ohološćom, budalastim ljubomorstvom među nami ljuto koljemo?" (ibid.: 43)

³²⁹Talijanski vjerski reformator Fausto Socini (1539–1604). Glavni predstavnik i osnivač antitrinitarnog pokreta (odbacuje se nauk o Presvetom Trojstvu, utjelovljenju i sakramentima) koji je nastao u Poljskoj u 16. stoljeću (socinijanizam).

Takvo je neprijateljstvo, naglašeno je u *Predici*, potpuno nepotrebno: "Ne imamo li mi zadosta neprijatelja u svijetu, u sotoni i u paklu? Što ćemo još jedan drugog neprijateljiti, proganjati, na ništa spravljati? Ne, ne, braćo moja poljubljena!" (ibid.: 50) *Poljubljena braća* (isti termin ima i Kanižlić) ovdje su, dakako, pravoslavni kršćani koje propovjednik moli da ne budu zasljepljeni i da ne dozvole da ih se vara. Argumentacija na koju se propovjednik poziva, pokušavajući uvjeriti pravoslavne kršćane u ispravnost unije, jednaka je onoj kojom su se služili i svi prethodni slavonski polemičari – pozivanje na prošlost dok su još dvije crkve bile sjedinjene i na svete oce i učitelje iz tog vremena. U *Predici* su tako osobito hvaljeni sljedeći oci, učitelji, sveti, ali i carevi, koje štiju Istočna i Zapadna crkva: crkveni otac i smiranski biskup Sveti Polikarp (69–155), crkveni naučitelj Ivan Zlatousti, carigradski patrijarh Ignacije te carevi Konstantin I. Veliki (272 ili 273–337), Teodozije I. (347–395) i Justinijan I. Veliki (482–565).

Uz spomenute crkvene oce, naučitelje i careve, argumentacijski niz upotpunjuju još i crkveni sabori kojima se propovjednik služi kao dokazima za prijašnje jedinstvo Istočne i Zapadne crkve. U *Predici* su istaknuta prva četiri ekumenska koncila (nicejski, carigradski, efeški i kalcedonski), a posebno se ističu Efeški sabor (431) na kojemu je bilo oko 200 biskupa i Kalcedonski sabor (451) koji broji čak 636 otaca.³³⁰

Započetu argumentaciju propovjednik zaključuje ovako: "Mi imamo brojnicu djela, zapovijedi, uređenja vaših najglasovitijih cesara i samovladalaca, mi imamo vaše godišnje knjige, vaše crkvene naredbe, vaše pjesni, molitve, svetodanike u naši ruka; iz ovud ću moći pokazati, kako malo vi s vašima starijima, s kojimi dičite se da od njih vjeru primiste, s onima prisvetimi i prosvetljenimi Crkve naučiteljmi u jedno slažete, kakogodir i sami sobom." (ibid.: 64–65)

Glavna argumentacijska shema u *Predici* je opreka između onog što je bilo prije (jedinstvo kršćana) i onog što se događa poslije (raskol i vrijeme nakon njega) iz koje onda proizlazi i razlikovanje među pravoslavnim Greima (ujedinjeni i neujedinjeni). Otuda i upit pravoslavnim kršćanima postavljen u *Predici* – "Zašto vi Atanazija ne voljite sliditi nego Focija? Zašto ne Bazilija i Krizostoma nego Mihaela Cerularija? Zašto Efežanina Marka, a ne Ignaciju Carigradskoga, ali svetoga Ivana Damaščanskog?" (ibid.: 68)

Pravoslavne se stoga u *Predici* proziva zato što ne slijede stare oce koji su jedna od glavnih uporišnih točaka za isticanje zajedništva između katolika i pravoslavaca pa zato propovjednik istupa u 1. licu množine i komentira *mi vjerujemo* (pravovjerni, katolici) kako su "oni" (*vaši*

³³⁰Na Efeškome koncilu prisutno je 197 biskupa, a Kalcedonski je sabor brojem sudionika, doduše, nadmašio sve prethodne, ali brojka od 600 biskupa je, prema Hubertu Jedinu, pretjerana. (Jedin 1997: 26–30)

stari) vjerovali. (ibid.: 67) Sporni pravoslavni učitelji su i u Blagojevićevoj *Predici* Focije, Cerularije i Marko Efeški. Ipak, za razliku od djela slavonskih kontroverzista, u *Predici* se ne mogu pronaći tako negativni aksiološki atributi vezani uz njih. Nasuprot tome, ovdje im se priznaje veličina (prvenstveno obrazovanje) i vrijednost zbog koje mogu biti privlačni pravoslavnoj braći, ali ne bez upozorenja kako ih treba odbaciti jer su oni odbacili pravu vjeru: "Nek bi bio koliko mu drago Focijo, nek bi još tolike vrijednosti i Mihajlo, i Marko Efežin: ne išće se početak, već se išće svrha." (ibid.: 70) Spomenuti se učitelji ne bi trebali slijediti i zbog postizanja blaženstva na ovome svijetu jer se izvan prave crkve, ni na ovome svijetu, ne može dobiti odrješenje od grijeha. (ibid.: 71)

Pravoslavnicima je, navodi se u *Predici*, osobito zazorna tvrdnja (ili *istina*, ibid.: 82–83) o univerzalnoj Katoličkoj crkvi pa ih se poziva da pokušaju uvjeriti katolike u suprotno: "Nek nam pokažu da mi katolici nismo od ove svete, općinske, Apostolske Crkve." (ibid.: 83)

I tu se problematizira mogućnost čovjekova spasa u drugoj vjeri (pod uvjetom da je pošten i čini dobra djela) čime se zaokupljao još Bačić u *Istini katoličanskoj*.³³¹ Odgovor je, dakako, i u *Predici* negativan. Da izvan prave crkve nema ni spasenja ni blaženstva, ističe se ovdje s pozivom na Svetog Ciprijana Kartaškog (210–258) koji se navodno služio usporedbom s Noinom arkom – nitko izvan Noine arke se nije spasio, a tako se neće ni oni izvan prave crkve. (ibid.: 85) Upravo to se u *Predici* naziva *strahovitom istinom* (ibid.: 93) kojom se, pak, nastoje zastrašiti pravoslavna braća ne bi li konačno prihvatila uniju: "Možete li bez drhtanja promisliti se na vaše spasenje?" (ibid.: 93)

Taktikom zastrašivanja propovjednik se služi ne samo zato da bi uplašio pravoslavne nego i radi kritike loših katolika: "Vi, koji tako jeste srićni, da se u pravoj Crkvi nahodite, jeste li jurve po samoj vjeri pravedni? Jao vami ako u ljubavi pomanjkate!" (ibid.)

Koliko se *Predika* uistinu razlikuje od djela slavonskih kontroverzista, najbolje ilustrira emocija koja se veže uz uzrok crkvenog raskola – u *Predici* je to, iako pomalo eufemistično, nedostatak ljubavi, dok je, primjerice, kod Kanižlića (i većine drugih polemičara) to bila prvenstveno oholost. U *Predici* se stoga kao ključ zajedništva stalno spominje ljubav među kršćanima: "Ljubite tada, braćo moja. Kažite onima koji suprotivni jesu nam, koji bježu od nas i na nas mrze, kažite im, ne samim riječima, riječi u ovoj prigodi veoma malo zlamenuju, nek vaša djela misto vas govore; govorite njim vašim načinom življenja, djelovanjem, vašim

³³¹Prema Miti Kostiću, Ružička se ovdje suprotstavlja tvrdnji francuskog pisca Jeana-Françoisa Marmontela (1723–1799) koju iznosi u tada popularnome romanu *Bélisaire* (1767) o tome kako vrlina i poštenje imaju vrijednost po sebi ma gdje bile. (Kostić 2010: 254) Bačićev izvor sigurno nije bio, a i nije mogao biti, navedeni francuski roman pisan 35 godina poslije *Istine katoličanske*.

ukazanjem prama njima, da vi nje s čistim, pravim i istinitim srcem ljubite, da ste vi njihovi prijatelji i da po najvećoj vašoj zapovijedi dužni jeste nje kako sami sebe ljubiti." (ibid.: 97)

Zbirnom imenicom *braća* obuhvaćeni su u *Predici* i pravoslavni i katolički kršćani koji se upravo kršćanskom ljubavlju i prema neprijateljima uvelike izdvajaju od *pogana* i *nevjernika* (ibid.: 100) kojima je takva ljubav neshvatljiva i nedokučiva.

Ipak, pred kraj *Predike*, pravoslavni kršćani su izloženiji kritici pa i ponekim snažnijim, negativnijim aksiološkim atributima: "O ti lijepa i neprocijenjena ljubav našiju starijih! Zašto nisi ti u Crkvi Božjoj stalno uzdržala? (...) Opaka djeca jesu lijepu ovu baštinu, od svojih starijih po pravoj vjeri zadobitu, ludo prosipala. Istina jest, ohladnula je med nami ljubav pak nije to jedan od prvih uzroka da i vjera jest pomanjkala?" (ibid.: 116) Pravoslavni su ovdje opisani kao *opaka djeca*, ali i *mlaki i lijeni* nasljednici zakona koji evanđelje štiju samo izvanjski. Optužuje ih se indirektno i za *mahniti nauk* (ibid.: 117) jer mrze "žudinskom ljutošćom" (ibid.: 117) na sve one koji nisu s njima jedne vjere, a takva vjera ne može biti prava ako "pogrđujemo, proganjamo ljude jer su drugoga crkovna obluženja, drugoga nauka, druge običaje i svece obdržuju. S jednom riječjom, ako mi neprijateljimo sve što nije katoličesko?" (ibid.: 117–118) Da se ovdje radi o kritici usmjerenoj baš prema pravoslavnim kršćanima u Monarhiji otkriva i posljednja riječ (*katoličesko*) koju prevoditelj vjerojatno namjerno ostavlja jer je bliska jeziku tadašnjih srpskih tekstova.

Negativno vrednovanje naj snažnije se očituje u atribuiranju pravoslavnih kao *zle braće* (ibid.: 120) koja zajedno s *rugalcima* i *Židovima* (ibid.) ozloglašuju evanđeoski zakon ljubavi, ustrajući na ruganjima, mržnji i pogrđama.

Židovi su u *Predici*, kao progonitelji Isusa i oni koji *žeđaju njegovu krv* (ibid.: 40) vrednovani, dakako, negativno i kao takvi svrstani su uz bok s *poganima*. Oni dakle kao ni *pogani*, ne razumiju poslanje kršćanske ljubavi i skloni su rugati se kršćanima. Takva su ruganja, naglašeno je u *Predici*, bila uobičajena za progonitelje kršćana (*pogane* i *Židove*) na samim počecima kršćanstva, a nama ovdje služe za ilustraciju metapredodžbe (što *Židovi* i *pogani*, vjerojatno Turci, misle o "nama katolicima"): "Kršćani jesu mekani mladinci, slabe divojčice, matori i sijedi starci koji njihovu krv proliti batrivo idu, njihove mučitelje zagrlje, sebe zaborave i samo za spasenje svojih progonitelja mole i vapiju." (ibid.: 40)

Unatoč povremenom snažnijem negativnom vrednovanju pravoslavnih kršćana, u *Predici* je ipak u potpunosti zagovarana vrlo pomirljiva i neagresivna taktika za provođenje unije – oni koji su izvan prave crkve su na stazi grijeha i krivih nauka i kao takvi su dovoljno nesretni. (ibid.: 120–121) Zato propovjednik daje naputak katolicima kako postupati s pravoslavnom braćom: "Prijatelju, reci mu dobrim i ljubeznivim srcem, ti ne ideš pravim putem, ti ćeš na toj

stranputici vrat slomiti. (...) pruži mu ruku, dovedi ga na pravi put (...)" (ibid.: 122–123)
Glavni je stoga princip prema kojemu se treba provoditi unija *istinsko pomilovanje i ljubazno upućivanje u Duha istine*. (ibid.: 121)

Predika završava snažnom ilustracijom kršćanske (katoličke) ljubavi jer propovjednik poziva braću da budu spremni ljubiti čak i one koji *nas katolike* (ibid.:127–128) mrze jer će samo na taj način njihove molbe za obraćenje neprijatelja biti ispunjene, a unija konačno provedena: "Njihovi putovi, njihovi nauki i zablude zle jesu, ova moramo bižati, mržiti i odurjavati, ali pak oni, nek budu koji hoće, Židovi, poganini, nevirniki, krivovirniki, odmetniki, mi nje moramo tražiti i ljubiti. Ako je ko vrijeđan našega mrzenja, to jesu đavoli i prokleti u paklu koje obratiti niti je moći, niti se ufati. Židov, poganin, krivovjernik, odmetnik može se obratiti. (...) Ako oni na nas mrze, ako od nas biže, ako varaju, neštimađu i proganjaju nas, nek bude, ali mi iskažimo se njim da smo naslidnici zakona Ljubavi (...)" (ibid.: 125–126)

U Blagojevićevoj se *Predici* tek u završnome dijelu pojavljuje termin *odmetnik* (pravoslavac), ali se upozorava na važno razlikovanje između osobe, koja se može obratiti, i krivog nauka od kojeg treba bježati. U obzir stoga treba uzeti i okolnosti koje su dane rođenjem i za koje se ne može snositi krivnja: "Počnimo jedanput pravo i srdčeno pomilovati neizbrojene duše u privari hodeće. Ništa nisu one sagriješile, zašto bi morali na nje mržiti? Nesrića poroda i odharjenja njiova postavi je na one stranputice (...)" (ibid.: 124–125)

Predika završava obraćanjem novoposvećenom ujedinjenom rumunjskom biskupu Gabrijelu Gregoriju Majoru, uz želju da ljubav prvih kršćana, o kojoj je propovjednik tako iscrpno govorio, *užeže* (ibid.: 130) i njegovo srce.

Unatoč tome što je Ružička kao svjetovni svećenik i duhovnik Josipa II. bio sklon liberalnim utjecajima, crkveno jedinstvo on zamišlja isključivo pod papinim primatom, a razlike u blagdanima, obredima i običajima između pravoslavnih i katolika ne uzima, kao uostalom ni slavonski kontroverzisti, kao zapreku sjedinjenju. Važno je stoga jedinstvo u vjeri koje su imali pravoslavni stari, a ne u običajima. Zato, iako je Ružička vrlo vjerojatno mogao biti pod utjecajem *febronijanizma* (vrhovna vlast u crkvi pripada svim biskupima, a ne samo papi) koji je 70-ih godina osamnaestoga stoljeća kolao u njemačkim liberalnim krugovima, Matić njegovo naglašavanje rimskog primata pojašnjava dvojako – nepovoljnim trenutkom za iznošenje spomenutih ideja prilikom posvećenja unijatskog biskupa i to pred caricom, ali i pretpostavkom kako Ružička u liberalnome shvaćanju crkvenih institucija ipak nije išao do krajnjih granica. (Matić 1929: 165)

5.5 Sličnosti i razlike između slavonskih vjerskopolemičkih tekstova u 18. stoljeću

Analizirani vjerskopolemički tekstovi slavonskih autora većinom su katekizmi i molitvenici koje pišu prvenstveno franjevci (Bačić, Vilov, Pavić), ali i isusovac Kanižlić (i, dakako, Mulih). U kontroverzističke tekstove na hrvatskome jeziku ubrajamo još i Kanižličjevo znanstveno djelo, odnosno crkvenopovijesnu i teološku raspravu *Kamen pravi smutnje velike*, a tom se korpusu tematski donekle pridružuju, iako nije riječ o primarno kontroverzističkim tekstovima, i satirični pamflet Vida Došena pravoslavnome popu Jovanu te Blagojevićev prijevod Ružičkine propovijedi *Predika od jedinstva u kršćanstvu*. Pripadnici budimskog kulturnog kruga, Bačić i Pavić, pišu katekizme koji se samo zbog jednog manjeg dijela (u slučaju Pavića poglavlja, a kod Bačića su to *erežije* unutar pojedinih članaka) mogu zvati kontroverzijski, dok je njihov franjevački kolega Vilov, kako je već istaknuto, svoja oba katekizma u cijelosti posvetio kontroverziji s pravoslavljem. U tome je smislu Vilov blizak Mulihu, ali i Kanižličju koji piše iscrpno znanstveno djelo posvećeno isključivo kontroverzijskoj problematici. Kanižličjev je tekst, dakako, kao znanstveno djelo ipak najzahtjevniji (i to ne samo zbog opširnosti) pa su, u tome smislu, usporedbe franjevačkih katekizama s *Kamenom* problematične i moguće tek na razini uočavanja zajedničke tematike/problematike. Predgovori, kao i dijelovi, pojedinih Kanižličjevih molitvenika i katekizama ovdje su nam važni pokazatelji kako se autorov pristup vjerskoj polemici na relaciji katolici–pravoslavci u pojedinim djelima razlikuje. Najradikalniji primjeri tog različitog pristupa zamjetljivi su u predgovoru molitvenika *Primogući i srdce nadvladajući uzroci...za ljubiti Gospodina Isukrsta* (1760) i u *Kamenu* (1780). U predgovoru navedenog molitvenika Kanižlić je, kako je više puta navedeno, vrlo oštar u kritici pravoslavnih kršćana (*Vlaha*) u Monarhiji, dok im se u *Kamenu* obraća vrlo prijateljski i pomirljivo.

Dvadeset je godina razlike između posthumnog izdanja Kanižličjeva *Kamena* 1780. i izdanja *Primogućih i srdce nadvladajućih uzroka* 1760. (predgovor *Bogoljubni štioče* autor piše 1757) pa bi se logičnim činilo zaključiti kako se u tom periodu, odnosno do Kanižličjeve smrti 1777., autorov odnos prema pravoslavlima (Srbima) u Monarhiji promijenio. Ipak, takav je zaključak dosta problematičan. Prvi razlog koji na to upućuje je prilično uvjerljiva pretpostavka kako je Kanižlić *Kamen* pisao u dugom vremenskom periodu, a ne u posljednjim godinama života što znači da je već polovinom stoljeća mogao barem skupljati građu, a onda šezdesetih godina možda i nešto pisati (iako vjerojatno ne samu završnicu u kojoj spominje pravoslavne u Monarhiji). Drugi pak razlog leži u motivu pisanja *Kamena* koji je nastao kao Kanižličjev odgovor na djelo grčkoga episkopa Ilije Miniatisa pa ne čudi što mu je sadržaj

time, kao kritički osvrt na Miniatisov tekst, uvelike, iako ne sasvim, uvjetovan. Stoga, iako je *Kamen* adresiran prvenstveno pravoslavnim kršćanima u Monarhiji (i kleru i svjetovnjacima), njima se Kanižlić bavi tek pred kraj djela, dok su mu glavni problem pravoslavni Grci i crkveni raskol. To je još jedna od važnih razlika između Kanižličeva *Kamena* kao znanstvenoga djela, koje obiluje crkvenopovijesnim podacima, od katekizama slavonskih franjevaca koji o problemu "grčkoga raskola" pišu ipak nešto manje. Međutim, pojedini se segmenti iz Kanižličeva *Kamena*, a osobito oni u kojima piše za *maloumne* (primjeri opisa praznovjernog grčkog puka koji se boji anatema ako pristupi uniji i vjeruje da će se pretvoriti u vukodlaka i sl.) mogu usporediti s opisima pučkih praznovjerja (odnosno njihovom kritikom) u katekizmima slavonskih franjevaca.

Dva navedena razloga, dakako, nisu dovoljna za pojašnjenje zašto Kanižlić o pravoslavnim *Racima* tako različito piše. Pokušat ćemo stoga još jednom ukratko navesti sve ključne momente koji su mogli utjecati na Kanižličeve oprečne predodžbe o pravoslavnim kršćanima u Monarhiji.

U predgovoru molitvenika *Primogući i srdce nadvladajući uzroci* Kanižlić se obraća prvenstveno potencijalnim katoličkim čitateljima. Pritom se autor ne služi polemičkom metodom prebacivanja glavne krivnje za raskol na pravoslavne Grke (i prijateljskim odnosom spram pravoslavnih Slavena) koju smo prepoznali kod svih slavonskih kontroverzista. To znači da mu u predgovoru navedenog molitvenika, za razliku od *Kamena*, nije prioritet pozivati na uniju nego upravo istaknuti razlike između katolika (katoličkih krajišnika, vjerojatno katoličkih starosjedilaca Slavonaca) i pravoslavnih *Raca* koji *slovenski jezik* atribuiraju kao plemenski *racki*, zanemarujući tako njegovu općost. S obzirom na to da se Kanižlić obraća prvenstveno katoličkim krajišnicima koji su težili povlaštenome položaju kao i pravoslavni krajišnici, inzistiranje na razlikama, a ne sličnostima što se uvijek naglašava kada se pravoslavne poziva na uniju, vjerojatno je motivirano prijelazima katoličkih krajišnika u Vojnoj krajini na pravoslavlje, ali i mješovitim brakovima. Da ti prijelazi možda i nisu bili tako rijetki, pokazuje, prisjetimo se ponovno, i Propagandina odluka 5. srpnja 1729. o zabrani sudjelovanja katolika u bogoslužju s pravoslavnicima. (Kudelić 2007: 94)

U *Kamenu* se međutim Kanižlić obraća pravoslavnim kršćanima u Monarhiji i, sukladno spomenutoj polemičkoj metodi slavonskih kontroverzista, sav teret krivnje svaljuje na pravoslavne Grke, nastojeći pritom, u duhu *reformnokatoličkog ilirizma* (Blažević 2008: 152), pravoslavne Slavena ipak privući uniji. Prioritet mu je dakle isticanje sličnosti i šireg slavenskog zajedništva, a ne više inzistiranje na razlikama. *Kamen* je naime bazično zapravo kritički osvrt i odgovor na djelo Grka Ilije Miniatisa koji je Kanižliču uostalom poslužio i kao

metonimija pravoslavnih Grka *odmetnika*. Nastojanja carigradskih patrijarha pod Osmanlijama u prvoj polovini 18. st. prema "ukidanju samostalnosti balkanskih pravoslavnih crkava" (Kudelić 2007: 94) mogla su inspirirati slavonske vjerske polemičare da se pozovu na grčku oholost kao glavni uzrok crkvenoga raskola i da na taj način upozore pravoslavne u Monarhiji kako je pristupanje uniji zapravo jedini pravi put koji znači povratak izgubljenome jedinstvu. Događaj 1766., kada je ukinuta Pečka patrijaršija i priključena Ekumenskome patrijarhatu "čime je otvoren put grecizaciji u balkanskim pravoslavnim crkvama" (ibid.), mogao je utjecati i na Kanižličevo naglašavanje dobrohotnosti austrijskih vladara koju pravoslavni u Monarhiji, za razliku od onih pod Osmanlijama, imaju prilike uživati.

Vrlo je važno ukazati na još jednu osobinu koju uočavamo u Kanižličevu *Kamenu*, no ne i u djelima franjevačkih kontroverzista. Kada piše o Grcima, Kanižlić je vrlo precizan pa, osim što razlikuje ujedinjene od neujedinjenih Grka, ukazuje i na razliku između grčkog pravoslavnog svećenstva i grčkog puka. Ta se razlika ne naglašava u vrijednosnome smislu (i uz grčki narod kao i uz svećenike veže niz negativnih aksioloških atributa), ali nam je ona važna jer možda rješava dilemu na koga to Kanižlić misli kada piše o Grcima. U tome smislu valjanim se čini usporediti predodžbe o pravoslavnim Grcima (koje su dominantno negativne) s predodžbama o pravoslavnim Slavenima (koje su dominantno pozitivne) jer nam za tu usporedbu ne nedostaju važne komponente (s obje su strane obuhvaćeni i svećenici i puk). Problem nastaje kada nastojimo usporediti pravoslavne u Monarhiji s pravoslavnim Grcima u katekizmima slavonskih franjevaca (iako se to u analizi često provodilo). Naime, spomenuti tekstovi ne otkrivaju nam takva mjesta u kojima bismo mogli prepoznati da autori pišu i o grčkome narodu kao dijelu pravoslavnoga svijeta. Stoga se može izvesti vrlo vjerojatan zaključak da slavonski franjevci, kada pišu o Grcima, pretežno misle na pravoslavno svećenstvo u nekadašnjem Bizantu. Možda najbolju potvrdu za tu tezu daju tri sporna imena, odnosno tri glavna Grka *raskolnika* koje autori katekizama, kao uostalom i Kanižlić, najčešće navode kao uzore pravoslavnim *starovjercima* (koji su njihovi *stari*), a to su carigradski patrijarsi Focije i Cerularije te efeški metropolit Marko. Međusobne veze i usporedbe pravoslavnih Grka s pravoslavnim *Vlasima* (svećenicima i pukom) u analiziranim katekizmima možda je najbolje tumačiti tek zajedništvom grčkih (pravoslavnih) dogmi i običaja koje pravoslavni *Vlasi* slijede prema uzoru svojih *starih*.

6. PRAVOSLAVNI KRŠĆANI U DJELIMA DALMATINSKIH FRANJEVACA FILIPA GRABOVCA I ANDRIJE KAČIĆA MIOŠIĆA

Filip Grabovac (Podosoje kraj Vrlike? 1697 ili 1698–Santo Spirito kraj Venecije, 1749) i Andrija Kačić Miošić (Brist kraj Makarske 1704–Zaostrog 1760), dalmatinski franjevci i suvremenici, bili su, kao i njihova subraća u Budimu, članovi Franjevačke provincije Bosne Srebrene (i kasnije provincije Presvetog Otkupitelja). Grabovac je vjerojatno u visovačkome samostanu završio osnovno školovanje i stupio u franjevački red, a gotovo dvadeset godina djelovao je kao kapelan hrvatskih postrojba u mletačkoj vojsci sa sjedištem u Veroni. Nakon izlaska *Cvita razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga* (1747) Grabovac je uhićen i odveden u zloglasni venecijanski zatvor Sotto i piombi, a umro je u franjevačkome samostanu na otočiću Santo Spirito kraj Venecije. Kačić je osnovnu naobrazbu stekao u franjevačkome samostanu u Zaostrogu (1716–1721), višu u Osijeku (Budim, Matić 1942: 8), a nakon studija vratio se u Dalmaciju gdje je primio svećeničke redove. Predavao je na Generalnom teološkom zavodu u Šibeniku, a posljednjih deset godina života provodi u samostanu u Zaostrogu.³³²

Redovnički su život obojica započela u zaostroškome samostanu, a, prema Grabovčevu monografu fra Karlu Eteroviću, izvjesno je da su kao mladi redovnici živjeli zajedno barem godinu dana. (Eterović 1927: 104) Jedino Grabovčevo djelo *Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga* (1747) i najznačajnije Kačićevo djelo *Razgovor ugodni naroda slovinskog* (1756, 1759) žanrovski se teško mogu preciznije definirati. Oba su djela naime mješavina stiha i proze, a s obzirom na to da se i u *Cvitu* i u *Razgovoru*, osim spomenutog, mogu prepoznati i druga zajednička poetička obilježja (interes za svjetovno, odnosno povijesnu tematiku, umetanje pjesama u desetercima koje su nalik narodnima) nerijetko se u književnoj historiografiji nailazi na tezu kako je Kačićevo djelo, i idejno i poetički zapravo proizašlo iz Grabovčeva. (Fališevac 1998: 49) Prozni Grabovčevi prikazi povijesnih događaja, kao i njegovi deseterački stihovi, obično se, kako navodi Davor Dukić,³³³ zbog ranijeg objavljivanja

³³²Usp. Tomo Matić, "Život i rad Filipa Grabovca", SPH, knj. 30., JAZU, Zagreb 1951., 5–20., Tomo Matić, "Život i rad Andrije Kačića Miošića", u: *Djela Andrije Kačića Miošića*, prir. T. Matić, SPH, knj. XXVII., HAZU, Zagreb 1942., V–LX., Karlo Eterović, *Fra Filip Grabovac, buditelj i mučenik narodne misli u prvoj polovici XVIII vijeka (Njegov život, rad i stradanje)*. Knjižnica "Nove revije" Makarska, Split, 1927., Josip Grbavac, *Ethische und didaktisch-aufklärerische tendenzen bei Filip Grabovac Cvit razgovora*. Slavistische Beiträge, Band 191., Verlag Otto Sagner, München 1986.

³³³Autor napominje kako su Grabovac i Kačić ipak suvremenici pa, u tome smislu, postavke Zlate Bojović o vremenskoj prvenstvu Kačićeva rada u odnosu na Grabovčev ne djeluju neuvjerljivo. Usp. Davor Dukić, "Andrija Kačić Miošić i književnost Makarskog primorja: prolegomena za jednu regionalnu književnu povijest",

njegove knjige, ali i važne činjenice o školovanju u zaostroškome samostanu, "smatraju poetičkim izvorištima *Razgovora ugodnog*." (Dukić 2008: 88) Grabovca i Kačića Stipe Botica promatra u kontekstu hrvatskih franjevačkih pisaca, a u sklopu *razdoblja hrvatskoga prosvjetiteljstva* (Botica 1998: 104) za koje su, s obzirom na okrenutost slabije obrazovanome puku, djela dvojice dalmatinskih franjevac *paradigmatska*. (ibid.)

Idejnu okosnicu obaju djela, prema Joanni Rapackoj, "predstavlja apologija 'svojem' suprotstavljenog onome što je tuđe, dok su granice vlastitog, odnosno najužeg svijeta identične – Dalmacija, venecijanska granica. (Rapacka 1995: 124) Vlastitome prostoru Grabovac suprotstavlja tuđi prostor, odnosno likove neprijatelja – u odnosu na *katoličku ekumenu* to su nevjernici: Saraceni, Turci, šizmatici. (ibid.: 126) Međutim, u Grabovčevoj prostornoj konstrukciji, za razliku od Kačićeve, nema mjesta za prostor slavenske zajednice, a "možemo slijediti samo izranjanje katoličkog univerzuma buduće hrvatske zajednice bez posredništva takve karike kakvom je u Kačića slavenski svijet." (ibid.) U Kačićevu *Razgovoru*, međutim, *univerzalni prostor* ne postoji jer njegov "svijet počinje ovdje od prvog ilirskog, zapravo slavenskog kralja, i ograničava se na južnoslavenski prostor, potpuno samodovoljan, u biti zatvoren i okružen tuđim svijetom." (ibid.)

Iako je ovdje riječ o djelima vrlo raznolika i bogata sadržaja, istraživački je interes u ovome radu usmjeren (i donekle ograničen) isključivo na iščitavanje predodžbi o pravoslavnim kršćanima (Grcima i Slavenima) o kojima su ponešto pisali i Grabovac u *Cvitu razgovora* i Kačić u *Razgovoru ugodnom*.

u: *Tematološki ogledi*. Hrvatska Sveučilišna naklada, Zagreb 2008., 86–95. Usp. i Zlata Bojović, "Filip Grabovac o kosovskim junacima i o srpskoj istoriji", *Raskovnik*, XV, br. 55–56, Gornji Milanovac, 85–100.

6.1 Filip Grabovac, *Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga* (Venecija, 1747)³³⁴

Grabovčev je *Cvit*, kako je prethodno navedeno, žanrovski nejedinstveno djelo, *pučki kompendij* sastavljen od stihova i proze, nabožne i svjetovne tematike te katekističkih i zabavno-poučnih dijelova. (Dukić 1998: 113) Kompozicija *Cvita* je dvodijelna – u prvom dijelu prevladava nabožna, a u drugom svjetovna tematika. Unatoč spomenutoj tematskoj dvodijelnosti i rezu, nema promjene ideološkog motrišta. (ibid.) To naime znači da se povijesni događaji iz drugog dijela *Cvita* zapravo tumače iz vizure kršćanskoga nauka i morala koji je zastupljen u prvom dijelu knjige. (Grabovac 1986: 158–159) U tome smislu Josip Grabovac tumači i Grabovčev interes za povijest koji nije prosvjetiteljsko-racionalistički jer se autor poviješću služi kao pedagoški korisnom zbirkom primjera za (kršćansko) moralno djelovanje. (ibid.: 159) Grabovčev *Cvit* naime treba promatrati kao primjerak *pučke književnosti* (Plejić 1998: 36), odnosno knjige koja je trebala poslužiti neukim čitateljima umjesto standardnih molitvenika. (ibid.: 34) Najvjerojatniji adresati Grabovčeve knjige su stoga *neobrazovani Hrvati katolici* (Fališevac 1998: 58) pa se *Cvit* "može smatrati jednim od prvih pučkih djela hrvatske književne kulture." (ibid.) Glavno identitetsko razlikovanje Grabovac temelji na konfesionalnoj pripadnosti pa se "pripadnost jednoj istoj religijskoj zajednici (koja je nadlokalna i zamišljena)" tumači kao jedna od "prednacionalnih kulturnih koncepcija pripadnosti." (Gulin 1998: 130)

Konfesionalna isključivost i negativno vrednovanje pripadnika svih drugih konfesija, osim katoličke, mogu se uočiti već u prvome dijelu *Cvita* i to u kraćem proznom ulomku *Od dostojanstva Kraljestva Nebeskoga Sveti Augustin* (*Cvit razgovora*: 90) koji bi se, s obzirom na problematiku, mogao usporediti s Bačićevim trećim poglavljem drugoga razgovora *Može li svaki u svomu zakonu spašen biti* u kojemu budimski franjevac pojašnjava kako se *odmetnici* ne mogu spasiti izvan Rimokatoličke crkve premda poste i čine dobra djela. Dok se Bačić u spomenutom poglavlju bavio samo kršćanima (katolici, pravoslavni, protestanti), Grabovac zahvaća šire pa se kao konfesionalni Drugi ovdje spominju Turci, *Ćifuti*, *nevjernici*, *odmetnici svete vire* (ibid.), *poluvjerci*, *zaodnici*, *luterani*, *kalvini* "i ostali odpadnici svete vire i zakona Isukrstova koji sadašnji život dospiju izvan svete crkve rimske, katoličanske i apostolske." (ibid.) Posljednjoj skupini vjerojatno pripadaju razne kršćanske zajednice izvan Katoličke

³³⁴Grabovčev je *Cvit* bio zaplijenjen i spaljen, a u cijelosti je ponovno objavljen tek 1951. kada ga je Tomo Matić priredio za ediciju *Starih pisaca hrvatskih*. (Plejić 1998: 29) Tim se izdanjem služim u ovome radu.

crkve koje Grabovac, kao i slavonski polemičari, smatra krivovjernima. Nakon početnog nizanja, Grabovac se, kao i Bačić, osvrće ipak prvenstveno na pravoslavne kršćane koji se neće moći spasiti izvan "svete majke crkve rimske". (ibid.) Takvima naime "ni krštenje, ni post, ni lemozina, ako će i velika biti, ni smrt za ime Isukrstovo primljena korist mu ne more biti za spasenje duše njegove, kad u njemu ova šizma, odmetnutje, polovirnost i opačina slidi (...)" (ibid.) Nomenklatura kojom se Grabovac služi za pravoslavne kršćane raznolika je – oni su *odmetnici*, *šizmatici* ili pogrdno *poluvjerci*. Ta se nomenklatura proširuje još s dva naziva – Grci i *rišćani*, odnosno *rkaći*³³⁵ pa se čini razvidnim da Grabovac razlikuje pravoslavne Grke od pravoslavnih Slavena, ali u ovome se ulomku ne može uočiti razlika u vrednovanju. Upravo suprotno, i pravoslavni Grci i *rišćani* atribuirani su ovdje kao *odmetnici* i *poluvjerci*, a *rkaći* su još i "odpala grana od svoga cabla". (ibid.) Grabovac pojašnjava i naziv *starovjerci* koji si pravoslavci prisvajaju, a koji je, kako napominje, pogrešan jer se odnosi na Židove (*Ćifute*), dok *rišćane* naziva, ovaj put nešto neutralnije, *starokalendarcima*. Kao i njegov subrat Bačić, Grabovac upozorava da se ni *zli katolici* (ibid.) ne trebaju nadati spasenju.

Iako se iz navedenih nazivlja naslućuje da Grabovac pravi razliku među pravoslavicima (Slaveni i Grci), u ovome se poglavlju ipak ne može uočiti da autor na tome razlikovanju inzistira jer termine koristi neprecizno i gotovo sinonimno. Stoga je ovdje naziv Grci ipak bliži tumačenju fra Karla Jurišića koji navodi kako se Grabovac za imenovanje pripadnika Istočnih crkava ne služi ni starijim pravnim izrazom *grko-istočnjaci*, ni novijim *pravoslavni* nego ih naziva pučkim izrazima *rišćani* ili *rkaći* te jednostavno *Grci* "po glavnoj povijesnoj naciji koja je nosilac pravoslavlja." (Jurišić 1983: 220)

U prvi dio Grabovac umeće i kratak pregled povijesti crkvenoga raskola, naslovljen *Slidi kratko zabilježenje od vrimenta razdiljenja Crkve Iztočne od Zapadne*. (Cvit razgovora: 141–142) Tu autor spominje glavne momente razlaza Istočne i Zapadne crkve – započinje s Akacijevim raskolom (484–519) koji je prestao nastojanjem pape Hormizda (514–523) i cara Justina I., zadržava se na Focijevu raskolu (863), ali, za razliku od slavonskih polemičara, izostavlja konačan crkveni raskol 1054. za vrijeme patrijarha Mihaela Cerularija. Umjesto toga, Grabovac se osvrće na sjedinjenja dviju crkava – na Drugom općem saboru u Lyonu 1274. i osobito na Sedamnaestom općem saboru (Basel–Ferrara–Firenca–Rim, 1431–1445) na

³³⁵Rkać ili hrkać pogrdan je naziv za pravoslavne kršćane kojim su se služili katolici u Dalmaciji i u Bosni. Vidi *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Dio XIV, priredili D. Grdenić, J. Hamm i dr., JAZU, Zagreb 1955., 54. Fra Karlo Jurišić navodi da Grabovac taj naziv redovito upotrebljava jer ne zna za naziv pravoslavci. Sam je naziv, prema Jurišiću, nejasna postanka – neki misle da dolazi od korijena Grk (*grko-istočni kršćani*), a drugi od glagola hrkati (pjevati kroz nos). (Jurišić 1983: 219)

kojemu je 1439. proglašena unija. Kao i slavonski polemičari, Grabovac se također najviše osvrće na Firentinski koncil na kojemu je došlo do sjedinjenja.

Patrijarha Akacija, kojeg je papa Feliks III. izopćio zbog pristajanja uz *cezaro-papistički edikt Henotikon* (Jurišić 1983: 204), Grabovac naziva "dušmanin s. crkve katoličanske." (*Cvit razgovora*: 141) Fociju Grabovac također pripisuje niz negativnih vrijednosnih atributa – on je glavni uzrok što je Istočna crkva ponovno "otpala" od Zapadne, "prokleti Focijo patrijarka" (ibid.), *opaki šizmatik* i *arijan* koji je zajedno "s nevirnim i opakim Mijajlom cesarom" (ibid.) progonio patrijarha Ignacija i nepravedno zauzeo stolicu patrijarha. Tu zajedničku akciju cara i Focija Grabovac pogrdno uspoređuje s Turcima – "(...) tu bi sila, kakono od Turčina da se turče." (ibid.) Crkveni sabor u Carigradu (869–870), koji Zapadna crkva broji kao Osmi ekumenski koncil, a Istočna ga ne priznaje, Grabovac spominje kao moment ponovnog sjedinjenja dviju crkava i osude *šizmatika*, *arijana* i "dušmanina dobra općenoga" (ibid.) Focija. Autor kratko spominje i sabor iz 879. i 880. koji Istočna crkva broji kao Osmi ekumenski koncil jer je na njemu Focije prihvaćen kao valjan patrijarh – "Bi učinjen papom Ivan Osmi, a cesarom Vasilija. Focio obadva privari i metnu se na patrijarkat." (ibid.)

Oko sjedinjenja kasnije su nastojali, navodi Grabovac, papa Urban II. (1088–1099) i Grgur IX. (1227–1241), ali do njega ne dolazi prvenstveno zbog grčke *otvrdnosti*. (ibid.)

I Grabovac proziva efeškoga nadbiskupa Marka ("prokleti šižmatik", ibid.: 142), "nevirna i opaka šižmatika aliti arijana" (ibid.) zbog kojeg je većina grčkih biskupa kasnije opozvala firentinsku uniju.

Na kraju ovog pregleda, i Grabovac se osvrće na Grke prije i poslije raskola kako bi demonstrirao nadređenu poziciju moći koju, kao univerzalna, posjeduje jedino Rimokatolička crkva – "Grci dok od crkve s. ne odpadoše, od nji biše ljudi mnogo kriposni, naučni, mudri, sveti, slavni, glasni, junaci, ljudi velici, mogući i ostala. Ma pokle se razdiliše i odpadoše od s. crkve rimske katoličanske i apostolske, od tada sva rečena izčaznuše, iztrunuše i okopniše, tog nejma drugo više. Ostaše za balek svita i naroda." (ibid.)

Tu se Grabovac služi i interkonfesionalnom usporedbom sa Židovima (*Ćifuti*) jer su i Grci izgubili kraljevstvo kao i Židovi koji još čekaju mesiju kao i Grci cara. Glavni uzrok, zbog kojeg Grci gube svoje carstvo, i Grabovac vidi u *grčkoj nevirnosti* i *oholosti*. (ibid.) Ta je *grčka nevjera*, kao i *oholost*, u uzročno-posljedičnoj vezi s turskom okupacijom što se može prepoznati i u gnomički intoniranome iskazu – "Nevira grčka, sila turska, vražja napast – Bože, ne daj upast!" (ibid.) koji je Grabovac vjerojatno mogao čuti i među katoličkim pukom. Odmah nakon kraćeg pregleda povijesti crkvenoga raskola, Grabovac piše pjesmu u osmercima s parnom rimom koju posvećuje pravoslavnim kršćanima i naslovljava ju *Od naravi, ćudi, običaja i*

prignutja poloviraca aliti starokalendaraca. (ibid.: 142–144) Ta se Grabovčeva pjesma, s obzirom na niz negativnih vrijednosnih atributa pravoslavaca, najbolje može usporediti s Kanižličevom sarkastičnom nadgrobnicom Fociju. Obje su pjesme stoga paradigmatički primjeri gomilanja aksioloških atribucija koje otkrivaju svjetonazorsku poziciju autora iz koje proistječe slika o Drugome.

U naslovu pjesme Grabovac koristi dva termina za pravoslavne kršćane, *poluvjerci*, odnosno *starokalendarci*. Na ta se dva naziva osvrnuo i prethodno, u proznome ulomku *Od dostojanstva Kraljestva Nebeskoga Sveti Augustin* gdje naglašava da se oba naziva (*starokalendarci* i *poluvjerci*) trebaju vezati uz *rišćane* ili *rkaće*, dakle pravoslavne (Slavene) u Dalmaciji.³³⁶ Da se Grabovac ovdje vrlo oštro osvrnuo baš na pravoslavce u Dalmaciji, a ne samo na pravoslavne Grke kao glavne krivce za crkveni raskol, pokazuju i brojni primjeri u pjesmi koji su bliski neposrednom životnom iskustvu i kontaktu s pravoslavicima. Tako, primjerice, odmah na početku autor napominje da nije vidio pobožnog *poluvjerca* ("ja ne vidi njeg devota", ibid.: 142), a ako i *poluvjerci* drže neki zakon, svejedno su karakterno zli: "od nji narav na zlo rže." (ibid.) Nadalje, iskazi o pravoslavicima su primjerice ovakvi: "On s jezikom lipo zlati / pak s opaki dili plati. / Od nji čujem mnogo buka, / a ne vidi kog nauka. / Puni jesu divijači, / na zlo drugog sve navlači. / Koji godi š njima obći / u galiji kadgod noći."; "Zakonoše kakve jesu, / jer divijač ne odnesu?"; "On divije drži stvari, / za poštenje ta ne mari,."; "Izdat, ukrast sveto preže, / na Latine mnogo reže."; "Od nauka nejma slova, / oće dio noćnjeg lova. / Ne zna naprav' ni krstiti, – / neka pođe on brstiti." (ibid.: 142–144) I Grabovac, kao i slavonski polemičari, kritizira krađe koje veže uz pravoslavne kršćane, a vrlo ironično piše i o vjerskim običajima pravoslavaca, posebice o pravoslavnome postu: "Od nji zloća kako vruci, / lupeština svej u ruci."; "U čem gora bi Šodoma? / Ne odmiči, budi doma. / Nut, njihov zakonše / jesu kako torbonoše: / ne imade rič nauka, / već u torbu da se kljuka. / Samo uče: dobro posti, / mal to, tužan, nije dosti. / Kad ukrade što, sagriši, / oće polu, pak odriši."; "svakojako k seb' drljači, / prikladan je oštroj drači." (ibid.: 143–144) U pjesmi prepoznajemo i vrlo negativno aksiološki obojene iskaze kojima Grabovac ocrtava karakter pravoslavnih kršćana, a koji bi se sažeto mogao definirati kao prijetvoran i zao: "Dobra dila od nji ne ču, / nit prid Bogom ti ne kleču. / Kada ti se dobar kaže, / to njegovo srce laže."; "Neviran je, pun privare, / zlo na drugog natovare. / Zaklinje se svakojako, / a sve žive naopako. / Zaklinje se pun zli riči. / prikrsti se, u nj ne tiči!" (ibid.: 143) Posljednji primjer

³³⁶U drugome dijelu knjige, u kratkome ulomku *Od promina i vladanja kralja u Taliji (Cvit razgovora: 193)* Grabovac navodi kako su *Rkaći* zapravo potomci Vandala. Šizmatike ili *rkaće* Grabovac pronalazi i u Češkoj (Bohemija) i u Bugarskoj. (ibid.: 200)

ujedno i najviše podsjeća na Kanižlićev završetak sarkastične nadgrobnice Fociju ("Prikrsti se od ove nakaze i biži; / Da te ne otruje." *Kamen*: 428)

U interkonfesionalnim usporedbama autor pravoslavne dovodi u vezu s Turcima i Židovima – "Diviji su Turci nuti / ka Čifuti otvrdnuti." (*Cvit razgovora*: 143) Ponekad su, u spomenutim usporedbama, pravoslavci čak i gori od Turaka – "Izvan posta ne imadu, / i ramazan Turc' imadu." (ibid.: 144) I Grabovac ne propušta prozvati pravoslavne kršćane zbog njihove naklonosti Osmanlijama, a ne papi, napominjući kako ih je čuo da govore sljedeće: "Muameda pri dvoriti / neg podložan biti papi, / druge riči kolda klapi." (ibid.: 143)

Slične smo primjere, valja se ovdje prisjetiti, uočili i kod slavonskih polemičara koji su također svoje pravoslavne susjede podvrgavali kritici (ponekad i oštrijoj), no ipak nešto blaže od Grabovca. Ono što međutim Grabovca čini bližim slavonskim polemičarima jest, unatoč spomenutoj snažnoj kritici, molba za preobraćenje pravoslavaca – "Ne pitaj me ti od toga, / veće za nje moli Boga, / da jih bude primit k sebi, – / oproštenje biće tebi."; "Bogorodna, daj pomoći, / neka budu k tebi doći, / da s' ujedno tu vidimo / i s tobom se veselimo." (ibid.: 143–144)

Grabovac je rođen u konfesionalno mješovitoj sredini Vrlike u kojoj je "interkonfesionalni život morao biti opterećen i sukobima i predrasudama." (Dukić 2008: 83) Vrlički je franjevac međutim u rodnome kraju proveo samo djetinjstvo, nije tamo obavljao pastoralnu službu, a više od polovice života proveo je u Italiji. (ibid.: 84) Unatoč tome, Grabovčeve se svjetonazorske koncepcije, prema Davoru Dukiću, "mogu interpretirati i kao izraz pograničnog života shvaćenog kao borba za goli opstanak". (ibid.: 84–85) Povijesne su okolnosti (seobe, podjele među lokalnim stanovništvom: starosjedioci i novodoseljeni, odnosno katolici i pravoslavci) stoga, ističe Dukić,³³⁷ važan okvir za razumijevanje "Grabovčeva izrazito borbena i nesnošljiva mentaliteta" (ibid.: 85), no "on nipošto nije njihova nužna posljedica, već samo jedna moguća varijanta." (ibid.)

Grabovac naime za razliku od Kačića, što ćemo pokazati kasnije, ne pravi tako jasnu razliku između pravoslavnih Grka i Slavena, a posebice je to uočljivo u prvome dijelu knjige. *Grčki je narod bizantskoga obreda* (Bogović 1982: 105) naime u osamnaestostoljetnoj Dalmaciji bio malobrojan pa je svoje vjerske interese nastojao sjediniti s pravoslavnim *Morlacima*. (ibid.) Plod te suradnje bilo je i zajedničko predlaganje kandidata za dalmatinskoga episkopa, a 1750. bio je Grk Spiridion Ruggieri zastupnik jednih i drugih vjernika pri Senatu. (ibid.) Iako malobrojni, kao obrazovaniji i bogatiji od ostalih pravoslavaca u Dalmaciji, Grci su

³³⁷Da Grabovčeva konfesionalna isključivost nije bila jedini, a vjerojatno ni dominantan stav među franjevcima i katoličkim svijetom na dalmatinskoj granici u 17. i u 18. st., Davor Dukić ilustrira usporedbom s ljetopisima makarskih franjevaca (Pavao Šilobadović, Nikola Gojak, Petar Antulović) koji su i vremenski i prostorno bliski Grabovčevu djelu. U nekima od njih, poput onog Petra Antulovića, Davor Dukić uočava i simpatije za proganjane pravoslavce. (Dukić 2008: 83)

mogli prilično utjecati na razvoj vjerskih događaja u pokrajini, kao i na pravoslavne *Morlake* i njihov kler. (ibid.: 101) Za takvu su suradnju Grci i Morlaci u Dalmaciji imali potporu i venecijanskih Grka. (ibid.: 105) Možda je i samog Grabovca spomenuta suradnja mogla inspirirati za podjednako (negativno) vrednovanje u prvome dijelu knjige.

Grabovčevi su *antipravoslavni stihovi* namijenjeni prvenstveno katoličkome puku, a imaju, ističe Dukić, dvojaku provenijenciju: "dijelom dolaze iz pisane, elitne kulture, a dijelom su već svojina svoje pretpostavljene publike." (Dukić 2008: 82) S obzirom na to da pojedini dijelovi u Grabovčevoj pjesmi (većina ovdje prethodno izdvojenih) fingiraju neposredno životno iskustvo, odnosno kontakt s pravoslavnim kršćanima, negativno atribuiranje pravoslavaca prije bi se moglo objasniti "usmeno tradiranim predrasudama o susjedima-inovjercima" (ibid.), nego "'spuštanjem' aksiologema iz crkvene pisane propagande u narod." (ibid.)

Ipak, u Grabovčevoj pjesmi uočavamo i stihove u kojima autor spominje arijanizam, Focija i neke od njegovih zamjerki Zapadnoj crkvi, Valentina, Carigrad kao "svit otrova" (*Cvit razgovora*: 144) i "gnizdo od svi zala" (ibid.) koji je Bog kaznio turskim osvajanjem. Ti su elementi ipak većinom svojina crkvenopovijesne i teološke problematike pa su kao takvi bliži onome što Dukić ovdje ističe kao *pisanu, elitnu kulturu* (tu se, dakako, pretežno osvrće na grčko pravoslavlje). Pravoslavne kršćane Grabovac pogrdno naziva *carijani* i *arijani* koji su "s arijanstvom zadojeni, / s lukavštinom odgojeni." (ibid.: 143) Osim kao sljedbenike Arija, pravoslavne Grabovac optužuje i kao nasljednike spornog patrijarha Focija: "U nji žica arijana, / slide nauk focijana." (ibid.) Valentin, kojeg u pjesmi Grabovac spominje i veže uz pravoslavne ("Sve spominju Valentina / otvrdnuti kako stina.", ibid.), može biti poznati svećenik i mučenik iz 3. st. (kod katoličkih vjernika poznat kao zaštitnik zaljubljenih³³⁸) ili pak istočni car iz 7. stoljeća o kojemu autor piše i u drugome dijelu knjige. Valentin je kao "cesar od Istoka opaki" (ibid.: 187), Gote prijevarom namamio na arijanizam koji su oni 693. godine ostavili i postali katolici. Valentina su novoobraćeni Goti, prema Grabovcu, kaznili tako što su ga živog spalili. (ibid.)

Iako inače pogrdno piše o brojnim pravoslavnim postovima, Grabovac se kratko osvrnuo i na problematiku posta subotom koja je bila aktualna još u Focijevo vrijeme. Tom se tematikom nešto opširnije bavio Antun Kanižlić u *Kamenu*, objasnivši ju kao drugu Focijevu pogrdnu – *Latini* poste subote. Tu razliku između katolika i pravoslavaca (Grka) Kanižlić u svome djelu nastoji obrazložiti što jednostavnije – svi su pravovjerni na početku postili srijede, petke i subote, ali su Istočnjaci napustili post subotom (osim onog subotnjeg prije Uskrsa), dok su

³³⁸Pravoslavna crkva Svetog Valentina proslavlja 30. lipnja, odnosno 13. kolovoza (po novome kalendaru), ali ne kao zaštitnika zaljubljenih.

Zapadnjaci taj post zadržali na spomen Kristova pokopa (kao, uostalom, i pravoslavci pred Uskrs). Razlog zašto pravoslavci (Grci) napuštaju subotnji post Kanižlić pronalazi u njihovoj reakciji na neko neimenovano krivovjerstvo koje na pogrdu *Bogu ćifutskom* (Kamen: 203) posti subotom. Rimska crkva, pojašnjava Kanižlić, nije bila oskvrnuta takvim zabludama pa je držala subotnji post prema apostolskoj predaji. (ibid.: 204) I Grabovac naime oštro kritizira pravoslavne kršćane zbog izbjegavanja subotnjega posta – "Grom da bije iz nebesa, / u subotu išće mesa." (*Cvit razgovora*: 143–144)

Analizirana Grabovčeva pjesma možda najbolje oprimjeruje autorovu konfesionalnu isključivost i nesnošljivost, ovdje prvenstveno prema pravoslavcima, ali i muslimanima, Židovima i brojnim *hereticima* (osobito arijanizam) izvan Katoličke crkve. U takvoj je vrsti vjerske isključivosti Josip Grbavac prepoznao odjeke protureformacijske ideologije (autor osobito naglašava nesnošljivost prema Turcima i Grcima koju posebice uočava u Grabovčevu *Cvitu*). (Grbavac 1986: 129) Na tome tragu Grabovčevu vjersku netrpeljivost pojašnjava i Dunja Fališevac koja u njoj prepoznaje tragove "radikalnijih katoličkoteoloških i vjeroispovjednih stavova Tridentskog sabora." (Fališevac 1998: 51) Takvo "ekskluzivno i militantno katoličanstvo" (ibid.), prema Dunji Fališevac, svojevrstni je "relikt ideologije Tridentskoga sabora i nedvojbeni dokaz da je protureformacija bila 'struktura i institucija duga trajanja'" (ibid.)

I kod slavonskih se polemičara, pokazali smo, može uočiti čitav niz primjera koji se, kao i Grabovčevi, mogu objasniti nasljedovanjem protureformacije/katoličke obnove kao procesa dugoga trajanja u kojemu pitanje odnosa s pravoslavnim kršćanima postaje stoga samo jedan od sastavnih dijelova programa koji aktualan postaje prvenstveno u 18. stoljeću. Prozivanje pravoslavaca zbog krađa, razbojstava i praznovjernih običaja, kao i ukazivanje na vlastito iskustvo s tim pomalo problematičnim novodoseljenim susjedima kod slavonskih polemičara također se može usporediti s onim mjestima u Grabovčevu tekstu koja ipak nemaju izvor u "posttridentskoj ideologiji i politici Katoličke crkve" (Dukić 2008: 82) i koja su stoga, kao i ona spomenutih Slavonaca, dobri primjeri "usmenog tradiranja znanja (predrasuda)." (ibid.: 79)

U drugome dijelu, u ulomku *Posli uskrsnutja Isukrstova razlike stvari koje biše* (*Cvit razgovora*: 185–190) Grabovac kronološki popisuje događaje koje smatra važnima (rođenja i smrti znamenitih osoba, ratovi i osvajanja, pokrštavanja, *hereze*: "dušmanluk aliti erežija Ivana Kalvina; dušmanluk aliti erežija Martina Luterana" (ibid.: 189), ali i potresi, potopi, pomrčine sunca i dr.) i to u periodu od 5. st. pa sve do 1738. godine. U spomenutom se ulomku autor kratko osvrće i na pad Carigrada 1453. godine. Osvajanje Carigrada Grabovac, kao i slavonski polemičari, tumači na tragu tadašnje kontroverzistike i kardinala Bellarmina

koji je u padu Carigrada (baš na Duhove) prepoznao Božju kaznu pravoslavnim Grcima koji su se, kako navodi Grabovac, suprostavili Duhu Svetom (*Filioque*).

U prvome je dijelu *Cvita* (u kojemu je dominantna nabožna tematika) uočljiva dakle autorova konfesionalna isključivost i netrpeljivost prema pravoslavnim Grcima, ali i *rkaćima*. U drugome je dijelu knjige, koji obrađuje pretežno svjetovnu tematiku, Grabovac puno konkretniji jer su njegove optužbe obično vezane uz pojedince i to često imenom i prezimenom. Tako su različito vrednovana pojedina slavenska braća (Srbi i Bugari) pa Grabovac navodi primjer Kosovske bitke 1383. u kojoj su izginuli "Od Šervije knez Despotović Lazo i Miloš Kobilić" (ibid.: 260) i to zbog *nevjere* Vuka Brankovića i Marka Kraljevića, naklonjenih caru Muratu. (ibid.) O Marku Kraljeviću Grabovac piše, primjerice, ovako: "Marko Kraljević bi od Bulgarije, mali nijedne knjige ne govore, da je junak bio, nego da nijednog zakona nije držao (...)" (ibid.: 261), dok je Miloš Kobilić "vridan, dobar, pošten junak." (ibid.)

U kratkome ulomku *Od izoda kuće Despotovića* (ibid.: 262) Grabovac pojašnjava kako su Despotovići (Brankovići) bili "bani od plemenita mista Smiderova, knezovi od Servije, principi od Bulgarije." (ibid.) Podsjeća čitatelje kako je "nevirno siroma knez Lazar" (ibid.) poginuo na bojnome Kosovu, no, za razliku od njega, Jure Despotović (despot Đurađ Branković) samo "nosi ime krstjansko, a dilova dilo tursko." (ibid.) O tome despotu Grabovac piše iznimno negativno aksiološki obojeno, on je "prokleti izkorenitelj krstjanluka" (ibid.) i *uzrok svih zala* (ibid.) jer surađuje s carom Muratom, a kao zalog vjernosti daje mu svoja dva sina i kćer Milicu. Takvu izdaju Jure Despotovića autor vrlo oštro osuđuje: "Odkada je krst postao, krstjanin nije većega zla krstjanluku učinio, niti more učiniti, što učini ovi vrmena Đuro Despotović od Bulgarije; bi prepredeni. On krstjana bi propinjalo, svako ga srce proklinjalo." (ibid.: 268)

O *rkaćima* kao razbojnicima koji su željni dobiti Grabovac ipak kratko piše i u drugome dijelu knjige, ali ih veže uz konkretan događaj. Naime, dva su *rkaća* napala vojvodu Janka Hunjadija od Sibirja s namjerom da ga opljačkaju. Naišli su na zlatan križ oko vrata i zavadili se zbog njega pa se Janko ipak uspio osloboditi. (ibid.: 238) I neki *Vlah seljanin* (ibid.: 267) namjeravao je opljačkati Janka, ali mu se na kraju smilovao te mu dao jesti kruha i luka jer je to jedino imao. Janko upada u nevolju i zbog *kralja od Rašije*, "opaka kralja rašijanskoga, grka i arijana" (ibid.: 238) koji ga je utamničio te ga prisilio da uzme njegovu kćer za svog starijeg sina Vladislava. Janko se kasnije osvećuje i odlazi s vojskom u Srbiju, ali se spomenuti kralj ponovno podložio ugarskome kralju.

Kralju Rašije osmanski je car zamjerio što njemu nije isporučio Janka i zato šalje vojsku na Rašiju. Na molbu kralja Rašije, Janko priskače u pomoć i pobjeđuje Turke. (ibid.: 238–239)

Tako različito vrednovanje spomenutih slavenskih pojedinaca fra Karlo Eterović pojašnjava ondašnjom predajom i narodnom pjesmom koja je navedene osobe smatrala narodnim izdajicama. (Eterović 1927: 69) To, prema Eteroviću, slijedi i Grabovac koji o Srbiji i njezinim vladarima uopće govori sa simpatijom. U tome smislu Eterović ovdje uočava i različito vrednovanje pravoslavnih Grka te Srba i Bugara koji su kao slavenska braća vrednovani pozitivno. (ibid.) Neki od prethodno navedenih primjera iz drugoga dijela *Cvita* svakako potvrđuju Eterovićevu tezu, no, iako pozitivno vrednuje pojedine srpske i bugarske junake (uvijek u kontekstu junačkih borbi protiv Osmanlija i bez osvrtnja na njihovu pravoslavnu vjeru) te nešto manje negativno piše o pravoslavnome puku (iako ni ovdje ne izostavlja krađe, razbojstva i oštriju kritiku) nego što to čini u prvome dijelu, ne može se zanemariti Grabovčeva izražena konfesionalna netrpeljivost prema pravoslavlju uopće (dakako, posebice prema grčkome pravoslavlju) koja je kulminirala u pjesmi *Od naravi, ćudi, običaja i prignutja poloviraca aliti starokalendaraca*. Grabovac dakle pravoslavlje kao konfesiju vrednuje negativno, no istaknute srpske i bugarske junake ističe i hvali zbog junačkih borbi protiv glavnog vjerskog neprijatelja, Osmanlija. Za cjelovitiju i nešto precizniju predodžbu o pravoslavnim kršćanima u Grabovčevu *Cvitu* nužno je stoga problematiku sagledati u kontinuitetu, odnosno u oba dijela knjige. Dok slavonski polemičari, u duhu baroknog slavizma i uglavnom u prijateljskome tonu pozivaju pravoslavne u Monarhiji na uniju (i trude se objasniti njezino značenje, ističući razliku između obreda i vjere), Grabovac, u duhu katoličke obnove (i ne u baš pomirljivome tonu), poziva pravoslavce na preobraćenje. (Dukić 2008: 82) Pohvala srpskim i bugarskim junacima, koji su se istaknuli u borbi s Turcima, možda bi se zato mogla, osim dominantnim antiislamskim stavom autora koji je očigledno bio "nadređen katoličkoj (unutarkršćanskoj) ekskluzivnosti" (ibid.: 75), objasniti i *ideologijom junaštva* iz usmene epike koja je inkompatibilna s kršćanskom ideologijom. (ibid.: 70)

Najviše prostora u *Cvitu*, osobito u drugome dijelu knjige, Grabovac posvećuje upravo Turcima (*muamedovcima*) kojima, slično kao i pravoslavcima, piše pjesmu *Ponukovanje muamedovcem u verše sastavno*. (*Cvit razgovora*: 256–258) U *Ponukovanju* autor Turke poziva na obraćenje jer je Isus i za njih podnio muke pa se već u idućoj pjesmi *Od poturčenika* (ibid.: 258–259) bavi i onima koji su prešli u *turski zakon*, upozoravajući ih da će nakon smrti završiti u paklu gdje se nalazi i sam Muhamed. Antiislamski stav prepoznaje se, napomenuli smo prethodno, kao dominantan u Grabovčevu *Cvitu* pa se u tome kontekstu,

kako navodi Dukić, tumači i afirmativan stav prema pojedinim srpskim (pravoslavnim) junacima.

Pravoslavni su Grci međutim vrednovani jednako negativno kao i Turci, a ponekad su prikazani i kao gori od *muamedovaca*. Takav stav u drugome dijelu *Cvita* možda najbolje potkrepljuje ulomak *Serđo, kaluđer reda S. Bažilija, kako učini* (ibid.: 252–254) u kojemu autor piše vrlo pejorativno o grčkome monahu Sergiju, sljedbeniku Nestorijeve hereze: "Ovi bijaše nadmen i napregnut za gospodovati na ovome svitu, bijaše čovik nenaučan ma vragometan. Odvrže se i odpade od svete vire i zakonja Isukrstova, zagrlji dušmanluk aliti nepravovirnost, to jest erežiju neštorigjana, bi iztiran iz svete crkve s velikom pogrdom i očitom sramotom." (ibid.: 252) Zbog toga je Sergije, kao "velik neprijatelj svega krstjanluka" (ibid.) odlučio otići k Muhamedu i postati njegov savjetnik kako bi mu pomogao u osvajanju Istočnoga Carstva. U savjetima grčkoga monaha autor ispisuje neke od glavnih zamjerki koje uočava i osuđuje u islamu – "Nek drže žena, koliko mogu, – slobod od bludnosti" (ibid.), zabrana pijenja vina, zapovijed da se ratuje i širi carstvo i dr. (ibid.: 252–253) Glavni je monahov savjet, međutim, sadržan u sljedećem: "(...) ti dopusti, neka slide, kud narav nateži; i što je lašnje naravi virovati i obluživati, vidi." (ibid.: 253) Pomoću njegovih je savjeta, prema Grabovčevim pojašnjenjima, Muhamed uspio k sebi privući *Ćifute* jer im govori da je mesija, Grcima i *odpadnicima* obećao je povratak Svetoj crkvi, a ostalim narodima oslobođenje od raznih nevolja jer on želi biti svima radost i veselje na ovome svijetu. (ibid.) Osobito je Muhamed, pomoću Sergija, prevario kršćane koji pristaju uz njega "kakono je Eva k zmiji" (ibid.: 254) jer je naredio da se Isus štuje i hvali, a odlučio se i krstiti: "I tada se Muhamed krsti od Šerđa: krsti vrag sotonu." (ibid.)

Pravoslavni Grk Sergije, monah i *nestorijevac* koji blisko surađuje sa samim prorokom Muhamedom, ovdje je zapravo metonimija pravoslavnog grčkog klera koji je prikazan kao izrazito lukav i manipulativan pa i sklon suradnji s glavnim vjerskim neprijateljima kršćana. Za razliku od slavonskih polemičara koji o pravoslavnim Grcima pišu negativno uglavnom u kontekstu krivnje za crkveni raskol (što se može objasniti i kontroverzističkom namjenom njihovih polemičkih tekstova), Grabovac, sukladno spomenutom dominantnom antiislamskome stavu, suradnju jednog grčkog monaha s Muhamedom (koji je, prema autorovoj verziji, još i odgovoran za sastavljanje *Kurana*), posebice prokazuje.

6.2 Andrija Kačić Miošić, *Razgovor ugodni naroda slovinskog* (Venecija, 1759)³³⁹

Kačićev je *Razgovor ugodni*, kao i Grabovčev *Cvit*, teško preciznije žanrovski definirati. Iako se sastoji od proze i stihova koji, doduše, čine veći i važniji dio, *Razgovor* se u stručnoj literaturi najčešće određuje kao *zbirka epskih pjesama* (Dukić 2002: 27), a u narodu se obično nazivao samo *Pismaricom*. (ibid.) Za autorova je života djelo tiskano dva puta, 1756. i 1759., oba puta u Veneciji. Prvo izdanje sadrži 41 pjesmu, dok je drugo znatno prošireno i izmijenjeno pa se u njemu nalazi 136, odnosno 135 pjesama (*Pismu svrhu diplome, koju dade cesar Matijaš primorcem, Župljanom i Podjezercem, da nejadu biti napastovani od Senjana* napisao je fra Jozo Radman). (ibid.) Sve su pjesme prvoga izdanja sadržane i u drugome, ali je 20 pjesama doživjelo veće ili manje izmjene. Drugo je izdanje prošireno s čak 94 nove autorove pjesme pa se stoga ono može smatrati konačnom verzijom knjige. (ibid.: 28) U izmjenama stiha i proze teško je uočiti neku pravilnost, ali stih obično sadržajno slijedi prozu uz poneka odstupanja od proznoga predloška. (ibid.: 29) Kačić je djelo namijenio slabije obrazovanome puku i zato ga je zamislio "kao historiografski priručnik s izraženom egzemplarnom funkcijom". (ibid.: 51) U djelu se obilato služio izvorima, što napominje i u predgovoru *Pripoljubljenomu štiocu* (*Razgovor ugodni*: 103–104) u drugome izdanju iz 1759. godine. Kačić se dakle služio historiografskom literaturom na talijanskom (G. Doglioni, M. Orbini, G. M. Biemmi, G. Sagredo), latinskom (M. Barlezio, J. Bedeković) i hrvatskom jeziku (P. Ritter Vitezović, P. Šilobadović, F. Glavinić), ali i povijesnim dokumentima te usmenom tradicijom.³⁴⁰

Kačićev je *Razgovor* bio poznat i izvan granica vlastite regije (Slavonija i kajkavska Hrvatska, Dukić 2002: 180), a poznavali su ga i budimski franjevci koji su sve do 1735. dijelili s Kačićem zajedničku Provinciju Bosnu Srebrenu. Ovdje se treba prisjetiti kako je Emerik Pavić 1764. na latinskome jeziku objavio skraćenu parafrazu proze i stihova prve polovine Kačićeva *Razgovora*, a u djelu *Nadodanje glavnih događaja Razgovoru ugodnomu naroda slovinskoga* (1768) autor je, ugledavši se na Kačića, u desetercima opjevao rad franjevacu u Slavoniji. Važno je istaknuti kako je i Požeški isusovački kolegij u svojoj knjižnici imao Kačićev *Razgovor* koji je u katalog upisan latinski kao *Historiae et cantilenae de heroibus Illyricis*. (Bratulić 2007: 184) Na temelju navedenog sasvim je plauzibilno

³³⁹Za analizu koristim drugo izdanje Kačićeva *Razgovora* prema kritičkome izdanju Tome Matića u *Starim piscima hrvatskim*, knj. XXVII, HAZU, Zagreb 1942., 97–616.

³⁴⁰O Kačićevim historiografskim izvorima opširnije vidi Francesco Saverio Perillo, "Andrija Kačić Miošić i povijest", u: *Fra Andrija Kačić Miošić i kultura njegova doba*, Zagreb, HAZU, 9–27.

zaključiti kako je Slavonac Kanižlić mogao čitati Kačića, pa i inspirirati se njegovim tekstom. Taj se utjecaj, pokazat ćemo kasnije, može prepoznati na nekoliko mjesta u Kanižličevu *Kamenu*, a sličnost koja moža najviše upada u oči je upravo prijateljski stav prema pravoslavnim Slavenima i, dakako, neprijateljski prema pravoslavnim Grcima. Kačić naime, kao i Kanižlić koji gotovo identično piše poslije njega, daje jasno do znanja da nema namjeru vrijeđati pravoslavne *rišćane* nego Grke čija je oholost bila glavni uzrok nesklada među kršćanskom braćom. Zbog sličnosti s Kanižličevim završetkom *Uvoda u Kamenu*, ispisujemo taj prozni dio: "Ne razumim ja, moj blagodarni štioče rišćanine, zlo govoriti od rišćana, koji su od našega mnogočasnoga i slavnoga jezika i naroda, jer ne nahodim, da su oni početak od nesklada, smutnje i razdiljenja bili, nego mrzim na oholost grčku, koja bi uzrok od nesklada među bratjom, od izgubljena carstva njiova, još i od svi banovina slovinski, koje ječe pod težkim jarmom turskim, razdilivši brata od brata i prijatelja od prijatelja (...) Na nje dakle imamo mrziti, jer su uzrok od svega zla duhovnoga i tilesnoga bili, ne samo svoga nego li i našega, protiva kojim sveti Pava piše i teško se tuži, kako se štije u njegovim knjigam. A vami nosim čast i svako poštenje kakono junakom, vitezovim i gospodi slovinskoj, moleći Boga i Bogorodicu, da se svi sjedinimo u jedinstvu duhovnomu pravovirstva i ljubavi našega Isukrsta aliti, po vaš način, Rista. Amen." (*Razgovor ugodni*: 348)

Prisutnost slavenskih ideologema kod Kanižlića, prisjetimo se, Franjo Fancev objasnio je nasljedovanjem dubrovačkih pjesnika, ali i važnim prijevodom talijanskog Orbinijeva djela *Il regno degli Slavi* (Pesaro, 1601) koje je na latinski preveo Kanižličev kolega isusovac Juraj (Đuro) Barjaktari. Iako se Orbinijev rad nalazio na Indeksu zabranjenih knjiga crkvenih vlasti, njime se služio Kačić, a pokazali smo prethodno, vrlo vjerojatno i Kanižlić. Francesco Saverio Perillo naime upozorava da je Kačić bio primoran prešutjeti Orbinijevo ime, iako je očito bio sklon panslavizmu. (Perillo 2007: 17) Kao svoj glavni izvor stoga Kačić navodi *Anfiteatro di Europa* Giovannija Nicole Doglionija iz Belluna koji je međutim samo preradio jedno kompilacijsko djelo kojemu je uzor bila baš Orbinijeva knjiga. (ibid.) Kačić se naime, prema Perillu, služio i djelom benediktinca Casimira Freschota *Memorie storiche e geografiche della Dalmazia* koje je razrađeno po uzoru na Orbinija, ali je moglo slobodno kružiti samostanskim zajednicama. (ibid.) S obzirom na to da je Orbiniju jedan od glavnih hrvatskih izvora³⁴¹ bio govor Vinka Pribojevića *De origine successibusque Slavorum* (1525) na temelju kojeg je, prema Šanjeku, i prihvatio ideju o istovjetnosti Slavena i Ilira te njihovu

³⁴¹Uz Pribojevića, kao važan izvor za Orbinijevu knjigu Franjo Šanjek navodi i Ludovika Crijevića Tuberona (*Commentaria suorum temporum*, 1522). Usp. Franjo Šanjek, "Povijesni pogledi Mavra Orbinija", u: *Kraljevstvo Slavena*. Prev. Snježana Husić, Golden marketing, Narodne novine, Zagreb 1999., 9–45.

razliku spram Grka (Šanjek 1999: 35), jasno je da su se i Kačić i Kanižlić mogli inspirirati idejama na tragu hrvatske humanističke historiografije.

I u Kačićevu se *Razgovoru*, kao i u Kanižličevu *Kamenu*, mogu uočiti izrazi lojalnosti vladajućima. Kod Kačića se takvi promletački ideologemi (slavljenje mletačkih vojnika, vojnih zapovjednika, dužda), u drugom izdanju iz 1759., prepoznaju u pjesmama o mletačkoturskim sukobima na istočnom Sredozemlju u 15. st. (Dukić 2002: 46) U predgovoru prvome izdanju *Razgovora* iz 1756. Kačić ističe nemirno i nesretno stanje u vrijeme slovinskih vladara, a nasuprot njemu "čestito, mirno i rajsko stanje (...) pod krilom našega Privredoga Principa." (Kačić 1942: 5) Slične izraze lojalnosti prepoznajemo i u prohabsburškim ideologemima kod Kanižlića koji pravoslavne kršćane u Monarhiji podsjeća kako, za razliku od pravoslavaca pod Osmanlijama, imaju razloga biti sretni jer uživaju sva dobročinstva *pod primilostivim vladanjem (Kamen: 900) austrijskih vladara (prvenstveno Marije Terezije)*.

Kačićev se tolerantan stav prema pravoslavnim kršćanima može objasniti njegovim "univerzalističko-sinkretičkim ilirizmom" (Blažević 2007: 271) koji je bio sasvim u opreci s rigidnim "katoličko-prozelitskim" (ibid.) njegovih suvremenika, zadarskih nadbiskupa Vinka Zmajevića i Mate Karamana. Za Zmajevića i Karamana, kao zastupnike službene katoličke hijerarhije i smjernica rimske Kongregacije za širenje vjere, navodi Blažević, ilirizam je primarno u funkciji sredstva za provođenje unije, dok je Kačićev ilirizam naslonjen na konfesionalno tolerantniju struju službene mletačke politike u Dalmaciji "što ga čini neprijeporno legalističnim i, barem prividno, politički podobnim." (ibid.: 274)

U složenim političkim i konfesionalnim prilikama osamnaestoljetne Monarhije Kanižlić kao da nastoji pomiriti interese službene katoličke hijerarhije s vanjskom politikom Monarhije koja je, upravo zbog odnosa u međunarodnoj politici, "vjersku politiku prilagođavala političkim prilikama u kojima se nalazila, iako se Rimski kurija s time nije uvijek slagala, niti je to uvijek prihvaćala." (Kudelić 2007: 506) Takva se autorova nastojanja mogu prepoznati u pozivanju pravoslavnih kršćana na uniju, pohvalama kardinala Kolonića i njegovoga rada u naznačenome pravcu te isticanju dobročinstva austrijskih vladara, prvenstveno Marije Terezije, pa i Josipa II.³⁴²

³⁴²Zbog prijateljskog i pomirljivog stava prema domaćim pravoslavicima, a neprijateljskoga prema Grcima, Dragutin Prohaska, prisjetimo se, svrstava Kanižlića uz bok s franjevcima Bosne Srebrene (Markovac Margitić, Badrić) koji su jednako pisali prije njega. Spomenutome se nizu može dakle pridružiti još i Kačić na što je već upozorio Tomo Matić. (Matić 1942: XXVI)

6.2.1 Pravoslavni kršćani u Kačićevu *Razgovoru ugodnom* (1759)

U pjesmi *Pisma od četiri sveta imenjaka (Razgovor ugodni: 129–132)*, koju Matić numerira rednim brojem 4, Kačić spominje Svetog Savu (Nemanjića), kao istaknutog nacionalnog (srpskog) sveca kojeg je grčki patrijarh po naredbi pape, kojemu su Grci tada bili podložni, posvetio za biskupa i dao mu važan zadatak: "Svoju oblast Savi pokloniše / i državu srbsku podložiše, / da obraća i kara grišnike, / focijane i sve nevirnike." (ibid.: 131) Savu je kao sveca slavio i Kačićev mentor u hagiografiji, pavlin Josip Bedeković koji se ugledao na Ivana Tomka Mrnavića koji je prvi pokušao uvesti kult Svetog Save kao katoličkog sveca. (Matić 1942: XXVI) Zbog toga ni nije čudno, ističe Matić, što je Sava kod Kačića biskup ujedinjene crkve i borac protiv *focijanaca*. (ibid.: XXVII)

U kratkome proznom ulomku o bugarskome kralju Murtagu IX. (*Razgovor ugodni: 221*), Kačić se, kao i kasnije Kanižlić, osvrnuo na početke pokrštavanja Bugara koje su, kako navodi, prvi pokrstili rimokatolici, odnosno *latinski misnici*. (ibid.) Nakon smrti kralja Murtaga Bugari su protjerali *latinske misnike* i primili *grčke kaluđere* i njihovu *šizmu*. (ibid.)

U proznome ulomku o opsadi Svetigrada za koju je kriv jedan *rišćanin (Jedan rišćanin, Dibrež rodom, veleznan i vragometan, za imati blago izdade Svetigrad, ibid.: 262–263)* Kačić jednako negativno atribuirao grčko pravoslavlje jer su Dibreži (inače podložni Juri Kastriotiću, "jezika i naroda slovinskoga, a slidenja u zakonu grčkoga oliti rišćanskoga", ibid.: 262) "upali u mnoga pomankanja grčka virujuć u različita bajanja i gatanja." (ibid.) Slovinski su *rišćani* (Bugari, Dibreži) dakle prikazani (kao i kod Kačićeva mlađeg suvremenika Kanižlića) samo kao žrtve grčkih zabluda.

Tri je pjesme, koje su prema Matićevoj numeraciji označene rednim brojevima 45, 46 i 47, Kačić posvetio pravoslavnim Grcima, odnosno padu Carigrada. Pjesmama prethode tri prozna ulomka (*Slidi govorenje od uzetja carigradskoga, koje se zgodi na 1453., Slidi govorenje od juriša prvoga, Turci učiniše veliki juriš na grad, ibid.: 336–342*) u kojima Kačić opširnije opisuje tursku opsadu Carigrada, navodeći svoje glavne izvore – Giovanni Sagredo i Florian Campi. Francesco Saverio Perillo navodi kako Kačić pripovijest o padu Carigrada temelji na Sagredovu djelu *Memorie storiche de' monarchi ottomani* (Bologna, 1674) te na Campijevu djelu *Istoria de Concili ecumenici(...)* (Venezia, 1709). (Perillo 2007: 23) Za oba je pisca, ističe Perillo, pad Carigrada znak pravedne kazne za "stari grijeh", odnosno za oholo suprotstavljanje vlastima Svete Stolice. (ibid.) Na tome je tragu, izrazito protivnom grčkome pravoslavlju, pisao dakle i Kačić.

U svojoj se raspravi Campi, ističe Perillo, osobito osvrnuo i na neprijateljstvo visokog grčkog dužnosnika, odnosno posljednjega *basileusa* Luke Notarasa prema Zapadnoj crkvi. (ibid.) To je neprijateljstvo, prema Campiju, Notaras javno isticao u ciničnoj tvrdnji kako je lakše podnositi turski turban nego kardinalski šešir u Carigradu. (ibid.) Notarasova cinična tvrdnja, koju zapisuje Campi, inspirirala je Kačića, ali i kasnije Kanižlića, pa se obojica na nju pozivaju – "Luka Notaro, senatur carigradski i đenera od brodova bojni, koji reče puku pristrašenu ove riči: 'Što plaćete, građani? Svakako nam je bolje gledati turske saruke po Carigradu nego rimski kardinala crljene klobuke.'" (*Razgovor ugodni*: 338); "Luka Notara carigradski starosta i od bojnih brodova naredbenik, plaćućima za utišenje uslobodi se reći: *Što plaćete i cvilite? Bolje nam je u Carigradu gledati turske čalme, nego rimskih kardinala crljene klobuke.*" (*Kamen pravi smutnje velike*: 818) Izjava Luke Notara i kod Kačića, a osobito u Kanižličevu kontroverzističkome tekstu, postaje metonimija generalnoga stava pravoslavnih Grka koji će se radije prikloniti Turcima nego katolicima. Pravoslavne je Grke, kao i Luku Notara, zbog toga Bog kaznio padom Carigrada, a Kačić i Kanižlić sudbinu grčkog *basileusa* opisuju identično – Notar, nakon pada Carigrada, pokušava spasiti sebe i sinove, nudeći caru blago, ali se ni njemu ni sinovima car nije smilovao.³⁴³

O posljednjem bizantskom caru Konstantinu IX. Paleologu (1449–1453) Kačić, kao i njegov mlađi slavonski suvremenik Kanižlić, piše vrlo pohvalno. Nesretni je Konstantin, piše Kačić u ulomku *Slidi govorenje od juriša prvoga* (*Razgovor ugodni*: 338–340), u Carigradu imao malobrojne saveznike (šest tisuća vjernih vojnika "i tri iljade Đenueža i Mlečića, koji bihu na pomoć Carigradu došli", ibid.: 338) jer je nastojao sjediniti Grke i *Latine*. Protiv Konstantina su zato bili kaluđeri, popovi, carigradski puk i gospoda jer "smutljivci podniti ne mogahu (Konstantinovo zalaganje za sjedinjenje Grka i *Latina*, op. G. Š.) voleći izgubiti sebe, grad, cesara i cesarstvo, nego da se dvi crkve, istočna i zapadna, sjedini (...)" (ibid.) Među *smutljivce*, Kačić, dakako, ovdje ubraja i spomenutog "psovaoca" (ibid.) Luku Notara, ali je zanimljivo istaknuti da o njemu (i o ostalim generalima, osobito onima "od Đenue i Mletaka", ibid.: 339) kao grčkome generalu koji ratuje protiv Turaka, piše pozitivno, hvaleći njegovo junaštvo i viteštvo čime se kao temeljna ideološka okosnica *Razgovora* potvrđuje upravo opreka kršćansko/islamsko. (Dukić 2002: 43) I u drugome ulomku *Turci učiniše veliki juriš na grad* (*Razgovor ugodni*: 341–342) Kačić pohvaljuje junačku obranu Carigrada ("Građani se tako snažno Turkom opriše, da nije moguće virovati, (...) ter pobiše Turaka, da se ni broja ne zna.", ibid.: 341) koja je na kraju ipak propala zbog grčke oholosti, odnosno rujanja

³⁴³Kod Kačića vidi o Luki Notaru *Slidi govorenje od juriša prvoga* (*Razgovor ugodni*: 338–340), a kod Kanižlića *Izgubljenje Carigrada, pokaranje Božje*. (*Kamen*: 827–831)

Turcima zbog neuspjeha. Kačić ističe i junaštvo cara Konstantina koji je međutim uniju prihvatio tek kao sredstvo kojim bi dobio pomoć Zapada protiv sultana Mehmeda II. (Kudelić 2007: 25–26) U Crkvi Svete Sofije 1452. objavljeno je sklapanje unije što je izazvalo žestok otpor i podržalo spomenuto mišljenje među Carigradanima da je bolje prihvatiti osmansku vlast nego jedinstvo s Rimom. (ibid.)

Iako su Grci, piše Kačić, *u svako vreme bili latinski neprijatelji (Razgovor ugodni: 338)*, najgori su bili baš pred pad Carigrada. Osim Grka Luke Notara o kojemu kao neprijatelju *Latina* piše vrlo negativno aksiološki obojeno, Kačić kao *smutljivca* izdvaja i kaluđera Genadija koji je poticao na bunu te psovao "jadnog" (ibid.) Konstantina kao i sve one "koji o skladu nastojahu." (ibid.) Genadija, ali i sve one koji su bili protiv unije, Kačić zaključno karakterizira ovako: "I ne samo bi u njima holost i nenavidost, dali jošter i velika lakomost (...)" (ibid.) O kaluđeru Genadiju, koji se žestoko protivio ujedinjenju, pisao je i Antun Kanižlić. (*Kamen: 816*) Genadije je naime nakon dekreta o jedinstvu (1452) bio predvodnik Carigradana u otporu protiv unije. I Kačić i Kanižlić su dakle pisali o spomenutom monahu koji je nakon pada Carigrada od Turaka kupio patrijaršijsku stolicu (Šanjek 1996: 113), a postavio ga je sultan Mehmed II.

Pad Carigrada i Kačić i Kanižlić opisuju vrlo slično, s posebnim naglaskom na oholosti zbog koje su se Grci, odnosno prvenstveno carigradski puk, rugali gotovo poraženim Turcima pa im je gubitak grada došao kao zaslužena kazna.³⁴⁴ Slom Carigrada je i kod Kačića, kao i slavonskih kontroverzista, simbolički vezan uz blagdan Duhova. Da je pad Carigrada zaista kazna Božja potvrđuju i događaji u Crkvi Svete Sofije u koju su se sakrili patrijarsi, kaluđeri, principi, monasi i gospođe, nadajući se da će ih u crkvi braniti Majka Božja od turske sablje. Nasilje koje se događa u ovoj crkvi podjednako opisuju i Kačić i Kanižlić, s pojašnjenjem da su i Bog i Majka Božja zatvorili oči na grčke patnje jer su Grci spomenutu crkvu zatvorili nakon što je u njoj održana rimska misa i proglašeno sklapanje unije godinu dana ranije, 1452.³⁴⁵

Pjesme br. 45., 46. i 47., koje govore o padu Carigrada, Davor Dukić svrstava u kompozicijski tip *fabularnih pjesama*, dakle onih u kojima se može uočiti postojanje cjelovite fabule. (Dukić 2002: 31) Izuzetak je ipak, ističe Dukić, pjesma broj 45., *Pisma svrhu knjige, koju pisa cesar carigradski, imenom Konstantin najposlidnji, papi Nikoli Petomu, i svrhu odgovora, koji dade rečenomu cesaru (Razgovor ugodni: 342–348)* jer je ovdje riječ o inače netipičnoj temi za

³⁴⁴Vidi kod Kačića *Turci učiniše velik juriš na grad (Razgovor ugodni: 341)* i kod Kanižlića *Kako Muhamed Carigrad osvoji. (Kamen: 822–827)*

³⁴⁵Vidi Kačić, *ibid.: 342* i Kanižlić *Izgubljenje Carigrada, pokaranje Božje (Kamen: 827–831)*

Razgovor ugodni u kojoj zbog neratničke tematike nema ni usmenoepskih niti *kačićevskih formula*. (Dukić 2002: 35) Pjesma je pisana desetercima s pretežno parnim rimama te nešto ukrštenih, a tematizira Konstantinov pokušaj sjedinjenja Istočne sa Zapadnom crkvom i to neposredno pred pad Carigrada. Konstantin dakle moli papu Nikolu V. za pomoć u borbi s Turcima, a on će za uzvrat nastojati uvjeriti svoje podložnike da ga prihvate za poglavara. Papin odgovor caru sadrži neke od temeljnih zamjerki protiv (Grčke) pravoslavne crkve (s posebnim naglaskom na *odmetništvu*, odnosno anatemiziranju pape koji je prikazan animalnom metaforom orla, dok su pravoslavni Grci tek vrane koje mu žele nauditi), daje osvrt na pojedine crkvene sabore i povijest crkvenoga raskola, kritizira neke pravoslavne običaje i praznovjerja. Odmah na početku papa Nikola se distancira od pomoći, podsjećajući cara da je pad Carigrada zapravo zaslužena kazna: "Nije vrime, care Konstantine, / zvat na pomoć Nimce ni Latine, // jer ste Bogu puno dodijali / i Latine teško izvarali. / Duha svetog u vami nejmade, / valja da vam i Carigrad pade." (*Razgovor ugodni*: 343) Svoju početnu tezu papa Nikola potkrepljuje pozivanjem na crkvene sabore (koje konkretno ne navodi) na kojima su pravoslavni Grci obećavali sklad i jedinstvo, ali su to obično iznevjerili: "al se jadni vazda porekoste / i od svete crkve odpadoste." (ibid.) Papa parafrazira i spornu tvrdnju Luke Notara: "Vi volite gledat sarukaša, / neg da s vama vlada majka vaša / rimska crkva, Božja zaručnica (...)" (ibid.); "Vole vidit Turke i ajduke / nego rimske crljene klobuke; / vole, da jim zapovida paša / nego papa oli crkva naša." (ibid.: 345)

Nikola V. prigovara Konstantinu i zbog toga što Grci prozivaju *Latine* radi običajnih razlika i propisa između katolika i pravoslavaca kojima je, za razliku od katolika, zabranjeno konzumirati krv, kao i ubijene ili udavljene životinje iz kojih krv još nije istekla.³⁴⁶ Zbog navedenog, Grci *Latine* pogrdno nazivaju *mrcinjacima* i nepošteno ih psuju: "'Latini će izgubiti duše / jiduć žabe i balave spuže.'" (ibid.: 343) Taj pravoslavni običaj papa Nikola ironizira i optužuje pravoslavne kršćane za ozbiljnije moralne propuste: "Zlo govorit, opsovati čovika / nije grija niti je grišića; / spuže jesti zla su privelika, / ne će vidit Boga ni Božića! // Reci meni, care Konstantine, / je li taki nauk od istine? / Di će spuži nauditi duši, / di li kozle, koje se uduši? // Ne će jiće dušu otrovati, / ko ga bude trizno blagovati / nego grisi i nevirnost vaša; / kazat pravo to je dužnost naša." (ibid.)

Od 85. stiha papa Nikola se počinje pozivati na neke od tema iz crkvene povijesti, vezane prvenstveno uz crkveni raskol o čijim su glavnim momentima pisali i slavonski kontroverzisti.

³⁴⁶J.W. Valvasor u djelu *Die Ehre des Herzogthums Krain* (1689) ističe stroge postove pravoslavničkih vlaških kaluđera koji cijeli život nisu smjeli jesti meso ni ribu koji u sebi sadrže krv. Strogo su postili i popovi i svjetovnjaci, a ubijene ili zadavljene životinje iz kojih nije istekla krv bile su im također strogo zabranjene. (Kudelić 2007: 150–151)

Kao prvi važan sabor Nikola ističe Četvrti ekumenski koncil u Kalcedonu (451) na kojemu su osuđeni *Eutik Carigradčanin* i *Dioskor, patrijar od Aleksandrije* zbog toga što "Božije opsovaše ime." (ibid.) Carigradski opat Eutih i aleksandrijski patrijarh Dioskur bili su, prisjetimo se, pristalice monofizitske nauke o jedinstvu naravi u Kristu koju je Kalcedonski koncil odbacio i kao dogmu postavio dvije naravi u Kristu, nepomiješane i neodijeljene te povezane u jednoj osobi. (Franzen 1983: 68) Spomenuti je Sabor naime papi Nikoli poslužio tek kao uvod u problematiku crkvenoga raskola koja započinje s grčkim patrijarhom Akacijem: "Al ne prođe puno godina, / među se se zavadiše dica, / jer razdili Latina i Grka / Akacio, grčki patrijarka." (*Razgovor ugodni*: 344) Taj prvi raskol između Istočne i Zapadne crkve, tzv. *Akacijev raskol* (484–519), papa Nikola vremenski proširuje na "četrest i veće godina" (ibid.) i naziva ga razdobljem *tamnosti* (ibid.) iz koje je Grke izbavio patrijarh Ivan s carem Justinom I. *pravovircem*. (ibid.) Cara Justina I., inače podrijetlom iz Tauresiuma (prostor današnje Makedonije), papa hvali i kao pripadnika "bulgarskoga roda i plemena, / slovinskoga našega imena." (ibid.) Slovinski ideologemi ovdje su dakle izrečeni glasom lika³⁴⁷ (pape Nikole V), dok na samome kraju pjesme, u kraćem proznom komentaru Kačić sasvim "eksplicitno izražava svoj vrijednosno oprečno različit stav prema grčkim i slovinskim rišćanima" (Dukić 2002: 47–48) koji su, za razliku od *oholih* pravoslavnih Grka "od našega mnogočasnoga i slavnoga jezika i naroda." (*Razgovor ugodni*: 348)

Dogovor s papom Hormizdom postignut je, kako je već prije navedeno, 28. ožujka 519. čime je spomenuti raskol okončan, a Grci i *Latini* živjeli su kao braća sve do Focija. Na Focija se Nikola ne osvrće puno, ali navodi da na silu postaje patrijarh, svrgnuvši pravednoga Ignacija i o njemu zaključuje sljedeće: "Al Focio za to i ne mari, / nego ljubav bratinsku pokvari / ter razdili dva mila brajena, / svete crkve mlikom zadojena." (ibid.: 344) Papa Nikola preskače 1054. godinu kada dolazi do konačnoga raskola, kao i Grabovac u *Cvitu razgovora*, ne spominje patrijarha Cerularija, ali se opširnije bavi Firentinskim koncilom i događajima neposredno nakon njega (od stiha 157 pa sve do stiha 324). Konstantinova brata, Ivana VIII. Paleologa, koji je sudjelovao na Firentinskome koncilu i sklopio uniju sa Zapadnom crkvom, Nikola V. osobito hvali: "I tvoj bratac puno nastojaše, / cesar Ivan imenom se zvaše, / da sjedini Grke i Latine / i da od njih niko ne pogine." (ibid.: 345) Caru Ivanu stoga papa Eugen IV, sukladno kršćanskome bratstvu i jednakosti, ne dopušta klečanje pred njim nego ga hvata za ruku i ljubi kao sina. Ipak, crkvena hijerarhija je vrlo jasno i slikovito predočena opisom rasporeda sjedenja na spomenutom saboru: "Side papa na stocu zlatnomu, / na pristolju puno

³⁴⁷O tome više kod Davor Dukić, *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*, Hrvatska Sveučilišna naklada, Zagreb 1998., 185–186.

visokomu, / z desnu njega cesar od Istoka, / izpod njega gospoda visoka; // s livu stranu Jozip patrijarka / za pristoljem rimskoga cesara, / izpod njega ostali biskupi, / svete crkve temeljiti stupi." (ibid.: 346) Za tek privremeno sjedinjenje, uspostavljeno na Firentinskome koncilu, i papa Nikola okrivljuje *Marka od Efeža* koji "ne ljubljase sklada" (ibid.: 347) pa jedini nije htio potpisati odluke Sabora u Firenzi, a povratkom u Carigrad pokrenuo je pravoslavne vjernike na otpor. Nikola V. naime ističe i svoje osobne zasluge i angažman oko ujedinjenja: "Među nami da je ljubav stara, / poslao sam moga poklisara." (ibid.) Za vrijeme Nikolina pontifikata (1447–1455) moskovski je metropolit Izidor u Crkvi Svete Sofije 1452. objavio sklapanje unije i održao rimsku misu (Kudelić 2007: 26) što je izazvalo snažan otpor među pravoslavnim Grcima koji proklinju papu, ali i grčkoga cara Konstantina te sve one koji su skloni uniji s Rimom: "i svim odmetnikom, / rimske crkve udim naslidnikom." (*Razgovor ugodni*: 347)

Papa Nikola završava osvrtom na grčku oholost zbog koje na kraju iskazuje žaljenje: "Ah, moj Bože, goleme žalosti! / Ko će podnit grčke oholosti, / ko li njima ljubav pokazati, / svitle kralje ter na pomoć zvati?" (ibid.) pa je njegov odgovor na Konstantinove molbe ipak na kraju potvrđan – "Ali neka znadeš, Konstantine, / da te puno ljubim do istine: / moliti ću dužda mletačkoga, / da ti brani Carigrada tvoga. // I moliću kralje od Zapada, / nek ti dadu pomoć iznenada." (ibid.: 348)

Pjesma broj 45 završava pripovjedačevim komentarom, odnosno obrazloženjem zašto pomoć sa Zapada, unatoč molbama pape Nikole, ipak ne stiže čime se pad Carigrada³⁴⁸ iznova tumači kao djelo Božje volje, a ne mogućih ljudskih propusta: "al ji papa umolit ne može, / jer se biše rasrdio Bože / na nesrićno od Istoka carstvo: / hoti, da jim pomanjka cesarstvo." (ibid.) Nakon pjesme slijedi već spomenuti kraći prozni komentar u kojemu se Kačić ograđuje od vrijeđanja *slovinskih rišćana*. Ovdje zapisuje i kratku napomenu, vezanu uz prvo izdanje *Razgovora* iz 1756. u kojemu uočava jednu pogrešku prepisivača koju spominje jer bi mogla uvrijediti spomenute *rišćane*: "Nahodi se u mojim prošastim knjižicama u govorenju od Kraljevića Marka, da ga rišćani za sveta drže: ono nisu riči moje, nego nadometak jednoga, koji je moje istorije pripisiva, zato mi ne primi za zlo, jer ja kriv nisam." (ibid.) Kačićeva obazrivost prema pravoslavnim kršćanima može se uočiti i nešto ranije jer je u proznome

³⁴⁸I Kanižlić u *Kamenu* jednako pojašnjava zašto nema pomoći sa Zapada i zašto je pad Carigrada osveta *Božje desnice*: "Ponukovani od pape poglavice kršćanski, jedni ne mogadijahu, a jedni nekiše doći u pomoć. Ali zašto? Tko je tomu kriv? Grci su krivi, jerbo im zarad njihove nevirnosti nekiše pomoć dati. Nisu Latini brezposleni pasli oči, nego petdeset dana viteški braneći Carigrad pokazaše da bi ga bili mogli obraniti; da Grci š njihovom pomoćom mogli bi silu tursku nadvladati, da ih ne smače i ne satarisa osetna desnica Božja koja ono vrime zabilježila bijaše u koje Grci broj svojih griha po otvrdnutom odmetništvu ispuniše, da njihovu oholost ponizi i slomi." (*Kamen*: 828)

prikazu sukoba vojvode Janka i Đurđa Brankovića u drugome izdanju *Razgovora* unio znatnu izmjenu – dok u prvome izdanju piše "porobivši Rašijane, otvardnute riščane", u drugome radi leksičku izmjenu "porobivši Rašijane, rečene riščane." (ibid.: 193)

Pjesmu broj 46., pod naslovom *Slijedi pjesma od uzetja carigradskoga, izvađena iz knjiga Florijana Kampi, prenesena u jezik preoslavni i složena po starcu Mjelovanu, a prekazana gospodi riješćanskoj* (ibid.: 348–354), Kačić dakle, kako je već u naslovu izričito naglašeno, posvećuje pravoslavnim kršćanima. Za razliku od prethodne pjesme u kojoj se doticao tema iz crkvene povijesti i bavio poviješću raskola, ovdje Kačić (pozivajući se na izvor, dakle Florian Campi) opisuje posljednje dane pred pad Carigrada, veličinu i snagu neprijateljske turske vojske, ali i snagu *latinskih đemija* koje "izlomiše turske ormanice." (ibid.: 351), Konstantinovu organizaciju obrane Grada, njegovu tugu i zabrinutost zbog toga što nema dovoljno pomoći te njegovo junačko držanje i poticanje Carigrađana da ustraju kada se zna da je već sve izgubljeno. S obzirom na to da pjesmu posvećuje pravoslavnim kršćanima, Kačić već u naslovu, kako je uočio Dukić, svjesno izbjegava ikavizme (iako mu se ponekad potkradu), dok jezik *slovenskih riščana* naziva *preoslavnim* pa se dalje u tekstu koristi hiperijekavizmima (riješćanski, sjelovit, cvijelit i dr.) kao karakterističnima za spomenuti *preoslavni* jezik. (Dukić 2002: 48)

U pjesmi nema negativnih aksioloških atributa vezanih uz pravoslavne Grke, ali se pojavljuju dva stalna motiva kojima se obično objašnjava pad Carigrada. Riječ je o simbolici vezanoj uz blagdan Duhova (pad Carigrada kao Božja volja, odnosno kazna zbog odbacivanja *Filioque*) i o završnom turskom jurišu koji je uzrokovan i isprovociran ruganjem Grka, dakle *grčkom ohološću* ("Ah, moj Bože, goleme žalosti, / teške su ti grčke oholosti!", *Razgovor ugodni*: 353). obraćajući se "gospodi riješćanskoj" (ibid.: 348) Kačić (odnosno fiktivni pjevač, starac Mjelovan) ih oslovljava kao braću ("Evo, brate, i gore žalosti!", ibid.: 352), a prema pravoslavnim Grcima pokazuje suosjećanje te ih atribuirao kao "nesrećne grešnike" (ibid.) koje je Bog ostavio. Iako se kod Kačića, sukladno ideologiji slovinstva, lako uočava razlika u vrednovanju između grčkog i slovenskog pravoslavlja, u pjesmi ta granica nije tako oštro postavljena. To bi se naime i ovdje moglo tumačiti dominacijom opreke kršćansko/islamsko koja je ipak temeljna ideološka okosnica *Razgovora ugodnog* (Dukić 2002: 43) pa su, naspram nje, unutarkršćanske razlike ostale sporedne (pa makar i u pjesmi kojom se eksplicitno obraća pravoslavcima) jer za Carigrad ratuju i pravoslavci i katolici (*latinske*, odnosno mletačke *đemije*). Potvrdu za to pronalazimo na samome kraju pjesme: "Sve po redu pozdravlja riješćane / po imenu starac Mjelovane! / Molite mu vi Boga za zdravlje / ne bi li

vam pjesme izvodio // (...)od junaka Lijeke i Krbave / i od Bosne, vjeteške države. / Na sablji
vam dobra sreća bila / i turske se krvce napojila!" (*Razgovor ugodni*: 354)

Pjesma pod rednim brojem 47, naslovljena *Slidi pisma druga od Carigrada* (ibid.: 354–355),
posljednja je pjesma vezana uz temu pada Carigrada. U njoj se, za razliku od prve dvije,
opisuje Carigrad nakon pada koji više nema ni slave ni poštenja. U njemu se, umjesto
propovijedi i liturgije, čita *Kuran*, umjesto crkvenih oltara štiju se džamije, a i bivša grčka
carica, Konstantinova zaručnica sada je samo *turska robinjica*. (ibid.: 354)

Kačić upozorava na prijašnju slavu i sadašnje bijedno stanje u turskome sužanjstvu, a na tom
je kontrastu zapravo izgrađena čitava pjesma: "Oh nesrićni grade Carigrade, / ko te tako
nemilo izdade? / Kamo tvoji kralji i cesari, / kamo li ti tvoji bani stari, // kojino se po svitu
slaviše, / prija neg te u zlo postaviše? / Kud se diše crkve i otari? / Ko li tvoju lipotu pokvari?
// (...) Di je tvoja mudrost i mudraci? / Kamo li ti bijeli palaci? / Sad u njima pribivaju Turci. /
Što bi srića, da se legu ćuci!" (ibid.: 355)

Zbog grčke oholosti Carigrad potpada pod tursku dominaciju, no, ne ostaju neoštećene i druge
zemlje (Albanija, Bugarska, Makedonija, Bosna i Hercegovina) koje upravo zbog Carigrada
"u sužanjstvu cvile brez pristanka." (ibid.: 355) Za razliku od prethodne pjesme, u kojoj još
donekle suosjeća s carigradskim Grcima, ovdje pripovjedač završava s jasnom porukom o
zasluženoj kazni: "Što si našao, ono i uživaj, / u turskom sužanjstvu pribivaj: / kukati ćeš kano
kukavica, / suze ronić kano udovica." (ibid.)

7. ZAKLJUČAK

Istraživački je interes u radu bio usmjeren na tekstnu konstrukciju ili reprezentaciju konfesionalnih identiteta, odnosno alteriteta u kojoj su uočeni brojni stereotipni, aksiološki obojeni iskazi. Takvim smo se istraživačkim fokusom primarno smjestili u tekstni (i intertekstni) referencijalni okvir, usmjerivši pažnju na "reprezentacije kao tekstne strategije i kao diskurs." (Leerssen 2009: 179) Identiteti se dakle konstruiraju unutar reprezentacije, odnosno u jeziku i kroz jezik pa time postaju diskurzivni konstrukti koji se uvijek ostvaruju preko odnosa s Drugim, odnosno "kroz razlike, a ne izvan njih." (Hall 2006: 361) Upravo zbog toga možemo ih razumjeti kao (diskurzivne) konstrukte unutar specifičnih povijesnih okolnosti, specifičnih institucionalnih mjesta, diskurzivnih formacija i praksi kao i "unutar igre specifičnih modaliteta moći." (ibid.) Identitet i alteritet, odnosno autopredodžba ("mi") i heteropredodžba ("oni") u zrcalnom su odnosu – svaka spomenuta predodžba određuje profil druge, ali i biva određena drugom. To znači da je naš način viđenja Drugog uvelike kulturno determiniran. Iako se imagologija, kao glavni teorijsko-metodološki okvir rada, dominantno bavi istraživanjem etničkih/nacionalnih predodžbi, nastojali smo pokazati kako se njezin osnovni pristup i terminologija, zahvaljujući razrađenom analitičkom i teorijsko-pojmovnom aparatu, mogu primijeniti i u istraživanju konfesionalnih predodžbi. Uz primjenu imagološke analitičke metode, a na temelju katoličke, nabožne, crkvenopovijesne i teološke polemičke literature u radu smo se stoga posebno bavili fenomenom konstituiranja konfesionalnog (katoličkog) identiteta i (pravoslavnog) alteriteta kao središnjeg dijela problematike. Specifičnost istraživačkog predmeta činile su identitetske razlike (dva konfesionalna identiteta; katolički i pravoslavni) na istom geokulturnom prostoru (prvenstveno Habsburška Monarhija).

Kao temeljni ideologem u tvorbi konfesionalnog (odnosno kršćanskog, katoličkog) identiteta, kojemu su podređene predodžbe o Drugome, izdvajamo onaj o univerzalnosti i apsolutnosti Katoličke crkve i vjere izvan koje nema spasenja. Iz toga proizlazi i temeljna podjela: pravovjerni su katolici, stari grčki oci prije raskola (koji su ujedno i važno argumentacijsko sredstvo katoličkih polemičara) i grkokatolici (kao pripadnici Katoličke crkve koji se razlikuju samo obredom), dok su pravoslavni Grci, ali i pravoslavni Slaveni (iako drugačije vrednovani od Grka) na strani *odmetnika*. Iako su pravoslavni Slaveni svojom konfesionalnom pripadnošću svrstani uz bok s Grcima *odmetnicima*, vrednovani su ambivalentno, no uglavnom dominantno pozitivno. Primjeri koji se ne mogu uklopiti u navedenu tezu su,

pokazali smo, Grabovčevi oštri stihovi o pravoslavnim *rkaćima* i Kanižličeva kritika pravoslavnih *Raca* u predgovoru molitvenika *Primogući i srdce nadvladajući uzroci* (1760).

Spomenuto slavenofilstvo uočljivo je ipak u većini analiziranih vjerskopolemičkih tekstova (osobito je naglašeno kod Muliha, Kačića Miošića i Kanižlića), a tumačiti se može i utjecajem baroknog slavizma koji je u 17. stoljeću uglavnom bio određen opasnošću od Osmanlija i nastojanjem Katoličke crkve oko sjedinjenja katolika i pravoslavaca. Ta se interkonfesionalna dimenzija (pridobivanje pravoslavnih *shizmatika*), kao i antiosmanska sastavnica sedamnaestostoljetnog *reformnokatoličkog ilirizma* (Blažević 2008: 152–271) mogu dakle uočiti i u djelima katoličkih kontroverzista u 18. stoljeću. Naime, još je u prvoj polovini 18. st. osloboditi pravoslavne od Turaka vrijedilo kao dobra pretpostavka njihovog pristupa uniji.

U analiziranim djelima uočili smo i nasljedovanje preskriptivnih posttridentskih poetičkih modela koje dobro ilustriraju međusobni utjecaji i veze između trojice isusovaca Habelića, Muliha i Kanižlića. Dok su Habeliću temeljni problem bili protestanti, Kanižlić i Muliha (kao i ostali katolički polemičari), dominantno se bave pravoslavnim kršćanima o kojima pišu vrlo slično kao Habelić o protestantima (misli se prvenstveno na pravoslavne Grke) što se ujedno može tumačiti i utjecajem katoličke obnove kao procesa dugoga trajanja. Najizraženija konfesionalna isključivost i netrpeljivost u djelima katoličkih polemičara usmjerena je prema pravoslavnim Grcima, ali i Turcima, Židovima, protestantima te ostalim kršćanskim zajednicama izvan Katoličke crkve koje su atribuirane kao *heretičke*.

U djelima osamnaestostoljetnih (slavonskih) kontroverzista kao dominantni mogu se stoga izdvojiti kršćansko-katolički, antigrički i slavenofilski ideologemi te oni antiturski, antižidovski i prohabsburški. Negativno vrednovanje pravoslavnih Grka kao glavnih krivaca za crkveni raskol (i u tom smislu sotoniziranje Focija kao onog koji prvi sustavno iznosi i propituje glavne razlike između Istočne i Zapadne crkve), može se pokušati razumjeti i nešto boljim položajem Grčke pravoslavne crkve pod Osmanlijama, a osobito nakon ukidanja Pečke patrijaršije 1766., jer su pravoslavni Srbi još od kraja 17. stoljeća i Velike seobe surađivali s Turcima neprijateljskom kršćanskom vojskom. Zbog sudjelovanja u Bečkome ratu i suradnje s kršćanskom vojskom, pečke je patrijarhe okrivljavao sultanov dvor. Upravo se s tim, u Monarhiju nedavno doseljenim, srpskim stanovništvom, koje je u Velikome bečkom ratu jednim dijelom iznijelo teret pobjede nad Osmanlijama, javljaju najveći problemi. Budući da se na njima kroz Hrvatsko-slavonsku vojnu krajinu jednim dijelom gradio granični vojni sustav Habsburške Monarhije, puno ih je teže bilo vjerski integrirati nego pravoslavno stanovništvo koje je bilo udaljeno od granice. Kontinuirano okrivljavanje *odmetnutih* Grka za raskol, tvrdokornost i oholost, uočljivo u tekstovima svih katoličkih polemičara, postaje tako

prepoznatljiv postupak vjerskopolemičkih pisaca u 18. stoljeću kojemu je glavni cilj trebao biti uvjeravanje pravoslavnih kršćana (u Monarhiji) u ispravnost pristupa uniji. U tom se smislu može razumjeti i stalno apostrofiranje razlika (ili, pak, provociranje antagonizma) između pravoslavnih Grka i pravoslavnih Slavena (Srba) što će rezultirati svrstavanjem pravoslavnih Grka kao *šizmatika* uz bok glavnim vjerskim neprijateljima kršćana (Turcima). Iz takve se perspektive pristup uniji, dakako, naglašava kao jedini ispravan izbor za pravoslavne u Monarhiji jer su pravoslavni Grci (kao i Turci) opasni vjerski neprijatelji. Unija novodoseljenih pravoslavnih kršćana morala se provoditi na osnovi firentinskoga dekreta za Grke koji je sadržavao sljedeće: prihvaćanje *Filioque*, uporabu kvasnog i beskvasnog kruha u posvećenju Euharistije te, kao najvažnije, priznanje primata rimskome biskupu. Za pravoslavne kršćane (krajišnike) takve su odredbe bile neprihvatljive pa su odbijali uniju jer su strahovali od promjene vjere "pod čim su podrazumijevali obred i liturgijski jezik, način biranja crkvene hijerarhije, uporabu staroga kalendara te običaje karakteristične za pravoslavno kršćanstvo (...)" (Kudelić 2007: 393) Upravo zbog toga katolički kontroverzisti inzistiraju na razlici između vjere i obreda čije brkanje vide kao jednu od glavnih zabluda pravoslavnih kršćana i time zapreku za pristup uniji.

Provođenje unije u 18. stoljeću znatno je otežano i zbog međuovisnosti, odnosno zajedničkih interesa Beča i pravoslavnih krajišnika u vojnokrajiškome sustavu. To potvrđuje i slab uspjeh marčanskih (unijatskih) biskupa još krajem 17. i početkom 18. st. koji je bio posljedica savezništva patrijarha Crnojevića s Bečkim dvorom tijekom Bečkog rata.

I za vrijeme Rákóczyeva ustanka (1703–1711) Bečki dvor postaje popustljiviji prema pravoslavnim krajišnicima. Habsburške vlasti naime nisu podržale ni prijedloge kardinala Kolonića o ograničavanju ovlasti pravoslavnoj crkvenoj hijerarhiji i to zbog prilagođavanja vjerske politike trenutnim političkim okolnostima u kojima se Monarhija tada nalazila. (ibid.: 497–506) Opća krajiška buna 20. siječnja 1755., izazvana uglavnom zbog sve nepovoljnijeg socijalnog statusa krajišnika, ukazivala je na različit stav katoličkih svećenika i katoličkih krajišnika prema unijatima (grkokatolicima) u Monarhiji jer vjerske razlike nisu bile smetnja zajedničkom zalaganju krajišnika obiju vjeroispovijesti za zaštitu pravoslavnih od katoličkog i *unijatskog klera*. (Gavrilović 1976: 41) Kao treća vjeroispovijest dakle grkokatolici nisu bili poželjni ni od strane pravoslavnih niti od katoličkih krajišnika. (ibid.)

Pozivanje na uniju u prijateljskome ozračju kod katoličkih polemičara možda se stoga može objasniti i nastojanjem oko zbližavanja unijatskoga usmjerenja službene katoličke hijerarhije (i Mulih i Kanižlić, prisjetimo se, blisko surađuju sa zagrebačkim biskupima Branjugom i Thauszyem) s vanjskopolitičkim interesima Monarhije te, sukladno tome, položajem pravoslavnih

krajišnika u Vojnoj krajini. To smo prepoznali i kao (vjersko) polemičku metodu kojom su se autori u 18. st. služili kako bi na prijateljski način, a prebacivanjem odgovornosti, odnosno krivnje prvenstveno na pravoslavne Grke, nastojali pridobiti pravoslavne kršćane u Monarhiji na uniju. Na djela slavonskih kontroverzista morale su stoga uvelike utjecati i promjene u crkvenoj politici Monarhije koju su obilježile tri različite etape, odnosno tri vladavine – Karla III., Marije Terezije i Josipa II. (Turčinović 1973: 3) Ipak, većina ovdje analiziranih djela pripada drugoj etapi, a to znači da su nastala za vrijeme vladavine Marije Terezije (osim Pejkićeva *Zrcala* 1716, Bačićeva katekizma iz 1732 i prvog Vilovljeva katekizma iz 1736). Marija Terezija osnovala je 1745. Dvorsku komisiju za Banat, Transilvaniju i Iliriju koja je 1747. preimenovana u Ilirsku dvorsku deputaciju, a bavila se vjerskim i svjetovnim pitanjima pravoslavnih u Monarhiji. Ilirska dvorska deputacija, kako je to napomenuo srpski povjesničar Ćirković, nije bila popularna među episkopatom i srpskim stanovništvom i to uglavnom "zbog novotarija³⁴⁹ koje su primane s nepovjerenjem." (Ćirković 2008: 185) Vrijeme terezijanskih reformi, a naročito zadnjih deset godina vladavine Marije Terezije u srpskoj je prošlostoljetnoj historiografiji, osobito kod Mite Kostića i Jovana Radonića, opisano i kao vrhunac vjerske netrpeljivosti prema nekatolicima (i protestantima i pravoslavcima) u Monarhiji.

Iako glavni predstavnici hrvatske osamnaestostoljetne kontroverzistike na narodnome jeziku pripadaju različitim redovima (franjevci, isusovci), a među njima ima i svjetovnih svećenika (Krstó Pejkić), tekstovi katoličkih kontroverzista otkrivaju svojevrsni shematizam tema koje se pojavljuju u svim analiziranim djelima. Riječ je dakle o sljedećim stalnim mjestima: kraći (ponegdje duži) pregled povijesti crkvenog raskola koji obično kreće od Akacija, ali s posebnim i nerijetko nešto opširnijim osvrtom na carigradskog patrijarha Focija i Firentinski koncil, dogmatski dio (četiri temeljne katoličke dogme: *Filioque*, kvasni i beskvasni kruh, purgatorij, primat pape kao najprijeporniji), pozivanje na autoritet izabranih koncila koje kao ekumenske priznaje samo Rimokatolička crkva te latinske, ali i grčke oce i učitelje prije konačnog raskola, pad Carigrada kao Božja kazna u duhu Bellarminove argumentacije, Turci kao Božja kazna zbog grijeha (oholosti), odnosno raskola, isticanje zaostalosti i neobrazovanosti prvenstveno pravoslavnih svećenika, ali i puka, različito vrednovanje pravoslavnih Grka i pravoslavnih Slavena. Analizirani su tekstovi uglavnom namijenjeni slabije obrazovanome katoličkom i pravoslavnom puku, pravoslavnom svećenstvu (popovima), ali i obrazovanijem katoličkom (pa i pravoslavnom) kleru (osobito Kanižlićev tekst). Katoličke su polemike stoga

³⁴⁹Ćirković, nažalost, ne piše opširnije (niti ne upućuje na izvore) o radu Ilirske dvorske deputacije pa je teško konkretno navesti o kakvim je tu "novotarijama" zapravo riječ.

mogle doprinijeti popularizaciji kršćanskoga nauka za puk, a onda i smanjenju jaza između vjere puka i znanstvene teologije, kako je to već uočila Divna Zečević, ali prvenstveno na primjeru Andrije Kačića Miošića. (Zečević 1997a: 276)

Za imenovanje pravoslavnih kršćana u Monarhiji katolički polemičari uglavnom koriste pučke izraze poput *rišćani* i *Vlasi* (Grabovac se, prisjetimo se, služi i pejorativnim terminom *rkaći*). Uz njih, česti su i sljedeći nazivi: *starokalendarci*, *starovjerci*, *Raci/Rascijani*, dok Mulih pravoslavce naziva *rastancima* (ali i atribuirao kao *Vlahe šizmatike*), a Pavić *razdvojnica*. Pravnome terminu *grko-istočnjaci* (Jurišić 1983: 220) najbliži je Kanižlić koji pravoslavne u Monarhije imenuje *od grčkog zakona neujedinjeni*, ali i Mulih koji se još služi i terminom *grčkog zakona ljudi ili hrišćani* (i pravoslavci i grkokatolici). Pravoslavni su Grci najčešće aksiološki atribuirani kao *odmetnici*, *raskolnici*, *šizmatici* ili pak *Grci focijanci* (Mulih, Kanižlić).

Korištenje takvih, puku prepoznatljivih, termina za pravoslavne kršćane (Slavene), kao i često pozivanje na krađe, razbojstva, neobrazovanost, zaostalost, praznovjerje, problematične vjerske običaje i postove (nerijetko u formi osobnoga svjedočanstva) ili nevažeće *rišćanske sabore* (na koje se osvrnuo Bačić) među pravoslavnim pukom i svećenstvom, otkriva da i tekstovi katoličkih polemičara (kao što to Dukić uočava u Grabovčevu *Cvitu*) "dijelom dolaze iz pisane, elitne kulture, a dijelom su već svojina svoje pretpostavljene publike." (Dukić 2008: 82) Dakako, Kanižlićev je *Kamen* ipak najbliži upravo *pisanoj, elitnoj kulturi* (iako se i u njemu mogu pronaći spomenuti elementi) jer se, kao odgovor na djelo grčkoga episkopa Miniatisa, pretežno bavi kontroverzijom s grčkim pravoslavljem.

Franjevačka osamnaestostoljetna teološka tradicija oslanjala se dominantno na Ivana Dunsca Scota, ali i na Anakleta Reiffenstühla (1641–1703) i Bartolomea Mastrija (1602–1673), također sljedbenike skolastičke filozofske metode skotističkoga smjera. (Karlić, Patafta 2014: 304) Spomenute teologe slijedili su i slavonski franjevci, a posebice Antun Bačić (Hoško 1983: 71) koji je, zajedno sa Stjepanom Vilovom, začetnik hrvatske kontroverzističke teološke literature s pravoslavnim kršćanima na području Podunavlja i Slavonije. Nakon Pejkićeva *Zrcala* (1716), kao primjera prve kontroverzije s pravoslavljem pisane hrvatskim jezikom i bosančicom, Bačićeva je *Istina katoličanska* (1732) prvo kontroverzističko djelo među Hrvatima na području Podunavlja i Slavonije. (Hoško 2010: 26–27) Bačić, Vilov i Pavić začetnici su i glavni predstavnici hrvatske franjevačke osamnaestostoljetne kontroverzistike na narodnome jeziku koja se razvila na franjevačkim visokim školama u Budimu.

Pejkićeva rana kontroverzija s pravoslavljem sadrži sve elemente koje smo uočili i kod (slavonskih) vjerskih polemičara (nadasve isusovaca), a s obzirom na to da je ovdje, kako je naveo Turčinović, riječ o najčešće tiskanom kontroverzističkom tekstu u Hrvatskoj (izlazio od 1716 do 1898, Turčinović 1973: V) gotovo je sigurno da su s njegovom knjigom hrvatski polemičari bili dobro upoznati. Najveću sličnost s Pejkićem pokazuju upravo isusovci Mulih i Kanižlić, a ona se posebice očituje u izričitome naglašavanju prijateljskog odnosa prema pravoslavnim kršćanima (Srbima krajišnicima) u Monarhiji (kod Pejkića su to baranjski Srbi) i, dakako, negativnom vrednovanju pravoslavnih Grka. Iako su i u franjevačkim kontroverzističkim tekstovima pravoslavni kršćani u Monarhiji vrednovani dominantno pozitivno (a Grci negativno), ne može se uočiti tako eksplicitno naglašavanje (osim eventualno kod Stjepana Vilova) prijateljskoga odnosa spram pravoslavnih Slavena (Srba) kao što je to slučaj kod isusovaca (Muliha i Kanižlića). Taj se prijateljski stav, primjerice kod Bačića, može prepoznati u naglašenoj posvojnosti *naši hrišćani* ili primjerima kako i među *rišćanima* ima dobrih ljudi koji ne slijede svoje *popove*. Franjevačku je kontroverziju s pravoslavljem možda najbolje opisao Stjepan Vilov u svom drugom katekizmu u kojemu Francesco, na kraju razgovora, Theodoru napominje sljedeće: "Prijatelj prijatelja rado sluša, prem ako ne sluša ono rado što prijatelj govori (...) Ja kad ti istinu otvoram, znaš da sam ti prijatelj jer od istine boljega dobra želiti ne možeš." (*Kratak i krotak razgovor*: 100) Doduše, Pejkić, Mulih i Kanižlić svojim se djelima obraćaju pravoslavnim Slavenima u Monarhiji, dok se franjevački kontroverzisti usmjeravaju primarno prema katoličkim recipijentima. Svojim su pastoralnim radom slavonski franjevci bili vezani uz slavonski i podunavski prostor, a vjerojatno su nailazili i na slučajeve mješovitih brakova ili čak konverzije s katolicizma na pravoslavlje (osobito na prostoru Vojne krajine) pa im je svojevrsna dužnost bila katoličkome puku podrobnije pojasniti razlike između pravoslavlja i katolicizma kako bi ustrajao u svojoj vjeri i, eventualno, pridobio pravoslavce na katolicizam.

Krsto Pejkić je međutim kao svjetovni svećenik (pa i bivši franjevački novak) i apostolski misionar bio često u sukobu s franjevcima koji su djelovali među bugarskim katolicima u Vlaškoj, a za neka od svojih djela izvore je pronalazio u isusovačkom sveučilišnom centru u Trnavi (gdje je i tiskao većinu djela) pa se možda i time može objasniti njegova bliskost s isusovcima.

Sveučilište u Trnavi, na kojem su se školovali Habelić, Mulih i Kanižlić, bilo je važan faktor koji je utjecao i na književno-teološki rad hrvatskih isusovaca u 17. i u 18. stoljeću. Ti su utjecaji svakako bili od ključne važnosti za djela osamnaestostoljetne isusovačke kontroverzistike, usmjerene prema pravoslavnim kršćanima. I u rodnoj se Požegi Kanižlić mogao susresti sa

svojim subratom Mulihom koji je tamo stigao 1753. u pratnji biskupa Thauszya radi misija u Požeštini i drugim župama u središnjoj i zapadnoj Slavoniji. (Potrebica 2001: 146). Juraj Mulih zasigurno je utjecao na svoga subrata i to baš u vrijeme Kanižličevih literarnih početaka, a to vjerojatno potvrđuje i činjenica što je Mulih djela za Slavoniju pisao slavonskom štokavštinom.

Osim Kanižličeve teološke i crkvenopovijesne rasprave, analizirali smo i pojedine predgovore, kao i dijelove Kanižličevih molitvenika i katekizama u kojima je aksiološki obojeno pisao o pravoslavnim kršćanima. Na temelju analize dolazimo do zaključka kako je Kanižličevo vrednovanje pravoslavnih kršćana u predgovoru molitvenika *Primogući i srdce nadvladajući uzroci...za ljubiti Gospodina Isukrsta* (1760) bitno drugačije od onoga u *Kamenu* (1780). Za razliku od *Kamena*, u kojemu polemizira s grčkim pravoslavljem, u predgovoru navedenog molitvenika Kanižliču nije prioritet pozivanje na uniju nego upravo isticanje razlika između katolika (katoličkih krajišnika, vjerojatno katoličkih starosjedilaca Slavonaca) i pravoslavnih *Raca* koji *slovenski jezik* atribuiraju kao plemenski *racki*. Kanižlič se tu dakle obraća prvenstveno katoličkim krajišnicima koji su težili povlaštenome položaju kao i pravoslavni krajišnici pa je inzistiranje na razlikama vjerojatno djelomično motivirano i prijelazima katoličkih krajišnika u Vojnoj krajini na pravoslavlje, ali i mješovitim brakovima što smo već uočili i kod franjevačkih vjerskih polemičara.

Iako se Došenov pamflet *Sličnorični odgovor Vida Došena, paroka dubovičkoga, popu Jovanu iz Pake*, kao i Blagojevićeva *Predika od jedinstva u kršćanstvu* ne ubrajaju u djela (slavonske) franjevačke i isusovačke kontroverzistike na narodnome jeziku, u njima se mogu pronaći paradigmatički primjeri aksioloških atribucija koje smo uočili i u polemičkim tekstovima pa su im, u tome smislu, srodni. Dok u Došenovu pamfletu uočavamo niz stereotipnih predodžbi o pravoslavnim Vlasima (Srbima u Monarhiji), a naročito o pravoslavnim svećenicima (pop, vladika), u Blagojevićevoj *Predici* prepoznajemo pomirljivije tonove, kao i poziv na kršćansku bratsku ljubav i zajedništvo. Unatoč povremenom snažnijem negativnom atribuiranju pravoslavnih kršćana (*opaka djeca, zla braća*), u *Predici* je stoga ipak u potpunosti zagovarana vrlo pomirljiva i neagresivna taktika za provođenje unije.

O pravoslavnim su kršćanima vrijednosno obojeno pisali i dalmatinski franjevci Filip Grabovac i Andrija Kačić Miošić koji se, doduše, u tome smislu prilično međusobno razlikuju. Grabovčeva netrpeljivost prema pravoslavnim *rkaćima* kulminirala je u osmeračkoj pjesmi *Od naravi, ćudi, običaja i prignutja poloviraca aliti starokalendaraca* koja se, s obzirom na niz negativnih vrijednosnih atributa pravoslavaca (koje smo prethodno istaknuli), najbolje može usporediti s Kanižličevom sarkastičnom nadgrobnicom Fociju. I Grabovčeva i Kanižličeva pjesma,

pokazali smo, paradigmatički su primjeri gomilanja aksioloških atribucija koje otkrivaju svjetonazorsku poziciju autora iz koje onda i proistječe slika o Drugome. Grabovčevo izrazito negativno vrednovanje novodoseljenih pravoslavaca u Dalmaciji (koji se, u tome smislu, gotovo ne razlikuju od pravoslavnih Grka) drugačije je od onog u djelima slavonskih kontroverzista (pa i od pisanja njegovog subrata Kačića). Kao konfesiju, prisjetimo se, pravoslavlje Grabovac vrednuje izrazito negativno, no istaknute srpske i bugarske junake ipak hvali zbog junačkih borbi protiv Turaka.

Kačićev je pristup pravoslavnim kršćanima, pokazali smo, bitno drugačiji od Grabovčeva, a s obzirom na to da eksplicitno naglašava da nema namjeru vrijeđati pravoslavne *riščane* (nego Grke), njegova je kontroverzija s pravoslavljem bliska onoj Krste Pejkića i hrvatskih isusovaca (Mulih, Kanižlić). Iako se Kačićev *Razgovor* žanrovski bitno razlikuje od Kanižličeva *Kamena*, u posljednjem smo djelu uočili nekoliko važnih i vrlo srodnih mjesta upravo s Kačićevim *Razgovorom* – Kanižlić *Uvod u Kamenu* završava gotovo identično kao Kačić svoj prozni dio na kraju pjesme br. 45. u kojemu naglašava da ne želi vrijeđati *slovinške riščane* (slavenofilski ideologemi kod obojice su rezultat i Orbinijeva utjecaja), oba autora iskazuju lojalnost vladajućima (prohabsburški, odnosno promletački ideologemi), pad Carigrada opisuju vrlo slično te negativno pišu o grčkome dužnosniku Luki Notarasu i patrijarhu Genadiju, dok hvale posljednjeg bizantskog cara Konstantina IX. Paleologa. Da te podudarnosti možda nisu sasvim slučajne pokazuje i podatak koji iznosi Josip Bratulić o Požeškom isusovačkom kolegiju koji je u svojoj knjižnici imao Kačićev *Razgovor*, u katalog upisan latinski kao *Historae et cantilena de heroibus Illyricis*. (Bratulić 2007: 184)

Kačićev se tolerantan stav prema pravoslavnim kršćanima može objasniti njegovim "univerzalističko-sinkretičkim ilirizmom" (Blažević 2007: 271) koji je bio sasvim u opreci s rigidnim "katoličko-prozelitskim" (ibid.) njegovih suvremenika, zadarskih nadbiskupa Vinka Zmajevića i Mate Karamana. Dok je za Zmajevića i Karamana, kako navodi Zrinka Blažević, ilirizam samo sredstvo za provođenje unije, Kačić je slijedio konfesionalno tolerantniju struju službene mletačke politike u Dalmaciji.

Kratak komparativni osvrt na djela srpskih osamnaestostoljetnih pisaca (*Enumom* Dionisija Novakovića i *Ортодоксος оμολογιју* Pavla Nenadovića), pokazao je veliku srodnost između polemičke metode pravoslavnih (srpskih) i katoličkih polemičkih pisaca. Pravoslavna (srpska) teološka knjiga je u 18. st., kao i katoličke, uglavnom pisana u formi pitanja i odgovora, a u slučaju *Ortodoksos omologije* riječ je o dijaloškome katekizmu u kojemu se, kako je to istaknuo Vladimir Vukašinović, mogu prepoznati utjecaji katoličke teologije i to ponajprije na temelju velike sličnosti *Omologije s Malim katekizmom* (1558) isusovca Petra Kanizija i

katekizmom *Kratka kršćanska doktrina* (1597) kardinala Roberta Bellarmina. Zapadna (latinska) teologija ostavila je, napomenuli smo, dubok trag na teološki rad srpskih pisaca iz 18. st. koji su kao studenti boravili u Rusiji i Ukrajini, a kasnije nerijetko djelovali kao svećenici u Karlovačkoj mitropoliji. Iako su dakle kijevski teološki tekstovi ideološki bili antikatolički, svojom dijaloškom strukturom oni su bili uvelike latinizirani. Zbog tako snažne isprepletenosti i veze između pravoslavne i katoličke polemičke teologije u 18. st., detaljnije istraživanje djela pravoslavnih (srpskih) polemičara ostaje dug za budućnost.

Na kraju možemo zaključiti kako su teme kojima se bave slavonski vjerskopolemički pisci prisutne i u djelima koja nisu uže svrstana među primjere franjevačke i isusovačke osamnaestostoljetne kontroverzistike na narodnome jeziku te koja stoga pripadaju sasvim drugim žanrovima (pa i književnim regijama). Osim Mulihova *Zrcala* koje se izdvaja tek regionalnom pripadnošću, dok se žanrovski svrstava među kontroverzijske katekizme, Došenova pamfleta i Blagojevićeve *Predike* koji su pridruženi slavonskoj jezgri, ali se žanrovski razlikuju od djela polemičke teologije, najbolji primjeri za prethodnu tezu su djela dalmatinskih franjevaca, Grabovčev *Cvit* i Kačićev *Razgovor ugodni*.

Stereotipne predodžbe o pravoslavnim kršćanima žive dakle u djelima različitih žanrovskih profila koja pripadaju različitim književnim regijama. U franjevačkim i isusovačkim kontroverzističkim tekstovima mogu se dakle prepoznati i oni dijelovi u kojima se autori izričito obraćaju pravoslavcima u Monarhiji (kao svojim glavnim adresatima) ili pak navode da ih je na pisanje nagnalo neposredno iskustvo i čest kontakt s pravoslavcima (kao, primjerice, u slučaju Emerika Pavića) pa se njihovo, povremeno negativno aksiološko atribuiranje, kako je već više puta navedeno, najbolje može objasniti *usmeno tradiranim predrasudama o pravoslavcima susjedima*. (Dukić 2008: 82) Da takve, kao i srodne predrasude "s druge strane" mogu biti uistinu dugotrajne i "žilave", pokazuju i poneki primjeri iz prošlostoljetne srpske (književne) historiografije (Ostojić, Skerlić, Radonić i dr.) pa i hrvatske historiografije s početka 21. stoljeća (Burić) u kojima se ipak povremeno mogu prepoznati slični negativno vrijednosno obojeni iskazi (o katolicima i o pravoslavcima) koje smo uočili i u osamnaestostoljetnim vjerskopolemičkim tekstovima.³⁵⁰

³⁵⁰Ovdje je riječ tek o onim primjerima koji se u radu spominju uvodno (srpska književna historiografija) ili samo usputno, kao ilustracija određene teze, a najčešće u popratnim bilješkama (Jovan Radonić, Josip Burić). S tom su svrhom upotrijebljeni i zaključno – tek radi komparacije i ilustracije navedene teze. Važno je stoga napomenuti da oni nisu predmet sustavnijeg istraživačkog interesa koji bi, dakako, trebao obuhvatiti puno opsežniju historiografsku građu, a onda vjerojatno i rezultirati zasebnim radom.

8. IZVORI I LITERATURA

8.1 Izvori

Bačić, Antun. 1732.

Istina katolicsanska iliti Skazagnie upravgliegnia spasonosnoga Xitka Karstianskoga. S zabillixegniem Zablugiegnia Garsckoga odmetnicstva, illiti Garcskié Erexiah, ú koiesu nesrichno upali, odkadsuse od Rimské Czarkvé oddilili. Sve izvagiemo iz svetoga Pjsma, iz naukah svetie Otaczah, i razliky Kgnigah, sloxeno ú iezik Illiricky, i ná svitlost dato po oczu Frá Antunu Bachichiu Réda malé Bratié obsluxitegliah S.O. Franceska, Provinczié Sreberno-Bosanské, Gvardianu ú Budjmu. Prikazana priuzviscenomu velicsanstvu Gospodina Gña. Emerika Estherhazy, Rimskoga Czesarstva Principa: Vlastelina od Galanthè: Primata Kraglietva, i Arkibiskupa Ostrogonskoga. Godinè M. DCC. XXXII. Z dopusctegniem Stariscinah. U Budimu kod Ivana Giurgia Nottenstein.

Blagojević, Adam Tadija. 1773.

Predika od jedinstva u kerstjanstvu recsena u Cesaro. Kral. Pridvorskoj Capelli, na svecsanom posvechienju Visoko-Poshtovanoga Biskupa Fogarashkoga, Gabriela Gergura Majora od Szarvada, Reda Svetoga Basilie, pria u Istocsnima jezicih Cesarskog-Kraljevskog Knjig' suditelja, prid nje Cesarsko-Kraljevskim i Apostolskim Velicsanstvom, Cesarice, Kraljice, i poglavite gospode, 4. dan miseca svibnja 1773. u koi Cerkva Istocsna po staromu kalendaru uspomenu svetoga mucsenika Gjurgja obsluxavashe. Po Antunu Ruschitzki, popu iz Duhovnicke kuchie njiove Visoko-Princ. Emin. vichnika schvanderianskog dobrocsinstva kod cerkve S. Petra Nadarniku i Decanu, i u Arcibiskupovoj duhovnikah kuchi svetog skladnogovorenja ucsitelju. Iz nimacskoga na illiricky jezik prevedena po Adamu Thadi Blagoevichiu od Valpova, Cesarsko-Kraljevskih Dvorskih Deputatih Illiricke i Sanitaeta zasada piscu i cancelisti. U Beksu. Stampana kod Josipa Kurzböka Cesarsko-Kraljevskog illirickog i istocsnog shtampara i knjig' terxca.

Canisius, Petrus [preradio i preveo Gabelić, Ivan]. 1697.

Kratka abekavica i kratak kerstianski katolicsanski nauk Poschtovanoga Otca Petra Kanisia Druschtua Imena Isusova Sloxen u Slavinski Jesik. Pritiskan po Milosti Pripischtovanoga i Privisokoga Gna kardinala Kolonichia, Ostrogonskoga Arcibiskupa. U Ternavi, 1697.

Došen, Vid. 1767/1768.

Sličnorični odgovor Vida Došena, paroka dubovičkoga, popu Jovanu iz Pake, koja je bila filijal katoličanske dubovičke parokije [prema prijepisu Ignjata Alojzija Brlića iz 1835., Epilogus Missilium iliti Zaključenje poslanice popu Jovanu pisane od Vida Dossena. Zbornik radova o Vidu Došenu i Blažu Tadijanoviću, Osijek, JAZU 1981, 81–88].

Grabovac, Filip. 1951.

Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga. SPH, knj. 30, priredio Tomo Matić, urednik Josip Badalić, Zagreb, JAZU.

Habdelić, Juraj. 1674.

Pervi otcza nassega Adama greh i salosztno ponyem vsze chlovechanszke natvre porvssenye, sztolmacheno in na kratkom popisano po Ivriu Habdelichv Touarustua Jesvssevoga nassniku na szpomenek odkud i kam szmo po iednom szmertnom grehu opali i na pobolssanye sitka nassega po milosche i vrednoszti szmerti Christusseue kuie on za-nasz podiel, dabi nasz od szmerti uekiuechne oszlobodil. Graz.

Kačić Miošić, Andrija. 1942.

Razgovor ugodni naroda slovinskoga. SPH, knj. 27, priredio Tomo Matić, Zagreb, HAZU.

Kanižlić, Antun. 1754.

Obilato duhovno mliko. To jest: Nauk Kerstianski illirickoj, illiti slovinskoj dicsici darovan od nyih Excellencie, prisvitloga, i priprosctovanoga gospodina Francescka Thauszy, po Boxjoj, i Aposctolske Stolice Millosti BISKUPA ZAGREBACSKOGA, Opata Blaxene Dvice Marie, od Thopuszke, Komitata od Berzencze Najvechjega i Vikovitoga Groffa, Cesarsko Kralyevskoga Velicsanstva Sadanyega Najskrovitiega Vichnika. Pritiskano u Zagrebu po Antunu Reineru. Hervatskoga Kralyestva Pritiskaru.

Kanižlić, Antun. 1760.

Primoguchi i sardce nadvladajuchi uzroci S-Kripostnimih Podpomochmah za Lyubiti Gospodina Isukarsta Spasitelya Nascega. Sa svim sardcem, sa svom duscom, i sa svom jakostju. Najprije u Francuski, posli u Nimacski Jezik na svitlo dati; a sada u Illyricski, illiti Slavonski prinesceni, i s-razlicsitima Naucih, i Pripovistma, illiti Izgledih uzmlonexani, i obilatje istomacseni. Po Antunu Kanislichu Druxbe Isusove Misniku. Pritiskano u Zagrebu od Cajetana Franc. Härl.

Kanižlić, Antun. [1764] 1773.

Mala i svakomu potrebna Bogoslovica. To jest Nauk Kerstjanski u tri Skule razdilyen, s-obicsajnama Molitvami, i Pismami, za dicu koja igyu u Skulu od Nauka Kerstjanskoga. Pritiskanye Peto. Pritiskana u Ternavi.

Kanižlić, Antun. [1766] 1794.

Bogoljubnost molitvena na poshtenje Prisvete Troice jedinoga Boga, Blaxene Dvice Marie i svetih, s Razlicsitimi Naucima, i Istomacsenjem Svetih Obicsajah Cerkvjenih. Sloxena i prikazana Svetomu Aloisii Druxbe Isusove ispovidniku od Antuna Kanislicha Druxbe iste Misnika. Pripitiskana u Budimu.

Kanižlić, Antun. 1780.

Kamen pravi smutnye velike illiti pocsetak, i uzrok istiniti rastavlyenya Cerkve Istocsne od Zapadne, po mlogo posctovanomu gospodinu Antunu Kanislichu nyihove Excellencije prisvitloga gospod. biskupa zagrebackoga Svete Stolice u Poxegi naregyene visce od dvadeset godinah consistorialu nigdascnye pako Druxbe Isusove misniku jurve pokoinomu, za xivota obilato ispisan. S blagodarnostjom pako uzviscene i prisvitile Kralyevske Magyarske komore na svitlo dan. U Osiku kod Ivana Martina Divalta.

Meniates, Elias. 1847.

Камен претиканија или Повест о почетку и причини разделија греческе и латинске цркве, от Павла Николич, Пароха Карловачког. У Новм Саду 1847. [Kamen pretykanija ili Povest o početku i pričiny razdelenija grečeske i latinske crkve. Novi Sad, 1847]

Mulih, Juraj. 1742.

Zerczalo pravedno gdisze ima isztinito izpiszanye kada, kako, i zasto Gerchkoga zakona Lyudi, iliti kako nekoji govore Hrisztjani, Od Sztare Kerschanszke Katholichanszke Czirkve, I od Rimszkoga pape Z-velikem szvojem Kvarom jeszu odsztupili.
I kamobi opet laszno, a szebi velle korisztno, mogli prisztupiti. I ovak na pravi put zvelichenya sztupiti. Zato, i k-tomu na pomoch ovo zkupa je szloseno, i lyubleno razdeleno. Stampano u Zagrebu.

Nenadović, Pavle. 1754. [bakrorezna knjiga Zaharije Orfelina iz 1758]

Ортодокс осмогија односно ПРАВОСЛВНО ИСПОВЕДАЊЕ католичанске и апостолске Источне Цркве [kritičko izdanje i prijevod Vladimira Vukašinića, *Teološke bakrorezne knjige Zaharije Orfelina*. Izvori za istoriju srpske teologije. Srpska teologija XVIII veka. Knjiga prva. Artprint, Pančevo 2006, 41–63].

Novaković, Dionisije. 1741.

ЕПИТОМ [kritičko izdanje i prijevod Vladimira Vukašinića, *Dionisije Novaković episkop budimski, stonobeogradski, sigetski, sečujski, muhačkopoljski i cele Transilvanije, Epitom ili kratka objašnjenja o Svetom hramu, odeždama, božanstvenoj liturgiji koja se služi u njemu i njenom okruženju, kroz kratka pitanja i odgovore*. Izvori za istoriju srpske teologije. Srpska teologija XVIII veka. Knjiga druga. Passage group, Pančevo 2007].

Orbini, Mavro. 1999.

Kraljevstvo Slavena. Prev. Snježana Husić. Zagreb, Golden marketing, Narodne novine.

Pavić, Emerik. 1769.

Rucsna knjixica, za utiloviti u Zakon Katolicsanski obrachenike; za narediti, i na srichno priminutje dovesti bolesnike, i na smert odsugjene; i za privesti na spasonossni Zakon razdvojnike. Xupnikom, i ostalima Duhovnim Nastojnikom, a i istima pravovirnim

Domachinom veoma koristna; Upisana po jednomu Sinu S. FRANE, Derxave S. JVANA od CAPISTRANA, S dopusstenjem Staressinah. U PESSTI SA SLOVI EITZENBERGERovi.

Pejkić, Krsto. 1724.

Zarcalo od razluceYa zakona [latinični prijepis P. Stofich].

Radonić, Jovan – Kostić, Mita. 1954.

Srpske privilegije od 1690. do 1792. Srpska akademija nauka, posebna izdanja, knjiga 10., Beograd, 1–18.

Vilov, Stjepan. 1736.

Razgovor priateljski megju Kerstianinom i Ristianinom pod imenom Franceska i Theodora nad plemenitim i ugodnim nazivanjem sadassnjim Fahljen Isus. Ucsinjen i sloxen od iednoga Misnika, Reda Svetoga Franceska Provincie Bosanske. Budim.

Vilov, Stjepan. 1741.

Kratak i krotak razgovor megju Kerstianinom i Ristianinom pod imenom Franceska i Theodora. Sverhu onnii obicsainii megju Ristiani ricsii u koiisamse viri rodio, u onnoichu i umerti. Budim.

8.2 Literatura

Antolović, Josip. 1996/1997. "Juraj Mulih kao pučki misionar", *Vrela i prinosi. Zbornik za povijest isusovačkoga reda u hrvatskim krajevima*. Radovi međunarodnog znanstvenog skupa "Isusovac Juraj Mulih (1649–1754) i njegovo doba", Zagreb, 25. i 26. 11. 1994., br. 21, Zagreb, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Hrvatski povijesni institut u Beču, 61–68.

Badalić, Josip. 1935. "Juraj Mulih (1694–1754)", *Vrela i prinosi*, br 5, Sarajevo, 93–126.

Bart [Barth], Fredrik. 1997. "Etničke grupe i njihove granice", u: *Teorije o etnicitetu*, ur. Filip Putinja [Philippe Poutignat] i Žoslin Stref-Fenar [Jocelyne Streiff-Fenart], Beograd, Biblioteka XX vek, 211–259.

Bauman, Zygmunt. 2009. *Identitet. Razgovori s Benedettom Vecchijem*, Zagreb, Naklada Pelago.

Baus, Karl, Eugen Ewig. 1995. "Borba za Nicejsko vjerovanje pod Konstantinovim sinovima", u: *Velika povijest crkve II*, ur. Hubert Jedin, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 38, 38–42, 43, 46.

Baus, Karl, Eugen Ewig. 1995. "Rasap arijevtva. Konačni proboj nicejske teologije na Carigradskom koncilu (381)", u: *Velika povijest crkve* II, svezak XIX, ur. Hubert Jedin, prev. Vjekoslav Bajsić, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 59–76.

Beck, Hans-Georg. 1995. "Henotikon i akakijevski raskol", u: *Velika povijest crkve* II, svezak XIX, ur. Hubert Jedin, prev. Vjekoslav Bajsić, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 407–418.

Beck, Hans-Georg. 2001. "Grčka Crkva u razdoblju ikonoklazma", u: *Velika povijest crkve* III, ur. Hubert Jedin, prev. Josip Ritig, Leo Držić, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 31–59.

Beck, Hans-Georg. 2001. "Bizantska Crkva u vrijeme Focijevskog raskola", u: *Velika povijest crkve* III, ur. Hubert Jedin, prev. Josip Ritig, Leo Držić, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 194–213.

Beck, Hans-Georg. 2001. "Focije – djelo i lik", u: *Velika povijest crkve* III., ur. Hubert Jedin, prev. Josip Ritig, Leo Držić, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 208–213.

Beck, Hans-Georg. 2001. "Drugi odsjek: Istočna Crkva od početka 10. st. do Cerularija", u: *Velika povijest crkve* III, ur. Hubert Jedin, prev. Josip Ritig, Leo Držić, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 452–527.

Beck, Hans-Georg. 2001. "Na putu k shizmi u 1054. godini", u: *Velika povijest crkve* III., ur. Hubert Jedin, prev. Josip Ritig, Leo Držić, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 461–462.

Beck, Hans-Georg. 2001. "Unutarnji život bizantske Crkve od Focija do Cerularija", u: *Velika povijest crkve* III, ur. Hubert Jedin, prev. Josip Ritig, Leo Držić, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 465–473.

Bedouelle, Guy. 1982. "Nastanak književne vrste: 'katekizam'", *Svesci*, 47, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 36–43.

Belić, Miljenko. 1977. "Antun Kanižlić (1699–1777). Uz dvjestogodišnjicu njegove smrti", *Obnovljeni život*, vol. 32, no. 4, Zagreb, 299–332.

http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=86892

(Pristupljeno 9. kolovoza 2015)

Belić, Predrag. 1992. "Isusovci kontroverzisti u Hrvata 18. stoljeća", u: *Isusovci u Hrvata*. Zbornik radova međunarodnog znanstvenog simpozija "Isusovci na vjerskom, znanstvenom i kulturnom području u Hrvata", Zagreb, Durieux, 158–168.

Belić, Predrag. 2000. "Eighteenth Century Jesuit Contraversialists among the Croats", u: *Jesuits among the Croats*. Proceedings of the international symposium: Jesuits in the Religious, Scientific and Cultural life among the Croats. October 8–11, 1990. Zagreb, Durieux, 197–212.

Beller, Manfred. 2007. "Perception, image, imagology", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, ur. Manfred Beller i Joep Leerssen, Amsterdam–New York, Rodopi, 3–16.

Beller, Manfred. 2007. "Prejudice", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, ur. Manfred Beller i Joep Leerssen, Amsterdam–New York, Rodopi, 404–406.

Beller, Manfred. 2007. "Stereotype", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, ur. Manfred Beller i Joep Leerssen, Amsterdam–New York, Rodopi, 429–434.

Biti, Vladimir. 2000. *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*, Zagreb, Matica hrvatska.

Blažević, Zrinka. 2007. "Ilirski ideologem u djelima Andrije Kačića Miošića", u: *Fra Andrija Kačić Miošić i kultura njegova doba*, Zagreb, HAZU, 265–277.

Blažević, Zrinka. 2008. *Ilirizam prije ilirizma*, Zagreb, Golden marketing–Tehnička knjiga.

Blažević, Zrinka. 2009. "Imagologija", u: *Leksikon Marina Držića*, Zagreb, LZMK, 327.

Blažević, Zrinka. 2014. "Imaginiranje historijske imagologije: mogućnosti i perspektive transdisciplinarne i translacijske epistemologije", u: *Prevođenje povijesti. Teorijski obrati i suvremena historijska znanost*, Zagreb, Srednja Europa, 127–138.

Bogišić, Rafo. 1974. "Književnost prosvjetiteljstva", u: *Povijest hrvatske književnosti*, knjiga 3, Zagreb, Mladost, 293–376, 338.

Bogišić, Rafo. 1991. "Hrvatski barokni slavizam", u: *Hrvatski književni barok*, ur. Dunja Fališevac. Zagreb, Zavod za znanost o književnosti, 9–37.

Bogović, Mile. 1982. *Katolička crkva i pravoslavlje u Dalmaciji za mletačke vladavine*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Bogović, Mile. 1993. "Država i crkva u srpskom pravoslavlju", *Bosna Franciscana*. Časopis franjevačke teologije Sarajevo, god.I, broj 1, Samobor, 67–75.

Bogović, Mile. 2003. "Pravoslavlje u Hrvatskoj", u: *Hrvatska i Europa: kultura, znanost i umjetnost*. Sv. 3. Barok i prosvjetiteljstvo (XVII–XVIII st.). Zagreb, HAZU, AGM, ŠK, 203–214.

Bojović, Zlata. 1989. "Filip Grabovac o kosovskim junacima i o srpskoj istoriji", *Raskovnik*, XV, br. 55–56, Gornji Milanovac, 85–100.

Bösendorfer, Josip. 1936. "Mihajlo Starin, kalvinski reformator u Slavoniji", *Zbornik arheološkog kluba Mursa Osijek*, Osijek, 16–18.

Botica, Stipe. 1998. "Grabovčevo djelo u suodnosu s usmenom/pučkom književnosti i Kačićem", Znanstveni skup *Fra Filip Grabovac u kontekstu hrvatske kulture*, Vrlika, Poglavarstvo Grada Vrlike, Matica hrvatska Vrlika, Matica hrvatska Sinj, 103–112.

Botica, Ivan. 2007. "Vlah i vlah – nekoć i danas", *Jezik i identiteti*, ur. Jagoda Granić, Zagreb–Split, Hrvatsko društvo za primijenjenu lingvistiku, 61–69.

Bratulić, Josip. 1986. "Poslanica iz galantnog stoljeća", *Gordogan*, god. 8, br. 22, Zagreb, 158–169.

Bratulić, Josip. 2007. "Andrija Kačić Miošić i početci nacionalnih preporoda južnoslavenskih naroda", u: *Fra Andrija Kačić Miošić i kultura njegova doba*, Zagreb, HAZU, 181–188.

Brlić, Ignjat Alojzije. 1981. "Opomenka", u: *Zbornik radova o Vidu Došenu i Blažu Tadijanoviću*, Osijek, JAZU, 80.

Buczynski, Alexander. 1993. "Rimokatolička i Pravoslavna crkva u Vojnoj krajini (1740–1868)", *Povijesni prilozi*, 12, Zagreb, Institut za suvremenu povijest, 39–96.

Budak, Neven. 2007. *Hrvatska i Slavonija u ranome novom vijeku*, Zagreb, Leykam international.

Burić, Josip. 2002. *Biskupije Senjska i Modruška u XVIII. stoljeću*, ur. Mile Bogović, Gospić–Zagreb, Državni arhiv u Gospiću, Kršćanska sadašnjost.

Capizzi, Carmelo. 1999. "Photios", u: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Achter Band (Pearson bis Samuel), Freiburg, Basel, Rom, Wien, Herder, 267–273.

Cavanaugh, B. 2002. "Alfonso de Castro", u: *New Catholic Encyclopedia*. 1 (A–Azt), The Catholic University of America, Washington D.C., 278.

Clercq de, V.C. 2002. "Arianism", u: *New Catholic Encyclopedia*. 1 (A–Azt). The Catholic University of America. Washington D.C., 660–664.

Cohen, Anthony P. 1985. *The symbolic construction of community*, London–New York, Routledge.

Crăciun, Maria; Fulton, Elaine. 2011. "Introduction. Communities of Devotion: Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450–1800", *Communities of Devotion. Religious Orders and Society in East Central Europe, 1450–1800.*, ed. by Maria Crăciun, Elaine Fulton. England, USA, Ashgate, 1–27.

Crouzel, H. 2002. "Origen and Origenism", u: *New Catholic Encyclopedia*. 10 (Mos-Pat), The Catholic University of America, Washington D.C., 653.

Ćirković, Sima M. 2008. *Srbi među europskim narodima*, Zagreb, Golden marketing–Tehnička knjiga.

Dennis, G.T. 2002. "Pulcheria, St.", u: *New Catholic Encyclopedia* 11 (Pau-Red). The Catholic University of America. Washington D.C., 815.

Deretić, Jovan. 2002. [dva prethodna izdanja 1983 i 1996] *Istorija srpske književnosti* (treće prošireno izdanje), Beograd, Prosveta.

Dillon, John. 1998. "Ambrozije, sv.", u: *Suvremena katolička enciklopedija*, Split, Laus, 23.

Dillon, John. 1998. "Irenej, sv.", u: *Suvremena katolička enciklopedija*, Split, Laus, 373–374.

Dillon, John. 1998. "Jeronim, sv.", u: *Suvremena katolička enciklopedija*, Split, Laus, 425–426.

Dukić, Davor. 1998a. *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici*, Zagreb, Hrvatska Sveučilišna naklada.

Dukić, Davor. 1998b. "Grabovčev *Cvit razgovora* i usmenoepska tradicija", Znanstveni skup *Fra Filip Grabovac u kontekstu hrvatske kulture*, Vrlika, Poglavarstvo Grada Vrlike, Matica hrvatska Vrlika, Matica hrvatska Sinj, 113–121.

Dukić, Davor. 2002. *Poetike hrvatske epike 18. stoljeća*, Split, Književni krug.

Dukić, Davor. 2002. "Epske pjesme Kačićeva *Razgovora ugodnog*", u: *Poetike hrvatske epike 18. stoljeća*, Split, Književni krug, 27–52.

Dukić, Davor. 2003. "Hrvatska književnost. Neke temeljne značajke.", u: *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost i umjetnost*. Sv. 3. Barok i prosvjetiteljstvo (XVII–XVIII. st.), ur. I. Golub, Zagreb, HAZU, AGM, ŠK, 487–499.

Dukić, Davor. 2006. "Rana *Völkerpsychologie* i proučavanje književnosti i kulture", u: *Poetika pitanja*, ur. G. Slabinac, A. Zlatar, D. Duda, Zagreb, FFpress, 211–228.

Dukić, Davor. 2008. "Tragovi jednog pograničnog mentaliteta u Grabovčevu *Cvitu razgovora*", u: *Tematološki ogledi*, Zagreb, Hrvatska Sveučilišna naklada, 65–85.

Dukić, Davor. 2008. "Andrija Kačić Miošić i književnost Makarskog primorja: prolegomena za jednu regionalnu književnu povijest", u: *Tematološki ogledi*, Zagreb, Hrvatska Sveučilišna naklada, 86–95.

Dukić, Davor. 2009a. "Predgovor: O imagologiji", u: *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*, prired. Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, Ivana Brković, Zagreb, Srednja Europa, 5–22.

Dukić, Davor. 2009b. "The Concept of the Cultural imagery: Imagology with and not against the early *Völkerpsychologie*", u: *Discontinuities and Displacements : Studies in Comparative Literature (Proceedings of the XVIII. Congress of the ICLA.)*, Rio de Janeiro, Aeroplano editora, 71–80.

Dvornik, F. 2002. "Metrophanes of Smyrna", u: *New Catholic Encyclopedia*. 9 (Mab-Mor). The Catholic University of America, Washington D.C., 570.

Dvornik, F. 2002. "Nicetas David", u: *New Catholic Encyclopedia*. 10 (Mos-Pat). The Catholic University of America, Washington D.C., 356.

Dyserinck, Hugo. 2009. "Komparatistička imagologija onkraj 'imanencije' i 'transcendencije' djela", u: *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*, priredili Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić-Poje, Ivana Brković, prev. Zrinka Blažević, Zagreb, Srednja Europa, 57–69.

Eterović, Karlo. 1927. *Fra Filip Grabovac, buditelj i mučenik narodne misli u prvoj polovici XVIII vijeka (Njegov život, rad i stradanje)*. Makarska, Split, Knjižnica "Nove revije".

Ewig, Eugen. 2001. "Kršćanstvo u ranom 8. stoljeću. Rim i Carigrad od Trulskog koncila do početka kipoborstva", u: *Velika povijest crkve* III, ur. Hubert Jedin, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 8.

Fališevac, Dunja. 1998. "Filip Grabovac u kontekstu protureformacije i katoličke obnove", *Znanstveni skup Fra Filip Grabovac u kontekstu hrvatske kulture*, Vrlika, Poglavarstvo Grada Vrlike, Matica hrvatska Vrlika, Matica hrvatska Sinj, 47–60.

Fancev, Franjo. 1922. "Isusovci i slavonska knjiga XVIII. stoljeća. Antun Kanižlić", *Jugoslavenska njiva* I, god. 5, 365–380.

Fatula, Mary Ann op. 1998. "Duh Sveti", u: *Suvremena katolička enciklopedija*, Split, Laus, 206–213.

Fehér, István M. 2006. "Ni neutralnost ni poricanje sebe, nego otvorenost", u: *Kulturni stereotipi. Koncepti identiteta u srednjoeuropskim književnostima*, Zagreb, FF press, 59–69.

Fischer, Manfred S. 2009. "Komparatistička imagologija: za interdisciplinarno istraživanje nacionalno-imagotipskih sustava", u: *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*, prir. Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, Ivana Brković, prev. Ivana Brković, Zagreb, Srednja Europa, 37–56.

Franzen, August. 1983. *Pregled povijesti crkve*. Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Friske, J. 2002. "Bellarmine, Robert (Roberto) St.", u: *New Catholic Encyclopedia*. 2 (Baa-Cam), The Catholic University of America, Washington D.C., 226–228.

Fuček, Ivan. 1991. "Mulih, Juraj", u: *Religijsko-pedagoško katehetski leksikon*, Zagreb, Katehetski salezijanski centar, 482–483.

Fuček, Ivan. 1992. "Juraj Mulih začetnik prosvjetno-misionarskog rada požeških isusovaca", u: *Isusovci u Hrvata*. Zbornik radova međunarodnog znanstvenog simpozija "Isusovci na vjerskom, znanstvenom i kulturnom području u Hrvata", Zagreb, Durieux, 147–157.

Fuček, Ivan. 1994a. *Juraj Mulih. Život i djelo*, Zagreb, Durieux.

Fuček, Ivan. 1994b. "Interkonfesionalna aktivnost isusovca Jurja Muliha: obraćenici", u: *Synthesis theologica*. Zbornik u čast p. Rudolfa Brajičića SJ prigodom 75. obljetnice života, ur. Marijan Steiner, Zagreb, Durieux, 577–589.

Fuček, Ivan. 2003. "Teologija u XVIII. stoljeću", u: *Hrvatska i Europa: kultura, znanost i umjetnost*. Sv. 3. Barok i prosvjetiteljstvo (XVII–XVIII st.), Zagreb, HAZU, AGM, ŠK, 365–377.

Galinec, Franjo. 1933/1934. "Juraj Habelić kao književni ugled i izvor Mulihov", *Nastavni vjesnik*, knj. XVII, Zagreb, 39–46.

Gavrilović, Slavko. 1976. "Srbi u Hrvatskoj u XVIII veku", *Zbornik za istoriju*. Novi Sad, Matica srpska, 7–56.

Georgijević, Krešimir. 1969. *Hrvatska književnost od 16. do 18. st. u sjevernoj Hrvatskoj i Bosni*. Zagreb, Matica hrvatska.

Germain, Elisabeth. 1991. "Katekizam (institucija)", u: *Religijsko–pedagoško katehetski leksikon*, prir. Marko Pranjić, Zagreb, Katehetski salezijanski centar, 351.

Gianetto, Ubaldo. 1991. "Katehetske formule", u: *Religijsko–pedagoško katehetski leksikon*, prir. Marko Pranjić, Zagreb, Katehetski salezijanski centar, 307–308.

Glazier, Michael. 1998. "Maniheizam", u: *Suvremena katolička enciklopedija*, Split, Laus, 553.

Grbavac, Josip. 1986. *Ethische und didaktisch-aufklärerische tendenzen bei Filip Grabovac Cvit razgovora*. Slavistische Beiträge, Band 191, München, Verlag Otto Sagner.

Gulin, Valentina. 1998. "Grabovac i Lovrić. Kulturni konteksti 18. stoljeća", Znanstveni skup *Fra Filip Grabovac u kontekstu hrvatske kulture*, Vrlika, Poglavarstvo Grada Vrlike, Matica hrvatska Vrlika, Matica hrvatska Sinj, 123–138.

Hall, Stuart. 1997. "The spectacle of the 'Other'", u: *Representation. Cultural representations and signifying practices*, ed. Stuart Hall, London, Sage, 223–291.

Hall, Stuart. 2006. "Kome treba identitet?", u: *Politika teorije*, zbornik rasprava iz kulturalnih studija, ur. Dean Duda, prev. Sandra Veljković, Zagreb, Disput, 357–374.

Higgins, M. J. 2002. "Michael Cerularius, patriarch of Constantinople", u: *New Catholic Encyclopedia*. Second Edition (9 Mab-Mor). The Catholic University of America, Washington D.C., 597–598.

Hoško, Franjo Emanuel. 1977. "Topohistoriografsko djelo Emerika Pavića kao izvor za hrvatsku crkvenu i kulturnu povijest", *Kačić*, vol. IX. Radovi simpozija u prigodi 750. obljetnice smrti Svetog Franje Asiškoga o doprinosu franjevačkih zajednica u izgradnji naše crkve i kulture, Zagreb 29. studenog do 1. prosinca 1976., Split, 71–81.

Hoško, Franjo Emanuel. 1978. "Prosvjetno i kulturno djelovanje bosanskih i hrvatskih franjevaca tijekom 18. stoljeća u Budimu", *Nova et vetera*, god. 28, sv. I–II, Sarajevo, 113–179.

Hoško, Franjo Emanuel. 1983. "Sakrament krštenja u kontroverzijijskom katekizmu Antuna Bačića", *Kateheza*, god. 4., br. 5, Zagreb, 67–72.

Hoško, Franjo Emanuel. 1985. *Negdašnji hrvatski katekizmi*, Zagreb.

Hoško, Franjo Emanuel. 1985. "Kontroverzijijski katekizam Antuna Bačića", u: *Negdašnji hrvatski katekizmi*, Zagreb, 44–48.

Hoško, Franjo Emanuel. 1985. "Različita sudbina dvaju katekizama Antuna Kanižlića", u: *Negdašnji hrvatski katekizmi*, Zagreb, 86–91.

Hoško, Franjo Emanuel. 1985. "Katehetsko štivo iz pera Emerika Pavića", u: *Negdašnji hrvatski katekizmi*, Zagreb, 111–115.

Hoško, Franjo Emanuel. 1985. "Pregled povijesti hrvatskih katekizama od Tridentinskog do Prvog vatikanskog sabora", u: *Negdašnji hrvatski katekizmi*, Zagreb, 155–176.

Hoško, Franjo Emanuel. 1991. "Pavić, Emerik", u: *Religijsko–pedagoško katehetski leksikon*, priir. Marko Pranjić, Zagreb, Katehetski salezijanski centar, 561–562.

Hoško, Franjo Emanuel. 2000. *Franjevci u kontinentalnoj Hrvatskoj kroz stoljeća*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Hoško, Franjo Emanuel – Kovačić, Slavko. 2003. "Crkva u vrijeme katoličke obnove", u: *Hrvatska i Europa: kultura, znanost i umjetnost*. Sv. 3. Barok i prosvjetiteljstvo (XVII–XVIII st.), Zagreb, HAZU, AGM, ŠK, 165–186.

Hoško, Franjo Emanuel. 2005. "Hrvatska crkvena historiografija o tzv. kasnom jansenizmu u idejnom sustavu jozefinizma", *Scrinia Slavonica*, vol. 5, no. 1, Slavonski Brod, Hrvatski institut za povijest – Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje, 2005., 144–161. hrcak.srce.hr/file/12162 (Pristup 9. prosinca 2015.)

Hoško, Franjo Emanuel. 2010. "Bačić, Antun", u: *Hrvatski franjevački biografski leksikon*, Zagreb, LZMK, 26–27.

Hoško, Franjo Emanuel. 2010. "Pavić, Emerik", u: *Hrvatski franjevački biografski leksikon*, Zagreb, LZMK, 434–435.

Hoško, Franjo Emanuel. 2010. "Vilov, Stjepan", u: *Hrvatski franjevački biografski leksikon*, Zagreb, LZMK, 559.

Hoško, Franjo Emanuel. 2011. *Slavonska franjevačka ishodišta*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Hoško, Franjo Emanuel. 2013. "Antun Bačić i hrvatski budimski kulturni krug", u: *Zbornik o fra Antunu Bačiću*. Radovi znanstvenog skupa održanog 14. i 15. travnja 2010. u Slavonskom Brodu i Našicama, ur. Tatjana Melnik, Slavonski Brod–Našice, 164–173.

Jedin, Hubert. 1997. *Crkveni sabori. Kratka povijest*. Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Ježić, Slavko. [1. izd. 1944] 1993. *Hrvatska književnost* (od početaka do danas, 1100–1941), Zagreb, Grafički zavod Hrvatske.

Jurišić, Karlo. 1983. "Povijest Katoličke crkve u 'Cvitu' fra Filipa Grabovca", *Kačić*, Zbornik Franjevačke provincije Presvetog otkupitelja, Fra Filip Grabovac i njegovo doba, XV, Split, 201–231.

Karlić, Ivan – Patafta, Daniel. 2014. "Teološke teme u djelu *Istina katolicsanska* fra Antuna Bačića", *Zbornik o Emeriku Paviću*. Zbornik radova sa znanstvenoga skupa "Emerik Pavić i franjevci u kontinentalnoj Hrvatskoj", Osijek, 23–25 svibnja 2013., Zagreb, Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, 303–322.

Kašić, Dušan. 1967. *Srbi i pravoslavlje u Slavoniji i sjevernoj Hrvatskoj*, Zagreb, Savez udruženja pravoslavnog sveštenstva SR Hrvatske.

Kelly, John N. D. 1986. *The Oxford Dictionary of Popes*, Oxford, New York, Oxford University Press, 7, 10, 22–23.

Kelly, Joseph. F. 1998. "Ekumenski sabori", u: *Suvremena katolička enciklopedija*. Split, Laus, 246–255.

Kombol, Mihovil. 1961. *Povijest hrvatske književnosti do preporoda*, Zagreb, MH.

Konstantinović, Zoran. 1986. "Od imagologije do istraživanja mentaliteta. O jednom značajnom kretanju u savremenoj metodološkoj misli", *Umjetnost riječi*, god. XXX, br. 2, 137–142.

Korade, Mijo. 2007. "Antun Kanižlić, vjerski i kulturni obnovitelj požeškog kraja", u: *U služnju Božjem narodu. Zbornik radova u čast msgr. dr. Antuna Škvorčevića*, ur. Josip Baričević, Tomislav Ivančić et al., Požega, Biskupski ordinarijat, 546–560.

Korade, Mijo – Pernjak, Dejan. 2015. "Hrvatski isusovački misionari i pokušaji unije s pravoslavnima od 16. do 19. stoljeća", *Cris: časopis Povijesnog društva Križevci*, god. XVII, br.1, 40–56.

hrcak.srce.hr/file/220933 (Pristupljeno 4. siječnja 2016)

Kostić, Mita. 1922. *Carski duhovnici. Propagatori unije među Srbima*, Sremski Karlovci, Srpska manastirska štamparija.

Kostić, Mita. 1923. "Osnova jedne nove koncepcije XVIII. veka", *Prilozi za književnost*, knj III, Beograd, 247–251.

Kostić, Mita. 1932. "Biobibliografski prilozi za Krstu Pejkića", *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, XII, sv.1, Filološki fakultet Beograd, 83–85.

Kostić, Mita. 1963. "Knjige, knjižarstvo i knjižnice Srba u XVIII veku", u: *Srpska štampana knjiga 18. veka*, Katalog izložbe, Beograd, Novi Sad, Biblioteka Matice srpske, Narodna biblioteka Srbije, 19–20.

Kostić, Mita. 2010. [1. izdanje 1921] "Akatolička književnost kod Srba krajem XVIII. veka", u: *Kulturno-istorijska raskrsnica Srba u XVIII veku*, prir. Vlastimir Đokić. Zagreb, SKD Prosvjeta, 249–261.

Košić, Vlado. 2001. "Kontroverzističko djelo 'Istina katolicsanska' (1732) Antuna Bačića", u: *Fra Luka Ibrišimović i njegovo doba*, Jastrebarsko, Naklada Slap, 179–206.

Krasić, Stjepan. 2009. *Počelo je u Rimu, Katolička obnova i normiranje hrvatskoga jezika u XVII. st.*, Dubrovnik, MH, Ogranak Dubrovnik.

Kravar, Zoran. 1993. "Barok u slavonskoj književnosti", u: *Nakon godine MDC: studije o književnom baroku i dodirnim temama*, Dubrovnik, MH, Ogranak Dubrovnik, 126–160.

Kudelić, Zlatko. 2004. "Katoličko-pravoslavni prijepori o crkvenoj uniji i grkokatoličkoj Marčanskoj biskupiji tijekom 1737. i 1738. godine", *Povijesni prilozi*, vol. 23., br. 27, Zagreb, 101–132.

Kudelić, Zlatko. 2007. *Marčanska biskupija. Habsburgovci, pravoslavlje i crkvena unija u Hrvatsko-slavonskoj vojnoj krajini (1611–1755)*, Zagreb, Hrvatski institut za povijest.

Kudelić, Zlatko. 2014. "Crkvene unije tijekom vladavine Leopolda I. i Josipa I. (1657–1711): ideje, planovi, dosezi", *Povijesni prilozi*, 46, Zagreb, 161–222.

Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, New York, Verso.

Ladić, Zoran. 1992. "Studenti iz Hrvatske na sveučilištima u Grazu i Trnavi potkraj 16. i u 17. st.", u: *Isusovci u Hrvata. Zbornik radova međunarodnog znanstvenog simpozija "Isusovci na vjerskom, znanstvenom i kulturnom području u Hrvata"*, ur. Vladimir Horvat, Zagreb, Durieux, 244–254.

Langer, Wolfgang. 1991. "Katekizam (kriteriji)", u: *Religijsko–pedagoško katehetski leksikon*, prir. Marko Pranjić, Zagreb, Katehetski salezijanski centar, 353–355.

Lapierre, Jean-William. 1996. "Predgovor izdanju na srpskohrvatskom jeziku", u: *Teorije o etnicitetu*, ur. Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, Beograd, Biblioteka XX vek., 5–11.

Lauer, Reinhard. 2002. "Ilirski ideologem", u: *Studije i rasprave*, Zagreb, Matica hrvatska, 9–32.

Leerssen, Joep. 2007. "Imagology: History and method", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, ur. Manfred Beller i Joep Leerssen, Amsterdam–New York, Rodopi, 17–32.

Leerssen, Joep. 2007. "Centre/periphery", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, ur. Manfred Beller i Joep Leerssen, Amsterdam–New York, Rodopi, 278–281.

Leerssen, Joep. 2007. "Character (moral)", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, ur. Manfred Beller i Joep Leerssen, Amsterdam–New York, Rodopi, 284–287.

Leerssen, Joep. 2007. "Identity/Alterity/Hibridity", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, ur. Manfred Beller i Joep Leerssen, Amsterdam–New York, Rodopi, 335–342.

Leerssen, Joep. 2007. "Image", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, ur. Manfred Beller i Joep Leerssen, Amsterdam–New York, Rodopi, 342–344.

Leerssen, Joep. 2007. "Mentality", u: *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, ur. Manfred Beller i Joep Leerssen, Amsterdam–New York, Rodopi, 364–365.

Leerssen, Joep. 2009. "Retorika nacionalnog karaktera: programatski pregled", u: *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*, prir. Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, Ivana Brković, prev. Ivana Brković, Zagreb, Srednja Europa, 99–124.

Leerssen, Joep. 2009. "Imagologija: povijest i metoda", u: *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*, prir. Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, Ivana Brković, prev. Davor Dukić, Zagreb, Srednja Europa, 167–185.

Macarević, Gradimir D. 2002. "Grigorije Bogoslov", u: *Enciklopedija pravoslavlja*, knj. 1 (A-Z), Beograd, "Savremena administracija", 487–488.

Mandac, Marijan. 1987. *Sv. Ciprijan: Jedinstvo Crkve, Euharistija, Molitva gospodnja*, Makarska, Služba Božja.

Marthaler, B.L. 2002. "Binius, Severin", u: *New Catholic Encyclopedia*. 2 (Baa-Cam). The Catholic University of America, Washington D.C., 399–400.

Martin, James. 2008. "Identitet", u: *Kulturna geografija. Kritički rječnik ključnih pojmova*, ur. David Atkinson, Peter Jackson, David Sibley, Neil Washbourne, prev. Damjan Lalović, Zagreb, Disput, 135–141.

Matić, Tomo. 1929. *Adam Tadija Blagojević*. Prilog za historiju hrvatske književnosti osamnaestoga vijeka, Zagreb, Tisak Nadbiskupske tiskare, 129–167.

Matić, Tomo. 1940. "Život i rad Antuna Kanižlića", u: *Pjesme Antuna Kanižlića, Antuna Ivanošića i Matije Petra Katančića*, SPH knj. 26, Zagreb, JAZU, XIII–XLI.

Matić, Tomo. 1942. "Život i rad Andrije Kačića Miošića", u: *Djela Andrije Kačića Miošića*, prir. T. Matić, SPH, knj. 27, Zagreb, HAZU, V–LX.

Matić, Tomo. 1945. *Prosvjetni i književni rad u Slavoniji prije Preporoda*, knjiga XLI, Zagreb, HAZU.

Matić, Tomo. 1951. "Život i rad Filipa Grabovca", SPH, knj. 30, Zagreb, JAZU, 5–20.

Matić, Tomo. 1969. "Život i rad Vida Došena", u: *Djela Vida Došena*, priredili Tomo Matić i Antun Djamić, SPH, knj. 34, Zagreb, JAZU, 5–14.

Medaković, Dejan. 2005. *Josif II. i Srbi*. Novi Sad, Prometej.

Melling, David J. 1999. "Michael Keroularios", u: *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, ed. by Ken Parry, David J. Melling et al. Blackwell Publishers, 315–316.

Melling, David J. 1999. "Photios the Great", u: *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, ed. by Ken Parry, David J. Melling et al. Blackwell Publishers, 381–382.

Metzler Lexikon Literatur und Kulturtheorie. 1998. Stuttgart, Weimar, Verlag J.B. Metzler.

Mihailović, Života A. 1963. "Srpska teološka knjiga XVIII veka", u: *Srpska štampana knjiga 18. veka*, Katalog izložbe, Beograd, Novi Sad, Biblioteka Matice srpske, Narodna biblioteka Srbije, 115–127.

Mikrut, Jan. 1999. *Die Idee der Religionstoleranz im 18. Jahrhundert in den Ländern der Habsburgermonarchie*. Wien, Dom Verlag.

Moura, Jean-Marc. 2009. "Kulturna imagologija: pokušaj povijesne i kritičke sinteze", u: *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*, prir. Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, Ivana Brković, prev. Sanja Šoštarić, Zagreb, Srednja Europa, 151–168.

Mullett, Michael. 1995. *The Counter –Reformation and the Catholic Reformation in early modern Europe*, London and New York, Routledge.

Murphy, F.X. 2002. "Theognostos", u: *New Catholic Encyclopedia*. 13 (Seq-The). The Catholic University of America, Washington D.C., 887.

Mütter, Bernd. 2002. "Stereotypen und historisches Lernen", u: *Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen*, hrsg. Hahn, Hans Henning, Scholz, Stephan, Mitteleuropa-Osteuropa volume 5. Frankfurt/M, Peter Lang, 155–171.

Novak, Slobodan Prosperov. 1999. *Povijest hrvatske književnosti* (Od Gundulićeva "poroda od tmine" do Kačićeva "Razgovora ugodnog naroda slovinskoga" iz 1756), knjiga III, Zagreb, AB Biblioteka *Historia*.

Oraić Tolić, Dubravka. 2005. "Predgovor", u: *Kulturni stereotipi. Koncepti identiteta u srednjoeuropskim književnostima*, Zagreb, FF press, 7–10.

Oraić Tolić, Dubravka. 2006. "Hrvatski kulturni stereotipi", u: *Kulturni stereotipi. Koncepti identiteta u srednjoeuropskim književnostima*, Zagreb, FF press, 29–45.

Ostojić, Tihomir. 1905. *Srpska književnost od Velike seobe do Dositeja Obradovića*, Sremski Karlovci, Srpska manastirska štamparija.

Ostojić, Tihomir. 1922. *Zaharija Orfelin. Život i rad mu*, Posebna izdanja SKANU, knj. XLVI, Nauke filofske i filološke, knj. 12., Beograd, Štamparija Tucović–A.D. Oslobođenja.

Pageaux, Daniel-Henri. 2009. "Od kulturnog imaginarija do imaginarnog", u: *Kako vidimo strane zemlje. Uvod u imagologiju*, prir. Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, Ivana Brković, prev. Sanja Šoštarić, Zagreb, Srednja Europa, 125–150.

Panagiotis, Vasilijadis. 2002. "Marko Efeski –Evgenik", u: *Enciklopedija pravoslavlja*, knj. 2 (I-O), Beograd, "Savremena administracija", 1176.

Panagiotis, Vasilijadis. 2002. "Fotije", u: *Enciklopedija pravoslavlja*, knj. 3 (P–Š), Beograd, "Savremena administracija", 1998.

Patafta, Daniel. 2013. "Antun Bačić kao predavač filozofije i moralne teologije", u: *Zbornik o fra Antunu Bačiću*. Radovi znanstvenog skupa održanog 14. i 15. travnja 2010. u Slavonskom Brodu i Našicama, ur. Tatjana Melnik, Slavonski Brod–Našice, 154–163.

Pavić, Milorad. 1970. *Istorija srpske književnosti baroknog doba (XVII i XVIII vek)*, Beograd, Nolit.

Perillo, Francesco Saverio. 2007. "Andrija Kačić Miošić i povijest", u: *Fra Andrija Kačić Miošić i kultura njegova doba*, Zagreb, HAZU, 9–27.

Plejić, Lahorka. 1998. "Grabovčev Cvit razgovora u hrvatskoj književnoj historiografiji", Znanstveni skup *Fra Filip Grabovac u kontekstu hrvatske kulture*, Vrlika, Poglavarstvo Grada Vrlike, Matica hrvatska Vrlika, Matica hrvatska Sinj, 29–38.

Podskalsky, Gerhard. 1998. "Meniates, Elias", u: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Siebter band (Maximilian bis Pazzi), Freiburg, Basel, Rom, Wien, Herder, 101–102.

Popović, Justin. 1978. *Dogmatika Pravoslavne crkve*, knj. 3, Beograd.

Popović, Radomir V. 2002. "Dioskor", u: *Enciklopedija pravoslavlja*, knj. 1 (A-Z), Beograd, "Savremena administracija", 551.

Popović, Radomir V. 2002. "Duhoborstvo ili Makedonijeva jeres", u: *Enciklopedija pravoslavlja*, knj. 1 (A-Z), Beograd, "Savremena administracija", 604.

Popović, Radomir V. 2002. "Nestorije", u: *Enciklopedija pravoslavlja*, knj. 2 (I-O), Beograd, "Savremena administracija", 1307–1308.

Potrebica, Filip. 2001. "Požega tijekom prve polovice 18. stoljeća", u: *Fra Luka Ibrišimović i njegovo doba*. Zbornik radova sa znanstvenog skupa, Požega, Naklada Slap, 135–150.

Poutignat, Philippe – Streiff-Fenart, Jocelyne. 1997. *Teorije o etnicitetu*, prev. Aljoša Mimica, Beograd, Biblioteka XX vek.

Principe, W.H. 2002. "Spondanus, Henri (de Sponde)", u: *New Catholic Encyclopedia*. 13 (Seq-The), The Catholic University of America, Washington D.C., 458–459.

Prohaska, Dragutin. 1911. *Kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und der Herzegowina von den anfängen im XI. bis zur nationalen wiedergeburt im XIX. Jahrhundert*, Zagreb, Verlag der Buchhandlung Mirko Breyer.

Radonić, Jovan. 1950. *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje od XVI do XIX veka*, Beograd, Srpska akademija nauka.

Rapacka, Joanna. 1995. "Popularne kodifikacije domaće tradicije (iz problema oblikovanja vizije nacionalnog prostora)", *Dani hvarskog kazališta*, Hrvatska književnost 18. st., tematski i žanrovski aspekti, Split, Književni krug, 121–127.

Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. 1952. Dio XII, obradili T. Maretić, J. Hamm, V. Štefanić, M. Deanović i dr., Zagreb, JAZU, 846, 847.

Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. 1955. Dio XIV, priredili D. Grdenić, J. Hamm i dr., Zagreb, JAZU, 54.

- Sandres, Theresa. 1998. "Šizma", u: *Suvremena katolička enciklopedija*, Split, Laus, 944.
- Scherzer, Ivan. 1895. "A. Kanižlića 'Sv. Rozalija' i 'Kamen pravi smutnje'", *Nastavni Vjesnik* III, 201–217.
- Skarić, Vladislav. 1980. "Šokac= der Sachse", *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, 1–4, gl.ur. Miroslav Pantić, Beograd, Filološki fakultet, 86–88.
- Skenderović, Robert. 2013. "Životni put fra Antuna Bačića kao primjer redovničkoga itinerara slavonskih franjevaca 18. stoljeća", *Zbornik o fra Antunu Bačiću*. Radovi znanstvenog skupa održanog 14. i 15. travnja 2010. u Slavonskom Brodu i Našicama, ur. Tatjana Melnik, Slavonski Brod–Našice, 145–152.
- Skerlić, Jovan. 1923. [1. izdanje 1909] *Srpska književnost u XVIII. veku*, Beograd, Izdavačka knjižarnica "Napredak".
- Sršan, Stjepan. 1993. "Uvod (Ivan Stražemanac (1678–1758) i njegovo djelo)", u: *Povijest franjevačke provincije Bosne Srebrene* (Ivan Stražemanac), Zagreb, Latina et Graeca, Matica hrvatska, 5–26.
- Stefanović, Mirjana D. 2009. *Leksikon srpskog prosvetiteljstva*, Beograd, Službeni glasnik.
- Stevenson, J. 2002. "Eusebius of Caesarea", u: *New Catholic Encyclopedia*. 5 (Ead-Fre). The Catholic University of America, Washington D.C., 451–453.
- Stratoudaki White, Despina. 1982. *Patriarch Photios of Constantinople*. Holy Cross Orthodox Press. <http://www.photius.com/photios/> (Pristupljeno 12. svibnja 2016)
- Sullivan, R.E. 2002. "Nicholas I, pope, St.", u: *New Catholic Encyclopedia*. 10 (Mos-Pat). The Catholic University of America, Washington D.C., 360–364.
- Šanjek, Franjo. 1999. "Povijesni pogledi Mavra Orbinija", u: *Kraljevstvo Slavena*, prev. Snježana Husić, Zagreb, Golden marketing, Narodne novine, 9–45.

Šundalić, Zlata. 2000. "Mulih, Juraj", u: *Leksikon hrvatskih pisaca*, Zagreb, Školska knjiga, 516–517.

Šundalić, Zlata. 2005. *Kroz slavonske libarice. Rasprave o nabožnoj književnosti u Slavoniji*, Osijek, Ogranak MH Osijek.

Švagelj, Dionizije. 1981. "Prilog Vida Došena epistolarnom humoru i satiri stare Slavonije", u: *Zbornik radova o Vidu Došenu i Blažu Tadijanoviću*, Osijek, JAZU, 61–90.

Trstenjak, Tonči. 1992. "Hrvatski katekizmi isusovačkih autora", u: *Isusovci u Hrvata*. Zbornik radova međunarodnog znanstvenog simpozija "Isusovci na vjerskom, znanstvenom i kulturnom području u Hrvata", ur. Vladimir Horvat, Zagreb, Durieux, 169–179.

Turčinović, Josip. 1973. *Misionar Podunavlja. Krsto Pejkić (1665–1731)*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

Vanino, Miroslav. 1934. "Antun Kanižlić. Biografski podaci", *Vrela i prinosi*, 4, 84–93.

Vanino, Miroslav. 1943. "Teologija u Hrvata", *Croatia Sacra*, Arhiv za crkvenu povijest Hrvata, god. 11–12, br. 20–21, Zagreb, 200–241.

Vanino, Miroslav. 1969. *Isusovci i hrvatski narod*, knj. 1, Zagreb, Grafički zavod Hrvatske – Zagreb.

Vanino, Miroslav. 1987. *Isusovci i hrvatski narod*, knj. 2, Zagreb, Štamparski zavod "Ognjen Prica".

Vanino, Miroslav. 2005. *Isusovci i hrvatski narod*, knj. 3, Zagreb, Durieux.

Vayanos, Stylianos G. 1998. *Elias Meniates. Biography and Translation of his Sermons on Repentance and Confession*, Brookline, Massachusetts.

Velagić, Zoran. 2001. "The Croatian author at the frontier of Catholicism and Orthodoxy in Croatia", u: *Frontiers of Faith*, ed. by Eszter Andor and István György Tóth, Budapest, CEU, 89–97.

Veselinović, Rajko. 1963. "Srpska istoriografija XVIII. veka", u: *Srpska štampana knjiga 18. veka*. Katalog izložbe, Beograd, Novi Sad, Biblioteka Matice srpske, Narodna biblioteka Srbije, 27–60.

Vodnik, Branko. 1913. *Povijest hrvatske književnosti*, knjiga I. Od humanizma do potkraj 18. st., Zagreb, MH.

Vooght de, P. 2002. "Hussites", u: *New Catholic Encyclopedia*. 7 (Hol-Jub). The Catholic University of America. Washington D.C., 230–231.

Vukašinović, Vladimir. 2010. *Srpska barokna teologija. Biblijsko i svetotajinsko bogoslovlje u Karlovačkoj mitropoliji XVIII veka*, Vrnjci, Trebinje, Manastir Tvrdoš, Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog.

Vuković, Sava. 2002. "Simeon Metafrast, logotet", u: *Enciklopedija pravoslavlja*, knj. 3 (P–Š), Beograd, "Savremena administracija", 1743.

Wahl, J. 2002. "Baronius, Caesar, Ven.", u: *New Catholic Encyclopedia*. 2 (Baa-Cam). The Catholic University of America, Washington D.C., 105–106.

Zečević, Divna. 1997a. "Propovjedna (Vicko M. Gučetić) i dijaloško-poučna (Stjepan Vilov) vjerska polemika između Istočne i Zapadne crkve 1741. i 1743.", u: *Prvi hrvatski slavistički kongres*. Zbornik radova II, ur. Stjepan Damjanović, Josip Bratulić i dr., Zagreb, Hrvatsko filološko društvo, 271–282.

Zečević, Divna. 1997b. "The polemical popular literary edifying text by Antun Kanižlić about Focius as the cause of the church schism, in the book : *The real stumbling-block of the great discord* (Osik 1780)", *Narodna umjetnost*, 34/1, Zagreb, 179–200.

ŽIVOTOPIS

Goranka Šutalo rođena je 7. studenog 1979. u Kutini. Osnovnu školu završila je u Lipovljanima, a opću gimnaziju u Kutini. Na Filozofskome fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, akademske godine 1998./1999., upisala je dvopredmetni studij kroatistike i filozofije, a diplomirala je 2004. Nakon diplome radila je kao novinarka kulturne rubrike u *Vjesniku*, potom kraće u Grafičkoj školi u Zagrebu, a od 2006. bila je zaposlena kao vanjska suradnica, odnosno lektorica u *Croaticumu* (Centar za hrvatski kao drugi i strani jezik) na Filozofskome fakultetu u Zagrebu. Poslijediplomski doktorski studij ranog novog vijeka upisala je u rujnu 2008., a od lipnja 2009. zaposlena je kao znanstvena novakinja na Filozofskome fakultetu u Zagrebu, na Katedri za stariju hrvatsku književnost (projekt "Imagološka istraživanja hrvatske književnosti od 16. do 19. st.", voditelj prof. dr. sc. Davor Dukić). Radila je i kao vanjska suradnica Leksikografskoga zavoda "Miroslav Krleža" na projektu "Hrvatska književna enciklopedija", a kao stalna suradnica u časopisu za međunarodne književne veze *Most (The Bridge)* i u časopisu *Republika*, mjesečniku za književnost, umjetnost i društvo, za koji je pisala brojne prikaze, osvрте i književne kritike. Glavna područja njezina istraživačkog interesa su hrvatska književnost 18. stoljeća, književna imagologija te znanost o kulturi.

Popis objavljenih radova:

Šutalo, Goranka. 2017. "Kontroverzijski spisi sjevernohrvatskih franjevacu Antuna Bačića, Stjepana Vilova i Emerika Pavića u 18. stoljeću", *Diacovensia*, god. 25, br. 1, Đakovo, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, 101–122.

Šutalo, Goranka. 2016. "Pravoslavni kršćani kao (konfesionalni) Drugi u Kanižličevoj crkvenopovijesnoj i teološkoj raspravi *Kamen pravi smutnje velike* (Osijek, 1780)", *Fluminensia*, god. 28, br. 2, Rijeka, Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci, 121–134.

Šutalo, Goranka. 2015. "Predodžba Focija (*Focijeva shizma*) u Kanižličevoj teološkoj i crkvenohistorijskoj raspravi *Kamen pravi smutnje velike* (Osijek, 1780)", *Kroatologija*, god.6, br. 1–2, Zagreb, Hrvatski studiji Sveučilišta u Zagrebu, 190–202.

Brković, Ivana; Šutalo, Goranka. 2014. "Imagery of space in Miroslav Krleža's short story cycle *Hrvatski bog Mars* (Croatian God Mars)", u: *History as a Foreign Country: Historical Imagery in the South-Eastern Europe / Geschichte als ein fremdes Land: Historische Bilder in Süd-Ost Europa*, ur. Zrinka Blažević, Ivana Brković, Davor Dukić. Bonn, Bouvier Verlag, 277–294.

Dukić, Davor; Šutalo, Goranka. 2014. "Prosvjetiteljstvo u hrvatskoj književnoj historiografiji – sadržaj i opseg pojma", u: *Hrvati i Srbi u Habsburškoj Monarhiji u 18. stoljeću: Interkulturni aspekti "prosvijećene" modernizacije*, ur. Drago Roksandić. Zagreb, FFpress, 91–103.

Dukić, Davor; Šutalo, Goranka. 2011. "Todesenthebung aus dem Sterbezimmer: Koncepti ideologije i vlasti u recepciji Desničinih Proljeća Ivana Galeba", u: *Desničini susreti 2010: Ideologija vlasti i ideologičnost teksta*, ur. Drago Roksandić, Ivana Cvijović Javorina, Zagreb, Filozofski fakultet u Zagrebu, Plejada, 62–77.

Šutalo, Goranka. 2009. "Nahvao-nazbilj trvenja: 'afera' Tirena i Vetranovićeve apologija prigodnicom", u: *Dani Hvarskog kazališta. Nazbilj i nahvao: etičke suprotnosti u hrvatskoj književnosti i kazalištu od Marina Držića do naših dana: u čast 500-obljetnice rođenja Marina Držića*, ur. Nikola Batušić, Rafo Bogišić, Pavao Pavličić, Milan Moguš, Zagreb, Split, HAZU, Književni krug, 140–151.