

**Iz recenzije
akademika Stjepana Ćosića**

Zbornik *Biografija, hagiografija, karizma. Funkcionalizacija teksta u hrvatskim i europskim redovničkim zajednicama* nastao je u sklopu već afirmiranoga niza zbornika *Tihi pregaoci*. Zbornik obuhvaća dvanaest interdisciplinarnih znanstvenih priloga u kojima se tematiziraju različiti povijesni aspekti suodnosa europskih i hrvatskih redovničkih zajednica i pojedinaca s tekstovima koji su nastali pod njihovim intelektualnim i teološkim utjecajem. U središtu interesa autora zastupljenih u Zborniku su sakralni i karizmatični sadržaji koji su oblikovali život i regule redovničkih zajednica i istaknutih pojedinaca. U analizama je napose obuhvaćena biografska i hagiografska naracija i njezina uloga u kontekstu formiranja i institucionalizacije redovništva tijekom srednjovjekovlja. U domaćoj historiografiji i srodnim disciplinama o ovim temama nedostaju djela s interdisciplinarnim pristupom, odnosno ona koja teme iz hrvatske redovničke povijesti, hagiografije, biografike i tekstologije povezuju sa širim europskim kontekstom. Stoga je društveni i znanstveni interes za objavljivanjem ovoga Zbornika neprijeporan.

Iz recenzije izv. prof. dr. sc. Ivana Majnarića

Zbornik *Biografija, hagiografija, karizma. Funkcionalizacija teksta u hrvatskim i europskim redovničkim zajednicama* na svjež i hrvatskoj historiografiji dosad nesvojstven način problematizira niz aspekata prošle zbilje o životu i životnim okolnostima pojedinca i/ili transpersonalizirane zajednice te pismenom tragu koji nastaje kao produkt njihovog intelektualnog okružja. Upravo u tom sukusu Zbornik vješto motri pitanje formacije redovničkih zajednica oko svetoga i karizmatičnog, odnosno problematizira ideal u središtu karizme, te istodobno motri oblikovanje opisa uzornosti (biografsko-hagiografskog žanra) u stvaranju identiteta zajednice. Na taj način radovi Zbornika ne samo da pridonose poznavanju društveno-kulturnog konteksta postanka „narativa svetosti i karizmatičnosti“, nego posredno, no podjednako detaljno, svjedoče o procesu institucionalizacije povijesti redovništva, kao i o oblikovanju temeljnih počela redovničkih zajednica i kršćanske kulture. Ta uronjenost radova Zbornika u motrenje govora o povijesti redovništva, ostvarena je i kroz izraženu multidisciplinarnost i interdisciplinarnost pristupa niza humanističkih znanosti, toliko svojstvenu nizu *Tihi pregaoci*, čiju tradiciju Zbornik vješto gaji.

ISBN 978-953-8349-47-8



9 789538 349478

20 € / 150,69 kn

BIOGRAFIJA, HAGIOGRAFIJA, KARIZMA
Funkcionalizacija teksta u hrvatskim i europskim redovničkim zajednicama

BIOGRAFIJA, HAGIOGRAFIJA, KARIZMA

Funkcionalizacija teksta u hrvatskim
i europskim redovničkim zajednicama

Marko Jerković (ur.)



BIOGRAFIJA, HAGIOGRAFIJA, KARIZMA

BIBLIOTEKA

TIHI PREGAOCI

Svezak 16

Urednik Biblioteke i ovoga sveska

Marko Jerković

Recenzenti

akademik Stjepan Ćosić

izv. prof. dr. sc. Ivan Majnarić

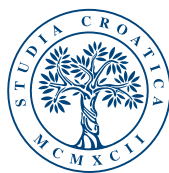
Tiskanje ove knjige novčano je
pomoglo Ministarstvo znanosti i
obrazovanja Republike Hrvatske.

ISBN 978-953-8349-47-8

BIOGRAFIJA, HAGIOGRAFIJA, KARIZMA

**Funkcionalizacija teksta u hrvatskim
i europskim redovničkim zajednicama**

Marko Jerković (ur.)



**SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA**

Zagreb, 2023.

SADRŽAJ

Predgovor	7
------------------------	---

I. Karizma: duhovnost i institucije

<i>Marko Marina: Charisma and Authority in the Early Church: Coexistence or Conflict?</i>	13
---	----

II. Karizma i duh vremena

<i>Daniel Patafta: Franjevačko siromaštvo – temelj karizme i točka prijepora od vremena Franje Asiškog do kapucinske reforme</i>	51
<i>Ivan Karlić – Ljudevit Anton Maračić: Tridentski duh u hrvatskoj provinciji konventualnih franjevac</i>	81
<i>Petar Bilobrk: Red propovjednika i promicatelja ružarija u Hrvata</i>	113

III. Biografija – hagiografija – funkcija teksta

<i>Lucija Krešić Nacevski: Vita Marie Egipciace in Passionale MR164. Literary and Hagiological Aspect</i>	129
<i>Marinko Pejić: Biografije sv. Franje Asiškog: suprotstavljeni modeli nasljedovanja</i>	143
<i>Iva Beljan Kovačić: Biografije bosanskih franjevac između dogmatskog i racionalnog kulturnog svjetonazora</i>	161

IV. Biografija – hagiografija – kultura zajednice

<i>Tomislav Galović: Od hagiografije do biografije: hrvatski franjevci trećoredci glagoljaši i njihovi životopisi od srednjeg vijeka do 21. stoljeća (probrani primjeri)</i>	199
--	-----

<i>Rudolf Barišić: Biografija pojedinca kao povijest zajednice – biografski pristup fra Bone Perišića</i>	219
---	-----

<i>Antun Volenik: P. Ante Gabrić kao karizmatična osoba i komunikator</i>	245
---	-----

V. Primjer za usporedbu: impersonalni autoritet

<i>Marko Jerković: Impersonalni autoritet u ranoj cistercitskoj zajednici: funkcionalizacija normativne zbirke <i>Instituta generalis capituli</i></i>	259
--	-----

VI. Ad fontes

<i>Petar Ušković Croata (prir.): Kanonizacijska bula sv. Marka Križevčanina</i>	305
---	-----

Predgovor

Zbornik *Biografija, hagiografija, karizma – funkcionalizacija teksta u hrvatskim i europskim redovničkim zajednicama* rezultat je znanstvenoga skupa koji se održao na Fakultetu hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu 20.-21. svibnja 2021. godine. Održanim skupom i objavom ovoga zbornika nastavlja se tradicija sustavnih istraživanja redovništva na Fakultetu hrvatskih studija, započeta 1999./2000., zaslugom velikana hrvatske humanistike Radoslava Katičića i Pavla Knezovića. Ova su istraživanja do sada svjetlu dana privela brojne spoznaje prvenstveno o franjevačkim kulturnim djelatnicima hrvatskoga i bosanskohercegovačkoga područja, a rezultati su redovito bili publicirani u okviru nakladničkoga niza *Tihi pregaoci*, biblioteke pomno izabranoga naziva koji sugerira da je riječ o osobama čiji su život i djelo *exempla* unutar kojih se objedinjuju poniznost i skromnost s jedne te snažan kulturni utjecaj ne samo na svoje redovničke nego i na društvene zajednice uopće s druge strane. Želeći nastaviti s ovom tradicijom, ali i proširiti tematski okvir na druge redovničke zajednice, na Fakultetu hrvatskih studija pokrenut je i interni projekt pod nazivom *Tihi pregaoci: redovnički prinosi hrvatskoj i europskoj kulturi*. Namjera je projekta nastaviti održavanje skupova i objavljivanje zbornika *Tihi pregaoci*, istraživati redovničku kulturu, način života i umna obzorja redovništva te snažnije razmotriti njegov prinos hrvatskoj nacionalnoj i općoj europskoj kulturi. Samostani spadaju među glavne pokretače razvoja konceptualno-duhovnih i institucionalno-organizacijskih formi kršćanskoga društva pa se tim širim i komparativnim načinom rada želi steći jasniji uvid u tijekove izgradnje naše civilizacije.

U ovome je zborniku naglasak stavljen na razmatranje jedne od središnjih tema povezanih uz redovničku kulturu – odnos redovničkih zajednica prema *svetom* i *karizmatičnom*. Tako rad prve cjeline, nazvane *Karizma: duhovnost i institucije*, analizira teorijske aspekte o karizmu. Druga cjelina *Karizma i duh vremena* promatra načine na koje se u redovničkim zajednicama doživljavaju i definiraju ideali koji stoje u srži njihove karizme. Treća cjelina, *Biografija – hagiografija – funkcija teksta*, donosi studije slučaja, ali i dijakronijske analize o tome na koji način pripadnici redovničkih zajednica pristupaju pisanju biografskih i/ili hagiografskih

tekstova. U četvrtoj cjelini, *Biografija – hagiografija – kultura zajednice*, promatra se koja je uloga biografsko-hagiografskih tekstova u stvaranju identiteta zajednice. Peta cjelina, *Primjer za usporedbu: impersonalni autoritet*, donosi analizu uloge institucije, umjesto pojedinaca, u oblikovanju posvećene zajednice, s ciljem pokretanja budućih istraživanja o odnosu autoriteta karizmatičnih ličnosti i institucionaliziranih upravnih tijela. U svim cjelinama, autori su nastojali na temelju redovničkih i drugih izvora predočiti funkciju raznovrsnih tekstova u oblikovanju redovničkih ideala, odnosno bolje razumjeti kako se kroz medij pisane riječi unutar redovničkoga stvaralaštva postupno oblikuju neka od temeljnih načela kršćanske kulture. U tome kontekstu, pokrenuta je i rasprava o tome kako društveno-kulturni konteksti utječu na doživljaj i sjećanje na istaknute ili manje poznate pojedince te možemo li o njima govoriti kao o karizmatičnim osobama. Kako bi se ostvarili što bolji rezultati, u zborniku su zastupljene metodologije različitih disciplina (teologija, sociologija, povijest, filologija, teorija književnosti, komunikologija), čime se zadržala prepoznatljiva težnja prema interdisciplinarnosti, kakva krasi zbornike u nizu *Tihi pregaoci*. U zborniku je, također, zadržano još jedno prepoznatljivo obilježje – priređivanje izvora. Šesta cjelina, naslovljena *Ad fontes*, donosi priređeno izdanje papine bule o imenovanju Marka Križevčanina svetim. Kao hrvatski svećenik i pastoralno angažirani djelatnik te upravitelj benediktinske opatije kod Košica, gdje je doživio mučeništvo zbog ustrajnosti u katoličkoj vjeri pred kalvinističkim pritiscima, on utjelovljuje sve karakteristike koje hagiografsko-karizmatско nasljeđe čine nezaobilaznom istraživačkom temom ukoliko se žele shvatiti korijeni europske civilizacije.

*

Kao urednik, prije svega želim zahvaliti autorima zastupljenima u ovom zborniku. Njihovi su prilozi vrijedan doprinos poznavanju redovničke kulture, ali i kršćanskih vrijednosti uopće u okviru institucionalnih i literarno-kulturnih trendova od ranoga kršćanstva do danas. Potom, zahvaljujem recenzentima, čije su napomene i savjeti obogatili ovaj zbornik, odnosno čijom je marnošću postignuta dodatna kvaliteta. Na koncu, osobito zahvaljujem Fakultetu hrvatskih studija, instituciji koja je inicirala i koja snažno u kontinuitetu podupire projekt proučavanja redov-

ničke kulture, odnosno čijom je zaslugom održan prvo novi znanstveni skup, a onda i priređen te svjetlu dana priveden ovaj novi zbornik o *tihim pregaocima*.

Zagreb, 1. ožujka 2022.

Marko Jerković

I.

Karizma: duhovnost i institucije

CHARISMA AND AUTHORITY IN THE EARLY CHURCH: COEXISTENCE OR CONFLICT?

UDK 27

94

Original scientific paper

Abstract: The relationship between charisma and authority was a major social force in the development of the early Church. According to the prevailing paradigm of the German scholar Gerd Theissen, the social context of the first Christian communities was mainly marked by traveling charismatic preachers who, legitimizing their own authority through personal charisma, contributed to the original spread of the new faith. This paper suggests a different model in understanding the relationship between office holders and charismatic individuals. Rather than conflict, these two parts of early Christian communities coexisted alongside one another. This model starts off with a special emphasis on the different modes of charisma in the studies done by Max Weber and a peculiar analysis of the basic theological concepts such as “bishops” and liturgy”. The paper concludes that there was no basis for a conflict between office holders and charismatic individuals because they did not occupy the same social sphere of the early Church.

Key words: charisma, authority, early Church, structure, Gerd Theissen.

Introduction

The long-standing consensus on the development of early Church office relies on two separate notions.¹ The first one (which can be called a theory of conflict) is part of the larger discussion about the relationship between

¹ After the publication of Walter Bauer’s book *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (London, 1971), a widespread consensus about the complex nature of early Christian communities emerged. There were different streams of Christianity during the second and third century that were often in conflict. Because of that, a lot of scholars are inclined to talk about the “Jesus movement” abandoning the term “Christianity” altogether. I do not think that the situation demands such a radical method. It suffices to acknowledge the heterogeneous nature of early Christianity. The primary concern of this paper is the stream of Christianity that is

charisma and authority in early Christianity. In a nutshell, the theory of conflict suggests that the communities of Christians during the first and second century did not manifest complex social organization. Rather, they were a

often called “proto-orthodoxy”. It is the stream that eventually developed into an organized church with councils, decrees, and moniscopacy. Authors such as Clement of Rome, Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian, and Clement of Alexandria all are part of that stream. Even though there are certain theological differences among them, they also have in common some of the fundamental theological principles such as the continuity between the historical Jesus and resurrected Christ, continuity between Old and New Testament, and acceptance of the authority of bishops and presbyters. Larry Hurtado explains: “By proto-orthodox” faith I mean early examples and stages of the sorts of beliefs and practices that, across the next couple of centuries, succeeded in becoming characteristic of classical, ‘orthodox’ Christianity, and came to be widely affirmed in Christian circles over against the alternatives.” Cf. Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, 2003), 494. However, I do not think that this term is of much help. First and foremost, it does not appear in any of the primary sources. Justin or Valentinus did not consider themselves proto-orthodox writers. They both were convinced that they were bearers of the orthodoxy. Furthermore, scholars have abandoned the term “orthodoxy” (“right belief”) because it implies the value judgment similar to “heresy” (“wrong belief”). It is not the job of a historian to evaluate which of the streams of Christianity had right or wrong beliefs. I do not think that the term “proto-orthodoxy” is much better. It even presupposes a teleological view of history. By calling Justin “proto-orthodox”, we are connecting him with a later theological development. It sounds as if he was a contemporary of Eusebius or Ambrosius. By pulling him out of his context, we are endangering the possibility of an adequate understanding of the Christian world in the second century. Arland Hultgren suggested the use of the term “normative Christianity”, but that does not help either. Does that mean that, for example, Valentinian Gnostics or Ebionites, did not have normative beliefs and rituals? Obviously, it also implies the value judgment since it degrades other forms of Christianity assuming that they did not have normative beliefs and rituals. Cf. Arland J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity* (Eugene, 2004). In what follows, I will refer to this stream as the Great Church (or simply “the Early Church”) since it was apparently used by pagan critics (e.g. Celsus) in their polemic against Christians. Celsus was aware of the different streams of Christianity. Yet, he criticized those that he called the Great Church whose members confess that the God of the Old Testament is the same God that Jesus prayed to. Cf. Orig. *C. Cels.* 5.59. Quoted from: Henry Chadwick (ed.), *Origen: Contra Celsum*, (Cambridge, 1980). Translated by Henry Chadwick. All of the patristic sources are cited in an abbreviated form in accordance to: G. W. H. Lampe (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, (Oxford, 1961). On the diversity of early Christian beliefs and practices see: King, “Which Early Christianity”, *The Handbook of Early Christian Studies*, eds. Susan A. Harvey, and David G. Hunter (Oxford, 2008), 66-86. For a detailed discussion see: Gerard Luttikhuisen, *The Diversity of Earliest Christianity: A Concise Guide to the Texts and Beliefs of Jewish Followers of Jesus, Pauline Christians, and Early Christian Gnostics* (Almere, 2012). His postmodern perspective does not emphasize enough the patterns of connectivity and unity between the Great Church. In that sense, I am more inclined towards the approach of Andreas J. Köstenberger and Michael J. Kruger. Cf. Andreas J. Köstenberger, Michael J. Kruger, *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture’s Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity* (Wheaton, 2010). Their study, of course, is not immune from criticism, but their overall methodological approach to early Christian documents is, in my estimation, better. See also: Luke T. Johnson, *The Writings of the New Testament*, 3rd edition (Minneapolis, 2010).

set of loosely connected communities that, in organizational terms, depended primarily on the charisma of individuals.² Consequently, early Christian history is marked by itinerant charismatic prophets who, besides being the main bearers of the Good news, represented the determining authority of the Church until the middle of the second century. Only when Christianity expanded did there emerge a stronger process of Church institutionalization, which eventually led to conflict between officially appointed individuals (bishops and presbyters) and charismatic leaders. The originator of the theory of conflict was a German theologian Rudolph Sohm, whose works had a major influence on the famous German sociologist Max Weber. Weber developed his theory of three pure types of authority.³ Second notion which serves as a basis for the long-standing consensus can be called a theory of synonymity because its proponents claim that in the New Testament, office holders are interchangeably called “bishops” and “elder” or “presbyter”. From a collective body of bishops/presbyters, there eventually emerged the notion of “monarchical episcopacy” in which there is a single bishop presiding over all the congregations in one town.⁴

The main purpose of this paper is to evaluate the theory of conflict and show that it is flawed because of a problematic interpretation of the key source materials and misrepresentation of Weber’s views on religious charisma. In fact, there was not even a possibility for conflict, since charismatic individuals and office holders did not occupy the same social sphere in the early Church. That does not mean one has to reject Weber’s discourse on charisma in religious communities altogether. Rather, it is necessary to analyze more closely his views on charisma and authority. This essay will also question the notion that the itinerant charismatic

2 The best example of this idea can be seen in an article by Stipe Nimac who claims that “the early Church didn’t have a complex organizational structure. Organizationally, it depended on the abilities of individuals who spread the teachings of Christ”. Cf. Stipe Nimac, “Nastanak i razvoj prvih kršćanskih zajednica”, *Crkva u svijetu*, Vol. 47/ No. 2 (Split, 2012), 171.

3 Cf. Peter Haley, “Rudolph Sohm on Charisma”, *The Journal of Religion*, Vol. 60/No. 2 (Chicago, 1980), 185-197. The genesis of this theory is very significant because it reveals a specific ideology which has nothing to do with the historical method itself. I will give some preliminary thoughts about it in the conclusion of this paper.

4 The most eminent proponent of this theory was an English bishop and theologian Joseph Lightfoot, who in one of his writings concludes that in the language of the New Testament terms “bishop” and “presbyter” are two different ways of saying the same thing. Cf. Joseph B. Lightfoot, *Saint Paul’s Epistle to the Philippians*, (London, 1888), 95.

prophets had a major social role in the early Church. That theory cannot be supported by primary sources and broader social conditions in which early Church appeared and flourished.

1. Institutionalization of the *Great Church* and the role of bishops

The theory of conflict is actually a consequence of accepting two premises which are problematic. The first one holds that the institutionalization of the early Church (a process which leads to the emergence of monepiscopacy) was a phenomenon that emerged only from the late second century. Before that, key authority figures were itinerant prophets whose authority was based on their charismatic leadership. Second premise is a consequence of misunderstanding the two different concepts of Weber's charisma. To prove the theory of synonymity scholars emphasize several New Testament passages and *1 Clement* written at the end of the first century. Author of the Book of Acts describes how from Miletus, Paul sent for the elders (*πρεσβύτεροι*) of the church. After they arrived, he said to them: "You know how I live the whole time I was with you, from the first day I came into the province of Asia... Keep watch over yourselves and all the flock of which the Holy Spirit has made you overseers (*ἐπισκόπους*)."⁵ Simple analysis of the text would suggest that Paul speaks here about the same office bearers. That would mean that bishops and presbyters were synonymous terms for the same office. From a collective body of bishops/presbyters emerged a higher degree of institutionalization with one bishop presiding over all the individual congregation in a city. The beginning of that process is often pinpointed in the works of Ignatius, bishop of Antioch who died in the early second century.⁶

5 Acts 20, 17, 28. The New Testament material is quoted from the New International Version available at: <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible/>, October 15, 2021.

6 Cf. Patrick Burke, "The Monarchical Episcopate at the End of the First Century", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 7/ No.1 (Philadelphia, 1970), 516-518. Stewart thinks that monepiscopacy emerged during the time of Pope Pionian in the first half of the third century. Cf. Alistair Stewart, *The Original Bishops: Office and Order in the First Christian Communities* (Kindle edition). Also, Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, (Leiden, 1995), 452. Unlike them, Peter Lampe postulate the end of the second century and the pontificate of

However, a recent study by Alistair Stewart seriously questions the validity of the theory of synonymity.⁷ According to him, bishops and presbyters were part of early church structure, but their mutual relation was not as the theory of synonymy suggests. To see whether his theory is viable, one has to take into the consideration the basic social frame of the first Christian communities. Stewart's theory has two basic components: the idea of federation and the household.⁸ The federation is for Stewart a heuristic tool with which he is trying to illustrate one of the main social features of the early Church. The household is, on the other hand, a historical reality of that period. It is widely known that separate church buildings did not exist in the first two Christian centuries. The picture of Christians meeting in separate buildings once a week is a phenomenon that gradually occurs during the third and fourth centuries. Before that, house-churches were the basic element of all Christian gatherings.⁹ According to Stewart, presbyters were part of the collective body of one city whose primary job was to regulate communication with local congregations from other parts of the Empire. Bishops, on the other hand, were leaders of individual congregations. Given that the development of the church structure during the first and second centuries was a complex social process that was not uniform in all localities where the Great Church spread, this article will take the city of Rome as a case study showing that a similar process can also be detected in other urban areas such as Ephesus or Corinth.

There is no doubt in primary sources about the existence of house churches in Rome during the first and second century.¹⁰ One can take an example from Paul's letter written in the middle of the first century where he lists several individuals whose houses served as a meeting point for individual congregations:

pope Victor as the early years of moniscopacy. Cf. Lampe, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*, (Minneapolis, 2003), 397.

7 Cf. Stewart, *The Original Bishops* (Kindle edition). I would like to thank Dr. Stewart for all the articles sent and for the fruitful correspondence that gave me much space to reflect on the question of early Church structure.

8 The concept of federation that Stewart use is actually borrowed from Peter Lampe's and Alan Brent's works mentioned above.

9 Cf. Floyd V. Filson, "The Significance of the Early House Churches", *Journal of Biblical Literature*, Vol. 58/ No.2, (Atlanta, 1939), 105-112; Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, (New Heaven, 2003), 29; Edwin A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, (London, 1960), 30-39.

10 Cf. Joan M. Petersen, "House-Churches in Rome", *Vigillae Christianae*, Vol. 23/No. 4 (Leiden, 1969), 264-272.

“Great Priscilla and Aquila, my co-workers in Christ Jesus. They risked their lives for me. Not only I but all the churches of the Gentiles are grateful to them. Greet also the church that meets at their house (κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν) ... Gaius, whose hospitality I and the whole church (ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας) here enjoy, sends you his greetings.”¹¹

Furthermore, Peter Lampe claims that just by his greeting individuals in Rome, the apostle Paul has acknowledged the existence of numerous house churches there.¹² In Paul’s letter to the Corinthian community, he describes the church that gathers in the home of Prisca and Aquila (τῇ κατ’ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ) and therefore confirms the existence of house churches in Rome.¹³ In addition, Paul mentioned in passing how he “baptized the household of Stephanas (τὸν Στεφανᾶ οἶκον).”¹⁴ Justin Martyr also implied the existence of several house churches in Rome in the middle of the second century since he admitted knowing just one place of Christian meetings (above the Timiotinian Bath).¹⁵ By confirming this one can see a certain degree of decentralization when it comes to the church’s structure in the capital city of the Roman Empire during the second century.

Chrys C. Caragounis questioned the validity of the existence of decentralized house-churches in Rome during the first century.¹⁶ However, Caragounis relied too much on only one argumentative element of the theory he sought to refute. His only concern was the fact that Paul does not refer to the Roman Church in singular (as one and only Church) in a way that he does when he speaks about the communities in Corinth and Thessalonica. To answer this conundrum Caragounis emphasizes the example of the Epistle to Philippians which (according to the prologue) was not addressed to one Church. However, the problem lies in the fact that his criticism depends on the assumption that the churches in Philippi were structurally centralized in the time of apostle Paul. To counter that, Stewart reminds his readers

11 Rom 16,3-5, 23.

12 Cf. Lampe, *From Paul to Valentinus*, 164-183.

13 1 Cor 16,9.

14 1 Cor 1,16.

15 *Acta Justii* 3. Justin’s works are quoted from: P. Schaff (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 5. (Grand Rapids, 2002). Translated by Marcus Dods.

16 Cf. Chrys C. Caragounis, “From Obscurity to Prominence: The Development of the Roman Church Between Romans and *I Clement*”, *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, eds. Karl P. Donfried and Peter Richardson (Grand Rapids, 1998), 252-260.

that de-centralization of those churches is the main reason why Paul addresses the bishops in plural. In other words, Caragounis' assumption of the centralized Church in Philippi in the middle of the first century is without any support in the primary sources.¹⁷ Furthermore, Caragounis claims that this idea of de-centralization is actually build upon the modern notion of connection between Jewish synagogues and the first Christian communities which, according to him, is a flawed assumption. However, one can use the model of Jewish synagogues in Rome as a basis for Christian Churches without the idea that a particular church office emerged from an office initially part of the social matrix of Jewish' synagogues. To be precise, Stewart claims that there is not secure evidence in primary sources or archeological remains for the existence of an official position called presbyter in the Jewish synagogues of the first century.¹⁸ In other words, Caragounis is just moving the discussion into a different sphere altogether, a sphere that has nothing to do with any of Stewart's arguments. Therefore, there is not any reason for the rejection of house churches as basic social units of the first Christian communities.

It should be also noted that the picture of the Great Church, which, due to the acute danger of systematic persecution of the Roman state apparatus, met primarily in dark catacombs to celebrate the Eucharist away from the public eye, is a romantic myth that has no foundation in the historical reality. Simply put, the catacombs were never meeting point of the early Christian communities. Rather, the household was venue for meeting. There are no serious doubts that the household in ancient Greek and Rome presented a basic economic, political, social and religious unit of society.¹⁹ Aristotle claimed that the household is the smallest unit of the state, an idea with whi-

17 Cf. Stewart, *Office of Bishops* (Kindle edition).

18 Cf. Stewart, *Office of Bishops*. (Kindle edition).

19 Vincent Branick, *The House Church in the Writings of Paul*, (Eugene, 2012), 38. Edward Adams questioned this idea of the household as the basic social unit of the early Church. Cf. Edward Adams, *The Earliest Christian Meeting Places: Almost Exclusively Houses?* (London, 2015). For example, Adams manages to find only four references of a household as a meeting point in all of the Paul's authentic letters. From that point, he concludes (44. page) that it is extremely problematic to say that the meetings in private homes were a "widespread practice" of the first Christians. Basically, Adams repeatedly points out that households were important, but not an exclusive feature of early Christianity. In conclusion, it seems important to note that several of his arguments are flawed. So, for example, in the dialogue between Justin and the Roman prefect Rusticus, the Christian philosopher points out that he knows no other meeting place than the one in which he himself partici-

ch Plutarch agreed.²⁰ In the Roman empire, the household was still a major social force in shaping the life of the entire society which can be also seen in the case of mystery cults whose diffusion was primarily influenced by the framework of households.²¹ It is hard to evaluate the exact number of house churches in Rome. Peter Lampe notes that this number depended on the size of each of these houses. Nevertheless, he gives a rough estimation of twenty to thirty members per house.²²

In order to analyze the social framework of Christianity in Rome it is appropriate to address a letter written by the Roman bishop Clement to the Corinthian Church at the end of the first century. There Caragounis detects the traces of unity and centralization of the Roman Church.²³ However,

pates (above the Timiotinian Bath). When Rusticus asks him where Christians meet, Justin answers: "Where each one chooses and can: for do you fancy that we all meet in the very same place?". Cf. *Acta Justii* 3. On the basis of Justin's response, Adams concludes that the meeting centers of the early Christians were much wider than the household. According to him, early Church pragmatically met wherever conditions and circumstances permitted. However, Adams simply neglects the crucial context within which Justin's response to Rusticus should be viewed. This incidence deals with an official integration of Christians (in this case Justin and his co-defendants) conducted by a Roman state official with a serious threat of capital punishment. Justin's response should be seen as an example of avoiding a concrete answer. He was certainly well aware that by revealing the meeting place of any Christian congregation in Rome, he would endanger his "brothers and sisters" in Christ. Furthermore, the very fact that Rusticus must ask where Christians meet implies the non-existence of an "official" place or building where all the Jesus' followers would gather. In other words, it is quite certain that house churches were the basic social unit of the first Christian communities. Finally, the avoidance of a concrete answer is also visible in the very continuation of the dialogue where Rusticus asks Paeon and Euelpistus: "Who taught you" by which he means who converted you to Christianity. They reply that it was their parents. The prefect then asks for the specific location of their parents, which would surely put them in danger. However, the answers Paeon and Euelpistus gave are appropriate to the situation. One replies that his parents are in Cappadocia (quite a distance from the city of Rome) while the other claims that both his parents are dead. Therefore, Adam's theory represents an interesting attempt at a minor revision of the prevailing paradigm, but by no means an adequate basis for changing it.

20 Arist. *Pol.* 1.2.1. Quoted from: Thomas E. Page et.al. (eds.), *Aristotle, Politics* (Loeb Classical Library 265), (Cambridge, 1932). Translated by Harris Rackham; Plut. *Lyc.* 19.3. Quoted from Eric H. Warmington (ed.), *Plutarch's Lives: Theseus and Romulus, Lycurgus and Numa, Solon and Publicola* (Loeb Classical Library, (Cambridge, 1967). Translated by Bernadotte Perrin. Graeco-Roman sources are cited in an abbreviated form according to the Oxford Classical Dictionary, vol. 4. See: <https://oxfordre.com/classics/page/ocdabbreviations>, October 18, 2020.

21 Cf. Arthur D. Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, (Oxford, 1933), 116.

22 Cf. Lampe, *From Paul to Valentinus*, 195.

23 Cf. Caragounis, "From Obscurity to Prominence", 271.

there is another text from Rome (*The Shepard of Hermas*) that was also written at the end of the first century which implies the existence of house churches.²⁴ To solve this apparent complexity one has to take into consideration the theory that Peter Lampe and Alan Brent independently suggested. There is clear evidence about the dissemination of early Church literature. For example, Lampe noticed how Paul, despite the fact that he addresses several individuals, sent one letter to Rome.²⁵ He obviously expected that his letter would circle among the Christian communities there. A certain degree of translocality can be also seen from the example of Paul's Letter to Colossians where he instructs his readers to send the letter, after reading it, to community in Laodicea.²⁶ Other sources also support the existence of a high level of communication between Christian communities. Bishop Dionysius reveals this trans-local feature of the Church's identity in his letter to the communities in Rome:

"For from the beginning it has been your practice to do good to all the brethren in various ways, and to send contribution to many churches in every city. Thus relieving the want of the needy, and making provision for the brethren in the mines by the gifts which you have sent from the beginning, you Romans keep up the hereditary customs of the Romans, which your blessed bishop Soter has not only maintained, but also added to, furnishing an abundance of supplies to the saints, and encouraging the brethren from abroad with blessed words, as a loving father his children."²⁷

A certain degree of de-centralization in a particular city, therefore, did not mean that the Christians were not part of the same community that the pagan critic Celsus called *Great Church*. A sense of trans-local unity (*κοινωνία*) existed even before the emergence of moniscopacy. Having in mind the

24 Cf. Harry O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement, and Ignatius*, (Waterloo, 2002), 59-60.

25 Cf. Lampe, *From Paul to Valentinus*, 398.

26 Col 4,16. It is worth noting that Paul in his letters differentiate between κατ' οἶκον and ὅλη ἡ ἐκκλησία (e.g. Rom 16,5; 1 Cor 14,23). The former denotes specific households where Christian meetings took place (Wayne Meeks calls it the "basic unit" of a Christian movement) while the latter refers to the concept of a universal Church whose identity is not bound by a city or a region. Cf. Meeks, *The First Urban Christians*, 75.

27 Euseb. *Eccl. hist.* IV.23.10. Quoted from: Andrew Louth (ed.), *Eusebius, The History of the Church From Christ to Constantine*, (London, 1989). Translated by Geoffrey A. Williamson.

two social features of the early Church (de-centralization, but at the same time a considerable amount of communication between local congregations), Alan Brent puts forward an interesting theory. In his view, the main means of maintaining communication was the council of elders/presbyters explicitly mentioned by Hermas. In explaining one of his visions Hermas states:

“And afterwards I saw a vision in my house. The aged woman came, and asked me, if I had already given the book to the elders. I said that I had not given it. “Thou hast done well,” she said, “for I have words to add. When then I shall have finished all the words, it shall be made known by thy means to all the elect. Thou shalt therefore write two little books, and shalt send one to Clement, and one to Grapte. So Clement shall send to the foreign cities, for this is his duty; while Grapte shall instruct the widows and the orphans. But thou shalt read (the book) to this city along with the elders that preside over the Church.”²⁸

It seems that this passage suggests (if we approach it from the perspective of de-centralization and mutual communication) the existence of a collective body of elders that met occasionally to read together a book intended for the whole Church.²⁹ The existence of a collective body of elders whose jurisdiction was at the level of one city can be detected in other early Christian documents. In the passage mentioned above, Clement stands out as one whose duty was to communicate on behalf of all the local congregation to other communities outside the city of Rome. He was likely appointed from the collective body of elders. Furthermore, Epiphanius claims that “sacred elders and teachers” condemned Marcion and thus terminated his status within the “God’s holy church”.³⁰ The first church historian Eusebius writes how bishop Natalius strayed in his faith, but eventually, under the pressure of the holy angels who (in a vision) whipped him all night, he repents. About his act of repentance Eusebius claims the following:

“But as he paid little regard to the visions because he was ensnared by the first position among them and by that shameful covetousness which destroys a great many,

28 Herm. *Vis.* II.4.2-3. Quotations of the Apostolic Fathers are taken from: Bart D. Ehrman (ed.), *The Apostolic Fathers*, vol I-II, (Cambridge, 2003). Translated by Bart D. Ehrman.

29 Cf. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, 411.

30 Epiph. *Pan.* 1.42.2.1-5. Quoted from: Einar Thomassen and Johannes van Oort (eds.), *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, (Leiden, 2008). Translated by Frank Williams.

he was scourged by holy angels, and punished severely through the entire night. Thereupon having risen in the morning, he put on sackcloth and covered himself with ashes, and with great haste and tears he fell down before Zephyrinus, the bishop, rolling at the feet not only of the clergy, but also of the laity; and he moved with his tears the compassionate Church of the merciful Christ. And though he used much supplication and showed the welts of the stripes which he had received, yet scarcely was he taken back into communion.”

Stewart holds that this act can be considered as an example of one bishop who presides over individual house church congregation. He was removed from communion by other house churches in the city until he repented.³¹ Furthermore, Brent points to the practice of sending *fermentum* to other churches as a sign of unity and stability. It was, according to Irenaeus, practiced well before his time. Eusebius quotes bishops of Lyon as saying: “But none were ever cast out on account of this form; but the presbyters before you who did not observe it, sent the eucharist to those of other parishes who observed it.”³² To complicate a matter, there cannot be doubt in the existence of a bishop as an official position in the Church, which can be also seen in the writings of Hermas. Brent refers to Natalius who was, according to Eusebius, a bishop deceived by heresy.³³ Likewise, Justin is describing Christian meetings on Sunday in which a “president” (προεστὸς) stands out in a leading role.³⁴ Undoubtedly, these examples prove that a bishop was the head of one of several local congregations in a city. This confusing situation in the sources is adequately resolved by the offered theory of Alistair Stewart, who concludes:

“Far from Rome being under presbyteral leadership, and far from the presbyters being those from whom *episkopoi* are recruited, the *episkopoi* were the individual congregational leaders from whom came the *presbyteroi*, those leaders who met as a council and so formed the federation”.³⁵

31 Cf. Stewart, *The Office of Bishops* (Kindle edition).

32 Euseb. *Eccl. hist.* V.25.15.

33 Euseb. *Eccl. hist.* V.28.10. Cf. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century*, 430.

34 Just. *Apol.* I.67.

35 Cf. Stewart, *The Office of Bishops* (Kindle edition).

Thus, the hierarchical structure of the Great Church in the first and second century was based on bishops who headed each of the congregations within one city. Their relationship was woven through the collective body of presbyters who met occasionally and oversaw the internal stability of the community at the level of a city. They were also responsible for the communication with churches from other areas of the Roman empire. Stewart goes on to test this hypothesis by looking at *1 Clement* whose author writes (from the perspective of a presbyter) in the name of all the house churches in Rome: “The Church of God which sojourneth in Rome to the Church of God which sojourneth in Corinth.”³⁶ Discussion is anchored on three key passages:

“And as they preached throughout the countryside and in the cities, they appointed the first fruits of their ministries as bishops and deacons of those who were about to believe, testing them by the Spirit. And this was no recent development. For indeed, bishops and deacons had been mentioned in writings long before. For thus the Scripture says in one place, ‘I will appoint their bishops in righteousness and their deacons in faith’.”³⁷

A few passages later, the author notes that the apostle knew there would quarrels in the Church regarding the position of bishops:

“For this reason, since they understood perfectly well in advance what would happen, they appointed those we have already mentioned; and afterwards they added a codicil, to the effect that if these should die, other approved men should succeed them in their ministry... How fortunate are the presbyters who passed on before, who enjoyed a fruitful and perfect departure from this life. For they have no fear that someone will remove them from the place established for them.”³⁸

Since the author first mentions bishops, and then presbyters, Lightfoot concluded that these terms are synonymous meaning that the collective body of presbyters/bishops ruled over the Church at the beginning of insti-

36 *1 Clem. praef.* It is worth noting that Lightfoot used this source as one of the major arguments for the acceptance of the theory of synonymity. Cf. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 97-98.

37 *1 Clem.* 42.4-5.

38 *1 Clem.* 44.2-3,5.

tutionalization.³⁹ However, from the perspective of several house churches (in one city) loosely connected, Stewart proposed a different understanding of the Church hierarchy. To grasp it fully, one has to bring in another key passage: “Thus you who laid the foundation of the faction should be subject to the presbyters and accept the discipline that leads to repentance, falling prostrate in your heart.”⁴⁰ Stewart notes that in this passage the author is referring to the overall authority that the council of presbyters had in Corinth.⁴¹ Likewise, when the author talks about the few who revolted against the presbyters in Corinth, he is implying a collective body that had jurisdiction over the entire city.⁴²

Finally, the fundamental problem of any version of the theory of synonymy (which assumes that the Church at the beginning of its institutionalization process was guided by a collective body of bishops/presbyters) is that it does not consider the importance of households in the social formation of the first Christian communities. In that sense, one can only point to a straightforward remark made by Wayne Meeks who notes that *oikos* in the Roman empire had a clear hierarchical structure with one person at the top.⁴³ This observation must have had great implications for the social structure of the

39 Cf. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 98.

40 1 Clem. 57.1.

41 Cf. Stewart, *The Office of Bishops* (Kindle edition).

42 1 Clem. 47.6-9.

43 Cf. Meeks, *The First Urban Christians*, 77. Unlike claims made by Meeks and Stewart, John H. Kloppenborg holds that voluntary associations (which he sees as a model for unpacking the social structure of the early Church) in the Roman Empire had a different kind of hierarchy. According to his interpretation, if the Great Church took over the model of authority from voluntary associations, then it is necessary to postulate what Kloppenborg calls “flat hierarchy”. It is a form of social structure where almost every member of a community assumes the position of “patron” because, as Kloppenborg insists, one person (no matter how rich) could not finance the cost of common meals that were repeated every week. Cf. Kloppenborg, “Pneumatic democracy and the conflict in 1 Clement”, *Christian Communities in the Second Century: Between Ideal and Reality*, ed: Maik J. Grundeken and Joseph Verheyden, (Tübingen, 2015), 75; “Precedence at the communal meal in Corinth”, *Novum Testamentum*, Vol. 58/ No. 2 (Leiden, 2016), 193. It is an interesting proposal but not without serious problems. Firstly, when he insists that we have to imagine a “flat hierarchy” he is the one who ignores the evidence. The main problem of his theory is the underlying assumption that voluntary associations were some kind of monolithic body with the same structure which can be seen as an adequate model for the understanding of the early Church. Even though it can be a form of *reduction ad absurdum*, one can pose the question whether the similarities in social structure really did exist between an association of weavers in Smyrna and the first Christian community in Rome. Can the former really serve as a fundamental interpretive framework in understanding the latter? It is therefore

early Church. So, from the very beginning, the Great Church was shaped by the nature of its social framework, and accordingly had a pyramidal hierarchy and structure.⁴⁴ Therefore, John Elliott rightly argues that householders were, due to their social status and economic resources, excellent candidates for leadership positions in individual house-churches.⁴⁵ Furthermore, Paul's

necessary to point out that there are at least two fundamental differences between the early Church and voluntary associations in the Roman Empire. First and foremost, the identity of the early Church was not bounded by a region or a city. Christians always had a sense of belonging to the Church that was trans-local. In addition, the social make-up of the first Christian communities was far more diverse than was the case in voluntary associations. That very fact indicates the problematic nature of a model which postulate an absolute connection between the early Church and voluntary associations. In other words, to say that the first Christian communities were similar to voluntary associations in specific aspects or patterns of behavior is not the same as to say that the first Christian communities were almost identical to voluntary associations and therefore should be viewed exclusively within that social category. Finally, it is not entirely clear why a particular patron in the Church could not bear the burden of procuring bread and wine (for example) for 30 people on a weekly basis. In the worst-case scenario, we are talking about 30 denarius a week, which is something that, for example, a retired Roman soldier could pay without any problems. On the other hand, that financial burden is far above the economic possibilities for those who belong to the lower strata of society. Should we imagine that a slave could afford 30 denarius a week? It seems highly unlikely. These are the main problems, and one can postulate them as a reason why the theory of the flat hierarchy should be rejected. Cf. Richard Duncan-Jones, "An Epigraphic Survey of Costs in Roman Italy", *Papers of the British School at Rome*, Vol. 33/ No. 1, (London 1965), 189-306.

44 Proponents of the theory of synonymity often starts from the idea that Paul's communities did not have any kind of official positions, but were guided by the gifts of the Spirit and charismatic individuals. Indeed, Paul's authentic letters do not suggest official positions. However, this does not mean it should be concluded that the level of church structure and hierarchy was based solely on the charisma and/or the gifts of the Spirit. The ideal of the "free" church without any notion of institutionalization can be clearly seen in Hans Von Campenhausen study. Cf. Hans Von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, (Palo Alto, 1969), 55-75. However, the very fact that the early Church was socially conditioned by the framework of the household with its internal hierarchy calls into question such a theory. The study of Bengt Holmberg shows the powerful influence of the prevailing paradigm. Although he was among the first scholars to realize the crucial importance of the household in early Christian communities, Holmberg did not notice the implication that reality has on the theory of conflict between charisma and authority. Cf. Bengt Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, (Eugene, 2004), 105. Holmberg accepts the household as a basic social unit of the first Christians without acknowledging that Christians also took over certain structural characteristics from the household itself. Looking at Paul's authentic letters, Petersen concludes that the church structure of that period was determined by three separate factors: confirmation of local authority given by the founder of individual communities (Paul), the role of householders, and the administrative needs of the Christian communities. Cf. Norman R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, (Philadelphia, 1985), 296.

45 Cf. John H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situ-*

epistles offer clues to indicate that the positions of authority arose from the benefits that a person from a higher stratum of society could provide to the community itself.⁴⁶ Helmut Merkel also concludes that the individual house churches could have only one householder and accordingly one bishop in the position of leadership.⁴⁷ Finally, the main purpose of Christian meetings was the celebration of the Eucharist which was a form of a communal meal. In antiquity, the communal meals emphasized the internal hierarchy of voluntary and religious associations.⁴⁸ That can even be seen in the type of food that participants consume.⁴⁹ A fundamental principle arising from Stewart's study is that a bishop in the first century was the locus of authority in the individual congregation (one house church). Presbyters were, on the

ation and Strategy, (Eugene, 2005), 189-190.

- 46 1 Thess. 5,12; 1 Cor. 12,28. Cf. Meeks, *The First Urban Christians*, 134. Although, it should be noted that Paul was charismatic figure who appointed some of the leaders himself (1 Cor. 16,16; Rom. 12,8).
- 47 Cf. Helmut Merkel, *Die Pastoralbriefe (Das Neue Testament Deutsch, NTD)*, (Göttingen, 1991), 90.
- 48 In the ancient world meals were a means through which internal stability and hierarchy were emphasized. Meals served as complex social events, functioning not only as a ceremony, but also as mirrors of social systems. Cf. Jerome H. Neyrey, "Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship", *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, ed: Jerome H. Neyrey (Peabody, 1991), 362-363.
- 49 Richard S. Ascough notes that the voluntary associations in the Roman empire were characterized by "internal hierarchy" which can be easily seen in the nature of their communal meals. Cf. Ascough, "Social and Political Characteristics of Greco-Roman Association Meals", *Meals in the Early Christian World*, ed: Dennis E. Smith and Hal Taussig (New York, 2012), 59-60. Gerd Theisen's insights are also valuable. In his famous work on the Christian community in Corinth, Theisen concludes that the schism between members of that community was caused by the misbehavior of wealthy individuals during the communal meal. Cf. Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, Eugene, 2004), 155-163. It is of course necessary to ask whether or not the voluntary associations can be used as a heuristic tool in studying the formation and development of first Christian communities. Benedikt Eckhardt reject the idea of using voluntary associations as a heuristic tool. His conclusion is based on several arguments. Cf. Benedikt Eckhardt, "Paulus und die Vereine: Korinth, Philippi, Thessalonike", *Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich*, ed: Benedikt Eckhardt and Clemens Leonhard (Berlin, 2018), 131-164. For example, Eckhardt points out (pages 134-135) that there are only four inscriptions from Corinth that indicate the existence of voluntary associations. However, these inscriptions cannot be considered a clear indicator of the coexistence of a large number of voluntary associations in Corinth during the first century CE. See also: Benedikt Eckhardt, "The Eighteen Associations of Corinth", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 56/ No. 1 (Durham, 2016), 646-662. This paper supports the "middle ground" between the methodological position of Eckhardt and Kloppenborg. In other words, voluntary associations, in certain aspects, can be an adequate heuristic tool in the analysis of the first Christian communities.

other hand, part of a collective body with a responsibility of maintaining the stability of all house churches in the city and maintaining connections with Christian communities from other parts of the empire. That brings us to the other important question regarding the role bishops had in the first Christian communities.

If the bishops' primary role was, from the beginning, to teach, proclaim the faith, and preside over the eucharistic meal, then one could postulate a potential ground for conflict between charismatic elements and office holders in the early Church. In his article published 1903, Paul Gottfried Drews said: "It was bishops who were responsible for the form of liturgical worship in pre-Constantinian times". After that he adds: "If only we knew more about this liturgical activity".⁵⁰ The prevailing paradigm on the role of the bishops is summarized in this confusing picture. Drews is confident that liturgical worship was the responsibility of the bishops, but, on the other hand, he is aware of the paucity of evidence in the primary sources. Contrary to a modern way of thinking, the role of bishops in the early Church was based on the economic and administrative functions. This notion comes to light when one takes into the consideration the position of *ἐπίσκοπος* in other forms of Greco-Roman associations.⁵¹ Due to the scope and thematic framework of this article, I can only illustrate this point with a few significant examples.⁵² The list of the individuals responsible for maintaining the temple of Apollo at Rhodes is especially important since one can see a difference between offices of *ἐπίσκοποι* and *ἱεροποῖ*.⁵³ The role of the latter was connected to the ritual aspect while *ἐπίσκοποι* was concerned with economical and financial aspects. Likewise, building inscriptions in Syria *ἐπίσκοποι* are mentioned with, as Stewart points out, "the implications that they are to oversee the building and, in some cases, are responsible for employing the funds of others not only in overseeing the construction, but also in determi-

50 Cited in: Ulrich Volp, "Liturgical Authority Reconsidered: Remarks on the Bishop's Role in Pre-Constantinian Worship", *Prayer and Spirituality in the Early Church*, vol. 3, ed: Bronwen Neil, Geoffrey D. Dunn and Lawrence Cross, (Strathfield, 2003), 189. I'm grateful to Prof. Dr. Ulrich Volp for sending me a digital copy of his article.

51 Aaron Milavec urges that the term "must be entirely divested of all later ecclesiastical associations if one is to properly understand it". Cf. Aron Milavec, *Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary* (Kindle edition).

52 For more examples see: Stewart, *The Office of Bishops* (Kindle edition).

53 IG. 12.1.731. Available at: <https://eadh.org/projects/inscriptions-graecae>, October 26, 2021.

ning that the building should be commenced.”⁵⁴ Commenting on this issue, Ulrich Volp states: “The New Testament texts seem to have administrative and management matters in mind rather than liturgical functions. This, in fact, corresponds nicely to the use of the term *ἐπίσκοπος* in ancient society, *ἐπίσκοποι* were public official appointed by the ruling power.”⁵⁵

Finally, the discussion of the role and responsibility of the first bishops has to be connected to the adequate interpretation of the term *λειτουργία* which, if taken in the light of the Greco-Roman sources, means a public service of private (wealthy) individuals.⁵⁶ In his analysis of *Didache*, Milavec concludes that *λειτουργία* “has to do with unpaid public service, and not with liturgy”.⁵⁷ To conclude this discussion, it is appropriate to return to *1 Clement* once again. In the context of a discussion about the internal structure of the church community in Corinth, the author states:

“Since these matters have been clarified for us in advance and we have gazed into the depths of divine knowledge, we should do everything the Master has commanded us to perform in an orderly way and at appointed times. He commanded that the sacrificial offerings and liturgical rites (*προσφοράς καὶ λειτουργίας*) be performed not in a random or haphazard way, but according to set times and hours.”⁵⁸

A few chapters later it is stated: “Indeed we commit no little sin if we remove from the bishop’s office those who offer the gifts (*προσενεγκόντας τὰ δώρα*) in a blameless and holy way.”⁵⁹ Based on this, Campenhausen concludes that that “the essential work of the bishops is made clear in *1 Clement*; like the priests of the old covenant they ‘present the gifts’, that is

54 Cf. Stewart, *The Office of Bishops* (Kindle edition). It should be noted that Stewart partially draws from the study done by Edwin Hatch, but he also offers new arguments in favor of the economic role of bishops in the first Christian communities.

55 Volp, “Liturgical Authority Reconsidered”, 194.

56 See the examples emphasized by Stewart. Cf. Stewart, *The Office of Bishops*. Kindle edition.

57 Cf. Milavec, *Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Kindle edition. Although, the beginnings of a change in the role of bishop can be detected in the Pastoral epistles (1 Tim. 3,2) from the end of the first century. That the responsibility of teaching in the community did not suddenly become the task of the bishop at the beginning of the second century is best shown by the example of Onesimus, whose silence Ignatius (*Eph.* 6.1.) defends.

58 1 Clem. 40.1-2.

59 1 Clem. 44.4.

to say, they are the leaders of worship, and at the celebration of the eucharist they offer prayer on behalf of the congregation.”⁶⁰ However, when we look at the term *λειτουργία* from a Greco-Roman perspective, a different understanding arises. Even Lightfoot acknowledged that offerings were as much real offerings as they were prayers. Referring to a study done by Barbara E. Bowe, Stewart emphasizes that “adverbs used of the service of the presbyters in offering (“blamelessly”, and “holy”) are part of the vocabulary of moral conduct than of ritual purity, and that in *1 Clement* 44:6 the presbyters are said to have given a good service” which is a language that depicts a public servant, not a cultic official.⁶¹ The difficulty of course is that we are so used to think of a bishop as an authority behind the liturgical life of the Church that it becomes impossible to imagine a different social settings. To rephrase, the assumption that the first bishops were teaching, proclaiming the faith, and presiding over the Eucharist derives from a dogmatic ecclesiastical framework that subsequently developed, but was not a part of the social reality of the earliest Christian communities.⁶²

In his concluding remarks Stewart notes that “Clement’s *λειτουργία* is a public office, and that the offering of gifts to which he refers in the same context is a sacrifice only insofar as the gifts are offered, but that primary reference is to the gifts that are offered as a *λειτουργία*.”⁶³ In other words, “gifts which are offered” and “public services” are the functions of the Clementine *ἐπίσκοπος*. Their essential work, then, was to lend economic support to the church and oversee the providing and redistribution of the gifts.⁶⁴ This also coincides with the emphasized features of a good bishop in early Christian texts.⁶⁵ Volp concludes:

60 Cf. Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, 85. Likewise, Campenhausen agrees with the theory of synonymity (page 84), and the theory of conflict (page 58).

61 Cf. Stewart, *The Office of Bishops* (Kindle edition).

62 See the more detailed discussion in: Aaron Milavec, *The Didache: Faith, Hope, & Life of the Earliest Christian Communities, 50-70 C.E.*, (New York, 2003), 588-598.

63 Cf. Stewart, *The Office of Bishops* (Kindle edition).

64 The latest translation of the Apostolic fathers (translated by Bart Ehrman) is aware of this crucial distinction since it translates *προσενεγκόντας τὰ δῶρα* as “offer the gifts”. On the other hand, Croatian edition of *Didache* (translated by Branko Jozić) is more problematic because it presupposes the later stage of the development of Church structure. Cf. Ivan Bodrožić (ed.), *Apostolski Oci II: Didaché. Klement Rimski: Pismo Korinćanima. Barnabina poslanica*, (Zagreb, 2010), 72.

65 For example, *Didache* states (15.1.) that those who are appointed to the position of a bishop are to be “gentle men who are not fond of money, who are true and approved”. See the

“To summarise, we cannot positively speak of an episcopal liturgical authority and presidency right through to the second half of the second century. Instead, the episcopal office commonly seems to be associated with duties in connection with finances, administration, resource management, and the care of the poor.”⁶⁶

These insights have a great significance when it comes to the relationship between office holders and charismatic elements in the early Church. It is to the latter we now turn in the following chapter.

2. Charisma, charismatic leadership, and social outlook of the *Great Church*

In order to pursue a complete evaluation of the theory of conflict, we need to get back to the basic theory of charisma put forward by Max Weber.⁶⁷ According to the classical interpretation, there are three modes by which leadership can be legitimated: traditional, rational, and charismatic. In the first case, power and authority draw their own legitimacy from customs, and they are carried out by maintaining traditional values. Weber writes: “In the case of traditional authority, obedience is owed to the *person* of the chief who occupies the traditionally sanctioned position of authority and who is (within its sphere) bound by tradition.”⁶⁸ In the second case, the person in the position of power legitimizes his authority on the basis of the “enacted rules and the right of those elevated to authority under such rules to issue commands.”⁶⁹ Finally, there is a charismatic basis for authority which rests on the devotion “to the exceptional sanctity, heroism or exemplary character of an individual person, and of the normative pattern or order revealed or ordained by him.”⁷⁰ Charisma can be defined as a “certain quality of an individual personality by virtue of which he is considered extraordinary and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities.”⁷¹ On the basis of these extraordinary cha-

discussion in: Volp, “Liturgical Authority Reconsidered”, 194-201.

66 Cf. Volp, “Liturgical Authority Reconsidered”, 201.

67 Cf. Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 1, (Los Angeles, 1978), 215-216.

68 Cf. Weber, *Economy and Society*, 216.

69 *Ibid.* 215.

70 *Ibid.* 215.

71 *Ibid.* 241.

racteristics one can be treated as a “leader”. In charismatic communities there is no well-structured hierarchy. There is only “a call at the instance of the leader on the basis of the charismatic qualification of those he summons”.⁷² The short duration of charismatic leadership is its biggest drawback. Weber recognized the basic problem facing every community headed by a charismatic leader: what should we do after our leader dies? In other words, there is a problem of succession. The process of routinization is necessary if a community wants to survive the death of the founder. This process entails the transition from the pure charismatic authority to authority that is based on tradition or rational laws.⁷³ But the problem lies in the potential conflict that can arise which can endanger the stability and future of the community.

The basic defect in the theory of conflict lies in the misunderstanding of the difference between two concepts of charisma within the works of Max Weber.⁷⁴ German sociologist writes about charisma in the context of the sociology of religion where he distinguishes between magical, prophetic, and routinized charisma. However, he also writes about charisma within the sociology of dominance. In the former sense, Weber notes the example of prophets who are personal bearers of charisma with the mission of proclaiming some religious doctrines or divine commands.”⁷⁵ In other words, the term “charisma” is here applied solely to “prophetic” charisma. In the latter case, however, Weber discusses charismatic leadership and communities where members feel a strong emotional connection to their leader. The distinction between these two concepts is crucial to adequately understand early Christian communities. From that perspective, one can clearly see the lack of evidence in the primary sources that could point towards the conclusion that early Christian prophets were charismatic leaders. Contrary to that, early Christian prophets had a personal charisma (within the sociology of religion) without reaching towards the dimension of practical leadership in Christian communities. Their mission was related to preaching and proclaiming the Good News. Their activities did not overlap with those of

72 *Ibid.* 243.

73 *Ibid.* 246-249.

74 Insight put forward for the first time by Alistair Stewart-Sykes. Cf. Stewart-Sykes, “Prophecy and Patronage: The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity”, *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, eds. Andrew Gregory and Christopher Tuckett (Oxford, 2005), 165-190.

75 Cf. Max Weber, *Sociologija religije*, (Zagreb, 2000), 41.

the early Christian bishops who, by presiding over meals, supervising and distributing gifts, were performing public service or *λειτουργία*.

One of the main stumbling blocks preventing understanding regarding the relationship between the charismatic and official elements in the early Church is the problematic reading of an early Christian document called *Didaché*, which likely originated in the early second century.⁷⁶ Qualifications laid down for *ἐπίσκοπος* are significant when discussing the role of bishops. Those who are appointed need to be gentle, honest, tested, and not lovers of money.⁷⁷ The emphasis on honesty and on a disregard for money indicates that an economic function was a primary responsibility.⁷⁸ The same passage contains the major problem in the understanding of the relationship between charismatic elements and officially appointed individuals in the early Church. Describing the characteristics for qualified bishops and deacons, the author points out: “For these also conduct the ministry of the prophets and teachers among you (*ὁμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*).”⁷⁹ In the following passage, the author claims: “And so, do not disregard them. For these are the ones who have found honor among you, along with the prophets and teachers.”⁸⁰ One can clearly see a threefold structure (bishops and deacons, prophets, and teachers), but, what is the nature of their relationship within the Church? From Harnack on, the prevailing paradigm was that *λειτουργοῦσι ... τὴν λειτουργίαν* signifies the conflict between bishops and deacons on the one hand, and prophets and teachers on the other hand. In other words, *Didaché* contains clues of the process by which bishops and deacons took over the

76 Cf. Kurt Niederwimmer, *Die Didache: Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, (Göttingen, 1988), 79. It should be added that Niederwimmer emphasizes hypothetical nature of the dating due to the lack of clear internal and external evidence. He states: “In summa: die zeitliche Ansetzung der Did. ist eine Ermessenssache. Die Ansetzung um 110 oder 120 n. Chr. bleibt hypothetisch, doch gibt es bisher keine zwingenden Gründe, diese Hypothese fallen zu lassen.” For an earlier dating see: Milavec, *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary* (Kindle edition). Milavec seems to think that Matthew was depended on the *Didache*. That would put the original text before 80 CE. However, it should be noted that Milavec’s theory didn’t gain much support among the critical scholars. Consequently, most scholars date *Didache* at the beginning of the second century. Cf. Bart Ehrman, *The Apostolic Fathers, Vol. 1 (I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache)*, (Cambridge, 2003), 411-412.

77 *Did.* 15.1.

78 Cf. Stewart, *The Office of Bishops* (Kindle edition).

79 *Did.* 15.1.

80 *Did.* 15.2.

functions of prophets and teachers.⁸¹ Kurt Niederwimmer notes the “opposition of wandering charismatics on the one hand, and the ‘local clerics’ on the other. The local congregations have started to elect officials from their own ranks, so that the wandering charismatics encounter the group of representatives of the local congregation.”⁸²

Needless to say, Harnack and Niederwimmer analyzed these passages from the perspective of the institutionalization of the Church and the conflict between officially appointed members and wandering charismatics (prophets and teachers). Beneath this paradigm lies the idea that the primary role of bishops during that time was to preside over the liturgy and worship which would put them at odds with prophets and teachers.⁸³ After all, this was, according to Niederwimmer, the precise reason for the conflict between them. The main problem with this theory is the way one looks at the term *λειτουργία*. If we go back to the original meaning of the term, we see a historical reality that suggests coexistence, not conflict. Bishops were in charge of the financial support of those who taught and prophesy. Just as meekness and greed for money are indications of the economic role that was the primary task of the first bishops, the reason for this role is explained through their function: bishops are individuals who support the work done by prophets and teachers *via* public service or *λειτουργία*. Harnack’s view is the reality of the later period in the Church’s history which cannot be (without any arguments) interpolated to the first half of the second century. Finally, when we analyze the complete text of *Didaché*, it becomes clear that nowhere does it suggest that the task of the bishop was to preside over the Eucharist. Milavec points out what is worth quoting in full:

81 Cf. Adolf von Harnack, *Die Lehre Der Zwölf Apostel: Nebst Untersuchungen Zur Ältesten Geschichte Der Kirchenverfassung Und Des Kirchenrechts*, (Leipzig, 1884), 140-141;

82 Kurt Niederwimmer, *Die Didache*. 249. English translation is my own.

83 The influence that Adolf von Harnack had on the subsequent discussions can be seen in the example of Georg Schöllgen who accepts the economic role of the first bishops stating: “Allem Anschein nach haben die Episkopen und Diakone somit im witesten Sinne gemeindeleitende Funktionen gehabt und die Gemeindekasse verwaltet.” Nevertheless, Schöllgen considers their conflict with the charismatic individuals to be the inevitable reality of the early Church by concluding: “Damit kann allerdings nicht gemeint sein, daß der Dienst der beiden Gruppierungen deckungsgleich ist.” Cf. Georg Schöllgen and Wilhelm Geerlings, *Didache: Zwölf-Apostel-Lehre; Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*, (Freiburg, 2000), 71-72.

“The internal logic of Didaché itself fails to support such a contention. To begin with, nothing permits the hearer to deduce that the liturgical sections are somehow set aside from the rest of the document and addressed exclusively to the bishops. If this were the case, the framers would have done what the editors of the *Apostolic Constitutions* (380 C.E.) did when they revised the Didaché to read, ‘And concerning baptism, *O bishop or elder...*, *thus will you baptize as the Lord appointed...*’ Furthermore, the *leitourgia* (“unremunerated public service”) assigned to bishops and deacons is never equated with presiding at baptism and eucharists but is specifically associated with *the unpaid public service* of the prophet-teachers.”⁸⁴

Consequently, there was not any basis for conflict. The work of bishops and deacons did not overlap with that of teachers and prophets. The role of bishops in the early Church (until the later part of the second century) was not concerned with preaching and presiding over ritual and worship. Meanwhile, charismatic elements in the early Church did not claim the position of authority because they were the bearers of charisma in the general sense as defined by the sociology of religion. They were not charismatic leaders within the category set by the sociology of domination. In that regard, one has to have in mind that early Christian prophets do not fit into the category of charismatic leaders who are portrayed as individuals outside of institutions with a specific goal to overthrow existing norms.⁸⁵ Early Christian prophets participated in the early Christian communities.⁸⁶ In addition, that the traditional, rather than a charismatic, form of authority was a feature of early Church structure. In that period, bishops exercised their authority primarily on the basis of socioeconomic status. They were not basing their authority on personal charisma. Simply put, the charismatic form of legitimation of authority was not a major feature of early Christian communities. Nevertheless, charisma did play a part in the life of the first Christian communities. It cannot be neglected that the central figure of Christianity (Jesus of Nazareth) was an example of a charismatic leader.⁸⁷ In that aspect, it is necessary to emphasize

84 Milavec, *The Didache: Faith, Hope, & Life of the Earliest Christian Communities*, 406.

85 Weber points out that “charismatic authority is sharply opposed to rational, and particularly bureaucratic authority, and to traditional authority.” Cf. Weber, *Economy and Society*, 244.

86 Cf. Stewart-Sykes, “Prophecy and Patronage: The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity”, 167-168.

87 For a critique of categorizing Jesus as a charismatic leader, see: Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels*, (London, 1996), 123-142. A recent response to his critique that doesn’t consider contemporary sociological debates about charisma and charismatic lea-

again the problem of succession. What happens when a charismatic leader dies? For Weber, this was a crucial point of departure: either the community will survive *via* the process of routinization or it will perish.

Although charisma is not a thing that be naturally transfer to his or her successors, it can be, in the normative and ideological sense, functionalized, thus ensuring the stability of the community. In the context of the early Christian world, the ideology of apostolic succession is, in my opinion, the prime example of the functionalization of Jesus' charisma. The Great Church responded to the reality of the existing hierarchical structure headed by bishops and councils of elders (from which monepiscopacy eventually grew) with a specific ideological narrative. This narrative is characterized by a deep conviction that believers can show obedience to Christ and God precisely through obedience to bishops and presbyters. They are, in essence, in this perspective, vicars of Christ who himself was the real founder of the episcopal structure of the Church. In other words, to be obedient to bishops and presbyters means to be obedient to Christ. Through this ideology, the early Church found a way to keep the charisma of Christ and his apostles alive. The origin of this idea can be found already in the *1 Clement* written at the end of the first century.⁸⁸ In one part of the document, the author is explicit:

“The apostles were given the gospel for us by the Lord Jesus Christ, and Jesus Christ was sent forth from God. Thus, Christ came from God and the apostles from Christ...And as they (apostles) preached throughout the countryside and in the cities, they appointed the first fruits of their ministries as bishops and deacons of those who were about to believe, testing them by the Spirit. And this was no recent development. For indeed, bishops and deacons had been mentioned in writings long before. For thus the Scripture says in one place, ‘I will appoint their bishops in righteousness and their deacons in faith.’”⁸⁹

Likewise, Hegesippus writing at the beginning of the second century states: “And when I had come to Rome I remained there until Anicetus,

dership see in: Piovanelli, „Jesus' Charismatic Authority: On the Historical Applicability of a Sociological Model“, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 73/ No. 2 (2005, Oxford), 395-427.

88 It should be no surprise that this ideology emerged at period when the living memory of Jesus' apostles was fading away.

89 *1 Clem.* 42-1-5; Num. 12,7; Heb. 3,5.

whose deacon was Eleutherus. And Anicetus was succeeded by Soter, and he by Eleutherus. In every succession, and in every city that is held which is preached by the law and the prophets and the Lord.”⁹⁰ The process of functionalization of Jesus’ charisma reached its peak at the end of the second century with bishop Irenaeus who considered the structure of the Church as the guardian of “orthodoxy”.⁹¹ He also stated that believers should listen to presbyters because they are the guardians of the truth. Echoing this conception, the bishop of Carthage, Cyprian, writes:

“And this unity we ought firmly to hold and assert, especially those of us that are bishops who preside in the Church, that we may also prove the episcopate itself to be one and undivided. Let no one deceive the brotherhood by a falsehood: let no one corrupt the truth of the faith by perfidious prevarication. The episcopate is one, each part of which is held by each one for the whole.”⁹²

In other words, the legitimacy of official holders in the Church originates from a charismatic leader who appointed them. Jesus’ charisma lives on through the Church. To put it another way, in the struggle between charisma and authority, church leaders found a way to empower the structure and hierarchy through the charisma itself. The basis of the power that the bishop’s position holds is in Jesus himself. Disobeying a bishop (or presbyter for that matter) is the same as disobeying Jesus Christ. The ideology of apostolic succession was a major conceptual force behind the strength of the Church during the second and third century which marked a period of intense internal struggles against different streams of Christianity.⁹³

Regardless of the questionable historical credibility of the apostolic succession, it undoubtedly points to the Church’s attempt to give an everlasting

90 Euseb. *Hist. eccl.* IV.22.3.

91 Iren. *Adv. Haer.* V.20.2. Quoted from: P. Schaff (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1. (Grand Rapids, 2002). Translation by Alexander Roberts and William Rambaut.

92 Cypr. *Unit. eccl.* 5. Quoted from: P. Schaff (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 5. (Grand Rapids, 2004). Translation by Ernest Wallis.

93 Not surprisingly, Valentinian (gnostic) communities tried to base their teaching in a slightly different version of apostolic succession. Cf. Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, (Cambridge, 2010), 103. However, their version was essentially anti-structural with special emphasis on the individual knowledge and personal teacher-student relationship. Valentinians never developed their own structure in any way similar to the one that the Great Church did. There are, of course, numerous reasons for that, but they are beyond the scope of this paper.

meaning to Jesus' charisma. To rephrase it, bishops embody what might be called a representative form of charisma that aspires to a position of authority in the community. Therefore, it is also wrong to put up a rigid wall between charisma and official structures in the early Church.⁹⁴ Nevertheless, bishops and presbyters should not be equated with itinerant prophets who, as personal bearers of charisma, transmit the Good News thus spreading religious beliefs. Early Christian prophets did not belong to a category of charismatic leaders which is crucial in understanding the complex relationship between charisma and authority. While the itinerant charismatic preachers certainly existed, it is questionable how strong their presence was in the life of the early Church.

2.1. The Great Church and wandering charismatics: the exception rather than the rule?

The credit for popularizing the idea of itinerant charismatic preachers in the early Christian period belongs to the German theologian and historian Gerd Theissen.⁹⁵ The essence of his theory is the presupposition that Jesus did not create a network of local communities but called into being a movement of itinerant charismatics.⁹⁶ According to his view, the decisive figures of early Christianity were itinerant apostles, prophets, and teachers who traveled from place to place leaning on the hospitality of the local sympathizers.⁹⁷ Theissen postulates the itinerant charismatics as the determining authority until the middle of the second century. More specifically, local Christian communities are to be understood only within their complementary relationship with traveling charismatics who acted with a special authority.⁹⁸ In that sense, Theissen perpetuates the basic features of conflict between charismatic elements and office-holders in the early Church.

There are several major flaws in Theissen's reconstruction. First of all, there are serious problems with the methodology he uses. It is indicative

94 This strong differentiation is even more questionable during the late antiquity, when bishops had numerous distinctive roles in a community. See: Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, (Los Angeles, 2005), 23-99.

95 Cf. Gerd Theissen, *Sociology of early Palestinian Christianity* (Philadelphia, 1978).

96 Cf. Theissen, *Sociology of early Palestinian Christianity*, 8.

97 *Ibid.* 7.

98 *Ibid.* 18.

that Theissen, even though it is the core of his theory, did not put greater focus on the question of the specific social roles held by these itinerant charismatics. Instead, he focused only on their radical ethos of abandoning homes and possessions. Reading his study, one has to wonder what kind of special authority these charismatics possessed? What was their social role within the Church itself? Did they just travel proclaiming the Good News? Furthermore, Theissen does not discuss the basic terms he utilizes. In that aspect, he does not explain anything about the meaning of charisma in the early Christian world. In what sense were these wandering prophets and preachers charismatic?⁹⁹ Therefore, his lack of understanding when it comes to two different meanings of charisma in Weber's sociology is not that surprising. It is not clear whether he regards these preachers, and prophets as an example of charismatic leaders? Since his other writings affirm the theory of conflict, one can assume that he does.¹⁰⁰ However, there is not any detailed discussion about it. Moreover, he fails to see the early Christian prophet as a bearer of personal charisma (within the sociology of religion) without aspirations towards the position of authority within the local congregations. One can clearly point to Paul as charismatic leader, but Paul did not lead a community. Stewart-Sykes points out that this is "because of the inherent instability of charismatic leadership, which depends solely upon the personality of the leader."¹⁰¹

Besides that, Theissen rejects *a priori* the use of those synoptic materials that he considers to be of Hellenistic origin. However, it is not clear what criteria he uses to differentiate between Hellenistic and Semitic material in

99 Horsley rightly points out that the "casual use of the term 'charismatic' in an exceedingly vague manner in popular discourse makes its continued sociological usage highly problematic." Cf. Richard A. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement* (New York, 1994), 141. Horsley calls for an interactionist concept of charismatic leadership in the studies of early Christian history.

100 For example, he sees Diotrophes (3 John 9-11) as a local leader who refuses hospitality to wandering charismatics. The context is clear: Theissen tries to explain how in the earliest decades of the Christian movement "die Vormachtstellung der Wandercharismatiker war ungebrochen", but at the end of the New Testament period one can see a clear conflict between charismatic individuals and office-holders. As a prime example, Theissen uses Diotrophes who "die Unterstützung von Wandercharismatikern überhaupt verbot." Cf. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums* (Munich, 1977), 24.

101 Stewart-Sykes, "Prophecy and Patronage: The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity", 174

the synoptic gospels. It should be noted that the authors of the gospels were all Greek-speaking Christians living (probably) outside Palestine.¹⁰² The gospels were written in *Koine* Greek signaling the major influence Hellenism had on Christianity. Likewise, it is problematic to do a rigid separation between Hellenistic and Palestinian (Jewish) Christianity. As the late great Larry Hurtado noted in an article published decades ago:

“These schemes are questionable above all for a history-of-religions approach to the NT, because they reflect an inaccurate view of the cultural background of the early Church. It is clear that, though influences stemming from the OT, from rabbinic and Jewish-sectarian groups, as well as from Greek sources can be detected in the culture of first-century Palestine, these influences were all simultaneously at work making the cultural background of the earliest Christians far too complex to reduce into rigid categories of ‘Jewish’ and ‘Hellenistic’.”¹⁰³

In other words, the first Christians were Jewish, but Hellenism left its cultural impact in the land of Jews well before Christianity emerged.¹⁰⁴

102 Church tradition holds that these were the works of apostles (Matthew and John) and companions of apostles (Mark and Luke). However, critical scholars seriously doubt it. There are numerous reasons for that, but they are beyond the scope of this paper. Cf. Bart Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, vol. 4. (Oxford, 2007), 66-67; Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX: Introduction, Translation, and Notes* (New York, 1982), 35-51. Fitzmyer notes that the third Gospel is anonymous, as are the other three canonical Gospels. Concerning the *Gospel of Mark*, Joel Marcus concludes that „speculation, however intriguing, is not demonstration, and the fairest judgment on John Mark authorship is the nonprejudicial Scottish legal verdict of ‘not proven.’“ Cf. Joel Marcus, *Mark 1-8 (The Anchor Yale Bible Commentaries)* (New Haven, 2002), 17-24. Furthermore, it should be noted that the Gospels bear no evidence of being based on the eyewitness testimony. They were written several decades after Jesus’ death by anonymous authors who mainly collected oral traditions about Jesus that were spreading across the Christian communities. Although, it is quite possible that evangelist had some earlier written sources as well. Cf. Ed P. Sanders, Margaret Davies, *Studying the Synoptic Gospels* (Philadelphia, 1989), 123-137. Sanders and Davies especially criticize (pages 129-132) Birger Gerhardsson’s notion that Jesus (like Jewish rabbis) asked his disciples to memorize everything he taught them. So, these oral traditions were quite flexible resulting in numerous discrepancies and contradictions, especially in the small details of Jesus’ life. On the idea that the eyewitness served as controllers of authenticity (if someone told a wrong story about Jesus they would correct him immediately) see: Theodore J. Weeden, “Kenneth Bailey’s Theory of Oral Tradition: A Theory Contested by Its Evidence”, *Journal for the Study of the Historical Jesus*, vol. 7/ no. 1 (Leiden, 2009), 3-43.

103 Cf. Larry Hurtado, “New Testament Christology: A Critique of Bousset’s Influence”, *Theological Studies*, Vol. 40/No. 2 (Santa Clara, 1979), 308.

104 In that sense, one can refer to a well-known study by Adolf von Harnack. See: Harnack,

Theissen also seems to think that the model of itinerant preachers gives an adequate social background for much of the synoptic material. In it, Theissen deduces the ethos of vagabond radicalism characterized by the abandonment of material possessions and families.¹⁰⁵ However, the main passages of his theory have several problems. For example, Jesus' saying: "No one who has left home or brothers or sisters or mother or father or children or fields for me and the gospel will fail to receive a hundred times as much in this present age: homes, brothers, sisters, mothers, children and fields – along with persecutions – and in the age to come eternal life."¹⁰⁶ In Theissen's view, this passage is a clear call for the abandonment of material possessions and families.

However, the second part of the same passage points to a concrete reward that one who follows Jesus will get in this life. Such a statement is in contradiction with the perspective of the radical vagabondism of the first Christians. Theissen anticipates this critique suggesting that this passage refers to sympathizers who formed local communities. However, the second part of the passage doesn't speak of temporary support but of specific compensation for temporary renunciation of material goods and family. It is more adequate to consider this passage as an indication of a social reality marked by a change in the spiritual approach of individuals who, because of their commitment to Jesus, had to renounce their own families. That is the reason behind the statement *ἔνεκεν τοῦ εὐαγγελίου*. Thus, this tradition is not a call to a life of a wandering charismatic, but a reflection of the reality for those who decided to follow Jesus. Their hand was often forced and they had to choose between Jesus and their own families. Nevertheless, Jesus promised them earthly rewards for their devotion and commitment. To put it differently, this passage does not indicate that wandering is a desirable model of life for the first Christians.

There are other crucial problems with Theissen's theory. If indeed wandering charismatics were the determining authorities in the early Christian

Judaism and Hellenism: Studies in the Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period, 2 vol. (Philadelphia, 1974). See also: Luke T. Johnson, *Among the Gentiles: Greco-Roman Religion and Christianity* (New Haven, 2010), 27-31; Howard Marshall, "Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments", *New Testament Studies*, Vol. 19/No. 3 (Oxford, 1973), 271-287.

105 Cf. Theissen, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, 10-14.

106 Mk 10,29-30.

communities, how is it then that Paul, as an apostle and preacher who traveled a lot, does not refer to the radical vagabondism of Jesus' disciples? That would certainly be a strong legitimation of its own authority. It is also worth noting that Paul's life itself does not contain a strong feature of radical vagabondism. The impression of Paul, always on the move, as an archetype of a wandering charismatic preacher of whom Theissen speaks, is somewhat questionable. Paul certainly traveled a lot, but he also stayed at places. For example, he stayed in Corinth for 18 months, and in Ephesus for two and a half years.¹⁰⁷ In his epistles, one can see explicit support for the development of local communities and their mutual relationship united in the concept of the universal Church that has no local or regional boundaries. Besides that, Paul Bowers notes a crucial difference between Paul's journeys and other examples of wandering charismatic preachers from the Graeco-Roman world:

"But what appears to distinguish Paul (whether he was aware of it or not) from the wandering preachers of the Hellenistic world is the manner of movement. For Paul there was directed, patterned movement which at a particular stage could see a whole range of lands completed, and others yet to be reached. This is precisely what is lacking among the wandering preachers, to whom in so many other respects Paul is similar; they may indeed have traveled more widely and more often, but there is no attempt to work one area and then the next and the next in a purposeful systematic canvassing of the world; the pattern of their movement had no special purpose, however much purpose the movement itself had. They wandered; Paul progressed."

Furthermore, Acts claims that Paul kept his own job which led some to postulate that it was through his business connection that the Apostle of the Gentiles attracted others to Christianity.¹⁰⁸ Moreover, in the Gospel of Luke, one can clearly see the motive of the renunciation in the life of Jesus' apostles. Nevertheless, the same author wrote Acts, and there is no emphasis that this should be a desirable model for other Christians. The purpose of

107 Acts 18,11; 19,8-10; 20,31.

108 Cf. Ronald F. Hock, *Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Minneapolis, 1980). I am fully aware that at that point in time, the parting of the ways between Judaism and Christianity did not happen. In Paul's own view, belonging to Christ did not mean belonging to a new and different religion. However, for the sake of pragmatism, I choose to use such a distinction on a conceptual level, even though it probably did

this chapter is not to deny the existence of itinerant charismatic preachers and prophets in the earliest decades of Christianity. However, it is seriously flawed to think they were the determining authority and the predominant social factor of early Christian communities.

Finally, in the New Testament literature (beyond the gospels) one cannot find any clear evidence that the apostles lived as wandering preachers. The picture of the first Christian community depicted in *Acts* suggests a clear local flavor. The author describes the consolidation of their social life in Jerusalem after Jesus' death. There aren't any traces that they left behind their families and material goods for a life of radical vagabondism. Beyond Paul and his associates, one can only refer to Peter as someone who left Jerusalem for the sake of missionary journeys. However, it could be argued that Peter was at no small disadvantage due to the fact that he probably did not speak Greek at all.¹⁰⁹ Most of the scholars, therefore, postulate that Peter had an interpreter who followed him during his missionary journeys.¹¹⁰ Moreover, when one considers a time between the life of Jesus' apostles and the time of Constantine the Great, the number of itinerant charismatic preachers is remarkably small. Besides the information in Didaché, only Origen refers to Christians who are preaching the

not exist in reality. But one also has to bear in mind that the belief in Jesus' resurrection (which is the core of Paul's preaching) represented the seed from which the distinction between Judaism and Christianity emerged.

- 109 The author of Acts (4,13) explicitly calls Peter and John unlettered or ἀγράμματος. In discussing this issue, one has to consult with contemporary literacy studies in ancient Palestine. They suggest that the spoken language was Aramaic. Knowledge of Greek at the level necessary for preaching and writing was only available to individuals from the upper class. They were the ones who could afford an education. Consequently, education was available to only a small minority of people in the ancient world. Cf. Marina, "Školovanje u antici. Prema jasnijem razumijevanju obrazovanja i pismenosti u Palestini tijekom 1. stoljeća", *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja*, Vol. 17/No. 2 (Zagreb, 2019), 287-307; Bar-Illan, "Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries CE.", *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society, II*, eds. Simcha Fishbane, Stuart Schoenfeld and Alain Goldschlaeger, (New York, 1992), 46-61. Article available at: https://faculty.biu.ac.il/~barilm/articles/to_check/illitera.html, September 26, 2021. Common people probably knew few phrases, but that was far from a level of Greek that was necessary for preaching and writing. Cf. Sheila E. McGinn, *The Jesus Movement and the World of the Early Church*, (Winona, 2014), 28-29.
- 110 A minority view is that Peter really did speak Greek because Palestine in the first century was a bilingual land. Cf. Sang-Il Lee, *Jesus and Gospel Traditions in Bilingual Context: A Study in the Interdirectionality of Language*, (Göttingen, 2012), 115-118. It is worth noting that Lee assumes Bethsaida as Peter's hometown. Needless to say, that assumption serves a purpose since Lee clearly thinks that the Greek language was strongly present

Good News in all the parts of the empire.¹¹¹ In this regard, it is indicative that the Great Commission from the Gospel of Matthew is never quoted in the patristic sources as a legitimation for an itinerant life of contemporary Christians.¹¹² When quoted, it is used primarily as evidence for a task that Jesus gave exclusively to his first followers.¹¹³ Christians used their

in that city. However, it is questionable whether Peter was really from Bethsaida. The oldest material (Gospel of Mark) contradicts this idea by stating that Peter and John came from Capernaum (Mk 1,21; 1,29). Mark doesn't link Bethsaida with Peter at all. The first evidence that links Peter with Bethsaida comes from the Gospel of John written at the end of the first century. Bart Ehrman explains why this information cannot be considered authentic: "The name Bethsaida means 'house of fish,' and locating Peter there may simply reflect an early tradition about his occupation". Cf. Bart Ehrman, *Peter, Paul, and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend*, (Oxford, 2006), 25. Lastly, a significant study by Catherine Hezser suggests that the use of the Greek language in Palestine during the first century was a minor phenomenon. Most of the Jews only had "a rudimentary knowledge of Greek" which can be compared with the knowledge of English among the common people of the Near East. Cf. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, (Tübingen, 2001), 243. Hezser doesn't give any estimate, but she does emphasize (page 496) that the literacy level in Palestine was actually "lower than the average Roman rate." Hezser also used (page 473) concentric circles as a model in understanding literacy in Roman Palestine concluding: "A broader proportion of the population may have been able to identify individual letters, names, and labels. They as well as the vast majority of their entirely illiterate contemporaries had access to texts through intermediaries only." The importance of gradation when it comes to the question of literacy in the Roman Empire was emphasized by Chris Keith also. See: Chris Keith, *Jesus' Literacy: Scribal Culture and the Teacher from Galilee* (New York, 2011), 25, 89-108.

111 *Did.* 11.1-2; 12.1-2; *Orig. C. Cels.* 3.39.

112 *Mat* 28, 19-20.

113 *Tert. De praescr. haeret.* 20. Quoted from: Philip Schaff (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, vol 3. (Grand Rapids, 2006). Translated by Peter Holmes; *Iren. Adv. haer.* III.1.1. An exception could be Cyprian of Carthage who reflects the view that the Great Commission is indeed a task for all believers. Cyprian first quotes the commandment of proselytism and then immediately points out that the apostle John had in mind exactly that commandment when he wrote in his epistle (1 John 2,3-4): "We know that we have come to know him if we keep his commands. Whoever says, 'I know him,' but does not do what he commands is a liar, and the truth is not in that person." Cf. *Cyp. Ep.* 28.2. Cyprian letters are taken from: H. Dressler (ed.), *The Fathers of the Church: St. Cyprian, Letters, 1-81*. Washington, D.C.: The Catholic University of American Press, 1964., 70. Translation by Rose B. Donna. There is of course highly mythical tradition from later sources about the lives of Jesus' apostles such as Toma's journey to India. But even conservative church historians are skeptical when it comes to the authenticity of those stories. Cf. Edward L. Smither, *Mission in the Early Church: Themes and Reflections*, (Cambridge, 2014), 30. It is interesting that Smither at the same time tries to rescue the tradition of Toma's journey to India by noting that archaeologists have discovered Roman coins in southern India, an indication "of significant trade between India and the Roman Empire". It is unclear in what sense this observation confirms the authenticity of Thomas' journey to India. This "argument" that Smither (who obviously has a problem imagining that the early Church had a different social outlook than the medieval or modern Church) holds is a clear exam-

everyday social networks (families, friends, acquaintances, and business partners) converting people simply by talking to them about their faith.¹¹⁴

Conclusion

Analyzing the social features of the early Christian movement, Richard Horsley notes: “The most striking thing sociologically about the Jesus movement was that it seems to have taken the form of local communities.”¹¹⁵ Wandering charismatics who are a crucial part of Theissen’s reconstruction had no important significance for “ordinary social relations.”¹¹⁶ There is not any doubt that itinerant charismatic missionaries existed in the life of the early Church. However, they were only a small part of the Church whose identity wasn’t restricted to a specific location or region.¹¹⁷ To put it differently, there was a network of local communities framed in the concepts of *κοινωνία* and universality. These local communities were the backbones of the early Christian world. Furthermore, there was no room for an alleged conflict between charismatic elements and office-holders. On the one hand, local communities, gathered in a network of house churches, were led by overseers connected to a council of elders. Their main task was to maintain the stability of congregations in one city and perpetuate ties with communities from other parts of the empire. On the other hand, in the earliest decades of the Church, the basis for the legitimation of the bishop’s position was (to use Weberian term) traditional – they were chosen because of their social status and influence. Therefore, it comes as no surprise that their primary role was to offer a public service or *λειτουργία*, which connotes an economic function, not a ritualistic one. The bishop’s role was to support prophets and teachers whose main purpose was to preach the Good News.

ple of the logical fallacy known as *non sequitur*. The conclusion simply does not follow from the premise.

114 Cf. Karl Holl, “Die Missionmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche”, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Band I: Die Alte Kirche*, eds. Heinzgünter Frohnes, Uwe W. Knorr (Munich, 1974), 8; Hvalvik, “In Word and Deed: The Expansion of the Church in the pre-Constantinian Era”, *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, eds. Jostein Ådna, Hans Kvalbein (Tübingen, 2000), 265-289.

115 Cf. Horsley, *Sociology of the Jesus Movement*, 108.

116 Cf. Horsley, *Sociology of the Jesus Movement*, 108.

117 Cf. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity*, 29.

Likewise, charismatic individuals in the early Church should not be equated with charismatic leaders but instead with the concept of charisma in the context of the sociology of religion. All of that means that the work of official-holders and charismatic individuals did not overlap. Moreover, it is more appropriate to talk about the functionalization of Jesus' charisma (rather than the idea of routinization) through the ideology of apostolic succession. That was the main channel through which the early Church used the charisma of its founder to strengthen present structure and hierarchy. In doing that, the early Church did not purposely create an institutional framework for a sake of a stable spiritual and religious life of its members. That is the post-enlightenment perspective of a German sociologist living and working in the 19th and 20th century. On the contrary, spiritual and religious life was both goal and meaning, and they cannot be separated from the structure itself.

Finally, behind this theory of conflict lies an ideological view that has nothing to do with a serious historical analysis of the early Christian movement. It is obvious that the conceptual roots of this theory can be found in the studies done by Protestant scholars of the late 19th and early 20th centuries such as Rudolf Sohm, Edwin B. Hatch, and Adolf von Harnack. One of the polemical aspects of their studies, as Peter Haley aptly observes, was to show that Roman Catholicism was indeed only a heresy which, through political pressure, became the bearer of "orthodoxy".¹¹⁸ Moreover, their work is marked by a certain methodology of "historicism" by which an earlier form of religion is also much closer to the truth. Consequently, if one wants to find an ideal model of Christianity, it is necessary to reject the structure and hierarchy of the contemporary Church and embrace a pure form of the social life that marked the earliest decades of Christianity. This pure form is characterized by charisma and an everlasting equality in opposition to the crude law and structure of the later Church.¹¹⁹ This perspective has continued in the works of other scholars such as Hans von Campenhausen who explicitly states: "In the course of these three centuries the ideal to which

118 Cf. Haley, "Rudolph Sohm on Charisma", 188-189.

119 Similarly, Arthur C. McGiffert writes at the end of the 19th century that the later part of the New Testament showed "the subjection of the spirit to law and of the individual to the institution, and thus foreshadowed the rise of Catholicism". Cf. Arthur C. McGiffert, *A History of Christianity in the Apostolic Age* (Kindle edition).

Christianity had originally been committed was impaired in various ways: not only do we find rigidities of attitude, curtailment of aspiration, distortion of insight, but also in every department – an indisputable trivialization.”¹²⁰ However, this pursuit of essential and original Christianity is by no means a historical method. Rather, it is an ideologically driven agenda written from the post-Reformation perspective. The development of early Christianity is the consequence of a whole series of circumstances that were by no means predetermined. In other words, unlike scholars mentioned above, I reject the idea that historians, while trying to reconstruct past events, should also pass moral judgments wearing “original=pure” religious glasses. Consequently, discourse about essential and pure Christianity eradicated from structure and hierarchy seems to be a polemical tool in the ideological struggle against the contemporary Church rather than an attempt to do a serious historical analysis of the early Church period.

KARIZMA I AUTORITET U PRVOJ CRKVI: KOEZISTENCIJA ILI KONFLIKT?

Sažetak: Dinamika odnosa između karizme i autoriteta važan je dio društvenog razvoja ranokršćanskih zajednica. Upravo je problematika autoriteta te (usko povezanog) sustava vladanja i legitimacije istog jedan od ključnih elemenata stabilnosti prve Crkve. Imajući to na umu, ovaj se članak fokusira prema sociološkoj dimenziji ranog kršćanstva s obzirom na pitanje odnosa karizme i autoriteta. Prema prevladavajućoj paradigmi njemačkog znanstvenika Gerda Theissena, društveni je kontekst prvih kršćanskih zajednica poglavito obilježen putujućim karizmatiskim propovjednicima koji su svojim spontanom djelovanjem, legitimirajući vlastiti autoritet putem osobne karizme, pridonijeli prvotnom širenju nove vjere. To je pak prisutno u redovničkim zajednicama kasne antike. Članak predlaže kompleksniji model društvene organizacije ranog kršćanstva koji ne odbacuje postojanje putujućih karizmatiskih propovjednika, ali njihovu ulogu promatra kroz vizuru lokalnih zajednica i patrona koji su (kao nadglednici) predsjedali sastancima kršćana na prostoru Mediterana tijekom 1. i 2. stoljeća. Sociološki gledano, jedna od najvažnijih karakteristika ranog kršćanstva jest to što je od početka oblikovan u okviru lokalnih zajednica koje su bile nužan preduvjet stabilno-

120 Cf. Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, 3.

sti te budućnosti „nove“ religijske zajednice. Članak predlaže drugačiju metodološku perspektivu u proučavanju odnosa između nositelja službenih položaja s jedne strane, te karizmatičkih pojedinaca s druge strane. Ona pak proizlazi iz pomnijeg čitanja teorije Maxa Webera kao i svrsishodnijeg analiziranja osnovnih teoloških koncepata kao što su „liturgija“ te „biskup“. Iz takve se perspektive otvara prostor za stanovitu koegzistenciju i suradnju između karizme i autoriteta, ali i za razumijevanje načina na koji je prva Crkva nastojala osnažiti vlastitu strukturu i sustav organizacije putem karizme važnih i uglednih pojedinaca iz vlastite prošlosti.

Ključne riječi: karizma, autoritet, rana Crkva, Gerd Theissen, liturgija, biskupi.

II.

Karizma i duh vremena

FRANJEVAČKO SIROMAŠTVO - TEMELJ KARIZME I TOČKA PRIJEPORA OD VREMENA FRANJE ASIŠKOG DO KAPUCINSKE REFORME

UDK 271.3

235.3 Franciscus Assisiensis, sanctus

Izvorni znanstveni članak

Sažetak: Siromaštvo koje je za Franjina života postalo temeljna oznaka njegova poslanja, njegove karizme, stoljećima se prenosilo kao bitna oznaka cijelog franjevačkog pokreta. Nemoguće je razumjeti franjevaštvo, franjevačku karizmu, duhovnost, teologiju i povijest bez razumijevanja franjevačkog odnosa prema siromaštvu. Ono nije samo jedan od redovničkih zavjeta, nego ključna oznaka i nit vodilja koja od vremena sv. Franje daje cijelom pokretu bitnu oznaku karizme. Franjino siromaštvo, življenje i pogled na njega, u uskoj su vezi s evanđeoskim poimanjem siromaštva kao autentičnog svjedočenja kršćanstva u Crkvi. Problem autentičnog življenja evanđeoskog siromaštva u Franjevačkom redu pojavio se već za života sv. Franje, a kroz naredna stoljeća bit će ključna točka prijepora i lomova u Redu. Ono će kroz cijeli srednji vijek pa do kapucinske reforme u 16. stoljeću biti obnovni motiv, ali i točka loma, koja će naposljetku dovesti do nastajanja tri grane Franjevačkog reda, kao i pokreta koji su završavali u herezama. Već u vrijeme konstituiranja Reda pojavile su se povlastice vezane uz konventualne ili kolegijske crkve koje su dovele do velikog raslojavanja, ako ne i do vidljive podjele između ideala franjevačkog života i života u samostanima. Bula Grgura IX. *Quo elongati* zacrtala je sasvim novi put redovničkom životu Crkve. Sredinom 13. stoljeća zakonske odredbe, kao rezultat popuštanja religiozne revnosti i pravnog duha vremena, koje je bulom zacrtao Grgur IX. pokazale su se nedostatne uslijed novonastalih prilika u Redu. Osobito je bilo ključno pitanje siromaštva. Problem siromaštva bio je više nego problem tumačenja autoriteta Svetog pisma i odricanja od posjedovanja; on je značio odricanje i od svih onih stvarnosti koje su blokirale duhovni život, siromaštvo duhom. Ovakvo siromaštvo vodilo je u poniznost, poslušnost i strpljivost. On je uključio i najveće autoritete Crkve u raspravu, pape su stali u obranu Reda nastojeći definirati kanonskim strukturama prihvatljivost franjevačkog načina života za kršćanski život, stvarajući time strogi pravni okvir i pristup franjevačkom siromaštvu prazneći ga od njegove duhovne razine.

Ključne riječi: evanđeosko siromaštvo, Franjo Asiški, duhovnost, karizma, reforme, zakonodavstvo, krize, raskoli.

1. Siromaštvo u Bibliji, teologiji i praksi Crkve

Tema kršćanskog siromaštva iznimno je bogata i u isto vrijeme kompleksna. U problematici kršćanskog siromaštva u isto vrijeme isprepliću se problem osobnog odnosa vjernika prema zemaljskim dobrima, problem siromašnih (kao društvene kategorije) prema evanđeoskom navještaju i unutar Crkve, problem siromašne Crkve i Crkve siromaha, naposljetku i problem procjene napretka i njegove kompatibilnosti s evanđeoskim idealom siromaštva. To su problemi koji se javljaju na svim razinama crkvenosti i crkvenog života, ali nimalo ne umanjuju ideal siromaštva, niti ga stavljaju pod strogu i rigoroznu jednoznačnost.

Pitanje siromaštva, siromašnih ili onih na rubu etabliranog društva prisutno je u starozavjetnim tekstovima koji govore u odnosu prema siromaštvu kao žalosnom stanju uzrokovanom grijehom i sramoti za onoga koji se našao u takvom stanju. Proročkim navještajem ovakav pogled se mijenja prema činjenici da su upravo siromašni i marginalizirani privilegirani u Božjim očima naspram iskvarjenih i moćnih elita koje narod vode u propast (Usp. Sef 3,12; Zah 9,9). Njihov govor o siromaštvu i siromašnima može se ukratko sažeti u pogledu kako je Bog osobito blizak prijatelj onima kojima su uskraćena najosnovnija ljudska prava i podrška društva. (Usp. Iz 53,1-12; Iz 61,1-2).

U Novom zavjetu bogatstvo se opisuje u okviru više različitih pogleda. U strogo materijalnom pogledu čovjek koji robuje posjedovanju i nezaustavljivoj bogaćenju robuje idolima, mamonu, novcu (Usp. Ef 5,5; Mt 6,24; 1 Kor 8,5-6). Međutim, puno je naglašeniji i izraženiji stav nutarnjeg siromaštva, koji uključuje odricanje od zemaljskih dobara i dosljednog predanja cijeloga svog života Bogu, Spasitelju čovjeka. Ovo unutarnje siromaštvo mora biti ukorijenjeno u stvarnosti života u koju je uključeno i stvarno, materijalno siromaštvo, kao i svaki oblik ostvarivanje vlasti i dominacije nad braćom (Usp. Lk 12-32, Lk 14,25-33; Mt 19,28-29; Mt 10, 9-10; Mt 6, 31-33; 2 Kor 11,7-10; 2 Kor 12, 12-15; Fil 4,11-13).

U Lukinu evanđelju već u prvom poglavlju nalazimo citiranje riječi proroka Izaije, kod Isusovog nastupa u nazaretskoj sinagogi (Usp. Lk 4,14-21). Ovim nastupom Isus okreće vrijednosti od kategorija moći prema poniznosti, od snage koju pruža društvena etabliranost prema slabosti koja traži oslonjenost na Boga, od bogatstva prema siromaštvu. Kategorije

koje isti evanđelist donosi i u Marijinom Veličanju (Lk 1,51-53). Na tragu navješćaja Ivana Krstitelja, ovdje se ne radi o društvenom ili političkom prevratu, nego o religioznom, koji promjenom čovjeka zahvaća spomenute dvije stvarnosti. Problematika siromaštva, siromašnih, rubnih i odbačenih provlači se kroz sve novozavjetne tekstove, osobito kroz sinoptička evanđelja (Usp. Mt 11,5; Mk 2,16; Mt 11,19; Lk 15,1; Mt 11,25-28; Mt 25,40-45), a svakako svoj vrhunac ima u Isusovom programskom nastupu uobličenom u Osam blaženstava (Lk 6,20). Isusov odnos prema siromaštvu nije društveni manifest koji traži prevrat sustava nego promjenu čovjeka koji raste u ljubavi prema Bogu i bližnjemu, gledajući u njemu brata čovjeka - sliku Božju.¹ Njegova najava Božje ljubavi prema siromasima (Usp. Mt 18,1-5; Lk 15,4-32; Lk 18,9-14), kao privilegiranima u Kraljevstvu Božjem, snažno je odjeknula u okruženju u kojem su se s jedne strane podudarali poznavanje zakona, vjerski običaji, društveni integritet i javna uloga, a s druge strane marginalizacija i društveni prijezir kao i osobno neznanje, što je vodilo u iskrivljenu vjeru i moralne nepravilnosti. Isus kada govori o moćnicima, ne nužno bogatašima, ostaje na tragu starozavjetnih proroka. Siromaštvo kod proroka nije više samo socijalno stanje, nego i odjek političkih nepravdi koje su usko povezane s nevjerom Savezu (Usp. Iz 1,15-17.23; Iz 56,9-12; Iz 57,1-5; Jr 9,1-8; Hoš 4,1-3; Am 2,4-8; 3,9-10; 4,1-3; 5,7-13).² Mesija je onaj koji će donijeti željenu pravdu i osloboditi siromašne od ugnjetavanja.

Tako u svijesti kršćana ostaje ideal kako ih je Krist poslao da ostvare ovo obećanje, gdje je posebno poslanje donijeti oslobođenje i slavu siromasima, beznadnima, izranjenima i robovima (Usp. Iz 61,1-3; Lk 4,18-21). Novi Božji narod ostvaruje svoje mesijansko poslanje, zato u Crkvi uvijek treba biti prostora za siromašne i malene, oni ne smiju biti na posljednjem mjestu i bez prava glasa.³

Tema siromaštva zastupljena je i u spisima crkvenih otaca, osobito zapadnih. Augustin, Ambrozije, Tertulijan, Klement Rimski, Jeronim, Ciprijan, Efrem Sirski i dr. pišu o siromašnom Kristu, pravom i lažnom siromaštvu, govore o siromaštvu i poniznosti, siromaštvu i djelotvornoj ljubavi, kod

1 Usp. Joachim Jeremias, *Teologia dell Nuovo Testamento. La predicazione di Gesù* (Brescia, 1972), 130-144.

2 Usp. Jeremias, *Teologia dell Nuovo Testamento*, 177-180; Alberto Gelin, *Il povero nella Sacra Scrittura* (Milano, 1991), 22-37.

3 Usp. Gelin, *Il povero nella Sacra Scrittura*, 66-67.

nekih je prisutan i govor o Crkvi siromašnih i siromaštvu klera (sv. Jeronim, Polikarp iz Smirne, Minucije Feliks, Ignacije Antiohijski). U vrijeme monastičkog pokreta siromaštvo postaje kategorija osobnog odabira koja traži potpuno predanje i osobno herojstvo.⁴ O ovoj tematici pišu Grgur Nisejski, sv. Jeronim, sv. Antun Pustinjak, sv. Bazilije, sv. Augustin, sv. Atanazije i sv. Benedikt iz Nursije. Teološki i književni tekstovi crkvenih otaca koji se odnose na temu siromaštva uglavnom imaju pastoralno usmjerenje. Kontekst nastanka njihovih radova pokazuje sklonost govora o egzistencijalnim situacijama, a manje špekulativni interes. Uglavnom obraćaju pažnju na konkretan život siromašnih, a puno manje na apstraktan govor o siromaštvu. Siromah je uglavnom onaj evanđeoski „drugi“, brat u nevolji, u životnoj situaciji koja nije normalna, te je kršćanin pozvan na korisnu i učinkovitu solidarnost i suosjećanje.⁵ Crkveni oci uglavnom problematiku siromaštva obrađuju na način da tumače evanđeoske primjere, što već nalazimo u rano-kršćanskim spisima iz 1. i 2. stoljeća, Didaché, Poslanica Diognetu, Herma pastir i Pseudobarnabina poslanica. Kao što je spomenuto, ova tema dominira spisima zapadnih otaca osobito kod sv. Ambrozija i Tertulijana, a od istočnih otaca kod sv. Ivana Zlatoustog.⁶ Također, u spisima crkvenih otaca stavljen je veliki naglasak na ljubav prema siromasima, utemeljen na tumačenjima Evanđelja, osobito kod sv. Ambrozija i sv. Ivana Zlatoustog. Kod njih dominira misaona poveznica prema kojoj je kršćanin pozvan osloboditi siromaha iz njegova teškog životnog stanja, što je čin ljubavi prema bližnjemu, ali i čin sudjelovanja u Božjoj ljubavi prema siromasima. Oni su kod Boga povlašteni i s njima Bog na poseban način suosjeća i dijeli njihovu patnju, koja je također pritijelovljenja Kristovu siromaštvu i njegovoj patnji.⁷ Kod crkvenih otaca kasnijeg razdoblja, 4. i 5. stoljeće, nalazimo i razvijenu teološku misao o unutarnjem siromaštvu i svojevolumnom siromaštvu, što koincidira s pojavom monastičkog pokreta. Kod pisaca ovog razdoblja dominira misao kako je unutarnje siromaštvo slobodan izbor i temelj Kraljevstva Božjeg na zemlji. Ovaj oblik siromaštva očituje se i u vidljivim znakovima koji se u prvom redu odnose na potpuno odricanje od svih materijalnih dobara i to na način da se vjera konkretizira u izvanjskom

4 Usp. Marie-Dominique Chenu, *Il Vangelo nel tempo* (Roma, 1968), 51-52.

5 Usp. Armidio Rizzi, *Scandalo e beatitudine della povertà* (Assisi, 1992), 77-84.

6 Usp. Rizzi, *Scandalo e beatitudine della povertà*, 77-79; Chenu, *Il Vangelo nel tempo*, 59-61.

7 Usp. Rizzi, *Scandalo e beatitudine della povertà*, 83.

odricanju, koje oslobađa pojedinca za dublje posvećenje i interiorizaciju siromaštva. Interiorizacija siromaštva očituje se u odricanju od vlastite volje i prihvaćanja Božje volje čime pojedinac ulazi u prostor evanđeoske slobode i njegov duh je osposobljen staviti se u Božju službu apostolata i svjedočenja. U ovakvim promišljanjima također je snažna i eshatološka dimenzija, gdje je unutarnje siromaštvo put prema nebeskim stvarnostima i hod prema vječnoj nebeskoj slavi.⁸

Pojavom monastičkog pokreta evanđeosko siromaštvo postaje ideal posvećenja i nasljedovanja siromašnog Krista. Ono je norma života zajednica posvećenih.⁹ Monastički pokret učinit će svojevoljno siromaštvo putem povlaštenog traženja Boga i nasljedovanja Krista. Poziv na evanđeosko siromaštvo kroz stoljeća će nalaziti različita tumačenja i prakse, očitovati se u različitim oblicima posvećenog života. Međutim, postoje ključne dodirne točke između svih ovih pokreta koji su evanđeosko siromaštvo postavljali kao ideal nasljedovanja Krista, ostvarenja Kraljevstva Božjega na zemlji i put prema spoznaji Boga. U prvom redu to je obvezatno beženstvo, ne klasični celibat, nego prihvaćanje zavjeta čistoće koji je usko povezan s monastičkim poimanjem potpunoga odricanja za Kraljevstvo Božje i najsigurniji put spasenja. Zatim, svojevoljno odricanje od materijalnih dobara vodi prema strogoj samodisciplini i osposobljava pojedinca za zajednicu posvećenih. Konačan cilj je nasljedovanje Krista - *sequela Christi* - siromašnog i poniznog, kroz odricanje od svega što posvećenog povezuje s ovim svijetom, od imovine i vlastite prošlosti do vlastite volje. Također prisutno je i zajedničko posjedovanje dobara, koje je strogo limitirano i služi za osnovne egzistencijalne potrebe zajednice, s čime je povezana i obveza rada koji postaje svjedočanstvo siromaštva. Osobito je naglašen manualni rad pojedinca i zajednice, što je u antici bilo pridržano najnižim slojevima društva, osobito robovima. Rad u monaškim i redovničkim zajednicama kroz stoljeća je pro-

8 Usp. Rizzi, *Scandalo e beatitudine della povertà*, 87-89.

9 Usp. Zdenko T. Tenšek, „Počeci kršćanskog monaštva“, *Redovnička pravila*, ur. Hadrijan Borak (Zagreb, 2005), 17-39; Marcel Pacaut, *Monaci e religiosi nel Medioevo* (Urbino, 2010), 13-30; Marko Japundžić, „Pravilo svetog Pahomija“, *Redovnička pravila*, ur. Hadrijan Borak (Zagreb, 2005), 48-51; Predrag Belić, „Sveti Bazilije Veliki. Opširna pravila u pitanju i odgovoru“, *Redovnička pravila*, ur. Hadrijan Borak (Zagreb, 2005), 92-94; Aurelije Augustin, „Pravilo za Božje slugu“, *Redovnička pravila*, ur. Hadrijan Borak (Zagreb, 2005), 193-194, poglavlje II, §1-2; Hadrijan Borak, „Sveti Cezarije Arlski. Pravilo za svete djevice“, *Redovnička pravila*, ur. Hadrijan Borak (Zagreb, 2005), 211-212; Martin Kirigin, „Pravilo svetog Benedikta“, *Redovnička pravila*, ur. Hadrijan Borak (Zagreb 2005), 244.

stor povezan s apostolatom, kulturološkim usmjerenjem, društvenim djelovanjem i sl. Rad je još jedna izvanjski znak siromaštva, koji osposobljava pojedinca i obogaćuje zajednicu za izgradnju Kraljevstva Božjeg.

Siromaštvo u Crkvi nije neka apstraktna kategorija, nego življena stvarnost koja ostaje nepromijenjena u vremenima i prostorima. Kao i bogatstvo, tako i siromaštvo ovisi o društvenim okolnostima koje relativiziraju ili potiču ove dvije stvarnosti ovisno o vremenu i prostoru. Stoljećima je siromaštvo bilo točka prijepora i lomova u Franjevačkom redu, stalna težnja za savršenijim obdržavanjem *Pravila*, osobito kroz isticanje evanđeoskog siromaštva, stvarala je napetosti koje su postavljale pred zajednicu izazov autentičnog života po uzoru na Krista i ideal sv. Franje. Slobodno prihvaćanje ideala življenja evanđeoskog siromaštva predstavljalo je za franjevce najizvrsniji hod prema vječnom blaženstvu. Biti u stalnom stanju siromaštva značilo je interiorizaciju koja oslobađa za duhovne stvarnosti, gdje čovjek više ne robuje svijetu, egoizmu i svemu onome što zarobljava i odvlači od Boga. Sveto pismo, osobito Govor na Gori u Matejevu evanđelju, bili su polazište koje je od svojevoljnog odricanja vodilo prema interiorizaciji duhovnog siromaštva kao hoda prema vječnom blaženstvu i gledanju (motrenju) Boga.

2. Ideal evanđeoskog siromaštva sv. Franje Asiškog

Od 13. stoljeća ideal dobrovoljnog siromaštva povezan je s osobom sv. Franje Asiškog, tako da i danas Siromašak iz Asiza ostaje zaslužno mjera radikalnog nasljedovanja siromašnog Krista, kao novi Antun Pustinjak u vrijeme rađanja novoga svijeta. Franjini spisi, životopisi i legislatura Franjevačkog reda obilježeni su snažnim naglaskom na osobnom i zajedničkom siromaštvu zajednice. Već početkom 11. stoljeća počeo se javljati kritički stav prema velikom bogatstvu samostana i kaptola inkorporiranih u feudalni sustav. Ovaj pokret došao je do izražaja u reformnim nastojanjima papinstva za slobodu Crkve, odnosno u težnji povratka prvobitnoj *ecclesia apostolica et evangelica*. Nosiva ideja cijelog pokreta u prvome redu bilo je evanđeosko siromaštvo. Za njih je siromaštvo prvenstveno značilo posvemašnje napuštanje svakog zemaljskog osiguranja. Zahvaćeni tim novim duhovno-socijalnim gibanjem mnogi su laici prihvaćali siromaštvo, celibat i samostansku disciplinu.¹⁰

10 Usp. Daniel Patafta, *Franjevačko 13. stoljeće. Povijest, teologija, duhovnost* (Zagreb, 2018), 40-49; Rajmund Kottje, Bernd Moeller, *Ekumenska povijest Crkve* (Zagreb, 2008),

U jedanaestom pjevanju Raja (73-75) Dante izjednačuje Franju Asiškog sa Siromaštvom, za njega je Franjo Asiški sinonim za siromaštvo.¹¹ Ovaj paralelizam nadahnut je mnogim biografskim spisima o sv. Franji, osobito jednostavnim biografskim djelom *Mistične zaruke sv. Franje s gospođom Siromaštinom* (*Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*). Siromaštvo koje je za Franjina života postalo temeljna oznaka njegova poslanja, njegove karizme, stoljećima se prenosilo kao bitna oznaka cijelog franjevačkog pokreta. Nemoguće je razumjeti franjevaštvo, franjevačku karizmu, duhovnost, teologiju i povijest bez razumijevanja franjevačkog odnosa prema siromaštvu. Ono nije samo jedan od redovničkih zavjeta, nego ključna oznaka i nit vodilja koja od vremena sv. Franje daje cijelom pokretu bitnu oznaku karizme. Franjino siromaštvo, življenje i pogled na njega, u uskoj su vezi s evanđeoskim poimanjem siromaštva kao autentičnog svjedočenja kršćanstva u Crkvi. Pravni spisi Reda, osobito Nepotvrđeno Pravilo iz 1221. godine, Potvrđeno Pravilo iz 1223. i drugi normativni akti nastali za svećevog života kao ključno polazište franjevačke karizme uzimaju življenje evanđeoskog siromaštva.

Nepotvrđeno Pravilo otvara temu siromaštva ovim riječima: *Pravilo i život ove braće jest ovo: živjeti u poslušnosti, čistoći i bez vlasništva te slijediti nauk i stope Gospodina našega Isusa Krista, koji kaže: Hoćeš li biti savršen, idi i podaj sve što imaš siromasima pa ćeš imati blago na nebu; pa dođi i idi za mnom. I: Hoće li tko ići za mnom, neka se odrekne samoga sebe, neka uzme svoj križ i neka ide za mnom [...]*¹² Tema siromaštva razrađena je u svim poglavljima Nepotvrđenog Pravila gdje više prevladava govor o duhovnom i sveopćem siromaštvu, koje vodi prema unutarnjem osiromašenju, dok je izvanjski oblik samo početak toga hoda. Prema Franji siromaštvo treba postati sredstvo oslobođenja i radosti, a ne samo izvanjski pokazatelj društvenog statusa osobe (pokornik, redovnik, monah). U drugom poglavlju istog Pravila, *O primanju i odjeći braće*, Franjo piše: [...] *Ministar pak neka ga dobrostivo primi, ohrabri i pomno mu izloži način našega života. Nakon toga neka spomenuti - ako hoće i duhovno bez ikakve teškoće može - sve*

II., 130; Karl Bihlmeyer, Herman Tüchle, *Kirchengeschichte* (Paderborn, 1968), II, 347; Pacaut, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, 204-206; Marinko Pejić, „Redovništvo i evanđeoski savjet siromaštva“, *Bogoslovska smotra* 84/3 (1994), 633-635.

11 Dante Alighieri, *Božanstvena komedija* (Zagreb, 2004), 438.

12 Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, *Franjevački izvori*, ur. Pero Vrebac (Sarajevo-Zagreb, 2012), [dalje: *FI*] 159, § I.

*svoje proda i sve to nastoji razdijeliti siromasima. A braća i ministri braće neka se čuvaju da se nipošto ne miješaju u njegove poslove i da ne primaju nikakav novac ni osobno ni preko posrednika. Ako pak oskudijevaju, mogu braća kao i ostali siromasi zbog nužde primati druge stvari potrebne za tijelo osim novca[...]*¹³ Ovaj zahtjev o posvemašnjem izvanjskom siromaštvu u potpunosti je na tragu duha Evanđelja (Mt 11,8; Lk 7,25). U trećem poglavlju, *O božanskom časoslovu i postu*, naglasak stavlja na tjelesno uzdržavanje i pokoru kroz propisivanje različitih oblika posta, koji je usko povezan s molitvom.¹⁴ Također je siromaštvo ključ za razumijevanje i petog poglavlja, *O popravljaju braće u slučaju prijestupa*, gdje se ministrima (slugama braće) naređuje u duhu evanđeoskog siromaštva da se nitko od njih ne postavlja kao gospodar nad braćom, nego da bude *ministar i sluga*.¹⁵ Isto naglašava i u sljedećem, šestom poglavlju, kada kaže kako se niti jedan brat ne smije nazivati priorom, nego se svi moraju nazivati *manjom braćom*.¹⁶ Time Franjo pokazuje da je siromaštvo ključno za život svakog franjevca, do te mjere da ga stavlja i u naziv svoga reda - Red manje braće. Poglavlja sedam, osam i devet posebno su posvećena potvrđivanju duha evanđeoskog siromaštva u franjevačkom načinu života. Govoreći o radu Franjo Asiški napominje da braća gdje god se nalazila moraju raditi i služiti, ali ne smiju preuzimati nikakve uprave nad dobrima kod onih kod kojih rade. Braća strogo moraju biti podložna svima koji su u kući onoga koji ih je zaposlio. Međutim, to zaposlenje ne smije biti trajno niti se smije preuzeti ikakva služba, ni plaća u novcu.¹⁷ Franjevci uvijek moraju biti manji od svih, pa čak i od kućnih slugu i kmetova na posjedima gdje zarađuju nadnicu. Ideal evanđeoskog siromaštva osobito je naglašen u osmom poglavlju, *Neka braća ne primaju novca*. Ovdje Franjo izričito zabranjuje primanje novaca i kaže kako onaj koji isprosi novac i zadrži ga ima se smatrati lažnim bratom i lopovom kojega treba otjerati ako se iskreno ne pokaje.¹⁸ U ovom poglavlju izražena je snažna eshatološka dimenzija odricanja od materijalnog, gdje je novac kao sredstvo moći i posjedovanja istaknut kao velika opasnost koja može zaslijepiti i zarobiti čovjeka koji zbog toga može izgubiti Nebesko

13 Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, *FI*, 160, §2.

14 Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, *FI*, 162, §3.

15 Usp. Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, *FI*, 163, §5.

16 Usp. Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, *FI*, 164, §6.

17 Usp. Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, *FI*, 164, §7.

18 Usp. Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, *FI*, 165, §8.

kraljevstvo. Izvanjsko odricanje od materijalnog Franjo ovdje povezuje s duhovnom razinom koja treba biti življenja i na razini duhovnog života posvemašnjeg odricanja od svega što priječi slobodu duha, istinito evanđeosko siromaštvo koje je u službi Kraljevstva Božjeg ovdje na zemlji, ali i vodi svakog manjeg brata prema Božjim, nebeskim stvarnostima. Na istom tragu u devetom poglavlju, *O prošnji milostinje*, govori kako i ovdje braća trebaju: *nasljedovati poniznost i siromaštvo Gospodina našega Isusa Krista i neka imaju na umu kako od svega svijeta ne trebamo imati išta drugo doli, kao što veli apostol, hranu i odjeću, zadovoljimo se time (usp. 1Tim 6,8).*¹⁹ Kao primjer braći stavlja Isusa Krista, apostole, učenike i Blaženu Djevicu Mariju, koji su živjeli siromašno i kao tuđinci u svijetu. Osobiti naglasak stavlja na to da se braća ne povode požudom za posjedovanjem materijalnih dobara i da uvijek brinu za onu braću koja su u nuždi.²⁰ Kada Franjo govori o tome kako braća trebaju biti tuđinci u ovome svijetu prvenstveno misli da ne robuju ničemu što priječi ostvarenje Kraljevstva Božjeg i zarobljuje njihovu dušu. Oni moraju nasljedovati Krista kao hodočasnici, stranci u svijetu, u strogom evanđeoskom siromaštvu: *Kada braća idu po svijetu, neka ništa ne nose na put (usp. Lk 9,3), ni kese, ni torbe (usp. Lk 10,4), ni kruha, ni novaca (usp. Lk 9,3), ni štapa (usp. Mt 10,10).*²¹ Svaka socijalna sigurnost i najmanja uгода strogo je zabranjena, do te mjere da Franjo brani braći da na putovanjima, osim u slučaju bolesti ili velike potrebe, ne koriste životinje za jahanje niti ih imaju u svojim obitavalištima.²² Siromaštvo treba voditi do potpunog duhovnog osiromašenja, doslovce do ogoljenja, zato im zabranjuje da primaju ikakve časti i službe. Istinska duhovnost i pobožnost ne smije biti samo izvanjska nego ju treba pratiti i *unutarnja svetost duha.*²³ Naposljetku Franjo u dvadeset i drugom poglavlju zaokružuje cijeli svoj govor o siromaštvu, koji se provlači kroz Nepotvrđeno pravilo, riječima: *Sada pak, pošto ostavimo svijet, ništa drugo nemamo činiti nego se brinuti da slijedimo volju Gospodinovu i njemu omilimo.*²⁴

Temeljne odrednice franjevačkog načina življenja evanđeoskog siromaštva ponovljene su i u Potvrđenom Pravilu. Dok Nepotvrđeno pravilo ima

19 Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, FI, 166, §9.

20 Usp. Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, FI, 166-167, §9.

21 Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, FI, 168, §14.

22 Usp. Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, FI, 169, §15.

23 Usp. Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, FI, 170-171, §17.

24 Franjo Asiški, „Nepotvrđeno Pravilo“, FI, 172, §22.

oblik više duhovnog dokumenta, gdje dominira i takav stil pisanja, Potvrđeno Pravilo jest kanonski dokument, koji nije u konfrontaciji sa starijim Pravilom, nego u sažetom i više legislativnom obliku nastavlja Franjinu misao o siromaštvu. Kroz većinu poglavlja provlači se ista misao o obdržavanju evanđeoskog siromaštva kao i u Nepotvrđenom Pravilu, s time da je u završnom, dvanaestom poglavlju, jače izražena kristocentričnost evanđeoskog života u siromaštvu i eklezijalno poslanje franjevac: *K tome pod poslušnost nalažem ministrima neka od Gospodina pape zatraže jednog kardinala svete Rimske crkve da on bude upravitelj, pokrovitelj i popravitelj ovoga bratstva, kako bi smo uvijek pokorni i podložni stopama te iste Crkve, u katoličkoj vjeri utemeljeni, posluživali siromaštvo, poniznost i sveto evanđelje Gospodina našega Isusa Krista, što smo čvrsto obećali.*²⁵

Pokret za povratak evanđeoskom siromaštvu i apostolskom životu ne smije se vrednovati samo u materijalnim kategorijama vezanim uz posjedovanje i bogatstvo, nego puno više uz kategoriju moći koja iz njega proizlazi. Time se siromaštvo suprotstavlja stanju moći, odnosno zlorabe moći, gdje bogatstvo predstavlja materijalnu sigurnost. Bogatstvo i posjedovanje samo po sebi nije grijeh niti išta loše ukoliko se ne počinje iskorištavati kao izvor moći koja osigurava jednima privilegije, a druge marginalizira. Ovakav pogled na siromaštvo obilježava Franjin pogled na stvarnost, koji je odavno prisutan u redovničkim zajednicama. Asiški Siromašak ide u svoje viđenju evanđeoskog siromaštva i korak dalje, povezujući siromaštvo s malenošću (*minoritas*), dajući time franjevačkom pokretu jednu novu dimenziju apostolskog života, koja uz odricanje od vlasništva, potiče na pronalaženje jedine sigurnosti u Bogu i potpuno identificiranje s onima koji su u društvu najmanji, na rubu društva.

Uspoređujući Franjin govor o siromaštvu u njegovim pravilima vidi se jedna novost naspram monaškog života i ranijih pravila. Dok je u starijim pravilima prisutno siromaštvo kao opći diskurs, kod Franje ono dobiva specifičan oblik kao osobna i zajednička obveza. U starijim pravilima jako je naglašena poslušnost, a kod Franje siromaštvo, koje na unutarnjoj razini duhovnog života vodi u savršenu poslušnost. Kod monaških pravila naglašeno je osobno siromaštvo, dok zajedničko nije, u franjevačkom zakonodavstvu istaknuto je i zajedničko i osobno siromaštvo. Monaška zajednica, opatija

25 Franjo Asiški, „Potvrđeno Pravilo“, *FI*, 195, §12.

ili samostan, mogli su imati bogatstvo, dok je monah morao biti siromašan, kod franjevaca je obveza siromaštva protegnuta na pojedinca i cijelu zajednicu. Mnogi su pokornički pokreti od kraja 11. do sredine 13. stoljeća velik naglasak stavljali na siromaštvo, neki su kao Humilijati ili Siromašni katolici također naglašavali osobno i zajedničko siromaštvo.²⁶ Međutim, nedostatak jasne vizije, zastranjenja u krivovjerja, manjak eklezijalne dimenzije, pa čak i poniznosti, učinili su da ovi pokreti s vremenom nestanu. Kod Franje je siromaštvo postalo program svakodnevnog života i poticaj za obnovu života Crkve.

Govor o evanđeoskom siromaštvu prisutan je i u drugim Franjinim spisima. Mnoga njegova pisma uglavnom govore o tumačenju Pravila i svetom životu, međutim nema previše govora o siromaštvu,²⁷ osim u Pismu bratu Leonu, gdje kaže: *Ovo ti naime savjetujem: kako god ti se čini da ćeš bolje ugoditi Bogu i slijediti njegove stope i njegovo siromaštvo, to čini s blagoslovom Gospodina Boga i iz poslušnosti meni.*²⁸ Od drugih spisa svakako je važna Franjina Oporuka, koja će u kasnijim razdobljima biti izvor prijepora oko življenja siromaštva u zajednici. U njoj Franjo piše o siromaštvu sljedeće: *A kad mi Gospodin dade nekoliko braće, nitko mi nije pokazao što mi valja činiti, nego mi sam Svevišnji objavi kako treba da živim po uzoru na sveto evanđelje I ja sam to u malo riječi i jednostavno napisao, a gospodin papa mi je potvrdio. Oni pak koji su dolazili da prihvate takav život davahu siromasima sve što mogahu imati (Tob 1,3); i bijasmo zadovoljni jednom tunikom, zakrpanom iznutra i izvana, koji su to htjeli, pojasom i hlačama, i nismo htjeli imati ništa više. Časoslov smo govorili mi klerici kao drugi klerici, laici su govorili Očenaš (Mt 6,9). I posve smo rado ostajali u crkvama; bijasmo neuki i podložni svima. A ja sam radio svojim rukama (usp. Dj 20,34) i hoću raditi. A odlučno hoću da i sva druga braća obavljaju kakav častan posao. Koji ne znaju, neka nauče, ne iz želje da prime plaću, nego radi primjera i da odagnaju nerad. Kad nam se ne dadne plaća za rad, ute-*

26 Usp. Alfonso Pompei, „Terminologia varia dei Penitenti“, *Il movimento francescano della penitenza nella società medioevale*, ur. Mariano D'Alatri (Roma, 1980), 11-22.

27 Usp. Franjo Asiški, „Pismo klericima. Prva verzija“, *FI*, 127-128; Franjo Asiški, „Pismo klericima. Druga verzija“, *FI*, 128; Franjo Asiški, „Prvo pismo kustodima“, *FI*, 129; Franjo Asiški, „Pismo upraviteljima naroda“, *FI*, 129-130; Franjo Asiški, „Drugo pismo kustodima“, *FI*, 130; Franjo Asiški, „Prvo jednom ministru“, *FI*, 131; Franjo Asiški, „Pismo bratu Antunu“, *FI*, 132; Franjo Asiški, „Prvo pismo vjernicima“, *FI*, 132-134.

28 Franjo Asiški, „Pismo bratu Leonu“, *FI*, 131.

cimo se stolu Gospodnjem proseći milostinju od vrata do vrata. Gospodin mi je objavio pozdrav da govorimo: Gospodin ti dao mir (usp. 2 Sol 3,16). Neka braća paze da crkve, siromašna obitavališta i sve što se za njih izgradi uopće ne primaju ako to nije kako dolikuje svetom siromaštvu koje smo u Pravilu obećali, i neka ondje uvijek borave kao pridošlice i putnici (usp. 1 Pt 2,11). Strogo pod poslušnost zapovijedam svoj braći da se, gdje god bili, ne usude tražiti u Rimskoj kuriji kakvo pismo, ni sami ni preko posrednika, ni za crkvu ni za drugo mjesto, ni pod izlikom propovijedanja ni mrtvljenja svoga tijela. Nego gdje god ih ne prime, neka bježe u drugi (Mt 10,23) kraj, da s Božjim blagoslovom čine pokoru.²⁹

Za ovakav pogled na siromaštvo kod Franje Asiškog presudno je vlastito duhovno iskustvo, koje on prvenstveno nalazi u otajstvu Utjelovljenja, gdje prvo vidi siromašnog i poniznog Krista. Ono se zatim očituje u Kristovu zemaljskom životu i žrtvi na križu, a nasljedovatelj evanđeoskog siromašnog Krista dobiva svoju puninu u odgovoru na radikalnu i neizrecivu Božju ljubav, koju je sam Asiški svetac osjetio i doživio, a očituje se u Kristovim zapovijedima ljubavi prema Bogu i bližnjemu. Zato biti manji od svih nije izričito odgovor na društvena gibanja Franjina vremena, nego siromaštvo i malenost oslobađaju braću da služe Bogu i svakom stvorenju i otvaraju se bezuvjetnoj Božjoj ljubavi.

3. Tumačenje Pravila i prve krize oko siromaštva u 13. stoljeću

Svega nekoliko godina od smrti Franje Asiškog Red je snažno počeo utjecati na crkveni, socijalni, politički i akademski život 13. stoljeća. Novonastale prilike uvelike su utjecale na to da se Franjino poimanje siromaštva, koje je definirao u Pravilu i kroz druge spise, nužno moralo prilagoditi novonastalim prilikama u Redu koji se sve više širio i brojčano rastao. Upravo su ovo bili čimbenici koji su bili uzrok prvih podjela u Franjevačkom redu. Već nakon Franjine smrti u Redu će biti očit određeni duhovni i materijalni laksizam i dekadencija koji će poticati pojedince i cijele skupine franjevac da se jače počinju zauzimati za strože obdržavanje Pravila. Iz ovog pokreta u drugoj polovici 13. stoljeća nastat će pokret spiritualaca, zatim heretički

²⁹ Franjo Asiški, „Oporuka“, 206-207.

pokret *fraticella* u 14. stoljeću, naposljetku iz iste tradicije, ali u sasvim drugačijem smjeru pokret opservanata, a u 16. stoljeću i kapucinska reforma.

U vrijeme najdramatičnijih trenutaka Franjine fizičke patnje, u proljeće 1226. u Sieni, na traženje nazočne braće Franjo je bratu Bernardu iz Prata izdiktirao kratki *memoriale*, koji je poznat kao Sijenska oporuka. Žalobni poticaj na uzajamnu ljubav, na obdržavanje siromaštva i vjernost Katoličkoj Crkvi,³⁰ dijelom će ući u *Oporuku* koju je Franjo diktirao na kraju svoga života³¹ gdje ponovno progovara o siromaštvu, vjernoj podložnosti Crkvi te ljubavi koja ostavlja prostor *svetoj poslušnosti*. S vremenom su se pojavile hipoteze kako je *Oporuka* pokušaj da se poprave praznine i kompromisi u Potvrđenom pravilu, odnosno da ona predstavlja nadopunjavanje njegova legislativnog i normativnog djela.³² Ovdje se moramo složiti s Kajetanom Esserom kako Oporuka nije nikakva nadopuna i čvrsti kompozicijski plan nego spontan i prigodan spis vezan uz emotivne reakcije trenutka.³³ Sama Oporuka vjerno odražava Franjine misli gdje on sam upozorava: *I neka braća ne reknu: Ovo je drugo Pravilo. Jer ovo je upozorenje, opomena, poticaj i moja oporuka, koju ja, maleni brat Franjo, činim vama, svojoj blagoslovljenoj braći, radi toga da Pravilo koje Bogu zavjetovasmo bolje katolički opslužujemo.*³⁴

Već od početaka Red se našao u procjepu između očuvanja strogog opsluživanja siromaštva i želje mnogih dobročinitelja i donatora koji su također bili potaknuti jednim drugim evanđeoskim pogledom na siromaštvo (usp. Mt 25,31-46). U pravnom smislu oni su bili vlasnici imovine koju su franjevci koristili, ali već se time počelo odudarati od strogog života u siromaštvu koji je naučavao Franjo Asiški.³⁵ Upravo se u ovom vremenu aktualiziralo pitanje Franjine Oporuke kao tumačenja Pravila. Poglavari

30 Franjo Asiški, „Oporuka iz Siene“, u: *FI*, 215-216; „Asiški zbornik ili Perudinska legenda“, *FI*, 622-623; „Ogledalo savršenstva“, *FI*, 1166.

31 Gregorius IX, „Quo elongati“, *Bullarium Franciscanum*, ur. Conrad Eubel (Romae, 1898), [dalje: *BF*] vol. I, 68-70.

32 Usp. Raoul Manselli, *Sveti Franjo Asiški* (Zagreb, 2011), 375; Felice Accrocca, *Francesco e le sue immagini* (Padova, 1997), 15-35.

33 Usp. Kajetan Esser, *Il Testamento di s. Francesco d'Assisi* (Milano, 1971), 98.

34 Franjo Asiški, „Oporuka iz Siene“, 208.

35 Usp. Clifford H. Lawrence, *The Friars. The Impact of Mendicant Orders on Medieval Society* (London-New York, 2013), 45; Malcolm D. Lambert, *Franciscan poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323* (New York, 1998), 77-80.

Reda nastojali su održati strogi duh opsluživanja Pravila, osobito siromaštva, ali novi pomaci u odnosu na posjedovanje, stvarali su u Redu konfuziju, jer Pravilo nije detaljnije normiralo mnoga pitanja. Također, u isto vrijeme organizirale su se provincije i osnivali samostani, kao i studijske kuće za odgoj kandidata i uz to potrebe pastoralnog rada. Sve je ovo više ili manje dodirivalo problem korištenja novca koji je Pravilo strogo zabranjivalo. Kako je Oporuka strogo zabranjivala da se u Pravilu išta mijenja, jedini način rješavanja problema bilo je tražiti odgovor od Svete Stolice. Generalni kapitul u Asizu odlučio je 25. svibnja 1230. poslati delegaciju papi kako bi on presudio u kontroverznim pitanjima vezanim uz siromaštvo, posjedovanje imovine, korištenje novca i odnos između Pravila i Oporuke.³⁶ Tadašnji general Reda Ivan Parenti zagovarao je struju koja je tvrdila da je Pravilo samo po sebi jasno i da mu ne treba dodatnog tumačenja. Bez obzira na ovaj stav isti je general tijekom svog upravljanja Redom potaknuo studije u Oxfordu i Parizu, i prihvatio povlastice koje su s time išle, bez obzira što se to strogo protivilo Pravilu i njegovu doslovnom tumačenju. Bez obzira na sve odlučeno je kako će cijelo pitanje biti izneseno pred papu da on odluči. Formirana je posebna komisija čiji je član bio Antun Padovanski, koji je očito usmjerio franjevece da svoju problematiku izlože pred papom.³⁷

Papa Grgur IX. izdao je 28. rujna 1230. bulu *Quo elongati*. Njome je papa razjasnio pitanje Franjine Oporuke i Pravila. Bez obzira što je papa Pravilo postavio kao jedinu normu, došlo je do modifikacije pojedinih dijelova Pravila, osobito onih dijelova koji se odnose na siromaštvo i posjedovanje novca. Ovom bulom papa je potvrdio onu stranu u sporu koja se zalagala za prilagodbu novim uvjetima života i rada, ostavljajući i dalje Pravilo, odnosno njegovo evanđeosko usmjerenje kao normu za cijeli red Manje braće. Papa je u svojoj buli strogo odredio kako braća ne smiju kupovati i posjedovati apsolutno ništa, ni kuće, ni filijale, niti ikakve stvari, ni kao pojedinci niti kao zajednica. Međutim dozvolio je da franjevci mogu koristiti za upotrebu neke stvari kao što su knjige, pokretnine, a čak im je bilo dopušteno da ih i imaju/posjeduju (*que licet habere*). Prema ovoj

36 *Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum minorum spectantia*, ur. Nicolaus Glassberger (Quarachi, 1887), vol. II, 49.

37 Thomas Eccleston, „De Adventu Fratrum Minorum in Angliam“, *Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum minorum spectantia*, ur. Nicolaus Glassberger (Quarachi, 1885), vol I, 241.

uredbi franjevci su mogli imati vlastite habite, knjige, osobito brevijare, i različite alate za rad.³⁸ Kako su u ovo vrijeme braća već boravila u samostanima logično je da su morali imati i određene predmete za svakodnevnu uporabu. Međutim, papa napominje kako se sve te stvari mogu koristiti samo s dozvolom ministara, a i oni trebaju za to tražiti dozvolu od kardinala zaštitnika. Nekretnine ostaju i dalje u vlasništvu onih koji su ih dali braći na korištenje.³⁹ Potpuno je nestao duh Pravila prema kojem su franjevci trebali živjeti kao hodočasnici i stranci u svijetu. Za kasniji razvoj siromaštva bulom *Quo elongati* ponuđena je deklaracija za smirivanje savjesti putem kanonskog prava. Tadašnji dominantno pravni duh i slabljenje vjerskog žara doveli su u narednim razdobljima do apsolutiziranja strogo juridičkog shvaćanja i tumačenja Pravila i izgradnje komplicirane pravne konstrukcije oko franjevačkog siromaštva, koja vrlo brzo više nije zadovoljavala jednostavno shvaćanje između vlasništva i uporabe, nego je sve dodatno zakomplicirala pravnim jezikom kroz pojmove: vlasništvo (*proprietas*), posjedovanje (*possessio*), uživanje plodova (*usus fructus*), pravo na korištenje (*ius utendi*), jednostavno korištenje stvari (*simplex usus facti*).⁴⁰

Nove promjene nastupile su nakon svrgavanja generala brata Ilije i dolaska Haymona iz Favershama. S njime je započela klerikalizacija Reda, a naglasak je stavljen na studijski rad. Ovime je ozbiljno bilo ugroženo siromaštvo koje je zagovarao Franjo Asiški. Na te početne pozicije pokušao se vratiti za svog generalata Ivan iz Parme, koji u tome nije uspio. Donekle su u tome uspjeli Bonaventura i njegovi nasljednici. Bula *Quo elongati* uspjela je ukloniti rasprave vezane uz Pravilo i obdržavaje strogog siromaštva, ali nije nudila nikakvo trajnije rješenje vezano uz problem siromaštva franjevac. Ovo je dovelo do toga da je papa Inocent IV. 14. listopada 1245. izdao bulu *Ordinem vestrum*.⁴¹ Ovo tumačenje je sadržavalo tako opsežna ublažavanja da je siromaštvo Pravila praktički dovedeno u pitanje. Prema tumačenju Inocenta IV. franjevci su mogli koristiti novac, ne samo u nuždi (*de necessitate*), nego i onda kada bi se mogle izbjeći moguće neugodnosti ili problemi (*commoda fratrum*). Novac je za franjevce mogao, osim „duhovnog prijatelja“, čuvati i nuncij (*nuntius*) poseban predstavnik kojega

38 Usp. Gregorius IX, „Quo elongati“, 69.

39 Usp. Gregorius IX, „Quo elongati“, 69.

40 Lambert, *Franciscan poverty*, 82-86.

41 Inocentius IV, „Ordinem vestrum“, *BF*, vol. I, 400-402.

odabere zajednica. Pravo franjevacu na vlasništvo nad nekretninama i pokretninama potpuno je preneseno na Svetu Stolicu, osim ako dobročinitelji i darovatelji nisu naznačili drugačije.⁴²

Očito je da se odredbom *Ordinem vestrum* išlo prema ublažavanju oblika strogog siromaštva. Sama činjenica da se u odredbi spominje primanje i korištenje novaca te opravdava razlogom korisnosti i udobnosti braće, pokazuje kako je prvotni ideal siromaštva u Redu dosta oslabio. Bitna novost je i novo pravno stanje dobara Reda koja su direktno stavljena pod vlast Svete Stolice, izuzevši ona nad kojima su darovatelji zadržali vlasništvo. Inocent IV. je poveljom *Quanto studiosus* od 19. kolovoza 1247. dao pravo provincijalnim ministrima da sami imenuju apostolske upravitelje dobara, koji kao zamjenici Svete Stolice preuzimaju upravljanje nekretninama i pokretninama provincije, ali uvijek na korist braće.⁴³ Ovi papinski zahvati uvelike su ublažili opsluživanje strogog siromaštva i otvorili prostor za različite pristupe korištenju imovine Reda, provincije ili samostana. Također, franjevci su i dalje nastavili tražiti povlastice od Svete Stolice, tako da su u razdoblju od 1240. do 1250. godine dobili dvadeset i sedam papinskih dokumenata u kojima se vjernicima preporuča da materijalno podupiru franjevce, čak i samostane sestara klarisa.⁴⁴

Suočen s napadima od strane franjevacu koji su se oštro protivili svakom ublažavanju obdržavanja strogog siromaštva, kao i onih koji su smatrali da se otišlo predaleko u slobodnom raspolaganju imovinom, što je dovelo do zloraba, general Reda Buonagrazia od svetog Ivana u Perscietu, zatražio je pomoć od pape Nikole III. i zamolio ga da revidira ranije papinske dokumente povezane uz pitanje siromaštva i povlastica. Papa je 14. kolovoza 1279. izdao dokument *Exiit qui seminat*.⁴⁵ Ovaj dokument imao je dvostruku tendenciju, apologetsku i pravnu, i poništio je sve ranije odluke vezane u Pravilo, jer je bio uključen u *Corpus Iuris Canonici*. Dokument je bio sastavljen u strogo kanonskom, pravnom duhu, a siromaštvo je promatrano kroz strogo pravnu prizmu. Papa je formalno odredio da se siromaštvo u Franjevačkom redu mora obdržavati na način da se pojedinac i zajednica

42 Usp. Lambert, *Franciscan poverty*, 96-102.

43 Usp. Inocentus IV, „Quanto studiosus“, *BF*, vol. I, 487.

44 Svi ovi spisi nalaze se skupljeni pod nazivom „Quoniam, ut ait Apostolus“, *BF*, vol. I, I-XLIIs.

45 Nicolaus III, „Exiit qui seminat“, *BF* (Romae, 1898), vol. III, 404.

odreknuti svakog prava na posjedovanje, osim kod stvari koje su neophodne za život. Slobodan izbor siromaštva u prvom redu znači odreći se svega, osobito prava na posjedovanje. Što se tiče korištenja materijalnih dobara papa je odredio da se ona moraju koristiti umjereno, samo u strogoj nuždi ili za potrebe svakodnevnog rada. Sve što je izvan ovih kategorija treba se smatrati suvišnim i time zabranjenim. O tome što je dozvoljeno, a što suvišno i zabranjeno, papa je prepustio da odlučuju provincijalni ministri, poštujući time različitost zemalja i klimatskog podneblja u kojima djeluju franjevci, kao i realnu nemogućnost generala Reda da potpuno kontrolira život u svim provincijama. Franjevce se strogo opominje da se odluče živjeti i djelovati prema duhu Pravila.⁴⁶

Papina je namjera bila reducirati uporabu imovine, što je papa Inocent IV. bio dosta ublažio. Međutim u samom Redu tumačenje „onoga što je nužno“ uvelike se razlikovalo. Pojedinci su smatrali kako se savršeno siromaštvo prema Pravilu može obdržavati kroz čisto pravno odricanje od dobara, jer Pravilo ne spominje nikakvo ograničenje za upotrebu imovine. Međutim svako ublažavanje prvotne strogoće evanđeoskog siromaštva stvaralo je i protureakciju unutar Reda koja će se s vremenom profilirati kao skupina poznata kao spiritualci.

4. Narbonske konstitucije i spor sa spiritualcima

Tijekom 13. stoljeća u Redu se osjećao rascjep između onih koje izvori nazivaju zelanti (*zelatores regulae/revnitelji*) i braće zajednice Reda. Predstavници zelanata bili su Franjina prva braća iz Umbrije koji su poznavali Franju i dijelili njegov prvotni evanđeoski zanos. Zagovarali su strogi povratak opsluživanju Pravila, čak na određeni primitivan način. Učenici prve braće prenijet će taj način razmišljanja i duhovnog strujanja na pokret opservanata koji će svoj vrhunac doživjeti u 14. i 15. stoljeću, ali i na pokret spiritualaca koji će se javiti krajem 13. stoljeća i naposljetku završiti osuđen od Svete Stolice.

Pojam spiritualci vezuje se uz grupu kojoj su na čelu bili franjevački teolog Petar Ivan Olivi, zatim Hubertino iz Casale, Anđelo Clareno i Conrad iz Offida. Pokret nastaje i razvija se u razdoblju posljednje četvrtine

46 Usp. Nicolaus III, „Exiit qui seminat“, 404; Lambert, *Franciscan poverty*, 141-145.

13. i u prvim desetljećima 14. stoljeća. Naziv spiritualci nastao je u južnoj Francuskoj za sljedbenike Petra Ivana Olivija. Sami spiritualci odbijali su ovaj naziv i htjeli su da ih se naziva Manjom braćom jer su sebe smatrali autentičnim nasljedovateljima sv. Franje.⁴⁷ Pokret koji se javio u Ankonskoj marki, Toskani, Umbriji i Provansi vodio je prema jednom novom mentalnom sklopu koji se razlikovao od onoga prisutnog među članovima koji su pripadali zajednici. Taj je pokret, sa svojim vlastitim dogmatskim, mističnim pa čak i političkim vrijednostima, prerastao u ono što franjevačka historiografija naziva spiritualcima, i koji je kroz cijelo ovo vrijeme opstojao u Redu i unutar Crkve kao određena sekta. Pokret se u svojoj biti razvio iz pokreta zelanata, od kojeg su baštinili fundamentalni program primitivne stroge opservancije.⁴⁸ Sami zelanti bili su visoko cijenjeni u Redu i njihove riječi bile su prenošene među franjevcima usmenim i pismenim putem. Tradiciju prve braće, za koju se pretpostavlja da ju je prenio brat Leon, spiritualci su napustili pristajući uz različite kontroverze i frakcijske polemike.⁴⁹ Sjećanje na teške pritiske protiv zelanata iz vremena generalata Cresencia iz Jesia još je bilo vrlo snažno kada su se pojavili spiritualci.⁵⁰ Ono što će spiritualce udaljiti od zelanata i ostatka Reda bit će joakimizam,⁵¹ doktrina pesimističnog proroštva i opasnih pretjerivanja, suprotna strogo katoličkom naučavanju Franje Asiškog.

Pojava spiritualaca vezuje se uz pobunu dijela zelanata u Ankonskoj marki 1274. godine.⁵² U ovo vrijeme pojavile su se dvije osobe koje su usmjerile pokret spiritualaca: Hugo iz Digne a Ivan iz Parme. Njihov svetački način života po uzoru na prvu Franjinu braću ostavio je velikoga traga na pokret spiritualaca koji se tek idejno počeo formirati, a u isto vrijeme i plodan teren

47 Usp. Thaddeus MacVicar, *The Franciscan Spirituals and Capuchin Reform* (New York, 1987) 12; Felice Accrocca, *Francesco e la Santa Chiesa Romana* (Cittadella, 2015), 135-137; Raoul Manselli, *I primi cento anni di storia francescana* (Milano, 2004), 168.

48 Leon je umro 1271., a Masseo 1280. godine. „Martyrologium Franciscanum, *Collectanea Franciscana* 8/2 (1938), 201.

49 Olivi je imenovan lektorom u Firenzi kako bi ga se odvojilo od učenika u Provansi. Tu se povezao s vodećim osobama spiritualaca Anđelom iz Clarena, Hubertinom iz Casale i bl. Conradom iz Offida; Gratien de Paris, *Histoire de la fondation et de l' évolution des Frères-Mineurs au XIIIe siècle* (Paris, 1928), 328.

50 Usp. Angelus Clareno, *Expositio Regulae Fratrum Minorum, auctore fr. Angelo Clareno* (Quaracchi, 1912), 252.

51 Decima Langworthy Douie, *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli* (Manchester University, 2008), 96-101.

52 Usp. MacVicar, *The Franciscan Spirituals and Capuchin Reform*, 13; Manselli, *I primi cento anni di storia francescana*, 163-165.

za prodiranje joakimizma.⁵³ Temeljni program franjevačkih spiritualaca bio je povratak izvornom obdržavanju Pravila, odnosno izvornom siromaštvu prvih franjevaca. Zato je Anđelo Clarena izjavio kako *nema opservancije bez doslovne opservancije*,⁵⁴ misleći na radikalno okretanje siromaštvu prve braće. Njihov plan bio je poprilično jasan već krajem 13. stoljeća. Franjevci se trebaju vratiti obdržavanju Evanđelja prema primjeru sv. Franje, što je za neke spiritualce značilo da se Evanđelje uzme kao zavjet. Zatim se Pravilo treba opsluživati doslovce i odbaciti svako njegovo tumačenje. Isto je bilo i s Franjinom Oporukom, koju su braća trebala prihvatiti na isti način kao i Pravilo. Na tom tragu ne vrijede više ni tumačenja generalnih ministara Reda niti Svete Stolice. Prema tome automatski se odbacuju sve povlastice i obveze koje su protiv Pravila.⁵⁵

Pitanje siromaštva bilo je u središtu doktrinarnog nauka spiritualaca. Cijeli njihov nauk o siromaštvu može se svesti na dvije točke: 1) pretjerivanje u povezanosti između siromaštva i savršenstva; 2) pretjerivanje u teoriji i praksi oko *usus pauper*. Savršeno siromaštvo prema njima značilo je potpuno i doslovno prihvaćanje Pravila i primjera života Franje Asiškog, odnosno potpuno odricanje od svake vrste posjedovanja, kako osobnog tako i zajedničkog, zabranu primanja novca, obvezu prošnje za život, plaću za odrađeni posao, ali ne u novcu i korištenje milostinje tek u krajnjoj nuždi. Zapravo njihovo shvaćanje siromaštva bilo je toliko fanatično da je vodilo

53 Kao general Reda Ivan od Parme bio je upleten u aferu nastalu oko djela *Introductorius in Evangelium Eternum* koje je vjerojatno u njegovo vrijeme napisao Gerard od Borgo Dan Donnina. Nakon osude toga djela od strane pape Inocenta IV. Ivan od Parme bio je prisiljen dati ostavku na mjesto generala Reda. Nakon toga, pred vodećim osobama Reda bilo mu je suđeno za herezu. U slučaj se upleo i kardinal Ottoboni (kasniji papa Hadrijan V.), tako da je Ivan od Parme posljednje godine svoga života proveo u eremitoriju u Grecciu. Bez obzira na svoj povučeni život u eremitoriju Ivan od Parme i dalje je oko sebe okupljao krug svojih najbližih prijatelja, od kojih su mnogi bili pristaše joakimizma. Među njima bili su Olivi, Clarena i Hubertino iz Casale. Bez obzira na joakimističke pretenzije pojedinaca iz njegovog kruga Ivan od Parme nije pristajao uz ideje koje će kasnije postati vodilje pokreta spiritualaca. Kao pariški doktor bio je dobro upućen u katolički nauk, a i kao general Reda zagovarao je važnost studija i kreposnog života. Za njegovog generalata Red je dobio dosta povlastica od Svete Stolice, tako da je teško pretpostaviti da je Ivan od Parme pristajao uz joakimizam, osim ako na njega nije utjecao krug prijatelja koji su se okupljali na Grecciu. Usp. Salimbene Parmski, „Kronika“, *FI*, 1641-1644; Eccleston, „De Adventu Fratrum Minorum in Angliam“, 244.

54 Usp. Salimbene Parmski, „Kronika“, *FI*, 1641-1644; Eccleston, „De Adventu Fratrum Minorum in Angliam“, 244.

55 Manselli, *I primi cento anni di storia francescana*, 174; Lawrence, *The Friars*, 66.

prema otvorenoj pobuni protiv vodstva Franjevačkog reda i prema shizmi sa Svetom Stolicom. Bonaventura je nastojao stvoriti neku vrstu usklađenosti između savršenog siromaštva na osobnoj razini i opravdati nužnost posjedovanja od strane prelata i same Crkve.

Razdoblje druge polovice 13. stoljeća imalo je jaku juridičku notu koja je postajala obilježje zapadnog kršćanstva, a koja se nije izgubila sve do danas. Na tom tragu treba promatrati i papinske zahvate u Pravilo Manje braće, ali i cjelokupno legislativno djelovanje sv. Bonaventure, koji je u duhu vremena Red, koji je zatekao u stanju duboke podijeljenosti, nastojao osobito pravnim putem dovesti ponovno do izgubljenog jedinstva i učiniti ga harmoničnim barem u temeljnim disciplinskim pitanjima koja se odnose na zajednički život, siromaštvo i poslušnost.

Bonaventurin pogled na siromaštvo razvio se unutar sukoba oko siromaštva na Pariškom sveučilištu između članova prosjačkih redova i učitelja iz redova dijecezanskog klera. Tada je nastalo njegov poznati spis *Apologia pauperum*.⁵⁶ Raspravu je razradio prema naputcima koji su bili sugerirani u *Quo elongati* te u njoj govori o siromaštvu Krista i apostola uglavnom kroz koncepte o odricanju od prava vlasništva. Za njega je ključ razumijevanja siromaštva Krista i apostola odricanje od vlasništva. Ono je kriterij siromašnog života Manje braće, koji on i pravno opravdava i pritom se poziva na *Quo elongati* gdje prema papinskim pravnim odredbama Red i pojedinac ne posjeduju ništa.⁵⁷ Kao general Reda Bonaventura je u svom prvom okružnom pismu osudio mnoge zloporabe u Redu: umnažanje poslova, zbog čega se pohlepno ide u potragu za novcem, olako ga se prima, uludo ga se troši; dokoličarenje neke braće i nepotrebno lutanje; besramno prosjačenje; gradnja raskošnih i neobičnih zgrada; pretjerana prisnost; neoprezno dodjeljivanje službi; sablažnjivo prihvaćanje oporuka; česta i skupa promjena samostana i neodgovorno trošenje.⁵⁸ Iz okružnog pisma napisanog devet godina kasnije, 1266., vidi se da zloporabe nisu posve riješene, a najveća kritika vezana je uz neumjesno prosjačenje i pohlepu za novcem i oporukama.⁵⁹ Bonaventura je uspio od pape Aleksandra IV. 1257. dobiti ispravu kojom obustavlja povlastice dane pojedinoj braći i određenim samostanima bez

56 Bonaventura, „Apologia pauperum“, *Opera omnia* (Florentinae, 1898), vol. VIII, 233-330.

57 Usp. Lambert, *Franciscan poverty*, 141-145.

58 Usp. Bonaventurae, „Licet insufficientiam meam“, *Opera omnia*, vol. VIII, 468-469.

59 Usp. Bonaventurae, „Quoniam ad hoc“, *Opera omnia*, vol. VIII, 470.

znanja generalnog ministra.⁶⁰ Posebnu važnost ima i njegov spis *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*.⁶¹ Bonaventura ovdje pokazuje iskrenu želju da se ostane vjeran duhu sv. Franje, ali prilagođavajući ga vrlo razborito i sa zdravim osjećajem novim društvenim i crkvenim prilikama. Ova temeljna postavka doći će do izražaja u *Narbonskim konstitucijama*.⁶²

Generalni kapitul u Narbonni od 23. svibnja 1260. godine vrhunac je Bonaventurinog legislativnog rada na uređenju nesređenih prilika u Redu. Postao je poznat u Franjevačkom redu jer su na njemu uređena mnoga bitna pitanja za daljnji opstanak jedinstvenog Reda. Na ovom kapitolu objedinjeni su svi dekreti i statuti od osnivanja Reda i složene teze, zajedno s novim zakonima i regulacijama te je stvorena jedinstvena legislativa Franjevačkog reda. Bonaventura je izvršno prilagodio Red nužnim promjenama koje su se dogodile od smrti sv. Franje. Izričito se postavio prema tome da je jedini legitimni i kanonski izvor franjevačkog života propisan Pravilom, te se snažno suprotstavio skrupuloznom obdržavanju Franjine Oporuke, napravivši jasnu razdjelnicu između pravnog značenja Pravila i neobvezatnog značenja Oporuke. Pokušao je donekle ublažiti i papinske povlastice koje su se odnosile na siromaštvo, kao što su prokurator, nasljedstva, veliki samostani itd. No s druge strane potpuno je uspio neke papinske ustupke uklopiti u život i zakonodavstvo Reda i tako potaknuti njegov napredak.⁶³ Osobito je žestoko nastupao protiv zelanata i spiritualaca što je vidljivo iz njegovih traktata *Expositio Regulae* i *De Tribus questionibus* kojima je nastojao naći srednji smjer u tumačenju i življenju Pravila, daleko od onog doslovnog shvaćanja zelanata i spiritualaca, kao i labavijeg shvaćanja one braće koja su u potpunosti prihvaćala papinske povlastice.

Nakon duge rasprave spiritualaca i predstavnika Reda pred papinskom komisijom, papa Klerment V. izdao je dekret *Exivi de paradiso* 1312. godine. Dekretom je osudio niz zabluda vezanih uz siromaštvo koje su zagovarali spiritualci.⁶⁴ Neuspjeli pokušaji spiritualaca da preuzmu dominaciju u Franjevačkom redu i prilagode ga svojim načelima doveo je do toga da

60 Usp. Aleksandrii IV, „Ut ministerium“, *BF* (Romae 1898), vol. II, 253-254.

61 Usp. Bonaventurae, „Expositio super Regulam Fratrum Minorum“, *Opera omnia*, vol. VIII, 391-437.

62 Usp. Bonaventurae, „Constitutiones Narbonensis“, *Opera omnia*, vol. VIII, 449-467.

63 Usp. Patafta, *Franjevačko 13. stoljeće*, 129-142; Manselli, *I primi cento anni di storia francescana*, 112; Lawrence, *The Friars*, 67-68.

64 Usp. Lambert, *Franciscan poverty*, 186-202.

se unutar pokreta počeo razvijati separatizam. Hubertino iz Casale tražio je od pape Klementa V. da mu dopusti odvojiti se od Reda i osnovati novu zajednicu. Isto je tražio i Anđelo Clarenio od pape Ivana XXII.⁶⁵ U njihovim je zamislama ovaj novi red trebao biti istinski Red sv. Franje, za razliku od postojećeg koji je napustio njegove ideale. Pritom su se pozivali na deseto poglavlje Pravila koje su tumačili na način da se onoj braći kojoj je nemoguće obdržavati Pravilo omogućiti da se povuku ili da ga žive što izvornije.⁶⁶ Prema njihovom tumačenju ovog poglavlja namjera sv. Franje bila je da ona braća koja se ne žele prepustiti lagodnom životu, kako je prema njima živio ostatak zajednice, mogu se od Reda odvojiti u zasebnu zajednicu. Primjer takvog pokušaja bilo je osnivanje Siromašnih pustinjača. Nakon što su se Anđelo Clarenio i Petar od Macerate vratili iz misija u Italiju, susreli su se s neprijateljskim stavom zajednice. Generalni ministar Rajmond Gaufredi, koji je simpatizirao pokret, preporučio im je da se obrate papi Celestinu V., koji je prije papinske službe bio na glasu kao pustinjač sveta života. Papa je izašao ususret njihovim željama i razriješio ih poslušnosti Franjevačkom redu te ih podvrgnuo jurisdikciji pustinjačke kongregacije znane kao celestinci. Clarenio i Macerati pridružili su se Conrad iz Offide, Jacopone iz Todija i drugi spiritualci.⁶⁷ Pravno gledajući odvajanje od Franjevačkog reda ovime je bilo dovršeno. S druge strane pravna vlast opata celestinaca nad spiritualcima bila je čisto nominalna. Odriješeni od veza s Franjevačkim redom, spiritualci su se prozvali *Siromašni pustinjaci pape Celestina*. Cilj njihova odvajanja bio je da privuku i druge spiritualce koji su još bili u Franjevačkom redu kako bi strogo opsluživali Pravilo sv. Franje. Poglavarom su imenovali Petra od Macerate, koji je promijenio ime u Liberatus. Čak su dobili i svoga kardinala zaštitnika u osobi Napoleona Orsinia.⁶⁸

Tijekom 14. stoljeća dio članova *Siromašnih pustinjača* pridružio se heretičkom pokretu *fraticella*⁶⁹ i drugim heterodoksnim pokretima. Zajednica koja se nazivala *Clareni* nastavila je egzistirati do 1473. godine kada ju

65 Douie, *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 97-98.

66 Usp. Clarenio, *Expositio Regulae Fratrum Minorum*, 203, 206-207.

67 Usp. MacVicar, *The Franciscan Spirituals and Capuchin Reform*, 48-49.

68 Raphael M. Huber, *A documented History of the Franciscan Order 1182-1517* (Washington, 1944), 184-194, 201.

69 Usp. Douie, *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 10-105.

je papa Siksto IV. ponovno pritjelovio Franjevačkom redu.⁷⁰ Ivan XXII. je svojom energičnom politikom nastojao stati na kraj spiritualcima. On je namjeravao u potpunosti riješiti separatizam spiritualaca u korist Reda jer nije htio dozvoliti da unutar Reda postoji ikakva druga zajednica osim one pod generalom Franjevačkog reda. Ivan XII. izdao je 1317. dekret *Quorundam exigit* kojim je potpuno uništio pokret spiritualaca u južnoj Francuskoj. Pod pritiskom papinstva mnogi su se provansalski spiritualci pokorili vodstvu Reda. Samo su se dvadesetpetorica otvoreno suprotstavila papinskom dekretu, a od njih su samo petorica ustrajala u tom stavu do kraja.⁷¹ Konačan udarac spiritualcima nanesen je bulom *Sancta Romana* iz 1317. godine kojom je osuđen cijeli pokret spiritualaca. Ovo je izazvalo snažan otpor protiv pape Ivana XXII. koji će trajati tijekom cijelog njegovog pontifikata. No, bez obzira na otpor ova bula značila je konačan kraj spiritualaca. Oni koji su se pobunili bili su isključeni iz Franjevačkog reda i ekskomunicirani.⁷² Na području Italije oni spiritualci koji se nisu htjeli pokoriti papinskoj odredbi zapali su u herezu pokreta *fraticella*, koji je trajao do 1466. godine.⁷³

5. Opservantska i kapucinska reforma - nove podjele oko pitanja siromaštva

Pape 13. stoljeća, Grgur IX., Inocent IV. i Nikola III. svojim su bulama pokušavali riješiti goruće pitanje siromaštva u Franjevačkom redu. Početkom 14. stoljeća činilo se da je Red dosegao kritičnu točku koja je prijetila njegovu raspadu. Takvo stanje imalo je i svoje uzroke. Među prvim svaka-ko se može iznijeti drastično opadanje discipline koje će izravno potaknuti obnovu Reda. Veliko bogaćenje pojedinih samostana raznim donacijama, zatim stalne optužbe unutar Reda između onih koji su pristajali na komotniji način života i onih koji su tražili reforme, potom pokret spiritualaca, nakon njega pojava *fraticella*, umiješanost pojedinih generala u političke sukobe, pa čak i ulazak u otvorene sukobe s papama, doveli su do pada njegovog autoriteta, a samim time i do poslušnosti i discipline.

70 Usp. Huber, *A documented History of the Franciscan Order 1182-1517*, 48; Manselli, *I primi cento anni di storia francescana*, 145.

71 Usp. Huber, *A documented History of the Franciscan Order 1182-1517*, 49-51.

72 Huber, *A documented History of the Franciscan Order 1182-1517*, 216; Manselli, *I primi cento anni di storia francescana*, 151.

73 Usp. Douie, *The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli*, 101-113.

Bez obzira na ovo teško stanje u koje je Franjevački red zapao u drugoj polovici 14. stoljeća ipak je dao nove znakove reforme koja je tek trebala uslijediti s fra Pavlom iz Trincija. Zanimljivo je da novi pokret za reformu Reda nije nastao kao odgovor na postojeće stanje koje je s vremenom ponovno dovedeno u normalu reakcijama papa i pojedinih generala Reda, nego je nastao otvaranjem starog pitanja oko kojeg su se franjevci lomili još u 13. stoljeću, a bilo je to pitanje življenja zavjeta siromaštva i ideala sv. Franje. Red koji je tek izašao iz gotovo tragične rasprave s papom Ivanom XXII. i političko-disciplinskog sukoba s *fraticellima* našao se pred novim izazovom.

General Mihael iz Cesene jedan je od obnovitelja franjevačkog života u ovom razdoblju, no njegove reforme nisu dugo trajale, jer ih je ublažio jedan od njegovih nasljednika Eudes, što je pogodovalo blažoj i labavijoj interpretaciji Franjinog Pravila.⁷⁴ Ivan iz Valle pod utjecajem Anđela Clarena, pokušao je ublažiti papinske intervencije vezane uz zavjet siromaštva, tako što je živio u krajnjem siromaštvu. Klement VI. bojeći se ponovnog oživljavanja pokreta spiritualaca osujetio je ovaj pokušaj koji je naposljetku propao.⁷⁵ Propao je i pokušaj Gentila od Spoleta, suradnika Ivana iz Valle. On je na kapitolu u Asizu 1354. proglašen heretikom i otpadnikom, što je natjeralo Inocenta VI. da 1355. ublaži tu odredbu.⁷⁶ Propao je i ovaj pokušaj reforme. Treći pokušaj koji je smjerao opsluživanju Pravila sv. Franje *ad litteram*, osobito zavjeta siromaštva, poduzeo je Pavao od Trincija. Njegov uspjeh nalazio se u činjenici da je svoju reformu započeo podlažući se potpuno generalnim ministrima i provincijalima, za razliku od spiritualaca i *fraticella* koji su završili u shizmi. Pavlova reforma polučila je uspjeh zahvaljujući tome što je imala i podršku papa. Oni su zabrinuti stanjem discipline u Redu pokazali veliki interes za njegova reformna nastojanja.

Fra Pavao je naučio od ranijih propalih pokušaja reforme dvije bitne činjenice: 1) potpuno treba prijanjati uz Crkvu u svim teoretskim mišljenjima vezanim uz franjevačko siromaštvo; 2) ponizno priznavati i vjerno surađivati s poglavarima Reda, koji su s obzirom na stanje u Redu bili spremni

74 Usp. Lambert, *Franciscan poverty*, 200-213; Duncan Nimmo, *Reform and Division in the Medieval Franciscan Order: From Saint Francis to the Foundation of the Capuchins* (Roma, 1987), 390-394.

75 Usp. Clementis VI, „Bonorum operum“, *BF* (Romae, 1902), vol. VI, 382-390.

76 Usp. Inocencii IV, „Sedes Apostolica“, *BF*, vol. VI, 291-292; Nimmo, *Reform and Division*, 396-400.

podržati svaki reformni pokušaj.⁷⁷ Zato im je general Reda Leonardo de Rossi godine 1374. tijekom vizitacije u Umbriji, potaknut primjerom života fra Pavla i njegovih drugova, dao dopuštenje da se prošire izvan granica Umbrije u druge provincije.⁷⁸

Opservantska reforma nije bila toliko vezana uz pitanje discipline nego općenito više uz tumačenje zavjeta siromaštva. Upravo je ova činjenica, ne toliko pitanje discipline, bila odlučujuća razlika između opservanata i konventualaca. No bez obzira na svoje strogo tumačenje zavjeta siromaštva i sami su opservanti, pritisnuti potrebom u svakodnevnom životu, tražili papinsko tumačenje i našli ga u papinskoj interpretaciji koju je Nikola IV. dao Franjevačkom redu. I sami opservanti počeli su ubrzo shvaćati, ono što su već ranije shvatili konventualci, kako je savršeno obdržavanje zavjeta siromaštva i ideala sv. Franje teško provesti. Bez obzira na to reforma Reda pokazala se kao nužna i ponovno je otvorila pitanje siromaštva, iako ne više na tragu problema 13. stoljeća, jer je novo vrijeme tražilo novo tumačenje Konstitucija i Pravila.

Reformna zajednica nije dobila samo poticaje od poglavara Reda nego i od papa. Grgur IX. poslao je pismo fra Pavlu 28. srpnja 1373. godine i stavio njegovu zajednicu pod svoju osobnu zaštitu.⁷⁹ Godine 1380. provincijal Umbrije imenovao je fra Pavla provincijalnim povjerenikom za dvanaest reformiranih samostana.⁸⁰ Zatim mu je 1383. dao pismeno dopuštenje da prima novake i da osniva kuće bez da uvijek traži njegovo dopuštenje.⁸¹ Ton pisma pokazuje veliku blagonaklonost umbrijskog provincijala prema fra Pavlu.⁸² General Reda Henrik Alfieri otišao je korak dalje i imenovao fra Pavla svojim generalnim povjerenikom, preko kojega je upravljao reformnim bratstvom. Potom je dao Pavlu odobrenje da može imenovati svoje povjerenike.⁸³ Ovaj je poslao braću u sve krajeve Italije, u Bosnu i na Korziku. Fra Pavao je umro 17. rujna 1390. u konventualskom samostanu u

77 Usp. Luigi Palomes, *Dei Frati Minori e delle loro denominazioni* (Palermo, 1897), 264-271.

78 Usp. Nimmo, *Reform and Division*, 441-443; Palomes, *Dei Frati Minori e delle loro denominazioni*, 428.

79 Gregorius XI, „Ad nostrum nuper“, *BF*, vol. VI, 533.

80 Luca Waddingus, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum* (Quaracchi, 1932), vol. IX, 42.

81 Palomes, *Dei Frati Minori e delle loro denominazioni*, 436.

82 Usp. Waddingus, *Annales Minorum*, vol. IX, 60-61; Palomes, *Dei Frati Minori e delle loro denominazioni*, 271.

83 Usp. Waddingus, *Annales Minorum*, vol. IX, 78, 91.

Folignu u dobi od 81 godine i tu je pokopan. U vrijeme njegove smrti bilo je dvanaest reformiranih samostana.⁸⁴ Ostaje čudna činjenica kako o fra Pavlu nemamo nikakvih zapisa od njegovih suvremenika. Nesumnjivo je razlog tomu što su njegovi sljedbenici uglavnom bili nepismeni ili nezainteresirani i nedovoljno potaknuti da ostave svjedočanstva o svome časnom vođi.⁸⁵ To potvrđuje i sam Wadding kada piše: *U opservantskoj obitelji bilo je nekoliko učenih muškaraca, osim onih koji su formalno bili konventualci ili su studirali prije nego li su pristupili ovom načinu života.*⁸⁶

U vrijeme sabora u Konstanci 1415. broj reformiranih franjevacu dosega je brojku od dvije stotine. Većina od njih bili su jednostavni nepismeni ljudi, koji su većinu vremena provodili u meditaciji, molitvi i manualnom radu. Bili su više usmjereni na rad na vlastitom spasenju nego spasenju drugih. Predstavnici opservanata tražili su da opslužuju Pravilo prema prvim papinskim tumačenjima iz 13. stoljeća, da slobodno primaju braću koja žele reformu i da imaju neovisnog provincijalnog poglavara. Sabor im je odobrio njihova traženja konstitucijom *Supplicationibus vestris*.⁸⁷ Dolaskom među opservante Bernardina Sijenskog, Jakova Markijskog i Ivana Kapistrana u 15. stoljeću opservancija će dobiti svoje konačno obličje.

Konventualska struja žestoko se borila protiv odredaba koncila iz Konstance, osobito kada ih je papa Martin V. protekao na sve provincije Reda. Papa je 1430. sazvaio Generalni kapitul u Asizu i povjerio Ivanu Kapistranskom da uredi nove konstitucije. Nove *Martinske konstitucije* nastojale su nadići raskol u Redu, ali su uvele i stroge odredbe vezane uz dokidanje stalnih zemljišnih posjeda, stalnih prihoda, trajnih zaklada i primanja novaca.⁸⁸ Od koncila u Konstanci do početka 16. stoljeća bilo je više pokušaja pomirenja ova dva smjera unutar Franjevačkog reda. Svi pape od Eugena IV. do Lava X. na različite su načine bezuspješno pokušali uspostaviti jedinstvo u Redu.⁸⁹ Poveljom *Ite vos* od 29. svibnja 1517.,⁹⁰ koja je nadopunjena

84 Palomes, *Dei Frati Minori e delle loro denominazioni*, 435.

85 Usp. Palomes, *Dei Frati Minori e delle loro denominazioni*, 435.

86 Waddingus, *Annales Minorum*, vol. XI, 110.

87 Usp. Waddingus, *Annales Minorum*, vol. IX, 382; Lambert, *Franciscan poverty*, 301-303.

88 Usp. Waddingus, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, (Quaracchi, 1931), vol. X, 147; Nimmo, *Reform and Division*, 607-610.

89 Usp. Daniel Patafta, „Franciscan Order from Reform of Fr. Paolo a Trinci to the Division of the Order in 1517. The Evidence from the Franciscan sources“, *Služba Božja* 61/2 (2021), 214-256; Nimmo, *Reform and Division*, 610-618; Palomes, *Dei Frati minori e delle loro denominazioni*, 404-406.

90 Luca Waddingus, *Annales minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*,

poveljom *Omnipotens Deus* od 12. lipnja 1517., Franjevački red formalno je podijeljen na opservantski i konventualski smjer.⁹¹

Početkom 16. stoljeća franjevci su bili podijeljeni u dvije različite obitelji konventualaca i opservanata. Granica između dviju obitelji bila je njihova privrženost primitivnom idealu franjevačkog siromaštva; konventualci su prihvatili papinske povlastice o siromaštvu, dok su opservanti odbijali fiksne prihode i živjeli od milostinje. Barem je takav bio princip, ali u praksi su opservanti sami počeli ublažavati strogo siromaštvo različitim pravnim oblicima i povlasticama. Iako ne bi sami prihvaćali novac, dopustili su svjetovnim osobama, sindicima, da prihvate novac za njihovu upotrebu. Počeli su prihvaćati kapelanije koje su nosile redovne stipendije.⁹² Dio braće nije se slagao s ovakvim odstupanjima od strogog siromaštva, gledali su na njih kao na legaliziranu izdaju Pravila, što je izazivalo protest revnijih opservanata. U Redu se javilo pitanje živi li se Pravilo u jednostavnosti i po primjeru svetog Franje ili se Red priklonio duhu svijeta? Ovo je bilo pitanje koje se oblikovalo u svijesti braće koja su željela reformu. Činjenica je da se povijest različitih franjevačkih reformi uvijek vraćala na pitanje autentičnog življenja Pravila, osobito siromaštva.⁹³

Tijekom 16. stoljeća, suvremena revnost za reformu crkve nastavila je radati nove pokrete unutar Reda, motivirane željom za još strožim oblicima franjevačkog života. Ubrzo nakon pravne podjele Reda 1517. javio se novi reformni pokret koji će se s vremenom oblikovati u treći neovisni franjevački red poznat kao kapucini. Godine 1525. franjevac opservant Matteo iz Basce želio je potaknuti obnovu opservanata koji su se udaljili od prvotnih ideala strogog opsluživanja Pravila i življenja evanđeoskog siromaštva. Kod novih reformiranih franjevaca, kapucina, postala je naglašena kontemplativna dimenzija molitvenog života, kao ključan izvor za učinkovito propovijedanje. Kako bi se postigao taj ideal trebalo se vratiti jednostavnosti i strogom obdržavanju Pravila i zavjeta siromaštva. Kapucini su, kao i u počecima svi reformni pokreti pa i opservanti, odbacili sve papinske povlastice i tumačenja Pravila, kako je to zahtijevao Franjo

(Quaracchi, 1932), vol. XVI, 41.

91 Palomes, *Dei Frati minori e delle loro denominazioni*, 406.

92 Usp. Lázaro Iriarte, *Povijest franjevaštva* (Zagreb, 2013), 203-208; MacVicar, *The Franciscan Spirituals and Capuchin Reform*, 57-61.

93 Usp. MacVicar, *The Franciscan Spirituals and Capuchin Reform*, 83-90.

u svojoj Oporuci, dakle tražili su doslovno tumačenje i življenje Pravila. Svoja načela zapisali su u *Konstitucijama iz Albacine* 1528. godine.⁹⁴ U ovim konstitucijama strogo je naglašeno siromaštvo usklađeno s Franjinim Pravilom. Novoreformirani franjevci smatrali su da su siromaštvo i skromnost temelj izvornog franjevaštva. Siromaštvo se moralo vidjeti u svemu: u gradnji samostana i crkava, u odijevanju, obući, izgledu, jelu, putovanju, apsolutnoj zabrani upotrebe novca. Tako je određeno da ako nema već nešto izgrađeno što je prikladno za stanovanje braće nego se samostan mora graditi neka bude što je moguće skromniji, od vrbovog pruća i blata, ili kamena i zemlje, osim crkve koja neka bude malena. Sobice ili ćelije neka budu male i siromašne, sličnije grobovima nego sobicama, skromne i niske. U sobicama neka ne bude nikakvih stvari osim nečeg siromašnoga: poput jednostavnog križa bez korpusa ili kakav znak muke Isusove kao što su koplje, bič, čavao. Ako nisu bolesni, fratri neka spavaju na daskama, slami ili rogožini. Budući da su nosili brade nisu smjeli imati britve, osim jednu u kući za puštanje krvi bolesnima. Mjesta boravka morala su biti bez ičega, sukladno siromašnom načinu života. Tko nije mogao hodati bos mogao je nositi sandale po primjeru apostola, s tim da sandale moraju biti što je moguće siromašnije, a cokule, tj. drvene cipele bile su zabranjene. Odjeća je morala biti od jeftinog materijala. Svi su morali putovati pješice, osim ako je netko bolestan onda je mogao jahati, po primjeru Isusa Krista i sv. Franje koji su jahali samo u krajnjoj nuždi, i to samo na magarcu. Sve su knjige bile zajedničke i čuvale su se na jednom mjestu, osim onih koje su dopuštene za osobnu pobožnost, ali ne kao vlasništvo nego samo za upotrebu.⁹⁵ Potpuno neovisni postali su 1619. godine kada im je papa Pavao V. pismom *Alias felicitis* dao pravo da biraju vlastitog generalnog ministra.⁹⁶

94 Usp. Mariano D'Alatri, *Kapucini – povijest jedne franjevačke obitelji* (Zagreb, 2010), 13.

95 *I cappuccini, Fonti documentarie e narrative del primo secolo (1525-1619)*, ur. Vincenzo Criscuolo (Roma 1994), 90-92; MacVicar, *The Franciscan Spirituals and Capuchin Reform*, 83-90.

96 D'Alatri, *Kapucini – povijest jedne franjevačke obitelji*, 88; MacVicar, *The Franciscan Spirituals and Capuchin Reform*, 99.

Zaključak

Življenje evanđeoskog siromaštva postalo je temelj Franjevačkog reda, obilježje kolektivne karizme cijelog Reda i svih reformnih pokreta do kraja srednjega vijeka. Stoga su svi reformni pokreti započeli kao reakcija na slabljenje održavanja evanđeoskog siromaštva sadržanog u Pravilu sv. Franje i zahtijevali povratak izvornom životu u siromaštvu i jednostavnosti. Životnost i autentičnost franjevačkog siromaštva u svoj svojoj kompleksnosti nije se nakon Franjine smrti više mogla realizirati bez pravnih zahvata i tumačenja. Bez obzira na različite poglede, pristupe i tumačenja Pravila i održavanja siromaštva svi sljedbenici Franje Asiškog bili su oblikovani kao pojedinci i kao zajednica, konkretno na duhovnoj i životnoj razini, idealom evanđeoskog siromaštva. Životnost evanđeoskog siromaštva i želja za življenjem toga ideala savršenstva doveli su do kriza, lomova i dijeljenja, ali su u isto vrijeme oblikovali nove pokrete na duhovnoj razini i življenoj stvarnosti. Koliko god sukobi oko održavanja strogog siromaštva izgledali dramatični u povijesti Franjevačkog reda oni su ovom idealu uvijek davali životnost i konkretno ostvarenje na osobnoj i zajedničkoj razini.

FRANCISCAN POVERTY - THE FOUNDATION OF CHARISMA AND A POINT OF CONTROVERSY FROM THE TIME OF FRANCIS OF ASSISI TO THE CAPUCHIN REFORM

Abstract: The way how Francis of Assisi lived the Franciscan or Evangelical poverty and set it as the norm for his brothers influenced significantly the social reality of the coming historical periods. It was a component embedded in the socio-political and economic system of values of Christian Europe from the 13th to the beginning of the 16th century. The problem of authentic living of Evangelical poverty in the Franciscan Order appeared already during the life of St Francis. In the coming centuries, it was a key point of controversies and breaks in the Order. Throughout the Middle Ages, until the Capuchin reform in the 16th century, it was a point of renewal, but also a breaking point, which eventually resulted in the emergence of three branches of the Franciscan Order, as well as with the movements that ended in heresy. The papal right to interpret the Rules and Obligations of Poverty were leading to a stricter

legal interpretation and the loss of spiritual substance, which will also be one of the motives for the emergence of reform movements within the Order.

Key words: Evangelical poverty, St Francis of Assisi, spirituality, charisma, reforms, crisis.

TRIDENTSKI DUH U HRVATSKOJ PROVINCIJI KONVENTUALNIH FRANJEVACA

UDK 272

Izvorni znanstveni članak

Sažetak: Godina 1517. bila je prijelomna za Zapadnu Crkvu, kao i za Franjevački red. Lutherovom protestantskom reformom odvojio se jedan dio zapadne Crkve, što je bio poticaj za temeljitu *katoličku obnovu*, koju će potaknuti Tridentski sabor. Spomenute godine i Franjevački red doživljava podjelu na tada dva različita dijela, *reformnu* obitelj, predvođenu opservantskim pokretom, i konventualnu obitelj, nositeljicu uhodane tradicije, koja tada započinje unutarnju obnovu Reda, vođenu načelima Tridentskog koncila. Franjevci konventualci na hrvatskim prostorima, u tadašnjoj Dalmatinskoj provinciji sv. Jeronima, iznjedrila je više značajnih osoba koje su bili predvodnici i katoličke obnove, s jedne, i obnove Franjevačkog reda, s druge strane. Autori u ovom prilogu navode nekoliko značajnih hrvatskih franjevac: Antun Marcello Petris, Blaž Posarić, Mate Ferkić i Bonaventura Soldatić. Svi su se oni na svoj način pridružili i davali podršku tridentskoj reformi i obnovi, kako na mjesnoj razini Dalmatinske provincije sv. Jeronima, tako i na razini cijelog Reda, sve u suglasju s uredbama Tridentskog sabora o obnovi redovničkog života. O tome govore sačuvani svesci Provincijskog arhiva, iz kojeg crpe građu autori, koji neprekinuto od 1559. dalje svjedoče o tom vremenu.

Ključne riječi: Tridentski sabor, Franjevački red, obnova, Blaž Posarić, Mate Ferkić, Bonaventura Soldatić.

Uvod

Šesnaesto stoljeće Katoličkoj crkvi donijelo je sudbonosni lom prouzročen Lutherovim zahtjevom sveukupne reformacije, koji je potkraj listopada 1517. doveo do konačnog razlaza, čije tragove i danas vidimo, a posljedice obostrano pokušavamo liječiti. Pola godine ranije, potkraj svibnja 1517., unutar velikoga Franjevačkog reda dolazi do isto tako sudbonosnog loma i

raskida, najprije na dvije samostalne obitelji, da bi se kasnije ove razmnožile u brojne ogranke, koje su dovele do toga da danas Prvi franjevački red ima tri posve samostalna ogranka (konventualci, opservanti i kapucini).

U sklopu i okružju ovih globalnih događaja, vezanih uz pojavu reformacije (Zapadna crkva) i potrebu reforma (Franjevački red) smješten je i pokušaj ovog uratka kojim se želi ukazati, što je više moguće objektivno, na uzroke, nastanak i pokušaje obnove konventualne obitelji kojoj pripada i autor ovog priloga. Kako je pak reforma Crkve i Reda trajni zahtjev vremena i mjesta, razdoblje obrade nadilazi ove globalne raskide 16. stoljeća te seže gotovo do naših dana.

I. TRIDENTSKE REFORME

1. Tridentski zahtjevi i odluke

Povijest cjelokupne obnove u Redu franjevac konventualaca ipak po-najviše započinje saborom poznatim kao *Tridentinum*, Tridentski koncil (1545.-1563.), koji se bavio sveopćom obnovom u Crkvi, nakon Lutherove reformacije.¹ Dakako, raspravljao je i donio neke odredbe glede obnove redovničkog života, koji je u gotovo svim redovima bio popustio, osim u onima tek nedavno nastalima (isusovci, franjevci kapucini). *Tridentinum* se posebno bavio gorućim redovničkim problemom. Kako pronaći ravnotežu između posjedovanja dobara i siromaštva u redovničkim zajednicama, koje su se zavjetovale na siromaštvo, na život bez vlasništva, pa daje redovničkim zajednicama koje to žele (u to je spadao i Red konventualnih franjevac) pravo na zajedničko posjedovanje, ali ne dopušta vlasništvo pojedincima. Ovo nastojanje i ova prastara borba, da bi se iskorijenio vlastiti novac i osobna imovina, nosit će često i naziv „vita perfecta communis“.²

Tridentski je koncil u svoje kanone i dekrete na 25. zasjedanju uvrstio odredbe koje se odnose na cjelokupnu obnovu redovničkog života, a posebno na siromaštvo, time što je pojedinim redovima omogućio da se opredijele za mogućnost posjedovanja kao zajednice, ili u prilog drugoga vlasnika, Svete Stolice. Konventualska obitelj, u duhu svoje višestoljetne tradicije,

1 Usp. Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje (ur.), *Tridentska baština: katolička obnova i konfesionalizacija u hrvatskim zemljama. Zbornik radova znanstvenog simpozija* (Zagreb, 2016).

2 Usp. Giacomo Matina, *La chiesa nell'età della riforma* (Brescia, 1988).

opredijelila se za kolektivno posjedovanje, što znači da red, provincija, samostan kao takvi mogu biti nositelji vlasništva, ali nikako i pojedini njihovi članovi. „Da bi se dakle što lakše i spremnije obnovila stara redovnička disciplina – tamo gdje je ona opala – i da bi mogla opstajati i nadalje – tamo gdje se održala – Sabor je smatrao prikladnim narediti, kao što čini i ovim dekretom, da se svi redovnici, bilo muževi ili žene – prilagode i prihvate svoj život prema propisima pravila na koje su se zavjetovali. Neka na poseban način vjerno obdržavaju ono što se odnosi na savršenost njihove profesije, kao što su zavjeti i zahtjevi poslušnosti, siromaštva i čistoće, kao i posebne odredbe koje propisuje pravilo ili red, odnosno što se odnosi na obdržavanje zajedničkog života, prehrane i odijevanja. Nijednom dakle redovniku, bilo muškarcu ili ženi, nije dopušteno posjedovati ili držati u vlastito ime, pa ni u ime samostana, nekretna ni pokretna dobra bilo koje vrste, čak ni kad su od njihove strane na bilo koji način stečena. Treba ih odmah predati poglavaru i uklopiti u samostanska dobra.“³ *Tridentinum* u istom poglavlju i na istome mjestu tumači ovu odredbu vezanu uz Franjevački red: „Sveti sabor dopušta (isključivši domove kapucina sv. Franje i onih koji se nazivaju opservanti) [...] da unaprijed smiju posjedovati nekretnine u spomenutim samostanima i domovima, i to samo u onoj količini koju treba i unaprijed ušćuvati, a koja će svojim doprinosima omogućiti uzdržavati vlastite samostane ili im dopustiti slobodno prikupljanje milostinje na uobičajeni način.“⁴

U tom smjeru idu brze reakcije i iskrena požurivanja raznih provincijala, među kojima i naš provincijski ministar PMg Ivan Quaini iz Raba (1563.-1567.). Za vrijeme vizitacije kotorskom samostanu sv. Franje rješavao je neke sporove među braćom i čini se uspješno ih i riješio. Tako 14. studenoga 1564., prema zabilježbama u *Aktima Povincije*, naređuje svoj braći, svećenicima i laicima, da snagom svete poslušnosti i uz prijetnju kazne anate, u roku od tri dana svatko u inventaru zapiše svoja dobra, i nekretna i pokretna, kako bi se mogla provjeriti.⁵ Ili pak nešto kasnije, 10. lipnja 1575. provincijal PMg Deziderije Bianchesius iz Cremone, na kustodijskoj

3 *Canones et decreta sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini, sessio XXV, caput I-II, 258-259 (DH, br. 1820-1835).*

4 *Ibid.*

5 „Praecepit omnibus patribus et fratribus in virtute obeoedientiae sanctae et sub anathematis poena ut in terminio dierum trium unusquisque assignaret in inventario sua omnia bona tam stabilia quam mobilia“ (Arhiv Hrvatske provincije sv. Jeronima franjevac konventualaca, I, 35; dalje: *Akta Provincije*).

kongregaciji u Cresu, nakon dojmljiva nagovora o dobrom i svetom životu, „potaknuo ih je da trebaju očitovati štete i tegobe samostana ove kustodije, naznačivši istima da snagom svete poslušnosti i pod prijetnjom kazne unaprijed izrečene ekskomunikacije, nitko od njih ne smije samostanska dobra prodavati, otuđivati, darivati, ili usuditi ili pokušati dati u zamjenu za novac i druge stvari bez dobivene njegove usmene ili napisane dozvole.“⁶

Obnova unutar konventualske obitelji, zamišljena na Saboru, imala je dvije konkretne faze: prva je obilježena nastojanjima da se sva dobra i sav novac stavlja u samostansku kasu (kao što se može iščitati iz kotorskog slučaja), s time da svaki pojedinac ima pravo raspolagati s njime kako sam hoće, uz dopuštenje mjesnog poglavara. Bile su uvedene i knjige ili prostori koje su se zvale „aerarii“ (a ponekad *capsa* ili *cassa* = blagajna).⁷ Druga faza nastaje kada dolazi do potpunog stapanja i prelijevanja dobara i novca prikupljenog u zajednički fond prve faze, kako bi se u potpunosti isključila mogućnost jednog redovnika da raspolaže sredstvima. Time je onemogućeno korištenje pojedinačnih interesa na vlastiti kapital. Prva faza podsjeća na uvođenje sustava zajedničke središnje banke, a druga faza zapravo ima karakteristike zajedničke bratske ovisnosti i solidarnosti.⁸

Ta poslijetridentska reforma kod franjevac konventualaca bila je uvedena u vrijeme generala Giovannija Picoa (1568.-1574.), koji je nastojao sprovesti prvu fazu obnove, dok je druga faza započela u vrijeme generala Antonija Fera iz Piancastagnaio (1580.-1584.) i nastavljena osobito za generalnog ministra Filippa Gesualdija (1593.-1602.). Gesualdi je bio svjestan da se bolesno i tako veliko tijelo ne može izliječiti odjednom, pa ni u

6 „Hortatus est eos debere manifestare damna et gravamina conventuum huius Custodiae, intimavitque praedictus ad meritum sanctae obedientiae ac sub poena excommunicationis latae sententiae ut nullus illorum bona conventus vendere, alienare, donare, atque in pignore pro pecuniis et aliis rebus dare audeat nec praesumat absque sui licentia vel in ore vel in scripto obtenta.“ (*Akta Provincije*, I, 93).

7 Knjige i prostori zvani „aerarii“ (erarij, depozit) bili su privremeni kompromis koji su imali i drugi redovi. Erarij je predložen od pape Klementa VIII. i od strane generala Reda Filipa Gesualdija, ali se i tolerirao dotadašnji običaj u siromašnijim samostanima, sve dok se ne prihvati konačni plan obnove. Sastojao se u neposrednom polaganju novca u zajedničku kasu u roku od 24 sata, kako je tražio Koncil, a kasnije se novac mogao koristiti uz odobrenje gvardijana, a da se ne pomiješa sa samostanskim. Prihod i izdatak svakog pojedinca bili su zapisani na posebnim listovima – knjige erarij – kao plod vlastitoga redovničkog zalaganja, ostavljajući pojedincu praktički, isključivo pravo korištenja – u stvari kao vlasništvo određenog redovnika. To će biti velik znak sporenja u provedbi reforme. (Usp. Gustavo Parisiani, *La riforma tridentina e i Frati Minori Conventuali* (Roma, 1984), 167).

8 Usp. *Ibid.*

kratkom roku. Njegov plan je bio da se obnove i tako ožive najprije glavni samostani Reda, kao što su Asiz, Rim, Firenca, Bologna, Genova, Torino, Padova, Venecija, da bi postali primjer i poticaj ostalim samostanima i provincijama na putu ispravnoga konventualskog života.⁹

Treba odmah istaknuti da to nije bila samo obnova zavjeta siromaštva, jer se život Male braće ne sastoji samo u tome da ništa ne posjeduju. „Ova definicija bila bi nepotpuna jer uključuje samo manje plemeniti dio redovničkoga zajedničkog života, tj. govori samo o onome što se odnosi na tijelo, a ne dodiruje drugu točku, onu o duhu. [...] Zajednički život redovnika [...] se sastoji u tome [...] da postoji zajedničko Pravilo, zajednička molitva, zajednički stol, da svi imaju isto odijelo i sve što je potrebno za život; što redovnik dobije ili pribavi, dobije i pribavlja za samostan“, kako piše u tadašnjem priručniku, koji tumači Pravilo sv. Franje i Konstitucije Reda, priručniku koji je služio za novake, klerike i laike male braće konventualaca.¹⁰ Stoga smijemo reći da je obnova redovničkog života daleko više od jednostranog interventa na području zavjeta siromaštva.

Novac se dotad gomilao; neki su posjedovali i vinograde, polja, povrtnjake, perad i pašnjake, sobe ili apartmane koje su ostavljali svojim sljedbenicima, neki su se sami brinuli za osobne lijekove i knjige poučavanjem i propovijedanjem, stječući tako materijalna dobra. Stjecali su zgrade, priorate ili čak opatije, već prema blagonaklonosti papa.¹¹ Jednom ukorijenjenu naviku bilo je zaista teško iskorijeniti, jer je sve veća potreba za osobnom sigurnosti dovela do sve veće potrebe za skupljanjem što više novca, dobara, nekretnina, zemljišta i crkvenih povlastica. Braća su bila u stalnoj potrazi za dobro plaćenim propovijedima, poučavanjem, te drugim oblicima zarade u crkvenoj službi. Sustav je eskalirao do apsurdna kada je lokalna zajednica počela, na razne načine, plaćati i davati naknade pojedinim redovnicima, članovima svoga samostana, za obavljen posao u vlastitom samostanu. Svi ti privatni fondovi i imovine, poznati kao razgolićenje redovnika – „spolium“, ipak bi se vraćali u zajednicu nakon smrti pojedinog redovnika.¹²

9 Usp. *Ibid.*, 123.

10 Usp. Luigi Battistini, *Breve Istruzione sopra la Regola del Padre S. Francesco e sopra le Costituzioni dell'Ordine per i Novizi, e Professi Chierici, e Laici dei Minori Conventuali* (Roma, s.a.), 107-108, *Generalni arhiv Reda u Rimu*, Serie 3, L/III, 20.

11 Usp. Giuseppe Cugnoli, *Documenti chigiani concernenti Felice Peretti, Sisto V* (Roma, 1882), 19.

12 Usp. *Generalni arhiv Reda u Rimu*, RO I, 85.

2. Muke po Koncilu

Zaključci i odredbe *Tridentinuma* sa sobom su nosile poželjnu obvezu obnove cjelokupne Crkve, dakako i redovničkog života. Sabor završava 4. prosinca 1563. i malo po njegovu svršetku za papu je izabran sv. Pio V. (1564.-1572.), veliki dominikanac, svet čovjek i revan obnovitelj, pomalo ipak u dosljednosti krut i prestrog, čak i nesklon konventualnoj obitelji. Želio je dosljedno ostvariti cjelokupnu obnovu „in capite et in membris“, kako se stručno naziva sveobuhvatna reforma, počevši najprije od vodećih do onih koji su vođeni.¹³ I kao što svaka obnova traži velik napor, ali i izaziva silan otpor, slično se dogodilo i s Redom konventualnih franjevac. Do Sabora je gotovo svaki samostan smio primati novake i odgajati, a sada papa ispravno traži „zatvoreni tip novicijata“, samo u onim samostanima gdje ima više i probranih redovnika, pa tako u Dalmatinskoj provinciji sve češće se kao mjesta novicijata spominju samostani u Kopru, Cresu i posebno Šibeniku.

Sveti papa Pio V. izdaje brojne bule, a za njihovo izvršenje oslanja se ponajviše na kardinalsku komisiju, predvođenu sv. Karlom Boromejskim, inače kardinalom protektorom franjevačkih obitelji. Pod njegovim blagotvornim utjecajem vrhovni poglavari konventualske obitelji nastoje provoditi ono što je Tridentinum tražio, ali uz podosta napora i mnogo početnih neuspjeha. Pio V. godine 1566. imenuje kao apostolskoga generalnog vikara Reda PMg Felicea Perettija iz Montalta (1566.-1568.), sa zadaćom da poradi na obnovi Reda ako ne želi da bude pripojen opservantskoj obitelji, čemu se Peretti, kasniji papa Siksto V., žestoko opirao, svjestan da se tom stavu odupire golema većina Reda koji mu je tada bio povjeren. Preko kardinala protektora Karla Boromejskog od pape je izmolio da ga ovlasti imenovati posebne vizitatore, koji će u svakoj provinciji poticati fratre na obnovu. „Želim ako se Bogu svidi, obnoviti Red činjenično, uz obvezu da to svi prihvate, te smatram potrebnim jedan motuproprij našega Gospodina, da pošalje vizitatore u svaku provinciju, sa svim ovlastima“.¹⁴ Peretti na gene-

13 Za obnovu u konventualskoj obitelji u ovom odjeljku oslanjamo se ponajviše na kapitalno djelo: Gustavo Parisciani, „La riforma tridentina e i frati minori conventuali“, *Miscellanea francescana*, god. 83/br. 1-2 (Roma, 1983), 500-1021. Kasnije je ovaj podulji rad zbog važnosti i vrijednosti objavljen i u zasebnoj knjizi (Roma, 1984).

14 *Ibid.*, 556.

ralnom kapitolu u Rimu, kad je već imenovan kardinalom, pod pritiskom pape Pija V., ali i po svojem uvjerenju, nastoji obnoviti sve što potpada pod poslušnost, dakle ne navodi siromaštvo kao glavni problem obnove („ea quae decrevit obeodientia“), a to je: obnoviti i u potpunosti uskladiti konstitucije s namjerama pape Pija V., brinuti se za zajedništvo (*vita communis*) i u onome što se odnosi na odijevanje i obroke, obavljanje *spolija* nakon smrti pojedinog fratra, time da polovica onoga materijalnog što preostane od pokojnog fratra ide matičnom samostanu (*de familia*), a druga polovica ostane samostanu gdje je živio i umro. Posebno treba inzistirati da provincijski ministri budu izabrani iz drugih provincija (kako bi se izbjeglo favoriziranje pojedinog samostana ili braće, kao oblik nepotizma). S obzirom na sastav samostana, predviđeno je da ovi normalno imaju dvanaest članova. Samo u slučaju potrebe mogu imati manje, do četiri, s time da svi fratri tih manjih samostana budu stariji od pedeset godina. Novicijat za klerike treba početi ne prije osamnaeste godine, a za laike tek s navršene 24 godine, pa treba otpustiti sve novake, bili oni i sposobni, nadobudni i pripremljeni, ako su novicijat počeli s petnaest godina (što je primljeno s tugom u srcu i otporom u duši). Sve je ove norme papa Pio V. odobrio na kraju generalnoga kapitula, 23. srpnja 1568. godine, uz jasno završno upozorenje da to treba i izvršiti. Tako u *Aktima Provincije sv. Jeronima* imamo zapis da je provincijski ministar PMg Mihael Vulpini, krenuvši iz matičnog samostana u Rabu na vizitaciju put Dalmacije ujesen 1568., svu braću po raznim samostanima upoznao s odlukama tek završenoga generalnog kapitula. Najdulje je ostao u Šibeniku, gdje je čak obolio i ostao dva tjedna. Braći je ovdje ustrajno objašnjavao odredbe, posebno one vezane uz odijevanje i liturgijsko oblačenje, što je i zapisano u *Aktima Provincije* za dan 14. rujna 1568., gdje je čak odredio i vrlo kratki rok za prikupljanje osobne imovine¹⁵, a slično je postupio u Trogiru i Splitu.

Redaju se vrhovni poglavari, redom zagovornici obnove, ponekad možda samo iz običaja ili konformizma, jer ih je sam papa odabirao, ali potpune koncilске obnove još nigdje na vidiku, unatoč brojnim vizitatorima koji su nosili i naslov „reformatore et restauratore“. Teško je bilo lomiti duboko uvriježeno shvaćanje siromaštva koje *Tridentinum* traži od svih redovnika

15 „Publicam fecit constitutionem Capituli Generalis: in spatio horarum 24 debeant dare pecunias, argentum et aurum et alia pretiosa in communem, sicut praecepit Sanctitas Sua“ (*Akta Provincije*, I, 248r).

pod geslom „In nomine conventus et non in nomine proprio“. Naglasak je na zajedničkom posjedovanju, a isključuje se osobno vlasništvo. Ideal je „vita perfecta communis“, koja će se u potpunosti ostvariti tek potkraj 19. stoljeća, i to najprije baš u Dalmatinsko-Padovanskoj provinciji sv. Antuna, odnosno u njezinu dalmatskom (hrvatskom) dijelu.

Kad je papa Grgur XIII. 1585. umro, naslijedio ga je konventualni franjevac, prije spomenuti Felice Peretti, pod imenom Siksto V. U vrijeme njegova pontifikata konventualski dio Franjevačkog reda brojio je 25 provincija, 4 vikarije, oko tisuću samostana i 20.000 fratara. Impozantan broj. Papa Siksto V., i dalje zauzet za obnovu svojih fratara, podario im je velik dio svoje pažnje, utemeljio je pri generalnoj kuriji Svetih apostola u Rimu kolegij sv. Bonaventure, vratio vrhovnom poglavaru oduzeti naslov generalnog ministra, ali s obzirom na stav prema tridentskoj obnovi papa nije nimalo promijenio svoj stav. Trebala je ići dalje, do kraja, jer je to bilo sigurno jamstvo da će konventualna obitelj, ne samo preživjeti, nego i procvasti. Na papinu želju 1590. izabran je za generalnog ministra PMg Francesco Bonfigli iz Gualda Tadina kod Asiza, koji je na papin poticaj najavio stvaranje novih konstitucija, kao odražaj zahtjeva i smjernica Tridentskog sabora.

Nasljednik Siksta V. papa Klement VIII. (1592.-1605.) nastavlja uzlaznom linijom širenja obnove, pa tako 25. lipnja 1599. potvrđuje postojeće „Decreta pro reformatione regularium“, gdje se konkretiziraju uopćene odredbe Tridentinuma: zajednička molitva u koru, meditacija, dvotjedno razmatranje dobro pripremljenih „slučajeva savjesti“ (*casus conscientiae*), jednake sobe za sve, jedinstveno spremište odjeće, zajedničko ognjište, blagovanje u zajednici, apsolutna klauzura, stroga zabrana vrataru da dopusti ulazak u samostan nepozvanoj osobi, kao i izlazak bez poglavareve dozvole i bez pratnje. Prihodi od milodara smiju se trošiti samo za zajedničke obroke i odjeću. Ono što je trebalo za osobnu potrebu, moglo se uživati samo kao korištenje a ne vlasništvo (knjige, na primjer).

3. Generalni ministri reformatori

Na generalnom kapitulu Reda 1593., a prema prijedlogu kardinala protektora, za novoga generalnog ministra izabran je već spomenuti PMg Filippo Gesualdi iz Castrovillarija (1593.-1602.), čovjek iskreno odan reformi sve do smrti. Tridentsku sintagmu „vita perfecta communis“ nastojao je što cjelovitije ostvariti, te u tom smislu šalje svoje povjerenike (*komesare*) u sve

provincije. Osobno pohađa mnoge provincije te želi oživjeti samostanski duh formiranjem posebnih samostana koji će primjerom svjedočiti obnovu. U Dalmaciju šalje kao komesara PMg Serafina Benivenga, koji pri svakoj vizitaciji samostanu ostavlja konkretne odredbe, kao npr. zabranu korištenja klaustara za igre s laicima, otpuštanje ženske kuhinjske posluge gdje to mogu sami fratri činiti, sređivanje zajedničkih spavaonica. General Gesualdi uvodi i neke pobožne čine, kao što su obvezatne desetodnevne duhovne vježbe, korizmene pobožnosti, i tako redom. Sam je napisao više duhovnih spisa s obzirom na molitvu i razmatranje, kao i održavanje duhovnih vježbi.

Pred provincijski kapitul Dalmatinske provincije sv. Jeronima general Gesualdi godine 1599. šalje kao vizitatora PMg Marka Natalija iz Cremone, koji je pri pohodu svakog samostana osobno čitao i tumačio dekrete pape Klementa VIII. o reformi. Pročitane su i odredbe generalnog ministra Gesualdija iz rujna 1599. godine. Natali se detaljno pozabavio ispitivanjem vlasništva nekretnina i pokretnih dobara pojedinog samostana i fratra. Tako je, primjerice, u rujnu spomenute godine za šibenski samostan sv. Frane zapisao: „Kao i u ostalim samostanima Dalmacije obavljen pregled pokretnih i nepokretnih stvari sve braće, te uz pristanak sve braće, određen je erarij, depozit, klauzura, disciplina, oratorij u svim mjestima, uveo je vita communis, kao i knjigu zajedničkog života, koja je predana na čuvanje gvardijanu PMg Ivanu Dorošiću iz Šibenika.“¹⁶

Generalni ministar Gesualdi triput je po tri godine upravljao Redom konventualnih franjevac, sve do imenovanja biskupom u Kalabriji, gdje je umro siromašan, budući da je sve prethodno razdijelio potrebitima. Na njegovo mjesto kao generalni ministar 1602. izabran je PMg Giuseppe Pisculli iz Melfija, poznat po svojim pohodima provincijama izvan Italije (Litva, Poljska, Njemačka), da bi se 6. studenoga 1602. našao i u Dalmaciji i predsjedao provincijskom kapitolu u Cresu. Ovdje je po tada sve češćoj praksi predložio za provincijala člana druge provincije, pa je Dalmatinsku provinciju sljedeće četiri godine vodio padovanski fratar PMg Francesco Castellani iz Tossignana, zauzeti redovnik koji je stalno poticao braću na obdržavanje pravila i konstitucija, u duhu tridentske obnove. Umro je pri kraju svojeg mandata za vrijeme plovidbe iz Rapca u Cres, a pokopan je u pulskom samostanu sv. Frane, koji je bio izabrao kao svoj matični samo-

16 *Akta Provincije*, II, 145-151.

stan. U njegovo vrijeme u Kopru je otvoren novicijat za odgoj mlade braće iz istarskog dijela provincije, dok je za južni dio novicijat već otprije bio u Šibeniku.

II. DOPRINOS REFORMI REDA

U provedbi tridentskih odredaba obnove sudjelovalo je više braće iz Dalmatinske provincije sv. Jeronima, koja su baš u to vrijeme zauzimala vrlo visoka mjesta u generalnim službama u Rimu. Posebno je naša pažnja usmjerena na dvojicu velikana obnove, jednoga iz Krka, drugoga iz Cresa: PMg Matu Ferkića i PMg Blaža Posarića.¹⁷

1. Ferkićeva uloga u obnovi

Premda je po dobi od Ferkića nešto stariji njegov creski kolega PMg Blaž Posarić, prikaz doprinosa obnovi Reda i Provincije počinjemo s mlađim krčkim fratrom, koji je ostavio vremenski dugotrajniji trag na općoj razini Reda. Zasigurno je tomu tako i zato što je dvadesetak godina dulje poživio od creskoga subrata Posarića, a i cijeli svoj životni tijek (pa i dok je vršio službu provincijskog ministra matične provincije!) proveo je izvan Provincije, ponajviše u Padovi.

Krčki fratar PMg Mate Ferkić (1583.-1669.) zasigurno spada u skupinu hrvatskih teologa i filozofa koji je poznat po svojim znanstvenim dosezima. Manje je poznat po ulozi u reformnim naporima vodstva Reda konventualnih franjevac, kojemu je i sam do svoje smrti u Padovi pripadao. Ferkić ima sreću da je jedan njegov kolega i suvremenik, PMg Giovanni Franchini, ostavio iscrpnu biobibliografiju krčkoga redovnika, koji će potkraj života postati i provincijski ministar matične Dalmatinske provincije sv. Jeronima, nakon što je gotovo cijeli život proveo kao europski kozmopolit.¹⁸ K tome, o Ferkiću mnogo podataka nudi i matični Provincijski arhiv, nedavno obrađen i opširno opisan u dva sveska koje je priredio autor ovog uratka.¹⁹

17 O drugim tridentskim obnoviteljima u Hrvatskoj usp. Ivan Karlić, „Hrvati i teologija nakon Tridentskog sabora (1545.-1563.)“, *Tridentska baština: katolička obnova i konfesionalizacija u hrvatskim zemljama*, ur. Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, 65-81.

18 Usp. Giovanni Franchini, *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585* (Modena, 1693), 432-453.

19 Usp. Ljudevit A. Maračić, *Provincijski povijesni arhiv: Popis i opis materijala*, I-II (Zagreb, 2015).

Kao mladoga i nadobudnog studenta Ferkića je uprava njegove provincije poslala u Rim, u novootvoreni Kolegij sv. Bonaventure, gdje je završio teološke studije i postigao visoki naslov doktorata, odnosno magistra Reda (kratica: PMg). Nije se vratio u domovinu već je po raznim učilištima, najprije u Bologni, razdavao svoje teološke spoznaje. Ubrzo se dokazao sposobnošću predavanja i pisanja, koje će karakterizirati njegov život sve do smrti u Padovi, gdje je i pokopan, a nadgrobni natpis u Bazilici sv. Antuna do danas svjedoči besmrtnu slavu vrloga Krčanina.

Njegov početni znanstveni uspon prekinut je 1617., kad je Ferkić upravo završavao svoje trogodište *regensa* na bolonjskom učilištu Reda, zbog čega će ga uskoro u Redu pratiti nadimak „modernog metafizičara“. U Rimu je tada na generalnom kapitolu izabran za generalnoga ministra poznati PMg Giacomo Montanari, koji je prethodno pet godina vodio Red kao apostolski generalni vikar. Na kapitul je pozvan i mladi Ferkić, koji je po tadašnjim običajima vodio uspješnu teološku disputu, nakon koje je određen za *regensa* venecijanskog učilišta. Ovdje ostaje svega godinu dana, jer ga 1618. general Montanari, iskreni i veliki pobornik obnove Reda, izabrao za svoga *sociusa*, dakle za prvoga savjetnika Reda, kojemu je povjerio službu pohađanja i poticanja na obnovu („ad visitandum et reformandum“) europskih provincija. Tim imenovanjem Ferkić započinje zapaženu ulogu i novu etapu života, koja će ga pratiti velikim dijelom života.

Obnoviteljski žar prenio je najprije, prema Montanarijevoj nakani, na obnovu franjevačkih studija, koja su trebala postati žarištima obnove. U Ferkiću je general Montanari našao vrsnog suradnika, iskrenog prijatelja i dobrog redovnika, koji je u potpunosti dijelio zanos za obnovu, bilo onu duhovnu, bilo pravnu, bilo kulturalnu obnovu Reda konventualnih franjevac. Montanariju će od posebne vrijednosti biti Ferkićeva uloga u obnovi učilišta i pripremi novih konstitucija. Njegova vrijednost posebno dolazi do izražaja u vrijeme europskih turneja, na kojima Ferkić uz bok generala Montanarija pohađa provincije i potiče obnoviteljski zanos srednjom Europom, gdje je Lutherova reformacija osjetno bila načela i ugrožavala redovnički život.

Spomenuti generalni kapitul održan je u Rimu 1617. godine, s izborom PMg Giacoma Montanarija iz Bagnacavalla, mudroga, razboritoga i zauzetog muža, idealizatora i promicatelja sveukupne obnove Reda, koji se uspio okružiti sposobnim i revnim suradnicima, među kojima Ferkić spada u vo-

deće. Tada krčki fratar ima 35 navršenih godina, u dobi je potpune zrelosti, pa ga Montanari stalno drži uza sebe, posebno za navedenih glasovitih vizitacija Europom, kada je budio i širio duh obnove. Ferkić ga prati za pohoda Poljskoj, Litvi, Njemačkoj i Francuskoj, gdje ga Montanari postavlja i imenuje da kao provincijal hrabri i uzdiže poljuljane duhove, koje je pod utjecajem njemačke reformacije počela sve više zahvaćati kriza apatije i nemoći, posebno za trajanja Tridesetogodišnjeg rata. General je sazvaio provincijski kapitul francuskih fratara u Chambéryju i na njegov prijedlog izabran je Ferkić za provincijala. Tri nepune godine Ferkić neumorno Francuskom sije sjeme obnove, prema programu generala Montanarija, koji je predviđao tu politiku reforme: imenovati provincijsko vodstvo, na čelu s fratrom iz inozemstva, okruženoga sposobnom braćom koja prihvaćaju i žele obnovu. Tako je Ferkić u Francuskoj, kao trogodišnji provincijal Burgonjske provincije (1616.-1619.), odigrao ulogu koju je prethodno PMg Francesco Castallani iz Tossignana kao stranac odigrao u njegovoj matičnoj Dalmatinskoj provinciji. A to je uloga koja Ferkiću pribavlja visoko mjesto na listi obnovitelja Reda, a i vlastite provincije, u koju će se povremeno vraćati (kao gvardijan u Trstu i Krku i djelomice kao provincijal potkraj života).

Prvi put u povijesti Reda, jer se uvodilo šestogodišnje razdoblje uprave generalnog ministra, uvedena je na polovicu mandata tzv. generalna kongregacija („Intermedia“), pa je 1620. održana u Todiju, u samostanu koji je Montanari bio odabrao kao žarište reforme i rasadište obnove. Dakako da je i socius Ferkić podržavao taj zanos, oduševljen potezima iskrenog reformatora Reda, generalnog ministra PMg Jakova Montanarija. Njemu je čak i posvetio uvodne stranice svoje „Apologije Ivana Duns Skota“, gdje za Montanarija bilježi da je za generalnoga ministra „izabran voljom otaca i željom pape, izloživši se izvanrednim naporima, kod kuće i vani, danju i noću, prevalivši mora i zemlje, kao preporoditelj i obnovitelj Reda“.²⁰ Ferkić je stalno svesrdno podržavao rad generala Montanarija, sve do održavanja redovnoga kapitula 1623., kada dolazi do smjene vodstva u Redu, pratio ga na vizitacijama i kao vrsni teolog pružao mu i teoretsku podršku. Montanari se oslanja na krčkog fratra u pripremi novih konstitucija koje

20 „Voto patrum, voto papae ministro generali, laboribus regendo extremis, domi forisque, die ac nocte, terra et mare superatis, Ordini restauratori et reformatori“ (Matthaeus Ferchius, *Apologia pro Johanne Duns Scoto, doctore subtili libri tres* (Bononiae, 1620), uvodna posveta).

su trebale značiti bitnu prekretnicu u obnovi Reda. General je očekivao da će baš po smjernicama toga novog zakonodavstva, uvođenjem šestogodišnjeg mandata generalne uprave, dobiti priliku nove konstitucije objaviti i potom promicati u Redu, što će doduše biti učinjeno u tom vremenu, ali uz bitno izmijenjeni tekst i uz novoga vrhovnog poglavara. Protivnici obnove uspjeli su na kapitulu 1623. raznim makinacijama i pravnim smicalicama isposlovati tumačenje da Montanari više ne može vršiti ovu službu, pa je ona povjerena čovjeku posve drugačijih nazora i svjetovnijih pogleda. Bio je to bivši provincijal PMg Michele Franceschini iz Cascije, koji je, zane-marujući vizitacije i pobrinuvši se da njegov osobni prijatelj papa Urban VIII. odobri dosta izmijenjeni i razvodnjeni tekst Montanarijevih konstitucija, restaurirao stari način uprave. Posebno je to bilo vidljivo u vezi s uvođenjem „vita perfecta communis“, odnosno stavom prema vlasništvu i siromaštvu. Time je Red u obnovnim nastojanjima posljednjih velikih generalnih ministara vraćen u pretkoncilsko (predtridentsko) vrijeme, kao da se *Tridentinum* jedva dogodio, a reforma postala samo formalna poštapalica, zbog čega se Montanari nakon toga kapitula, održanog 1623. u Rimu, razočarano povukao, najprije u Todi, da bi potom zapravo zbog raznih prijetnji prebjegao u Veneciju, gdje će i ostaviti svoje izmorene kosti, napušten od mnogih, ali ne i od krčkoga fratra Ferkića.

Nova uprava Reda na čelu s generalom Franceschinijem izvršila je temeljitu kadrovsku izmjenu, odstranivši ili onemogućivši glavne pobornike obnove, a Ferkiću ostavivši još dvije godine službe sociusa na koje je juridički gledano imao pravo. Na spomenutom kapitolu se Ferkić usprotivio konzervativnim snagama, javno istaknuvši kako svi redovi rade na obnovi i oživljavanju žara, a ovdje se sve želi smanjiti i vratiti. Svjestan da najveći otpor obnovi pružaju neki talijanski provincijali, Ferkić se založio za omogućavanje prava redovnog sudjelovanja na kapitulima i ultramontanskim provincijalima (Češka, Austrija, Poljska, Litva, Štajerska), gdje je Montanari bio uspio ražariti zanos za obnovom. Čak je i predložio da se formalno odabere i jedan generalni asistent za ove prekoalpske provincije, kako je nekoć i bilo, ali u vrijeme luteranskog prodora zanemareno. Zalagao se za nastavak rada vizitatora raznih provincija, što baš novi general Franceschini i nije podržavao, ni osobno ni po zastupniku. Zapisane su njegove riječi javno izrečene na kapitolu: „Redovi su republike, a ne monarhije: ne smije se ostaviti sav sud na jednoga čovjeka samoga. Preispitivanje je kočnica

onima koji prosuđuju, a provincijali oprezno hodaju kad za leđima osjete vizitatora!²¹ Pri izboru nove uprave, Ferkićevo se ime više ne spominje, i susret ćemo ga odsad nakratko samo u matičnoj provinciji (gvardijan u Trstu i Krku). Potom je prešao u Veneciju odnosno Padovu, na poziv da predaje skotističku filozofiju gdje je i ostao do smrti.

Koliko je pak Ferkić podržavao Montanarijeve napore za istinskom obnovom, potvrđuje i podatak da je jedno od svojih prvih djela, u kojima dokazuje svoju skotističku usmjerenost, posvetio baš generalu PMg Giacomu Montanariju iz Bagnocavalla.²² Njihovo duboko prijateljstvo i istomišljenje potvrđuje jedna možda i ne baš slučajna i nedovoljno poznata podudarnost. Montanari se, pavši u nemilost svoga nasljednika, generala PMg Michelea Franceschinija iz Cascije, koji je praktički zakočio obnovni polet i vratio Red unatrag te se riješio svojeg predšasnika, da izbjegne daljnje neugodnosti, poniženja i progone, sklonio u Veneciju, gdje je u samostanu S. Maria dei Frari našao bivšega svojeg sociusa Ferkića. Ovaj je, također u nemilosti nove generalne uprave, ondje boravio držeći poneko predavanje i iščekujući nastavak znanstvenog napredovanja, pa je Montanarijevom zaslugom dobio u Padovi katedru metafizike i uskoro naslov prvoga i službenoga javnog teologa. Ferkić je tada toliko impresionirao znanstvene i crkvene krugove u Padovi i Veneciji, da je preko trideset godina uz vrlo visoku nagradu vodio ovu katedru. Kada je, zbog starosti, kao osamdesetogodišnjak, Ferkić zatražio da se povuče, rektori Padovanskog učilišta su se usprotivili i tražili da i dalje ostane, čak i bez održavanja predavanja, jer ta katedra, govorili su, pripada samo njemu.²³

Kao da je Ferkić predosjećao skorbu smrt, ona se uskoro i dogodila. Za vrijeme treće provincijske vizitacije, počete 1. listopada 1669. u Krku, provincijski komesar PMg Ivan Matej Sušić, kome je Ferkić nakon izbora za provincijala, zbog starosti i nemoći, prepustio vođenje Dalmatinske pro-

21 Usp. Gustavo Parisiani, „La riforma tridentina“, 843.

22 Usp. Matthaeus Ferchius, *Apologiae pro Iohannes Duns Scoto* (Bononiae, 1620). U prvom svesku Ferkić izričito napominje da djelo posvećuje generalu Montanariju koji mu je omogućio biti s njime u Kölnu pri prijenosu zemnih ostataka poznatoga franjevačkog teologa i čiji je novi lijes osobno nosio na svojim ramenima, što je ostavilo duboki dojam na krčkoga fratra kroz cijeli daljnji život, uglavnom i posvećen tumačenju i obrani skotističke teologije.

23 Usp. Lucia Rosetti, *Francescani del Santo docenti all'Universita' di Padova* (Padova, 1976), 169-207.

vincije, donosi i vijest o smrti provincijala PMg Mateja Ferkića. Za njega tom prilikom ističe da je u Padovi bio prvi teolog i u očima mletačkih vlasti uživao visok ugled.²⁴ U nastavku Sušić napominje da je o svemu izvijestio generalnog ministra PMg Andriju iz Spella koji mu u službenom otpisu povjerava vođenje Dalmatinske provincije sve do sljedećega kapitula.²⁵

Ferkićeve zasluga namrle su mu trajnu slavu u Padovi, tako da je jedini od svih fratar Reda kroz cijelu povijest dobio čast pokopa i nadgrobne ploče u Bazilici sv. Antuna, koja i danas svjedoči besmrtnost njegova znanstvenog rada. Da i nema tih zasluga, Ferkiću bi trebalo podići spomenik za njegov redovnički primjer, zalaganje i žar obnoviteljskog života. Uostalom, to su ovjekovječili, nakon njegove smrti, članovi matičnoga mu krčkog samostana sv. Franje natpisom nad ulazom u sakristiju. Također, u *Aktima Provincije* na poledini financijskog izvješća provincijala PMg Ivana Mateja Sušića iz Cresa za 1670. godinu stoji emotivno sastavljeni podsjetnik na smrt provincijala Ferkića: „Što sam gore spomenuo da nedostaje jedan provincijal? Ne da nedostaje, nego on uvijek živi. Bio je premilostivi otac, uzor čestitosti, primjer kreposti, genij mudrosti i hram sveukupnog poštenja: takav je bio naš brat magister Mate Ferkić iz Krka, na Padovanskom sveučilištu službeni teolog, koji je prije završio životom nego službom, od svih jednoglasno oplaćen.“²⁶ I konačno, nije zgorega završiti napomenom da je Ferkić za života bio poznat i izvan granica matične provincije, ne samo u Italiji, već i u europskim zemljama, što potvrđuje i do danas dobro ušćuvani i zapravo jedini preživjeli Ferkićev portret u minoritskom samostanu u Brnu.

2. Posarićev udio u obnovi

Dok je još Ferkić bio u službi obnove Reda u Rimu, a PMg Giacomo Montanari još bio apostolski vikar imenovan od pape izvan kapitula, u Rim je došao još jedan pripadnik Dalmatinske provincije. Riječ je o creskom fratru PMg Blažu Posariću kojega je Montanari upoznao za svoje vizitacije Dalmaciji. Uočivši njegovu sklonost i zauzetost za tridentску obnovu, ge-

24 „Verum vita functo provinciali Provinciae ARPmg. Matheo Ferchio in universitate patavina theologo primario et a Serenissima Repubblica in maximo ob summam litterarum prestantiam, honore habito“ (*Akta Provincije*, V, 144).

25 „Sento nel anima la perdita del p.re theologo e prov.ale Vegla et accio cotesta Provintia sij governata con quella prudenza e rettitudine che desidero, confermo V.P. mio commissario sino alla celebratione del capitolo“ (*Akta Provincije*, V, 144r).

26 *Akta Provincije*, XIV, 50r.

neralni ministar 2. rujna 1616., za vrijeme provincijskog kapitula u Piranu, Posarića predlaže za kustosa svih kustosa, s pravom da dođe na generalni kapitul. Ubrzo potom svojim podtajnikom imenuje baš ovoga creskoga fratra, kojega i poziva u Rim. Odmah nakon održanoga provincijskog kapitula Montanari iz Venecije 11. listopada 1616. upućuje novoizabranom provincijalu PMg Šimunu Marelliju iz Raba i cjelokupnoj Dalmatinskoj provinciji opširno pismo podrške i ohrabrenja: „Radi opsluživanja zajedničkog života na koji smo obvezani ne samo serafskim konstitucijama već i obdržavanjem svetoga Tridentskog sabora, odredaba blažene uspomene pape Klementa VIII., potvrđenih potom od strane našega pape Pavla V. na slavu Božju, spas duša naše subraće, od strane Svete Stolicy meni povjerenih, radi otklanjanja, štoviše, iskorjenjivanja mnogih opasnih zloraba... dosad zapaženih u ovoj provinciji, smatrao sam se u vezi s time ponukanim ukratko izjasniti ovim pismom.“²⁷ Zatim u petnaestak točaka disciplinsko-pobudnog karaktera i desetak točaka vezanih uz materijalno poslovanje, general Montanari potiče i poziva provincijala na sveobuhvatnu obnovu života, s čestim prizivom na dekrete pape Klementa VIII. General potiče na obnovu odgoja, posebno na osjećaj za ceremonije u crkvi i smisao za pjevanje, naročito koral. Veliku pažnju valja posvetiti novacima i njihovu obrazovanju, odnosno učenju gramatike jer većina njih ne zna ni čitati.²⁸ S obzirom pak na dob novaka, dobro je odijeliti one koji imaju šesnaest i više godina od onih koji imaju manje od toga. Posebno se naglašava redovničko opsluživanje sve braće, s posebnom pažnjom prema onima koji bez dozvola izlaze i lutaju noću izvan samostana. S obzirom pak na materijalno poslovanje, daju se detaljne upute o vođenju administracije. Valja dati prednost braći rođenoj u Provinciji nad onima koji dolaze sa strane, a od svih treba zahtijevati uzoritost pred pukom, da ne budu uprljani porokom škrtosti u poslovanju i trgovanju, a isto tako da ne drže oko sebe siromašnu rodbinu, zbog kojih bi bili prisiljeni varati ili zlorabiti samostanska dobra.²⁹

I tako ubrzo nakon izbora za tajnika svoje matične provincije, Posarić ulazi u vodstvo Reda, uz bok zauzetom obnovitelju Montanariju. Ovaj mu povjerava ulogu „zelatora“ – fratra koji će oko sebe neprekidno svojom

27 *Akta Provincije*, III, 111-117r.

28 „La maggior parte non sanno leggere“ (*Akta Provincije*, III, 113).

29 „Non habbino parenti poveri per li quali fossero costretti defraudare et usurpare i beni del convento“, (*Akta Provincije*, III, 116).

revnošću podsjećati na obnovu, od generalnog ministra niže. Imenuje ga i „vizitatorom“, s delegiranim ovlastima donošenja dekreta, a i „reformatorem“, odgovornim za obnovu i njezino održavanje bar u većim samostanima. Među takvim posebnim vizitatorima general je Posariću povjerio brigu da postupno pohodi i promiče obnovu u šest vodećih talijanskih provincija (Venecija, Milano, Genova, Napoli, Puglia i Molise) – dvostruko više negoli ostaloj šestorici vizitatora europskih provincija. Osim toga, nakon započetog pohoda Asizu, Montanari 1618. prepušta veći dio vizitacije ovog samostana creskom fratru kao posebnom vizitatoru. Uz Posarićevu podršku general Montanari 1618. objavljuje *Priručnik male braće konventualaca*, poznatiji kao „Livrea spirituale“. Taj dokument generalima omogućava da samostalno predlažu nove provincijale, sklone reformi, vjerne evanđeoskim vrijednostima, otporne na preporuke sa strane. Od Posarića očekuje da bude prisni suradnik te traži da u Rimu ostane i bude na usluzi reformama.³⁰

Što o Posarićevoj obnoviteljskoj ulozi govore provincijski dokumenti? Iz *Akata Provincije* (III. svezak) doznajemo da je 19. listopada 1616. za provincijala Dalmatinske provincije sv. Jeronima izabran rapski fratar MPg Šimun Marelli, a za tajnika creski fratar PMg Blaž Posarić. Izbor je potvrdio u Rimu tada generalni apostolski vikar PMg Jakov Montanari, u ulozi generalnoga ministra jer su tada često pape imenovale vrhovnog poglavara koji se službeno nazivao *generalni apostolski vikar*, obično do redovitoga generalnoga kapitula. Montanari je tako čak pet godina vršio službu generalnoga apostolskog vikara sa svim ovlastima generala, da bi konačno i formalno na kapitolu bio izabran za generalnog ministra.

Iz repertorija (sadržaja) na početku ovoga sveska vidi se da bi stranice nakon izvješća o izboru provincijala i provincijskom kapitolu 1616. trebale sadržavati dnevni red braće, upute za primanje u Red, pokornički običaji i slično. Kako toga nema na spomenutim stranicama, očito da se u ovom slučaju radilo samo o pripravi tajnika, koju iz određenog razloga nije uspio ispuniti. Izabran za tajnika svoje Provincije, Posarić je uskoro na poziv apostolskog vikara Jakova Montanarija da Bagnacavallo otišao u Rim kao socius u upravi Reda. Tadašnja struktura generalne uprave nije još predviđala generalova vikara, kao ni višečlano vijeće zvano definitorij. Umjesto toga,

30 „Ut apud eum remansisset ut P. S. Rev.mae deserviret“, (Gustavo Parisciani, „La riforma tridentina“, 746, bilj. br. 114).

upravu Reda su sačinjavali generalni ministar, tajnik i socius ili savjetnik Reda (jedan ili dva), dakle trojica/četvorica u svemu. Slično je bilo i s provincijskom upravom. U Rimu je Posarić proveo dvije pune godine, snažno podržavao obnoviteljski rad generalnog ministra Montanarija, u njegovo ime pohađao provincije i poticao na obnovu. U Vječnome Gradu se proćuo kao vrstan predavač i odličan govornik, pa ga je tako i sam papa Klement VIII. često zvao da pred njim i pred kardinalskim zborom održi propovijed ili prigodni govor u Sikstinskoj kapeli.³¹

PMg Šimun Marelli za svoje prve vizitacije Provinciji, započete u Milju 13. srpnja 1617., kao novi provincijal, obznanio je da je PMg Blaž (Posarić) iz Cresa, dosadašnji tajnik Provincije, pozvan od vrhovne uprave u Rim za potrebe Reda, pa je predložio za novoga tajnika fra Florina Ubaldina iz Milja, sve do Posarićeva povratka u Provinciju. I Marelli, vjerojatno pod utjecajem obnoviteljskih poticaja iz Rima, širi po Dalmatinskoj provinciji na svoj način, ponekad i strogim metodama, duh reforme. Tako je, na primjer, za vizitacije Šibeniku 13. listopada 1617., provincijal Marelli detaljno upoznao braću s pastoralnim pismom generalnoga apostolskog vikara PMg Jakova Montanarija, kojim poziva svu braću na izvlaštenje („sproprium“) od novca i svega suvišnoga čime se služe, pa je tako i braću u Šibeniku provincijal pozvao da to javno učine. Skupljeni novac i ostale vrijedne stvari odložio je u posebnu blagajnu („aerarium“) s tri ključa, tako da nitko nije mogao sam otvoriti i nešto uzeti bez znanja drugih (*Akta Provincije*, III, 79). Slično je za sljedeće vizitacije Kopru u tamošnjem samostanu sv. Franje upoznao braću s pastoralnim pismom generalnog ministra i pozvao ih na sproprij, te krenuo u Izolu. Kada je opet došao u Šibenik, 22. srpnja 1617. tamošnja su ga braća na obali svečano dočekala i dopratila u crkvu, gdje je prekrasna rasvjeta obasjavala unutrašnjost. Na oltaru je našao dolično pohranjeno Presveto u prekrasnom tabernakulu, a i sve ostalo odavalo je dostojanstvo i sjaj, ali i skromno siromaštvo, ponajvećma zahvaljujući trudu šibenskoga gvardijana PMg Nikodema Juričića, pa izvješće ističe kako bi taj samostan trebao biti primjer samostanima cijele Provincije.³² Vjerojatno je i zbog toga provincijal spomenutoga PMg Nikodema iz Šibenika imenovao svojim komesarom u Dalmaciji.

31 Usp. Marin Oreb, *Zaslužni članovi Hrvatske provincije sv. Jeronima franjevac konventulaca od njezina postanka do naših dana* (Split, 1973), 201.

32 „Conventus illus deberet esse exemplar conventibus omnibus Provinciae“ (*Akta Provin-*

Nakon Posarićeva izbora za provincijala matiće provincije, 1619. godine, u *Aktima Provincije* slijede opširna izvješća s nekim uputama i dekretima još iz vremena predšasnika PMg Šimuna Marellija (prethodno je netko iz *Akata* izrezao (!) desetak stranica teksta!). Najprije se navodi vrlo opsežno pismo, za koje možemo predmnijevati da ga je pisao generalni ministar Montanari iz Venecije, 10. listopada 1616. na talijanskom jeziku, a koje smo odlomke već i naveli (*Akta Provincije*, III, 111-117r). Montanari zražava žaljenje što nije uspio osobno doći na vizitaciju Provincije, kao što je učinio u više provincija, a uzrok su bile loše vremenske prilike.³³ Potom se donose još neke odredbe koje su uslijedile nekoliko godina kasnije, ali su objavljene na stranicama koje prethode vizitaciji iz 1620. Donosimo neke jer su vrlo vrijedne i zanimljive: General PMg Jakov Montanari piše provincijalu Posariću 18. siječnja 1623., da u duhu odredaba Kongregacije za širenje vjere odredi jednog lektora za ilirski jezik u našem splitskom samostanu.³⁴ Za kanonskog pohoda splitskom samostanu sv. Frane provincijala Blaža Posarića iz Cresa, 8. svibnja 1622. godine, nalaže se tadašnjem gvardijanu splitskog samostana, magistru glazbe, fra Ivanu Lukačiću iz Šibenika, da klerike studente poučava u glazbenom umijeću. General Reda, fra Jakov Montanari iz Bagnacavalla, po odredbi kongregacije za širenje vjere, nalaže spomenutom provincijalu PMg Blažu Posariću da u splitskom samostanu podigne akademiju za hrvatski jezik i da odredi lektora i studente, koji će nakon završena studija ista Kongregacija moći slati u misije. Osim toga, određuje da u Veneciju pošalje jednog fratra svoje provincije sposobna da poučava hrvatski jezik.³⁵ Ova odredba generala Montanarija prethodi onome što će uskoro novi papa, Urban VIII. (1623.-1644.) preko Kongregacije za širenje vjere, odrediti 16. listopada 1623. dekretom kojim je zatražio od svih vrhovnih poglavara da odgajaju i pripremaju misionare u raznim krajevima svijeta, da osnivaju učilišta i katedre za jezike. Pozivajući se na prethodne odredbe pape Pavla V., papa Urban VIII. naređuje da se na svim visokim učilištima, pored latinskoga treba osnovati katedre za razne istočne jezike, uključivši i arapski, a isto tako i za „ilirski“, i to ne samo na području Mletačke Repu-

cije, III, 87r-88).

33 „l'avversita' di tempi non mi ha permesso il passar del Golfo, come desideravo“ (*Akta Provincije*, III, 111).

34 „Non mancara' di deputar nel nostro convento di Spalato un lettore di lingua illirica destinandovi soggetti ad ascoltarlo di buona riuscita“ (*Akta Provincije*, III, 124r).

35 Usp. *Akta Provincije*, III, f. 124r.

blike, nego svuda gdje je to moguće. Papa je čak postavio rokove, a onima koji se ogлуše, zaprijetio je kaznama i sankcijama, od suspenzija do skidanja sa službe. Dakle, vrlo zahtjevne i rigorozne odredbe. Generalni ministar konventualskih franjevac Montanari u odgovoru Kongregaciji naveo je da već u jednom samostanu Reda na Malti postoji katedra za arapski jezik, a da će za ustanovljenje katedre „ilirskog“ jezika narediti dalmatinskom provincijalu osnivanje katedru u splitskom samostanu koju će pohađati nadareniji studenti. Isto to, prema njegovim tvrdnjama, namjerava učiniti i u Veneciji, gdje je već bilo uvedeno učenje hebrejskoga i grčkog jezika. Tako je 18. siječnja 1623. Montanari odredio lektora za ilirski jezik u Splitu, kao i onoga za isti jezik u Veneciji.³⁶ A sve na tragu tridentskih odredaba otvaranja Crkve drugim narodima i širenja katoličkog nauka po svem svijetu. Šteta samo što *Akta Provincije* ne navode imena spomenutih lektora za hrvatski jezik.

Iz Bologne generalni ministar Montanari piše (na talijanskom jeziku) 15. siječnja 1623. provincijalu Posariću i podsjeća na odredbe njegova pastoralnog pisma kojim se ubuduće braći koja bi dala novac samostanu u duhu siromaštva ne isplaćuje više taj novac, ali da toga još ne vidi u Provinciji sv. Jeronima, pa moli da se postupi prema rečenoj odredbi.³⁷ Za svoje druge vizitacije Posarić je u Rab stigao 15. lipnja 1622., sve našao uredno i dolično, pozdravio svojeg predšasnika PMg Šimuna Marellija i krenuo u Cres, gdje je stigao 18. lipnja i poslao pozive na provincijsku kongregaciju u Puli. Nakon što je provincijska kongregacija održana, brzo je krenuo u Trst gdje je trebao dočekati generalnog ministra s povratka pohodu ultramontanskim provincijama Reda (Poljska, Češka, Austrija). Susreli su se u Gorici gdje je od generalnog ministra primio nalog da pohodi Bolonjsku provinciju. Shodno tomu se vratio u Cres, gdje je ostao do 15. kolovoza, a za provincijskog komesara postavio tajnika PMg Jeronima Parčića. Sve do veljače obavljao je vizitaciju u Bologni te se potom vratio u Poreč, gdje je u korizmi 1623. održao propovijedi u katedrali.³⁸

Po isteku službe provincijskog ministra (1624.) Posarić je nekoliko godina ostao u matičnom samostanu u Cresu, da bi potom ponovno bio pozvan u Rim, najprije za sociusa Reda (1631.-1635.), a onda i za generalnoga pro-

36 „Destinandoci soggetti ad ascoltarlo di buona riuscita, e dei quali la medesima S. Congregazione possal valersene per le missioni da farsi“ (*Akta Provincije*, III, 124r).

37 Usp. *Akta Provincije*, III, 130.

38 Usp. *Akta Provincije*, III, 158.

kuratora (1635.-1641.). S obzirom pak na Posarićevo djelovanje u Rimu, valja podsjetiti da je, zbog posljedica širenja kuge, generalni kapitul održan u Rimu godinu dana kasnije od predviđenoga, tijekom svibnja 1635., u nazočnosti samoga pape Urbana VIII i njegova dvora. Prilozi dobrotvora od tri tisuće škuda pokrili su sve materijalne troškove za prehranu i smještaj kapitulskih otaca. Kapitul je jednoglasno („nemine discrepante“) izabrao novoga generala u osobi PMg Ivana Krstitelja Berardicellija, 58-godišnjaka, čovjeka miroljubivog, razboritog i pobožnog, na liniji svojega prijatelja Montanarija, kojega je kao provincijal osobno i javno podržavao njegov reformni rad. Posljedično je obnova mogla proslijediti, premda prilično zakočena i unazađena prethodnim djelovanjem konzervativnoga generala Franceschinija, čovjeka pretkoncilskih nazora. Za prokuratora Reda na istom kapitolu izabran je creski fratar PMg Blaž Posarić, prethodno provincijski ministar Dalmatinske provincije, čedo iz Montanarijeve škole, odanog obnovi, što će i potvrditi svojim petogodišnjim radom kao drugi čovjek Reda. Naime, tadašnja struktura Reda uz generalnog ministra, tajnika Reda i jednoga ili dva sociusa, nije imala zamjenika, vikara, koju je službu praktični vršio prokurator Reda, čovjek inače zadužen za ekonomske i pravničke poslove, a ujedno i osoba za vezu sa Svetom Stolicom. Posarić je prethodno za Montanarijeva generalata, kao socius Reda, podržavao rad svojega generala, pa ga je i novoizabrani general Berardicelli odmah po kapitolu proglasio generalnim komesarom cijele Italije. Istini za volju treba priznati da je Posarić u očima nekih suvremenika bio promatran i nekim drugim bojama, kao što mu svoju nesklonost pokazuje kroničar F. Ciatti.³⁹

U *Aktima Provincije* nalazimo još neke sporadične vijesti o njihovu članu Posariću, koji se po isteku službe generalnog prokuratora (1641.) vraća u matični creski samostan, u kojemu će poživjeti još nekoliko godina. Na kraju svoje službe provincijala, piranski fratar PMg Zaharija de Zaccariis, prema ustaljenoj praksi, navodi imena preminulih fratara u vrijeme njegova mandata. Tako se za 1643. navodi da je tijekom te godine (bez precizno navedenog dana i mjeseca) u Cresu umro PMg Blaž Posarić, „ures Provincije

39 F. Ciatti Posarića neotesano, pa čak i neispravno opisuje kao „viro gravi, tardo, latiali idiomate parum assueto, Urbi ignoto, Curiae ingrato et ipsimet Religioni offensissimo“ (Luca Wadding, *Annales Minorum* (Roma, 1933), IV, f. 81), ali je poznata činjenica kako ovaj povjesničar s omalovažavanjem gleda uglavnom na sve ultramontanske fratre, na one koji dolaze s drugih strana Apeninskog poluotoka (a to su tzv. cismontanski fratri).

i čast cijeloga Reda, u kojemu je bio socius i šest godina generalni prokurator“.⁴⁰ U crkvi sv. Franje, gdje leže njegovi zemni ostatci, postavljena je kamena ploča koja biranim riječima i danas podsjeća na ovoga slavnog obnovitelja Reda i preporoditelja Provincije i ističu njegove zasluge za cijeli Red, kao i ugled pred papom i kardinalima.⁴¹ U samostanu svetog Frane u Cresu ušćuvana je i izložena slika-portret ovoga creskoga zaslužnog fratra.

III. SOLDATIĆEVE REFORMNE ZASLUGE

Stoljeće koje su obilježila posttridentska reformska nastojanja većine generalnih ministara Reda franjevac konventualaca, a koji su se u svojoj upravi Redom znali okružiti i osloniti na istomišljenike (Ferkić i Posarić iz naših krajeva), nastavilo je svojim putem. To su uočili i istaknuli fratri iz drugih franjevačkih ogranaka, kao npr. glasoviti Luka Wadding, autor poznate povijesti „*Annales Minorum*“, koji je osobno poznao i Montanarija i Franceschinija, ali u svojem poznatom djelu prvoga hvali, drugoga ignorira, da bi ponovno lijepe riječi pronašao za Berardicellija. Govoreći o vodstvu konventualske obitelji 17. stoljeća, Wadding doslovno ističe: „Među ovima se ističu magister Jakov iz Bagnacavalla (Montanari), predvodnik Reda, častan svima po redovničkom životu, koji je redovničku disciplinu razborito i blago obnovio: njemu na jednaki način valja pridodati magistra Ivana Krstitelja iz Larina (Berardicelli)“.⁴²

Unatoč brojnim konformističkim pokušajima i formalističkim shvaćanjima, u Redu je zapuhao zdravi duh tridentske i franjevačke obnove, što zorno dokazuje duhovno ozračje koje je konventualskim fratriba omogućilo rađanje i razvitak brojnih svetih fratarata tog razdoblja. Baš to 17. i 18. stoljeće Crkvi i Redu daruje bisere svetosti poput sv. Josipa Kupertinskoga (1603.-1663.) i sv. Franje Antuna Fasanija (1681.-1742.) te brojnih službeno ili praktički proglašenih blaženika. Za Fasanija je poznato kako je neumorno

40 „Provinciae decus et honor totius Ordinis, qui fuit socius ac in sexenium procurator generalis“ (*Akta Provincije*, VII, 55).

41 „Siste gradum, lector, cineri lacrymas et suspiria funde. Extinctus jacet in hac urna Ad. R. P. Blasius de Chersio, totius Philosophiae ac Sacrae Theologiae Doctor, Fuit Dalmatiae Provincialis, cunctarum Provinciarum Visitato Generalis apud Summum Pontificem et Cardinales stetit, quique in Capella Sanctissimi orationes habuit, et Religionis muneribus laudabiliter est functus. His peractis ad patriam reversus, invida morte ultimum clausit diem anno MDCXXXIII.“ (Kameni epitaf u creskoj crkvi sv. Frane, s lijeve strane glavnog oltara).

42 Wadding, *Annales*, n. 6, 1463 n. 127.

molio: „Gospodine, daj da procvate duh sv. Franje u našem Redu!“, a kao provincijal rabio učestali poziv: „Siromaštvo, braćo, siromaštvo!“

Bilo je tu i drugih, kao blaženi Antun Lucci (1681.-1752.), koji je siromašnima dijelio sve što mu je bilo pri ruci, čak i dijelove osobne odjeće; bio je tu Poljak bl. Rafal Chylinski (1694.-1741.), i Nijemac Bauer, pa Madžar Kelemen, dakle i izvan granica Apeninskog poluotoka. Francuska revolucija dala je vrlo mučenike, kao Burtea i Triqueriea, službeno proglašenih blaženima. Za redovničku obnovu francuska revolucija i njezin izdanak Napoleon Bonaparte označili su veliki korak natrag, rastjeravši redovnike (pa i konventualne franjevence) iz samostana i većinu (u najblažem slučaju) vratili u rodne kuće, gdje dakako nije bilo lako ni moguće provoditi reformnu praksu poznatu kao „vita perfecta communis“. Nemirna gibanja i revolucionarne ideje 19. stoljeća još su manje pogodovale povratku redovničkog života, pa su tako, na primjer, braća padovanskog samostana sv. Antuna desetljećima živjela kod svoje rodbine, a nekolicini sretnika omogućeno je da obavljaju liturgijske obrede u Bazilici sv. Antuna, ali kao dijecezanski svećenici, bez redovničkog ruha i dnevnog reda.

Godine 1816. papa Pio VII. je osnovao Kongregaciju za obnovu života u redovničkim zajednicama, pod nazivom „vita comune essatta“ (ublaženi oblik latinske sintagme „vita perfecta communis“). No, ona je morala ustuknuti i pričekati jer je Kongregacija za biskupe i redovnike zbog teških okolnosti podijelila redovnicima prevelike ovlasti i privilegije. Posebno onima koji su nakon Napoleonovih ukidanja stvarno živjeli u teškim uvjetima i bijedi, najčešće prepušteni sami sebi, osiguravajući si sami materijalna sredstva za svakodnevni život.

Ujedinjene provincija sv. Antuna (Padova) i sv. Jeronima (Dalmacija) u svojoj osamdesetogodišnjoj zajedničkoj povijesti (1828.-1907.) doživljavaju baš u sredini svojeg suživota novi potres. Dok su prvih četrdeset godina zajedničke probleme nešto lakše rješavale u jednoj zajedničkoj im državi (Austrijska Monarhija), drugo svoje razdoblje zajedničke povijesti provode uz dodatnu teškoću razdvojenosti u dvjema državama (Austrija i Italija). Nakon višekratnih pokušaja, venetski dio šezdesetih godina 19. stoljeća potpada pod Kraljevinu Italiju, a istarsko-dalmatinski dio Ujedinjene provincije ostaje i dalje pod političkom upravom bečkog dvora. Baš u to vrijeme, prvi put nakon ujedinjenja, službu ministra provincijala vrši fratar s istočnih strana Jadranskog mora. I to ne kratkotrajno, već čak petnaestak godina – vrlo uspješno!

1. Bonaventura Soldatić kao središnja ličnost obnove

PMg Bonaventura Soldatić iz Cresa (1827.-1895.) stvarno je središnja ličnost suživota fratarara Provincije sv. Antuna i one sv. Jeronima. Ne samo po vrlo dugoj službi provincijskog ministra (1864.-1879.) i potom generalnog ministra (1879.-1891.), već mnogo više po svojoj zauzetosti za obnovu sveukupnoga franjevačkog života u Ujedinjenoj provinciji. A nije mu bilo nimalo lako.⁴³

Creski fratar, nakon što je doktorirao teologiju u Beču, vratio se u Padovu, gdje mu je najprije povjerena služba odgojitelja klerika i profesora iz dogmatske teologije. Godine 1862. imenovan je za tajnika i provincijskog asistenta, uskoro za generalnoga komesara Provincije, da bi 1865. na kapitu-lu u Cresu jednoglasno bio izabran za provincijskog ministra. Odmah nakon toga uslijedili su tragični događaji za padovanski dio Ujedinjene provincije.

Provincija je dobila težak udarac zakonom o općem ukinuću samostana, koji je protegnut i na venetsku pokrajinu 4. studenoga 1866., mjesec dana nakon pripajanja ovih krajeva Kraljevini Italiji. Franjevci konventualci morali su 19. svibnja 1867. još jednom napustiti samostan i svetište sv. Antuna u Padovi. Njihov je broj u Padovi ograničen na svega osmoricu kojima je jedinima dopušteno da vrše službu u bazilici. Više nisu mogli odgajati svoje kandidate, a i sjedište provincijalata trebalo je premjestiti nekamo drugamo. Većina se fratarara sklonila kod rodbine, dok su neki i dalje živjeli u nekim prostorijama samostana koje su im privremeno bile ustupljene na upotrebu. Zahvaljujući razumijevanju i podršci predsjedništva laičkog društva „Veneranda Arca di S. Antonio“, koje kao udruženje svjetovnoga karaktera nije bilo dokinuto, kroz sve ovo vrijeme upravljanja Crkvi nesklone liberalma-sonske pijemontske vlade, u samostanu će privatno, kao bivši redovnici, a sada svećenici u službi bazilike, boraviti dvadesetak fratarara svećenika i pet-šest fratarara laika, u iščekivanju boljih dana.

U takvim nametnutim okolnostima provincijal Soldatić odlučuje provin-cijalat premjestiti u svoje rodno mjesto gdje je također, uz dozvolu viših redovničkih vlasti, prethodno bilo otvoreno sjemenište. O svemu tome iz Cresa 9. lipnja 1867. Soldatić opširno piše braći iz Dalmacije i Istre: „Dubo-

43 Većinu podataka o Soldatiću crpimo iz monografije Đuro Hontiće, *Il PM Bonaventura Soldatić da Cherso. Tratti di spiritualità francescana dalle sue lettere ai frati croati/patavini e all'Ordine intero* (Roma, 1992). Hrvatski objavljeno kao: *O. Bonaventura Soldatić, život i djelo* (Zagreb, 2014).

ko ožalošćena srca moram vam javiti, predragi, strašnu nesreću koja je pogodila ovu našu Provinciju, da ne kažem i cijeli naš Red. Redovnička zajednica sv. Antuna u Padovi, koja se preko šest stoljeća sveto ponosila što čuva grob velikog Čudotvorca... pogođena kao i sve ostale redovničke zajednice Kraljevine Italije zakonom o supresiji, od mjeseca svibnja ove godine više ne postoji, kada je dekretom one vlade jedno rastepena i raspršena... Nakon što je uništena redovnička zajednica sv. Antuna u Padovi, nisam dvoumio da li da se povučem u svoj rodni samostan, gdje su me mnogi razlozi prisilili da postavim svoje sjedište. A najpoglavitiji među ovima, vi to lako pogadate, jest zasigurno taj da budem blizu onim nježnim biljčicama koje se ovdje brižljivo uzgajaju u nadi Provincije...⁴⁴

Od toga časa creski samostan sv. Franje ne postaje samo središte Ujedinjene provincije već i svojevrsno žarište cijeloga Reda. Upravo će u Cresu „vita perfecta communis“ doživjeti svoj obnoviteljski povratak. Zahvaljujući najviše upravo provincijalu PMg Bonaventuri Soldatiću i odgojitelju novaka i klerika, PMg Pacifiku Rabuiniju, koji će Soldatića naslijediti kao provincijski ministar, ovaj reformni duh zahvatit će i ostale provincije Reda franjevac konventualaca i naznačiti istinski zaokret najstarijega franjevačkog ogranka, koji je krajem 19. stoljeća gotovo bio presahnuo.

Da bi se potpunije mogli shvatiti otpori na koje je nailazio obnoviteljski žar provincijala Soldatića, valja podsjetiti na prethodno teško stanje koje je potreslo i duboko prokušalo istinsko poimanje redovničkog života. Zbog teških objektivnih okolnosti u kojima su se našli i franjevci konventualci, od francuske revolucije pa preko svih ostalih političkih potresa koji su redovito išli za utrnućem samostana, kako bi se neometano došlo do redovničkih posjeda, papa Pio VII. je početkom 19. stoljeća i ovaj Red obasuo brojnim povlasticama, kako bi fratri, izbačeni iz samostana i često prepušteni samima sebi ili milosti svoje rodbine, lakše i bezbolnije mogli materijalno preživjeti, a pri tom sačuvati i unutarnji mir savjesti. Papa je zbog teškoća vremena i posebnih životnih okolnosti osjetno ublažio propise zajedničkog života, napose život u siromaštvu. Redovnici su imali pravo na „peculium“ (redoviti novčani prilog) koji im je omogućavao da sami za sebe vode brigu o prehrani, odijelu, a ponekad i o stanovanju. A da su neki pri tom pokazali veću sklonost osobnim interesima negoli za-

44 *Archivio Sartori* (Padova) III/1, 27, n. 15.

jedničkom životu, posve je očekivano. No, kako su se stvari potkraj ovog stoljeća počele smirivati, bar u nekim dijelovima Ujedinjene provincije, Soldatić je namislio uložiti sav svoj trud u pokušaj povratku prethodnomu redovničkom opsluživanju i vjernosti siromaštvu, prema običajima i tradiciji Reda franjevac konventualaca.

U vrijeme kada je PMg Bonaventura Soldatić iz Cresa preuzeo službu provincijskog ministra, posebno zbog teških političkih neprilika i neprijateljskog stava prema crkvenom i duhovnom životu, kvaliteta redovničkog života u samostanima nalazila se na vrlo niskom stupnju. Duh bratske ljubavi i solidarnosti u redovničkim zajednicama gotovo nije postojao, prevladao je osjećaj privatnosti, što je na poseban način dolazilo do izražaja u načinu življenja zavjeta siromaštva.

I baš u tom ozračju možemo uočiti obnoviteljski duh i nakanu p. Soldatića; promjene je unosio vrlo konkretnim zahvatima koji su rezultirali poboljšanjem u vršenju pravila i ustanova života redovničkih zajednica.

2. Poticaji obnove

Svoju želju i namjeru za obnovom u duhu serafskog Oca najavio je već u okružnom pismu od 14. srpnja 1865. kojim objavljuje svoj izbor za provincijskog ministra. Izražava svoje iznenađenje, kao i to da nije očekivao biti izabran za voditelja tako važne i kroz povijest bogate Provincije, te stoga moli braću da skinu odjeću sebičnosti, da se ne daju voditi subjektivizmom nego da se povjere Božjoj providnosti, koja: „[...] se često služi neprikladnim sredstvima da bi dovela do ispunjenja svojih mudrih savjeta“.⁴⁵

U tom duhu možemo bolje shvatiti i njegovu molbu braći da se oslobode sebičnosti, „toga žalosnog osjećaja koji zbog vlastitih interesa žrtvuje zajedničko dobro“, te i dalje moli braću da ujedinjenim snagama složno i spremno surađuju, ali ih ne zaboravlja pozvati da uvijek računaju i na poslušnost poglavaru. Stoga je, gledajući nered u svojoj Provinciji, puno patio. Kod pojedinaca je postojala prevelika navezanost na svoj matični (nativni) samostan što je zadavalo mnoge nevolje i onemogućavalo sprovođenje poglavarove volje.

Svoju pouku Soldatić je iznosio blago i s ljubavlju, s puno obazrivosti. Već je u početku pokazivao težnju i čvrstu nakanu da omogući svima živjeti

45 Usp. *Akta Provincije* (u Padovi) BPS, *okružnica* od 16. VI. 1865., 7-8; vidi također: *okružnice* od 16. VI. 1865. i od 31. VII. 1877.

Pravilo koje su zavjetovali, bez lažnih obzira. Ako je u pitanju istina i kršćansko načelo, ne mogu ne biti praćeni dobrotom. O tome govori u pismu od 10. kolovoza 1865. u kojem nalaže da se odmah prekine običaj nekih redovnika koji stavljaju na stranu neka svoja dobra kako bi ih dali nekim određenim osobama. Naglašava važnost brige za siromašne o čemu samostan treba voditi brigu, a nikad sami pojedinci.

Obnoviteljski napor provincijala Bonaventure Soldatića podržao je, čak i potkrijepio mlađi subrat, PMg Pacifico Rabuini koji je iz Markijske provincije bio došao u Cres da kao odgojitelj mladih započne obnoviteljskim odgojem novih naraštaja. Stekao je potpunu podršku provincijala i kasnije generala Soldatića te je preko deset godina kao magistar novaka uspio u mnogima probuditi nostalgiju i žar za istinske franjevačke vrijednosti. A kada je Soldatić 1879. pozvan u Rim da kao generalni ministar vodi brigu o čitavom Redu franjevac konventualaca, fratri Ujedinjene provincije izabrali su baš Rabuinija za svoga provincijskog ministra, koju je službu zdušno vodio u tri četverogodišta (1879.-1891.). Ovaj markijski fratar u Cresu je ostavio dugotrajni glas svetosti, a bio je traženi ispovjednik i duhovni vođa i brojnih creskih vjernika kao i gradskoga klera.⁴⁶ Baš u vrijeme Rabuinijeva provincijalata na provincijskoj kongregaciji (održanoj u Šibeniku svibnja 1881., u prvoj polovici njegova mandata) usvojen je zaključak o ponovnom prihvaćanju prakse poznate pod nazivom „Vita perfecta communis“ kojom je naznačen obvezatni reformni zaokret prema autentičnijem obliku opsluživanja redovničkih zavjeta, napose bratskog načina života.⁴⁷

Dakako, svjestan kako obnoviteljski pokret treba najprije zahvatiti mlađe naraštaje, Soldatić se već kao provincijal Ujedinjene provincije sav posvetio odgoju i obrazovanju buduće braće. U Cresu otvara školu, a ubrzo i novicijat za svoju provinciju. Sam preuzima brigu u svoje ruke, a već 31. kolovoza 1865. imenuje upravitelja koji mu je izravno odgovoran. Studij u početnoj zamisli obuhvaća samo gimnazijsko razdoblje, ali zbog nesretnih događaja iz 1867., kada su fratri u Padovi ponovno izvlašteni, Cres postaje i provincijsko središte odgoja. Tako u drugoj polovici 19. stoljeća u Cres počinju dolaziti kandidati za redovnički život, postupno i iz drugih provincija, koje su sve teže podnosile posljedice novih političkih pritisaka i

46 Opširnije o Rabuinijevu životu i djelu: Francesco Balsinelli, „Il P. Pacifico Rabuini OFM-Conv.“, *Miscellanea Francescana* god. 37/br. 1-2 (Roma, 1937) 150-165.

47 Usp. Hontić, *O. Bonaventura Soldatić*, 57.

progona. U knjizi oblačenja i zavjetovanja novaka u Cresu koja se danas čuva u Provincijskom arhivu u Zagrebu, mogu se, uz pripadnike Ujedinjene provincij, susresti brojna imena kandidata iz Rimske, Toskanske, Sicilijanske, Ligurske i Markijske provincije, a čak i neki iz Španjolske, Njemačke, Belgijske, Moldavske, Austrijske i Malteške provincije. Iz creskog sjemeništa i gimnazije ovoga zajedničkog razdoblja izišla su tri kasnija generalna ministra (Sottaz, Orlini/Orlić i Bommarco/Bolmarčić), dva biskupa (Mileta i Radossi/Radoslović), neki provincijali i brojni drugi pioniri obnove u raznim europskim provincijama.

Da bi osigurao i materijalnu podršku creskom sjemeništu i školi, provincijal Soldatić, nakon dvije godine od njihova otvaranja, javlja kako je već primio iz cijelog Reda četrdesetak mladića, kojih je uzdržavanje povjereno Božjoj providnosti. „Sa mnom su radili dobri redovnici, ali je prikupljanje pomoći ispod potreba. Moja će briga biti pobrinuti se za prostor i učitelje novih pitomaca iz raznih provincija, ali ne mogu pronaći novac samo svojim zalaganjem. Zaklinjem sve da mi pomognu. Hoće li i dalje među nama biti onih koji to odbijaju, kako bi umjesto toga dijelili darove rodbini i strancima, i tako se beskorisno razbacuju bogatstvom? Ako ostanemo nepomični, za malo ćemo godina trebati napustiti penitencijarije, misije i svetišta...”⁴⁸

Umjesto zaključka, i konačno: *Vita perfecta communis*

Na Provincijskoj međukapitulskoj kongregaciji (*Congregatio provincialis intermedia*)⁴⁹, održanoj u svibnju 1881. godine, tada još Ujedinjena Dalmatsko-Patavinska provincija (sv. Antuna u Venetu i sv. Jeronima u Istri i Dalmaciji), prva u cijelom Redu franjevac konventualaca, na poticaj ge-

48 Giacomo Bigoni, *L'Archivio conventuale di S. Francesco di Cherso in Istria* (Firenze, 1973), 184.

49 U Provinciji sv. Jeronima franjevac konventualaca od početka 16. stoljeća (zbog turskih prodora kao i nesigurnog i dugotrajnog putovanja provincijskih ministara), Provincija je dobila povlasticu da umjesto svake treće godine svoj redoviti provincijski kapitul održava svake četvrte godine. Između toga, negdje na sredini mandata, provincijski ministar sazivao je i održavao tzv. provincijsku međukapitulsku kongregaciju, dakle dvije godine nakon redovitoga kapitula. Na tim kongregacijama, na kojima je sudjelovao manji broj zastupnika (bez gvardijana i diskreta), postojeća provincijska uprava birala je nove ili potvrdila dotadašnje kustodijske i samostanske poglavare, a osim toga rješavala i neka važnija pitanja, da se ne odlažu na dvije godine, do sljedećega redovnoga (izbornog) kapitula. Ti skupovi nazivali su se latinski „Congregatio provincialis intermedia“, ili naprosto samo „Intermedia“, kao što je slučaj opisan u ovom odsjeku.

neralnoga ministra PMg Bonaventure Soldatića i provincijskog ministra, PMg Pacifika Rabuinja, službeno je prihvatila i ozakonila model i ideal „vita perfecta communis“.

Nakon što je njegova matična provincija, na provincijskoj kongregaciji u Šibeniku 1881., prva u Redu franjevac konventualaca, usvojila model „Vita perfecta communis“, osobito treba istaknuti ideju generalnog ministra PMg Bonaventure Soldatića, odnosno njegovo zalaganje za uvođenje obveze „Vita perfecta communis“ u cijeli Red male braće konventualaca, što je ujedno bio uvjet pape Lava XIII., koji je sličnu obvezu postavljao pred sve redovnike i redovničke zajednice.⁵⁰ Tragične sudbine i tužni događaji koje su redovnici proživjeli u 18. i 19. st, brutalni napadi na katolike i sveopće poslanje Crkve, razbili su zajedništvo i povezanost redovničkih zajednica, što ih je odvelo u ogorčenje, zatvaranje i sebični individualizam. Događaje, doduše, ne smijemo promatrati samo iz perspektive nepravde počinjene redovničkim zajednicama, već je potrebno priznati da su redovnici toga vremena bili gladni temeljnih promjena i velikih obnova, te se, uz sve žrtve i patnje, duh zajedništva morao vratiti u redovnički život.⁵¹

Rad i zalaganje creskog fratra Soldatića bili su presudni za opstanak, preživljavanje, ali i obnovu Reda male braće konventualaca – ponajviše zahvaljujući njegovu postupnom i razboritom uvođenju modela „Vita perfecta communis“. Nakon punih 25 godina uspio je pripremiti i sazvati generalni kapitul u Rimu. Na tom je kapitolu (1891.), uz mnogo otpora i nezainteresiranosti, definitivno u cijeli Red uvedeno ono što je Soldatićeva matična provincija učinila točno pred deset godina. Na tom istom kapitolu, umjesto PMg Bonaventure Soldatića, koji je imenovan naslovnim nadbiskupom Sarda, za novoga generalnog ministra izabran je njegovo dotadašnji suradnik i generalni prokurator Reda, PMg Lorenzo Caratelli, koji je zauzeto nastavio započetom obnovom Reda, a kojoj je njegov predšasnik Soldatić dao puni polet. Zanimljivo, te iste 1891. u Poljskoj se rodilo dijete Rajmund u obitelji Kolbe, koji će kao sveti Maksimilijan pridonijeti silnom zamahu i broja i

50 Tijek iznošenja ovdje i u nekoliko prethodnih odlomaka preuzimamo gotovo doslovno iz već citirane monografije: Hontiċ, *O. Bonaventura Soldatić*, 169-189.

51 U to vrijeme bilo je mnogo obnovitelja u raznim redovničkim zajednicama. Philipp Root-haan kod isusovaca, Henri Lacordaire kod dominikanaca, Prosper Guéranger de Solesmes kod benediktinaca, a za franjevce konventualce bio je to Bonaventura Soldatić. Usp. Eutimio Sastre Santos, *La Vita Religiosa nella Storia della Chiesa e della Società* (Milano, 1977), 790-798.

kvalitete franjevačkog života konventualnih franjevacu u svijetu i kod nas. Danas Red franjevacu konventualaca ima pet puta više pripadnika negoli onda kad je isti Red - pred točno 140 godina - prihvatio povratak izvorima i usvojio načelo „savršenoga zajedničkog života“.

THE SPIRIT OF THE COUNCIL OF TRENT IN A CROATIAN PROVINCE OF CONVENTUAL FRANCISCANS

Abstract: The year 1517 was a turning point, not just for the Western Church, but for the Franciscan Order as well. In that year, Martin Luther, with his reform movement, separated a part of the Western Church, and almost forced the Roman Church into a more thorough restoration, which the Council of Trent, one of the greatest reform events in the history of the Western Church, would seek. In the mentioned years, the Franciscan Order experienced a division into two different parts: the Reformation family, led by a vigorous but sometimes extreme observant movement, and the family of Conventuals, the bearers of a well-established and peaceful tradition. Conventual Franciscans in the Croatian territory (what was back then the Dalmatian Province of St. Jerome) shared, in these crucial times, the destiny of the whole Order, to which the restorative spirit of the Council of Trent gave new impetus. The first Minister General of the new Conventual Family was a descendant of the Dalmatian Province of St. Jerome named Antun Marcello Petris. In his first epistles Petris almost begs for renewal, without which, he emphasizes, there is no life. The progress was visible, but insufficient, so that only the Council of Trent, with its decrees on the renewal of religious life guaranteed the further course of life to hitherto unreformed communities. But this guarantee came with a renewal that was considered to be *conditio sine qua non* of any further progress. This condition is contained in the famous phrase „Vita perfecta communis“. This was the backbone around which the efforts of the supreme administration of the Order revolved for decades to come – especially during the time of Ministers Generals Gesualdi and Montanari (early 17th century). They gain the support of two eminent and learned friars from Dalmatia: PMg. Blaž Posarić from Cres, and PMg. Mate Ferkić from Krk. As members of the Supreme Administration, one as Secretary, the other as First Counselor, they invested enormous efforts in encouraging and convincing the brothers of the Order of the need for the sincere acceptance of the reform. The special momentum to the renewal in the Dalmatian province came from the conscientious performance of otherwise very strenuous visits that were regularly made by boat, every four years of the provincial service and the maintenance of the chapter, as much as our province received as a privilege due to the extremely difficult situation and the threatening penetration lasted for centuries. The preserved volumes of the Provincial Archives speak about

that, which have continuously testified about that turbulent time since 1559. Canonical campaigns, provincial and custodian congregations, care for vocations, care for spiritual and cultural life and development, are a confirmation of the constant presence of care for renewal, which should be constantly encouraged and supported. Finally, one can point out the efforts of the Minister General, PMg Bonaventure Soldatić from Cres, who in the middle of the 19th century managed to persuade members of the, then united provinces of St. Jerome and St. Antun, to be officially accepted at the provincial council in Šibenik in 1882. It was the first council after a hundred or more years of crisis. It was the core of the renewal that has created a vital institution of less than a thousand members. Despite all the vicissitudes, today the Order has about 4000 members and is one of the few religious institutions in the Catholic Church that has not declined in recent decades.

Key words: The Council of Trent, the Franciscans, renewal, reform, Blaž Posarić, Mate Ferkić, Bonaventure Soldatić.

RED PROPOVJEDNIKA I PROMICATELJA RUŽARIJA U HRVATA

UDK 272
Stručni članak

Abstract: Tko je i kada osmislio krunicu u Crkvi? Kome se može zahvaliti za postojanje ove pobožnosti? Predaja Crkve veli kako je tijekom borbe protiv albigenške hereze na jugu Francuske, sv. Dominik počeo propovijedati molitvu krunice, na poticaj Blažene Djevice Marije, kao lijek protiv hereze i grijeha. Od toga se vremena, prema crkvenoj tradiciji, trdom Dominika i njegova Reda, krunica se proširila po cijelome svijetu, a pape su tijekom stoljeća u svojim raznim enciklikama apostolskim pismima sv. Dominika proglašavali početnikom pobožnosti krunice. Unatoč nedostatku konkretnih povijesnih dokaza, sigurno je da se ne može zanijekati odnos između krunice i Reda braće propovjednika. Kruničarska pobožnost već je stoljećima dio dominikanske duhovnosti i svakodnevnog života i dok god je tako nema straha da će krunica nestati iz duhovnog života Crkve.

Ključne riječi: Dominikanci, krunica, molitva, meditacija.

Uvod

Bratovštine krunice i same krunica povezane su s ranom poviješću Reda propovjednika (dominikanaca). Prema dugoj i poznatoj predaji, sveti Dominik je prvi put primio svetu krunicu od Gospe u 13. stoljeću. Od tada dominikanci revno promiču ovu pobožnost. Prvo bratstvo krunice osnovano je 1470-ih godina kroz revno propovijedanje dominikanca Alana de la Rochea, OP. Nekoliko godina kasnije Joseph Sprenger osnovao je još jedno mjesno bratstvo krunice u Kölnu. Nakon toga su se počela osnivati bratovština krunice diljem Europe. Zbog širenja bratovština krunice pobožnost Gospine krunice je procvjetala i razvio se ujednačen način molitve krunice.

Od početka su bratovštine krunice podizane pod vodstvom dominikanaca, a formalno osnivanje bratovština krunice na kraju je postalo apostolski privilegij rezerviran za dominikanski red.

Molitva krunice bila je i blaženom Alojziju Stepincu snaga i ohrabrenje u svakom trenutku mučeničkog života. Isto tako, svjedočanstva mnogih hrvatskih branitelja ukazuju na molitvu krunice koja je bila izvor posebne duhovnosti i snage u Domovinskom ratu.

Molitva krunice i danas je prisutna među hrvatskim katolicima i to kroz razne molitvene zajednice i vjerske medije koji svoju pobožnost prema Blaženoj Djevici Mariji očituju kroz molitvu krunice.

1. Povijest dominikanskog Reda u Hrvatskoj

U duhu grgurovske obnove Zapad se u 12. i 13. stoljeću oduševljava idejom povratka izvornom kršćanstvu i zajedništvu u duhu Crkve iz apostolskog vremena. Opće je uvjerenje da jedino siromasi mogu pravo nasljeđovati Krista u feudalnom svijetu koji teži za bogatstvom, čašću i svjetskom slavom.¹ To mišljenje dijelio je i Dominik de Guzman, utemeljitelj Reda braće propovjednika (dominikanaca).

Dominik je rođen o. 1170. godine u Caleruegi, u Staroj Kastliji, u uglednoj španjolskoj obitelji Guzman. Studirao je u Palenciji i nakon toga odlazi među regularne kanonike u Osmi.² Zauzimao se za zarobljenike i siromahе. Propovijedao je u pokrajini Languedoc na jugu Francuske. Raspravljao je s krivovjernim albigenzima, pristašama katarsko-dualističkog učenja, i valdenzima, koji su osporavali autoritet Rimske crkve. S vremenom mu se javlja ideja o utemeljenju propovjedničkog reda. Godine 1206. u južnofrancuskom mjestu Prouille utemeljio je samostan za djevojke koje je svojim propovijedanjem odvratio od krivovjerja. Kasnije će to postati dominikanke koje se dijele na drugi i treći red.³ Tuluški biskup Foulque daje mu 1215. godine pismeno odobrenje za područje svoje biskupije,⁴ papa Inocent III. mu preporučuje da izabere jedno od već postojećih redovničkih pravila, a njegov nasljednik papa Honorije III. godine 1217. potvrđuje red nazvavši ga

1 Franjo Šanjek, *Crkva i kršćanstvo u Hrvata 1. Srednji vijek* (Zagreb, 1988), 275.

2 Henri Dominique Lacordaire, *Sveti Dominik (1170-1221)* (Dubrovnik, 1921), 19.

3 Usp. Henri Dominique Lacordaire, *Sveti Dominik (1170-1221)*, 44.

4 Usp. Henri Dominique Lacordaire, *Sveti Dominik (1170-1221)*, 236.

propovjedničkim. Red propovjednika ili dominikanci prihvatili su pravilo sv. Augustina. Dominik šalje Braću propovjednike u grupicama u najpoznatija sveučilišna središta širom Europe. Na Duhove 1220. godine u Bologni je održan prvi opći zbor Braće propovjednika na kojem su pod Dominikovim vodstvom izglasane prve konstitucije ovog reda.⁵ Dominik je umro u Bologni, 6. kolovoza 1221. godine. Proglašen je svetim 1234. godine.⁶

Na drugom Općem zboru Reda, održanom 1221. godine u Bologni, odlučeno je da se samostani podijele na provincije.⁷ Profesoru sveučilišta u Bologni i autoru prvog Priručnika za ispovjednike, Pavlu Dalmatincu, povjereno je osnivanje samostana u Ugarsko-hrvatskom kraljevstvu. Tako Pavao Dalmatinac, Poljak Sadok i još trojica organiziraju prve zajednice Braće propovjednika na našem tlu.⁸ Manja zajednica dominikanaca nastanila se u Zagrebu još prije 1330. godine. Osim u Zagrebu, samostani nastaju i u drugim gradovima: Dubrovniku, Ninu, Čazmi, Zadru, Splitu, na otoku Pagu, u Trogiru, Požegi, Hvaru, Šibeniku, na otoku Rabu, otoku Krku, u Senju, Bolu na Braću, Modrušu itd. Samostani u Dalmaciji, današnjoj Crnoj Gori i Albaniji čine zasebnu Dalmatinsku provinciju. Samostani i redovničke kuće na području Dubrovačke Republike djelovali su kao samostalna kongregacija, a samostani u Hrvatskoj i Slavoniji pripadali su Ugarskoj provinciji. Za turskih ratova njihov broj će se naglo smanjiti pa će samostani u Bihaću, Jastrebarskom, Bosiljevu, Gradišću, Modrušu i Senju ući u sastav Štajersko-koruško-hrvatske provincije, odnosno efermne Hrvatske kongregacije. Ženski ogranak dominikanskog reda dolazi u naše krajeve u 13. stoljeću. Sestre drugog reda osnivaju samostane u Ivanić Kloštru, Zadru, Splitu, Šibeniku i Starom Gradu na Hvaru, dok su sestre trećeg reda imale samostane u Dubrovniku, Splitu, Šibeniku i na zagrebačkom Gradecu.⁹

Srednjovjekovnu povijest hrvatskih dominikanaca karakteriziraju propovijedanje, prosvjeta, znanost i druge djelatnosti. Nezaobilazna imena su: Pavao Dalmatinac, Augustin Kažotić, Ivan Stojković, Antun Zdranin i drugi. „Od izuzetnog je značenja za našu kulturnu povijest *Red i zachon*

5 Usp. Henri Dominique Lacordaire, *Sveti Dominik (1170-1221)*, 219.

6 Usp. Henri Dominique Lacordaire, *Sveti Dominik (1170-1221)*, 251-263.

7 Sigismund Ferrarius, *De rebus Provinciae ungaricae O. P.* (Viennae, 1637), 503-504; Angelus Walz, *Compendium historiae O. P.* (Romae, 1959), 20.

8 Usp. Franjo Šanjek, „Dominikanci u našim krajevima: kratak osvrt na pojavu i apostolsko-kulturnu djelatnost dominikanaca među Hrvatima“, *Bogoslovska smotra*, 36 (3-4), 714.

9 Usp. Franjo Šanjek, „Dominikanci u našim krajevima“, 714-717.

zadarskih dominikanki iz 1345. godine, najstariji hrvatski latinički tekst.¹⁰ Od samih početaka dominikanci organiziraju vlastiti školski sustav: niže škole humanističkog određenja u kojima se poučava u gramatici, logici i drugim slobodnim umijećima, kao i „svečane studije“ (*studia solemnita*) te generalne studije sa sveučilišnim stupnjem nastave. Zagrebački biskup Stjepan II. (1227.-1247.) pozvao je dominikance u Zagreb i Čazmu da u navedenim mjestima organiziraju škole po uzoru na zapadna učilišta. Zadarska samostanska škola uzdignuta je 1396. godine u red svečanog studija, koji 1495. godine postaje generalni studij. Samostanske škole nisu bile otvorene samo za dominikance dotičnog samostana ili pripadnih kuća, nego i za svjetovnjake, pripadnike drugih redova i svjetovni kler. Zagrebački biskup i prvi hrvatski blaženik dominikanac Augustin Kažotić, po dolasku u Zagreb 1303. godine, obnovio je katedralnu školu u duhu zaključaka Trećeg lateranskog sabora i nastavnog programa dominikanskih svećanih generalnih studija. Svaki dominikanski samostan ili zajednica imao je knjižnicu i ulagao znatna materijalna sredstva za popunu knjiškog fonda. Dominikanci nisu imali u svakom samostanu skriptorija kao benediktinci. Stoga su knjige naručivali od monaških skriptorija, mjesnih knjižara i profesionalnih prepisivača. Pavao Dalmatinac, profesor prava na bolonjskom sveučilištu i prvi provincijal hrvatsko-ugarskih dominikanaca, poznat je u Katoličkoj Crkvi kao komentator zbirke kanonskih propisa i pisac Sume o pokori. Dominikanski povjesničari navode da je bio prvi službeni istražitelj vjere (inkvizitor) na području Dalmacije i Hrvatske. Dominikanac Martin iz Zadra poznat je po djelu *Abstractiones de libro sententiarum*, sustavnom prikazu teoloških problema.¹¹

Dominikanci su, uz propovijedanje i poučavanje, češće hodočastili u veća hodočasnička mjesta. Hrvatski su dominikanci najradije putovali u Rim zato što su tamo bili grobovi apostolskih prvaka i sjedište Petrova nasljednika. Drugo hodočasničko odredište bio je Jeruzalem, a onda i Santiago de Compostela, Marijino svetište u Loretu i prošteništa Sainte Baume. Od motiva koji pokreću hrvatske dominikance na daleka putovanja izvan do-

10 Dragica Malić, „Red i zakon zadarskih dominikanki iz 1345. godine: prikaz jezika najstarijega hrvatskog latiničkog spomenika“, *Rasprave: Časopis Instituta za hrvatski jezik i jezikoslovje*, vol.3, br. 1, (Zagreb, 1977), 59-128.

11 Usp. Ivica Tomljenović, Franjo Šanjek, „Dominikanci i razvoj školstva u srednjovjekovnoj Hrvatskoj“, *Croatia Christiana periodica*, 17 (Zagreb, 1986), 48-73.

movine na prvo mjesto dolazi osobna pobožnost, štovanje svetačkih relikvija i jubilejski oprosti. Mnogo je rjeđi motiv tjelesno ozdravljenje te molitva za pokoj duše članova obitelji ili redovničke zajednice.

Hrvatski dominikanci također imaju zasluge na polju ekumenizma. Uz Ozanu Kotorsku,¹² važan je po ovom pitanju i biskup Ivan Stojković.¹³ On se svojom *Raspravom o Crkvi* i koncilskim izvješćima zalagao za načela jedinstva i mira u Europi. S puno idealizma predvodio je poslanstvo Baselskog sabora na pregovore u Carigrad. Uz to, zalagao se za saziv ekumenskog

12 „Dominikanka i djevica Ozana Kotorska rođena je u Relezi 1493., a umrla u Kotoru 27. travnja 1565. godine. Živjela je kao pastirica i nakon očeve smrti postala Božja službenica živeći blizu katedrale sv. Tripuna. Na Veliki petak 1513. godine se u istoj katedrali odlučila posvetiti promatranju Muke Kristove, molitvi, pokori i dobrim djelima. Najprije je živjela kao pokornica. Dvije godine kasnije postala je dominikanska trećoredica, položila je redovničke zavjete i nazvala se Ozanom u čast bl. Ozane iz Mantove. Uslijed 44 godine provedene u molitvi i pokori doživjela je mistično sjedinjenje s Kristom. U rodnom Kotoru je bila poznata i kao „učiteljica mistike“ pogotovo jer je posebno štovala Kristovu muku. Vrijeme je najviše provodila u molitvi i žrtvovanju za duše u čistilištu. Zbog svojih djela, mnogi je smatraju apostolom kršćanskog jedinstva i zaštitnicom ekumenskoga pokreta. Pri kraju života primila je svete sakramente svoga ispovjednika fra Tome Basca te su joj čitani opisi Kristove muke iz Ivanova evanđelja. Neraspadnuto tijelo se nalazilo u crkvi Sv. Pavla do 1807. iz koje je prebačeno u crkvu sv. Marije. Štovana je kao svetica, a papa Pio XI. ju je u Rimu 1927. godine proglasio štovanom. Uz sv. Tripuna, Ozana Kotorska postaje zaštitnica Kotora jer je u najgorim trenucima potresa i kuge spašavala svoj grad.“ Blažena Ozana Kotorska, „Zagrebačka nadbiskupija. Sveci i blaženici Crkve u Hrvata“, <https://www.zg-nadbiskupija.hr/sveci-i-blazenici-crkve-u-hrvata/blazena-ozana-kotorska> (zadnji put posjećeno 15. VII. 2021.).

13 „Hrvatski teolog i diplomat (Dubrovnik, oko 1390 – Lausanne, Švicarska, oko 20. X. 1443). Dominikanac. Studirao u Padovi i Parizu. God. 1422. bio je delegat Sorbonne koja je od pape tražila saziv općega crkvenog koncila. Nakon boravka u Italiji, gdje je sudjelovao na sinodu u Paviji i Sieni i predavao na visokim školama svojega reda, bio je 1430. upućen u Basel, gdje je, kao zamjenik papinskoga legata, otvorio ekumenski koncil. Na koncilskim zasjedanjima bio je (1433) jedan od glavnih pregovarača s predstavnicima husita i postigao nagodbu s umjerenim utrakvistima. Za potrebe crkvene unije putovao je 1435. na pregovore s Ivanom Paleologom i patrijarhom Josifom II. u Carigrad. Kada je u Baselu prevladala struja tzv. konciliarista koji su tražili da vrhovnu vlast u Crkvi obavlja koncil, na što je papa Eugen IV. sazvao novi sabor u Ferrari, Stojković je stao na stranu „shizmatika“ i njihova protupape Feliksa V., koji ga je imenovao biskupom i kardinalom. Dominikanskomu samostanu u Lausannei ostavio je knjižnicu s mnoštvom dragocjenih kodeksa sabranih na različitim putovanjima, osobito u Carigradu. Stojkovićevi spisi (u sveučilišnoj knjižnici u Baselu) obuhvaćaju veći broj govora, izvještaja, crkvenopovijesnih i polemičkih rasprava: Govor o pričesti pod obje prilike (*Oratio de communione sub utraque specie*), Početak i nastavak Baselskoga koncila (*Initium et prosecutio Basileensis concilii*), Izvješće o poslanju u Carigrad (*Relatio de missione Constantinopolitana*). U Zagrebu je 1983. tiskan njegov Traktat o Crkvi (*Tractatus de Ecclesia*), napisan 1433–40.“ *Hrvatska enciklopedija*, <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?ID=58218> (zadnji put posjećeno 15. VII. 2021.).

sabora na kojem bi zavađene strane kršćanskog Istoka i Zapada slobodno i bez ikakve prisile obrazložile svoje stavove u zajedničkom traženju putova jedinstva. Njegovi pokušaji završili su prekidom s rimskim prvosvećenikom. Jednako je važno i njegovo djelo *Concordantia partium sive dictionum indeclinabilium totius Bibliae*, koje je zapravo pokušaj sastavljanja prve biblijske hermeneutike.¹⁴ Kao borac za jedinstvo i preporod zapadnog kršćanstva krajem srednjeg vijeka istakao se i dominikanac i biskup Andrija Jamometić¹⁵ čije čežnje također nisu urodile plodom.

2. Marijanska pobožnost

Marijanska pobožnost prisutna je u duhovnosti svih Redova i redovničkih zajednica u Katoličkoj Crkvi. Među njima je i Red propovjednika koji ove godine obilježava 800 godina dominikanskog reda na hrvatskim prostorima. Utemeljitelj dominikanskog Reda, sv. Dominik od početka je stavljao svoje životno djelo, svoj Red, pod zaštitu Blažene Djevice Marije.

Ljudi su stoljećima vjerovali da je Svetu kronicu svijetu dala Majka Božja preko svetog Dominika. Ovo vjerovanje je u tradiciji dominikanskog reda od njegovog nastanka. U svojoj knjizi *Tajna krunice* sv. Louis-Marie Grignion de Montfort (1673.-1716.) ispričao je priču, koju je izvorno iznio sveti dominikanac Alan de la Roche (1428.-1475.), o tome kako je započela pobožnost krunice. Prema ovoj priči, sveti Dominik je 1214. bio toliko uznemiren zbog svog neuspjeha u preobraćenju albigenških krivovjeraca da je otišao u šumu blizu Toulousea da se pomoli. Shvativši da su grijesi ljudi ti koji sprječavaju heretike da se vrate u vjeru, proveo je tri dana i tri noći moleći se i čineći

14 Nikola Hohnjec, „Biblijska hermeneutika Ivana Stojkovića“, *Croatica Christiana periodica*, 55 (Zagreb, 2005), 209–262.

15 „Hrvatski teolog, diplomat i humanist (? Krbava, 1420 – Basel, 12. XI. 1484). Potomak ninskih Jamometa (Jamometića). Dominikanac, od 1475. provincijal grčke dominikanske pokrajine, 1476. nadbiskup Graneje (Kroja u Albaniji), od 1478. u diplomatskim misijama cara Fridrika III. Na državnom saboru u Nürnbergu (1481) tražio je jedinstveno djelovanje europskih zemalja protiv Osmanlija. Usprotivio se nepotizmu i razvratu na dvoru pape Siksta IV., koji ga je dao zatvoriti u Anđeosku tvrđavu, ali je ubrzo na carev zahtjev bio oslobođen. Od 1482. u Baselu je nastojao organizirati nastavak Baselskoga koncila (1431–37), koji bi u duhu koncilijarizma („saborskoga parlamentarizma“) proveo obnovu Crkve i obranu od Osmanlija. Gradska ga je uprava na papin i carev zahtjev stavila u zatvor 1482., gdje je nakon papine smrti nađen obješen; tijelo mu je bačeno u Rajnu. Glavno djelo: Proglas Baselskoga koncila (*Proclamatio concilii Basiliensis*, 1482).“ *Hrvatska enciklopedija*, <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=28656> (zadnji put posjećeno 15. VII. 2021.).

oštre pokore kako bi smirio Božji gnjev. Zbog težine pokore tijelo mu je bilo toliko oslabljeno da je pao u komu. Tada mu se ukazala Presveta Djevica i rekla: „Znaš li ti, dragi moj Dominiče, kojim se oružjem poslužilo Presveto Trojstvo da bi obnovilo svijet? (...) Znaj da je Anđeoski Pozdrav, koji je temelj Novog Saveza, bio najdjelotvornije oruđe u obnovi svijeta; zato ako ti želiš osvojiti za Boga ona otvrdnuta srca, propovijedaj moj Psaltir.“¹⁶

U drugom odlomku iste knjige Djevica Marija je objasnila: „... nemoj se čuditi ako ne uspijevaš u svojoj propovijedi: ti radiš na zemljištu koje još nije zaliveno kišom. Znaj da je Bog, kad je htio, obnoviti svijet, najprije poslao kišu, odnosno anđeoski pozdrav: na taj je način svijet bio obnovljen.“¹⁷

Alan de la Roche posvjedočio je da je bilo i drugih prilika kada su se Gospodin i Blažena Djevica Marija ukazali svetom Dominiku pozivajući ga da propovijeda krunicu kao oružje protiv grijeha i krivovjerja.¹⁸ Možda to objašnjava zašto su neki propovijedali da je sveti Dominik vidio Blaženu Djevicu Mariju u šumi, dok su drugi rekli da ju je vidio u kapelici u Prouilleu, a treći da ju je vidio u svetištu Notre Dame du Puy.

Od tada je sveti Dominik počeo propovijedati Anđeoski pozdrav (ili *Zdravo Marijo*) ljudima i učio ih kako se moliti. Za razliku od propovijedi sv. Ivana Zlatoustog ili svetog Augustina, propovijedi svetog Dominika, ako su i napisane, više nisu sačuvane. Dakle, ne znamo kako su izgledale njegove propovijedi. No, neki dominikanci su sugerirali da gdje god i kad god je sveti Dominik propovijedao otajstva vezana uz život, muku i Kristovo uskrsnuće, on je tijekom svoje propovijedi često recitirao molitvu *Zdravo Marija*. Stoga Garrigou-Lagrange ispravno primjećuje: „ono što propovjednikova riječ nije mogla učiniti za srca ljudi učinila je molitva *Zdravo Marijo*.“¹⁹

Dakle, sveti Dominik je u svojim propovijedima poučavao ljude da mole molitvu *Zdravo Marijo*. Navika ljudi da slušaju homiliju i uče o otajstvima vjere, praćena ili popraćena čestim recitiranjem *Zdravo Marije*, polako se razvila u meditativno-vokalnu molitvu koju danas nazivamo *Krunica*. Meditacija je zauzela mjesto propovjednikovog propovijedanja kada su se ljudi molili u svojim domovima.

16 Ljudevit Marija Grignion Montfortski, *Čudesna tajna svete Krunice za obratiti se i spasiti se* (Zagreb, 2000), br. 11.

17 Grignion Montfortski, *Čudesna tajna svete Krunice*, br. 16.

18 Grignion Montfortski, *Čudesna tajna svete Krunice*, br. 15.

19 Réginald Garrigou-Lagrange, *The Mother of the Saviour and Our Interior Life* (St. Louis, 1949), 297.

Red propovjednika ima poseban odnos s krunicom već stoljećima i danas sa sigurnošću možemo reći da je ona „sveta baština“ reda svetog Dominika. Krunica je osvojila Europu prije pet stotina godina, a Dominikanski je red bio predvodnik u popularizaciji tako da se njeno otkriće pripisivalo sv. Dominiku. U dominikanskoj crkvi Svetog Andrije u Kölnu se nalazi prva slika krunice. Već u 15. stoljeću „otac današnje krunice“ bretonski dominikanac Alain de la Roche unosi krunicu među narod. Osnivajući posvuda bratovštine sv. Krunice širio je pobožnost Psaltira Bl. Dj. Marije.

Papa Pio V., koji je bio dominikanac, pripisao je molitvi krunice pobjedu kod Lepanta, u prvu nedjelju listopada 1571. godine, kojom je zaustavljeno napredovanje Turaka u Europi.

Postoji još jedna ikonografska tradicija koja prikazuje kako Gospa daje krunicu sv. Dominiku. Nakon bitke kod Lepanta dominikanci se sve više posvećuju širenju pobožnosti krunice. Nadbiskup Josip Stadler htio je dovesti dominikance u svoju nadbiskupiju. Stoga im je povjerio pučke misije u kojima su osnivali i oživljavali bratovštine sv. Krunice. S povratkom u Zagreb, početkom 20. stoljeća, dominikanci su planirali graditi novu crkvu i nazvati je „Hrvatsko narodno svetište Kraljice svete Krunice“ kako bi to svetište postalo centar za širenje pobožnosti krunice u našem narodu. Međutim, Drugi svjetski rat spriječio je taj plan. No, dominikanci danas nastoje da se župna crkva *Kraljice Svete Krunice* u Zagrebu proglasi svetištem sv. Krunice i da se tako ostvari apostolski projekt zamišljen od samog dolaska dominikanaca u Zagreb, te ujedno nastavljaju njegovati i širiti pobožnost krunice.

Jedan od vidljivih znakova te povezanosti dominikanskog reda i krunice jest krunica koju svaki dominikanac nosi za pasom habita. Teško je sa sigurnošću reći kada je to započelo. Vrlo je vjerojatno da se to dogodilo u vrijeme nagloga širenja pobožnosti krunice, u čemu su se dominikanci najviše isticali. No, sigurno je da *Knjiga konstitucija i naredbi braće Reda propovjednika*²⁰ (br. 50) precizira da je krunica sastavni dio dominikanskoga habita. Kod oblačenja dominikanski novak prima, uz habit, veliku dominikansku krunicu sa svim otajstvima. Krunica je škola molitve (govorna

20 „Knjiga konstitucija i naredbi braće Reda propovjednika“ dostupna je u knjižnici i arhivu *Hrvatske dominikanske provincije* u Zagrebu, online verzija je dostupna na engleskom i latinskom jeziku, u: Ordo praedicatorum, https://www.op.org/documents/#810-860-wpfd-1_lco-book-of-constitutions-and-ordinations-home-doc-en-5fbf8ea66d4ae (zadnji put posjećeno 25. X. 2021.).

i kontemplativna molitva), metoda propovijedanja, sredstvo ozdravljenja i bratovština vjere. Moleći krunicu promišlja se Krista kroz Marijine oči. S tom krunicom se Dominikovi sinovi i kćeri pokapaju! Poseban je to znak povezanosti s Djevicom Marijom, Kraljicom sv. Krunice i Kraljicom Reda propovjednika. To izriče i završetak poznate Molbenice Kraljici sv. Krunice koja se moli javno u svim dominikanskim crkvama na blagdan Kraljice sv. Krunice ili u prvu nedjelju listopada: „Blagoslovljena Marijina krunico, čvrsti lanče, koji nas povezuješ s Bogom, i sjedinjuješ s anđelima, tvrđavo spasenja, sigurna luko u općem brodolomu, nećemo te nikada ostaviti. Bit ćeš nam utjeha u smrtnoj borbi, tebi posljednji cjelov umirućeg života. A posljednja riječ naših usana bit će tvoje slatko ime, Kraljice svete Krunice, draga naša Majko, utočište grešnika, najveća utjeha žalosnih.“

Konstitucije Reda i danas govore o važnosti Gospine krunice u životu dominikanca. Ona je „put za razmišljanje Kristovih otajstava i škola za oblikovanje evanđeoskog života“. Smatra se oblikom propovijedanja koji odgovara Dominikanskom redu. Konstitucije stavljaju dominikancima na srce „u Redu tradicionalnu pobožnost prema Djevici Bogorodici, Kraljici apostola, koja je uzor razmišljanja o Kristovim riječima i poučljivosti u vlastitom poslanju“ (br. 67). Konstitucije također određuju da trebaju svaki dan izmoliti jedan dio krunice, zajednički ili privatno. Taj oblik molitve vodi k razmatranju otajstva spasenja, u kojem je Djevica Marija usko združena s djelom svoga Sina. Također, svakog tjedna zajednički mole jedan dio krunice za „pokoju braću, sestre, ukućane i dobrotvore“. No, ne smije ostati na tome da samo mole krunicu nego o njoj trebaju gorljivo i propovijedati, jer je „posebna oznaka Reda“, da postane sve življa. Konstitucije ih pozivaju da brižno promiču i njeguju bratovštine svete Krunice (br. 129 i 153). U sklopu proslave velikoga dominikanskog Jubileja 800. obljetnice potvrde Reda propovjednika, godina 2008. bila je „Godina Krunice“ na razini cijeloga Dominikanskog reda. Značenje i važnost krunice u dominikanskom životu snažno izriče papa Pio XI, koji u pismu 7. ožujka 1934. tadašnjem Učitelju Reda tvrdi: „Može se ispravno reći da je Marijina Krunica počelo i temelj na kojem počiva sam Red sv. Dominika, radi usavršavanja života svojih članova i postizanja spasenja drugih.“²¹ I papa

21 Damian Byrne, „Pismo Učitelja Dominikanskog reda o Krunici“, *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* 93, II-III, (Rim, 1985), 116-121.

Pavao VI., dok u apostolskoj pobudnici o marijanskom štovanju (*Marialis cultus*) govori o krunici, podsjeća da je sinovima sv. Dominika po tradiciji povjereno čuvanje i širenje te spasonosne pobožnosti.²²

Dominikanci su vrlo rano počeli okupljati molitelje krunice u bratovštine. Prvu bratovštinu krunice osnovao je njemački dominikanac Jakov Sprenger 8. rujna 1475. u dominikanskoj crkvi u Kölnu.²³ Njemu se pripisuje podjela na radosna, žalosna i slavna otajstva – potez koji je oblikovao pobožnost cijelih naraštaja. Godine 1486. Michael iz Lillea obranio je Bratovštinu Krunice u vrijeme javne rasprave na sveučilištu u Kölnu. Red propovjednika je to prihvatio kao koncept nasljedovanja u duhu i osnovu za pravu pobožnost krunice. Papa Pio V. odredio je ispravom *Inter desiderabilia* od 29. lipnja 1569. da bratovštine sv. Krunice smije osnivati samo Učitelj dominikanskog reda ili oni kojima on to povjeri.²⁴ Godine 1630. dominikanac Timotej Ricci uvodi zajednicu „Vječnoga ružarija“, uvjerivši braću dominikanskog samostana u Bolonji da se svaki sat u godini povjeri pojedinom redovniku kako bi se u svijetu neprestano molila krunica.²⁵ Papa Aleksandar VII. potvrdio je tu udrugu 1656. i danas je „Vječni ružarij“ zajednica osoba koje prihvaćaju jednom na godinu u određeni mjesec, dan i sat, bilo danju bilo noću, provesti u molitvi krunice presvetog ružarija i svojih osobnih molitava određenu uru. Anđeo Marija Miškov piše: „Bratovština je Prijsvetog Ružarja neprispodobiva, ona je bezsmrtna, i vavik će bujno cvasti; ona ti je poput zemaljskoga Raja, u kojemu Isus i Marija, kô drugi Adam i Eva, sudiluju spasenju svita, a slavno Ružarje, to ti je kô stablo života koje kripi našu mlohavost, i iz kojega crpimo kripot vičnjega života. Ružarje je Stablo znanja dobra i zla, ono je bogoslovna knjižnica, napokon je sadžaj najčudnovatijih Gospodnjevih dila.“²⁶

Krunica je molitva onih koji su pronašli skriveno blago, to je molitva svetaca, molitva mira i obitelji. „Krunica je oružje“, govorio je Padre Pio.

22 Pavao VI, *Marialis cultus*, br. 4, (Vatican, 1974), u: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus.html (zadnji put posjećeno 25. X. 2021.).

23 Angelus Maria Walz, *De rosario Mariae a Sixto IV ad s. Pium V* (Herder, 1959), 14, bilj. 1.

24 Usp. Stjepan Krasić, „Regesti pisama generala dominikanskog reda poslanih u Hrvatsku, (1392 – 1600)“, *Arhivski vjesnik*, XXI–XXII (Zagreb, 1978.–1979), 229–2.

25 Slavka Sente, „Krunica – moja najdraža molitva. Kruničarsko hodočašće na Mariju Bistricu“, *Ave Maria – glasilo sestara dominikanki Kongregacije svetih Anđela Čuvara*, 34, 2 (97), (Zagreb, 2015), 20.

26 Anđeo Marija Miškov, *Rukovdnik braće i sestara Prijsvetoga Ružarja Bl. Div. Marije* (Split, 1884), 100–101, bilj. 1.

Po molitvi krunice dolazi blagoslov u naše obitelji, naše redovničke zajednice, naše župe i biskupije. Molite krunicu, propovijedajte krunicu, živite krunicu! A papa Ivan Pavao II. o svetoj krunici ističe: “Povijest krunice pokazuje da su se toj molitvi posebno utjecali dominikanci u teškim vremenima za Crkvu zbog širenja krivovjerja. Danas smo pred novim izazovima. Zašto ponovno ne uzeti krunicu u ruke s istom vjerom naših predaka? Krunica čuva svu svoju moć i ostaje nezaobilazno pomoćno sredstvo u pastoralu svakoga dobrog navjestitelja.”²⁷

Molitva krunice bila je i blaženom Alojziju Stepincu snaga i ohrabrenje u svakom trenutku mučeničkog života. Isto tako, svjedočanstva mnogih hrvatskih branitelja ukazuju na molitvu krunice koja je bila izvor posebne duhovnosti i snage u Domovinskom ratu. Molitva krunice i danas je prisutna među hrvatskim katolicima i to kroz razne molitvene zajednice i vjerske medije koji svoju pobožnost prema Blaženoj Djevici Mariji očituju kroz molitvu krunice. Hrvatski narod Gospu je nazvao ne samo Kraljicom Krunice nego i Kraljicom Hrvata.

Zaključak

Krunica je najpoznatiji, najjednostavniji i najčešći oblik postizanja meditativne molitve. Riječ krunica prvi je puta upotrijebio dominikanac Heinrich Seuse. U 14. stoljeću običaj je bio da si zaljubljeni darivaju vijence ruža što ga je potaklo da napravi vijenac Djevici Mariji. Odatle dolazi i drugi naziv krunice – rožarij. Također u 14. stoljeću, kartuzijanac Henrik Kalkar podijelio je 150 molitvi *Zdravo Marije* na 15 desetaka između kojih je molio *Oče naš*. U to se vrijeme spominje i legenda prema kojoj je Blažena Djevica Marija uručila krunicu svetom Dominiku. Od 15. stoljeća (a taj se oblik zadržao do danas) krunica se moli s 50 *Zdravo Marija*, ali se između svakog desetka razmatra jedan događaj iz Kristovog života kroz doticaj Djevice Marije. Ti su događaji podijeljeni na tri otajstva; radosno, žalosno i slavno. Potom je papa Ivan Pavao II. 2002. uveo i četvrto otajstvo: otajstvo svjetla. Ta se krunica još naziva i Gospina krunica. Ivan Pavao II. neprestano je naglašavao važnost i moć kru-

27 Ivan Pavao II, „Apostolsko pismo“, *Rosarium Virginis Mariae* (Zagreb, 2003), br. 17.

nice. U svom *Rosarium Virginis Mariae* napisao je: *Krunica je u službi toga ideala: nudi „tajnu” kako da lakše uđemo u dublju i sveobuhvatniju spoznaju Krista. Mogli bismo to nazvati Marijinim putem.* Moć krunice je u njenom repetitivnom obliku kojim se i postiže meditativno stanje. Krunica je dobar prikaz razlike između kršćanske meditacije i istočnjačkih meditacija.

Već više od 800 godina muškarci i žene Reda propovjednika mole, propovijedaju i promiču krunicu na nove i kreativne načine. U dominikanskoj tradiciji postoji mnogo načina molitve, a jedan od njih je korištenje raspela ili križa, perli i užeta ili žice koji oblikuju ono što možemo držati u rukama za molitvu krunice.

Dominikanci i dominikanke u svojoj misiji propovijedanja čine to s molitvom krunice. To propovijedanje krunice zasigurno se ostvaruje u hodočašćima, procesijama, molitvenim okupljanjima, konferencijama, bratstvima i mnogim drugim oblicima pobožnosti pomoću molitve krunice. Propovijedanje krunice je propovijed Reda propovjednika.

I danas je krunica važan alat u dominikanskom propovijedanju za koje koriste knjige, časopise, web stranice, blogove i druge medije za širenje krunice.

Valja imati na umu da je tijekom stoljeća došlo do značajne evolucije u obliku koji je poprimila ova pobožnost koju danas zovemo krunica. Ako bismo tražili u dokumentima iz Dominikova doba „Krunicu“ očito je da ne bismo pronašli nigdje ovaj pojam. Zašto je tomu tako? Vrlo jednostavno:

1. U Dominikovo vrijeme molitva *Zdravo Marijo* nije postojala u današnjem obliku. Naime, tada je korištena samo prva polovica molitve. Riječ Isus dodana je tek u 14. stoljeću, a druga polovica molitve uslijedila je kasnije.
2. *Oče naš* i *Slava Ocu* tada nisu bili dio „krunice“.
3. Otajstva krunice također nisu bila utvrđena u današnjem obliku. Čak je i u 15. stoljeću, u vrijeme Alan De Rupea, za kojeg smo vidjeli da je bio zadužen za promicanje ove pobožnosti – 250 godina nakon svetog Dominika, krunicu koju je „propovijedao“ bio je marijanski psaltir od 150 *Zdravo Marija* i 150 otajstva, a bili su podijeljeni u tri skupine: pedeseti radosnih otajstava, pedeset žalosnih i pedeset slavnih otajstava. Petnaest otajstava koja su se molila do 2003. godine proglasio je papa Pio V. 1569. godine, a papa Ivan Pavao II., proglasivši 2003. „Godinom krunice“, proglasio je i četvrto otajstvo – Otajstvo svjetla.

4. Na brojanicama nije bilo križa i pet dodatnih zrnaca kao sada.
5. Riječ „krunica“ umanjenica je riječi „kruna“, a uveo ju je mistik dominikanac Heinrich Seuse iz Konstanze. U njegovo vrijeme bio je običaj među zaljubljenima, da se međusobno darivaju krunama – vijencima ruža. To ga je navelo na ideju da Bl. Djevici Mariji isplete vijenac od 150 ruža, i tako je nastao dvostruki naziv krunica i ružarij (lat. *rosarium*) i nije se koristila u vrijeme sv. Dominika.

ORDER OF PREACHERS, THE PROMOTERS OF ROSARY AMONG CROATS

Abstract: Who and when designed the rosary in the Church? To whom is it due that this devotion exists? According to Church tradition, during the struggle against the Albigensian heresy in southern France, St. Dominic, at the urging of the Blessed Virgin Mary, began to preach the Rosary as a means of combating heresy and sin. Since then, according to Church tradition, the Rosary has spread throughout the world through the efforts of St. Dominic and his Order, and popes throughout the centuries have declared St. Dominic a pioneer of devotion in their various encyclicals in the Apostolic Letters. Despite the lack of concrete historical evidence, it is certain that the relationship between the Rosary and the Order of Friars Preachers cannot be denied. The devotion to the Rosary has been an integral part of Dominican spirituality and daily life for centuries, and as long as this is so, there is no fear that the Rosary will disappear from the spiritual life of the Church.

Key words: Dominicans, rosary, prayer, meditation.

III.

Biografija -
hagiografija - funkcija teksta

VITA MARIE EGIPCIACE IN PASSIONALE MR 164. LITERARY AND HAGIOLOGICAL ASPECT

UDK 27

Original scientific paper

Abstract: The biography of Mary of Egypt is very well known in Western hagiography. In Croatian literature, it is recorded as an appendix to the main codex of big dimensions Passionale MR 164. This version is written in Latin language by *scriptura beneventana* of Dalmatian provenience. Its' value is even bigger if we know that this is the oldest dated and complete text in Croatian literature. The datation wrote deacon Majon in front of *Vita Marie Egipciace* and gave facts about its principal. The Archbishop Paul gave the request to copy *Vita* in church *scriptorium* in first decades of 11th century. Although not long and damaged handwriting at the end, this text is literal monument of domestic hagiographic literature. Paper discusses it's literary and hagiological aspect. Special attention is given to the main character St Mary of Egypt who is one of the desert mothers. Through her life as a prostitute and afterwards, as a penitent in desert, medieval author gives an example of ascetic life. Although she spends her life in desert and she struggles with hunger and all kind of scarcity, she shows no passion for earthly needs. It was the deprivation of everything that led to her union with God. Her example, despite her sinful life, inspires Zosimas and he finds spiritual *edificatio* which he sought. This paper deals with connections, parallels, and differences between their destinies; St Mary as an example of woman sanctity and St.Zosimas as an example of medieval monk.

Key words: Vita Marie Egipciace, Croatian hagiography, Latin hagiography, deacon Majon, Passionale MR 164.

1. Few notes about Passionale MR 164

Latin hagiographic literature among Croats and in Croatian territory starts with huge Carolingian codex Passionale MR 164. No wonder that hagiography entered written medieval world on our territory – it was very popular

and favoured genre at that time everywhere. Numerous *vitae*, *passiones*, *miracula*, *gesta*, *acta et al.* were written in *scriptoria* among all Europe, and concerning that fact, Croatian literature showed no delay.¹ With great pleasure we witness nowadays that interest for hagiographic medieval literature isn't shading, on the contrary, the work and ideas of Belgium Bollandists had never stopped and spread across Europe.²

Passionale MR 164 is the first hagiographic codex written in Latin language and Carolingian letter preserved in Croatian literature. It consists of two parts. First and the bigger one is made of *passiones*, *vita*, *miracula et al.*, following liturgical year. The other one including *Vita Marie Egipciace* is added later in a time that we know nothing about. It is a piece of deacon Majon in Split's Archdiocese *scriptorium* as it is written in devotional note in front of the main text. Accordingly, the text is written under request archbishop Paul in first few decades of 11th century. Fortunately, the note didn't follow medieval practice of anonymous writing, so today we know all relevant facts about *Vita*.³

By its size it belongs to the great codices – 388x282mm, it is bounded in wood which is considered to get subsequently in 17th century. The remains of metal clasps are visible, and the leather with which it is coated is brown and worn out. The codex contains 266 folia, i.d. 532 pages. The first part was commonly called *true Passionale* and it counts 257 folia; starting from *passio sancti Andreae* at f.1r, until *vita sancti Clementis* at f.257r. It is written by easily readable Carolingian letter. Unfortunately, that part of codex is not dated or ubicated. Consequently, its researchers due to the *Vita Marie Egipciace* have indirectly linked it with *scriptorium* in Split and dated it at the beginnings of 11th century.⁴ Opinion the codex must have been written in Split at that time mainly supported Viktor Novak who wanted to see traces and origins of Latin literacy in early medieval age in Dalmatia.⁵ Yet the facts

1 Ivanka Petrović, „Salonitansko-splitska hagiografska baština u svjetlu mediteranske kasnoantičke i ranosrednjovjekovne hagiografije“, *Splitska hagiografska baština: povijest, legenda, tekst*, ur. Joško Belamarić et al. (Split, 2014), 27-33.

2 Petrović, „Salonitansko-splitska hagiografska baština u svjetlu mediteranske kasnoantičke i ranosrednjovjekovne hagiografije“, 27.

3 Lucija Krešić, *Jezično-paleografska analiza kodeksa Passionale MR 164*, doktorska disertacija obranjena na Filozofskom fakultetu sveučilišta u Zagrebu (Zagreb, 2015), 269-273.

4 Viktor Novak, „Pojava i proširenje karolinške minuskule u Dalmaciji“, *Otisak iz Glasa SANU*, 11. (Beograd, 1963).

5 Radoslav Katičić, *Litterarum studia* (Zagreb, 1998), 470.

did not support this. In recent times, Radoslav Katičić gathered most of the relevant findings about Passionale and adhered to the opinion that the Passionale was made in Split in 10th century, although he didn't discard Tuscany in Italy as a place of origin. Katičić saw the significance of Passionale for Croatian medieval and overall literacy and in chosen words spoke of him.⁶ Despite the multitude of researchers, the assessment of dating and location has not been made for a long time. The reason for such can be seen in the separation of these procedures, which were not entirely justified.

Concerning other relevant Passionale's topics, attention must be drawn to its content. It consists of 73 passionones, 3 vitae, 2 gesta and 2 miracula, which is not only impressive but suggests the great antiquity of the text. It connects it with the time of persecution of Christians and the spread of Christianity in first centuries. Sanctuary analysis gave stronger results concerning location and directed to the area of Ravenna and the Church Sant' Apollinare Nuovo as the most likely one. Palaeography analysis revealed that the Passionale must have been written in second half of 10th century or at the end, such as illumination suggests.⁷

Although today the main issues of the whole codex have been resolved, numerous other topics have emerged. One of them is surely hagiological and literary aspect of *Vite Marie Egipciace*, which will be discussed in this paper.

2. One biography, two protagonists

Famous legend about Mary of Egypt is written by St Sophronius from Jerusalem in 7th century. Although *Vita* mentions only Mary's name in the title, the text itself begins with life of abbas Zosimas who would later meet Mary in the desert: *Fuit quidam senex in Palestine monasteriis. Abbas Zosimas* is described as a *vir vita et verbo decoratus, orthodoxus monachicam elegit vitam, plura ex sua propria natura qualiter subditam spiritui carnem faceret, fuerat certaminibus eruditus, ut plerique ad eius currebant doctrinam eiusque imitarentur abstinentiam et ab eo informari adque erudiri festinant.* (f. 259r) Also, it is known that he was given in monastery as a child and that he remained there for 53 years. But he falls into spiritual temptations,

6 Katičić, *Litterarum studia*, 470.

7 Krešić, *Jezično-paleografska analiza kodeksa Passionale MR 164*, 150.

and he thinks that he *alienam doctrinam non egeo*. (f. 259v) He wanders if somewhere lives a monk who *possit quicquam novum tradere aut edificare me quod nescio*. (f. 259v) So, at the very beginning of the text we come across one of its fundamental backbones – *edificatio*. Furthermore, Zosimas asks himself: *Putas ne inveniri potest in deserto philosophus* and mentions the desert as a place of spiritual edification. (f. 259v) A monk who stood beside him advises him that *nullus hominum per semet ipsum habet veram perfectionem*. (f. 259v) He advised him to go with him to a monastery near river Jordan, where he in turn heard the opposite from another monk: *Nam homo hominem edificare minime potest*. (f. 259v) It can be assumed that such a thing meant a reversal for Zosimas: *rursum humo fatiem inclinavit*. (f. 262r) However, the way of spiritual life and living in that monastery gave him a valuable experience (*edidificatus est valde profitiens*): *Dum autem in eodem monasterio habitaret, vidit illic patres virtute et operibus coruscantes, Spiritus(!) ferventes, Domino servientes, incessabiliter stantes per totam noctem vigiles manibus operantes, ex quorum videlicet ore psalmi non desinebant, stultum verbum ab eis non procedebat, secularia negotia vel causarum cure ad eos minime pertinebant. Annuos redditus vel nomen eorum nec cogitatu habebant, set unum his tantum erat omnibus arduum votum, ut se ipsos mortuos facerent corpore, ut possent secularia evadere*. (f. 262r)

It was a widespread practice in that monastery to prepare themselves for the Easter holiday, and it included going to the desert, fasting, and abstaining from food in solitude. Each monk could bring some food (*caricas, dactilos, pannem, legumina, aqua*) but they were not allowed to socialize or talk, even if they met by chance. The author pays special attention to the rule of community in repeated repetition: *quia talis regula ab initio in monasterio custodiebatur*; (f. 262r) *qualis autem erat illic consuetudo regule, initium expositionis fatiam; equidem regula adimplebat per transiendo heremum*; (f. 262v) *quia huius modi monasterio regula tradita fuerat*. (f. 262v) This points to the conclusion that even in those early times there were rules and norms of communities that had to be respected. It is clearly seen in the text, especially if one pays attention to the style and language of retelling (*nec licitum erat, unusquisque eorum suscipiebat, ne ponerent, nullusque alio iungebatur, nisi forsitan, nulli vero erat licitum interrogandi etc.*)

On the twentieth day of his staying the desert, *Zosimas stupefactus* saw *umbraculum humani corporis*, (f. 263r) whose further description was quite

upsetting: *nudo nigroque corpore ex incendio solis exustum. Capilli autem capitis ejus ut lana candida atque parvi usque ad collum corporis descendentes*. (f. 263r) When he approached to her, she started to run from him *in interiora deserti*. (f. 263r) Surprised by that appearance, Zosimas hoped that the fugitive would stop, because he couldn't follow her *contempnens senectutis debilitatem*. (f. 263r) On the other side, Mary of Egypt was terrified by his appearance. It will turn out that Zosimas is the first man after seventeen years living in the desert. Also, she was ashamed of her nakedness, so she requested a cloak from him to cover herself. A big surprise turned to be a fact that she knew his name without anyone mention it. She refers to him as *abbas Zosimas* (or *pater* and *abba*) which made him *stupafactus atque turbatus*. On the other hand, she herself repeatedly calls *peccatrix* (*peccatricem videre mulierem, licet peccatrix, peccatrix sum mulier, pro me peccatrice orare Deum* etc.), and he addresses her as *mater* or *sancta mulier*.

In next lines, one can find out *vita* of Mary of Egypt, how she had come to the desert and her reasons for it. She retells her life story on the monk Zosimas' request.

3. Peccatrix sum mulier

She came to Alexandria as a child of twelve, running from her parents and paternal home. To amuse herself, she spent her adulthood in adultery and indulging in bodily pleasures: *Unum tantum mihi erat lucrum luxuriosam adquirere vitam. Nam ludens ebrietates insomnietates mihi pro thesaurum videbantur*. (f. 264v) Not only that she wanted to waste her time in fornication, but she also admits that she was eager to ruin other people's souls in the same way: *Et hoc non quasi locuples fatiebam, sed unus mihi et magnus erat ardor desiderii prodigiis et conviviis, risibus ac locis insistere et diebus noctibusque pessima corporalis nature iniuriam inrogare*. (f. 264v) When she had seen a ship in Alexandrian port preparing for departure, she started to wonder how she could board in and go with the passengers, although they were going for pilgrimage to Jerusalem. As she had no money to pay the ticket, she offered her body instead of a travel ticket. The pilgrims were going to Jerusalem for the Feast of *Ascensio Sanctae Crucis*. As they were going into the church in Jerusalem, Mary tried to enter with them, but she was pushed away by some invisible and powerful force. She tried and tried

but effortless: she could not enter. After many attempts she started to cry, she felt despair and uselessness. She turned to St Mary the Virgin praying for forgiveness for her vain and sinful life. Immediately after her repentance she could join the other pilgrims in church where she has seen *lignum crucis* and *omnia Dei mysteria*. Aware of the great grace she had received through St. Mary the Virgin's intercession, she asked her to show her the way to a new life. Her direction was a simple but a hard one: *Si Iordanem transieris, illuc bonam invenies requiem*. (f. 260r)

Mary of Egypt did not doubt her advice and she first directed herself to monastery of St John the Baptist, placed near the river Jordan. Next day she crossed the river, went into the desert, and has lived there ever since. Her story about repentance ends at this point, and after that she turns again to talk with abbas Zosimas. He was interested in other events about her stay in the desert, and she informed him that she remains there for seventeen years, eating only what she would find in her nearby. She had never seen any human since she left Jerusalem, but a reader does not give the impression that she suffers of solitude. Quite the opposite, she is feeling relieved from her old life, without drunkenness, feasts, and fornication. In the desert she lives without any temptations of her past life: *Ab illo enim tempore usque nunc, divina Dei misericordia eripuit corpus et animam meam a cunctis periculis. Fitque mihi recordatio quanta mala, quantaque pericula, per divinam evaserint gratiam, magna letitia et spes crescit salutis. Cibus potumque hac vestimentum mihi est Verbum Domini, quoniam non in pane solo vivit homo, sed in omni verbo quod egreditur de ore Dei*. (f. 261r)

Zosimas is moved and surprised by the fact that Mary knows Scriptures by heart although she never had lessons or any tutor, but she gives him explanation: *Litteras numquam didici, neque aliquem legentem aut psallentem vidi. Sed Verbum Dei sempervivens, ille omnem hominem docet scientiam*. (f. 261r)

4. Requies et edificatio

At the end of her story, Mary asked Zosimas to come to the desert next year and bring her *corpus et sanguinem Domini Nostri Iesu Christi in vas mundissimus*. (f. 261r) Zosimas returns to the monastery and next year he

did as she asked him bringing also her some modest food. They met as agreed, and settled the next meeting for another year.

In version that we have text is further one rather unreadable, the parchment is poor and dark, so we've consulted another lectio to fill the gap. Next year Zosimas came and found Mary dead: *Ego quidem sepelire volebam corpusculum sanctum, sed timeo ne sancte mulieri hoc displiceat* (f. 266v) was his thought and wish. He didn't doubt too long because he had seen a message written in the desert sand *Sepeli, abba Zosimas, in hunc locum Maria, et redde terrę pulverem suum et ora pro me ad Dominum, cuius precepto mensis aprilis, de hoc seculo adsumpta est.* (f. 266v) This inscription is of very importance because one can find out that Mary knew Zosimas' name, and that was the cause of great happiness in Zosimas. He tries to dig a grave for Mary with a stick he found nearby, but although he worked hard, he was too old and weak to dig it by himself. Then an interesting moment occurs; Zosimas saw a lion standing near him and kissing him. Although frightened by lion, Zosimas understood that it was an astonishing event, because Mary said she never had seen an animal in desert. The appearance of a wild animal in the middle of nowhere was very significant. So, he addresses to the lion and asks him to dig the grave, after which the lion did so. Zosimas covered the naked Mary's parts and put her into the shallow pit. After that, they both left, lion to the desert, and Zosimas to his monastery where he retell his story about Mary.

5. Explicatio fabulae et structura

This seemingly only a story of the conversion of a famous prostitute, which is not rare in Christian western hagiography, the legend of Mary of Egypt confronts the reader with an abundance of textual, literary, linguistic and hagiologically debatable moments. Since the judgement on linguistic peculiarities and the establishment of the text⁸ has already been made elsewhere, a review of the hagiological and literary component will be given here.

Legend, in its basic meaning „what is to be read“ and inspired by – and such demand is placed on the believe by the whole hagiological reading

⁸ Krešić, *Jezično-paleografska analiza kodeksa Passionale MR 164*, 2015; Milovan Tatarin, *Bludnica i svetica: starohrvatska legenda o Mariji Egipćanki* (Zagreb, 2003), 229-232.

in its entirety during the late antiquity and the middle ages – has messages which are far from simple pious black-and-white reading that one could be take it for.

By their purpose didactic texts, legends and acts of saints carry the extraordinary weight of transferring Christian science and education, being in this comparable only with the sacred Old and New Testament writings and oral sermons of evangelists.

Hagiological texts are largely tailored on the examples of ancient biography,⁹ but from it, according to the time of its creation and a completely different religious atmosphere, they also diametrically deviate. The concept of biography is deeply rooted in ancient heritage (Plutarchus, Nepos, Suetonius) and polytheistic civilization, and as such did not know the Christian imperative of conscience that admonishes and teaches, which is at the heart of saintly reading.¹⁰ Conscience in the hagiographic text thus stands in opposition to the ancient consciousness¹¹ firmly grounded in the knowledge of things and the world around it. Furthermore, ancient consciousness from biographical texts, unlike hagiographic conscience, becomes a much more limited and narrowed literary and spiritual concept, and its black-and-white characters (e.g. Plutarchus, *Parallel Biographies*) oppose the exemplary saintly characters of hagiographic text. The necessity of such an observation of the text „in re“,¹² imposes the need for the hagiographic text to be seen as a tool for Christening and spreadings of Christianity.

Biblical language in its style, „sermo humilis“, in hagiographic text of didactic function also deviates from the requirements of ancient rhetoric, and through it larger ideas are thought than it was implied¹³ in Antiquity.

Therefore, as Jauss teaches, hagiographic texts clearly prove that the ancient tradition, with the transition to the Middle Ages and the emergence of new *genera*, did not continue to move and model ancient heritage according to medieval requirements, but adapted stylistic hierarchy to the Christian understanding of the world, *while the lowness of speech and characters is lost in the Christian context and fits into the sublime style*.¹⁴

9 Andrea Zlatar, *Ispovijest i životopis: srednjovjekovna autobiografija* (Zagreb, 2000), 76, 78.

10 Zlatar, *Ispovijest i životopis: srednjovjekovna autobiografija*, 77.

11 Zlatar, *Ibid.*, 77.

12 Zlatar, *Ibid.*, 77.

13 Hans Robert Jauss, *Estetika recepcije* (Beograd, 1978), 42, 153.

14 Jauss, *Estetika recepcije*, 156.

The work on the life of Mary of Egypt with its structure, plot and its realization, characters and interrelations, gradation of the plot, hagiological and biographical elements, is completely coherent and rounded. With all elements the above, it fits into the hagiographic genre definition, and in biblical language it follows the postulates of the Latin medieval Mediterranean tradition. The very beginning of the text, with its usual incipit, indicates its completeness, while the end is unclear due to the illegibility of the parchment and it cannot be said whether it ends with a formulaic explicit. Opposite to the structured text, there is a vague worded, i.e. wrong worded title. Namely, the idea that the work was translated from Greek can be rejected with considerable certainty, although the Greek version of the biography is also known („Patrologia Graeca“). Such a title suggests that Majon either copied the Greek translation or that he himself translated the original Greek text. Discussion hereon have been concluded in literature, so no further discussions are needed here.¹⁵

Even a cursory glance at the text suggests that both these possibilities are excluded, because in it, apart from sporadic graphic elements, there are no traces of Greek language or translation. Therefore, Majon transcribed the Latin text as such.

Another confusing point is that there is no mention in the title of the monk Zosimas, whose character is equally represented in the text, and the role of his character and hagiological function can be spoken of even with equal care. Mary's characters and her story in the text begin much later, seemingly in a secondary function, although Mary is the main character and bearer of the hagiographic text.

It should be mentioned again that before the title there is a Majon's note on the time and place of the origin of the text, which with such information goes beyond the anonymity of medieval texts. Although Majon's note that he wrote the text for the needs of the Split cathedral church and by order of Bishop Paul in the first decades of the eleventh century greatly facilitated hagiographic work and self-determination and the function of the text, the antiquity of the manuscript¹⁶ (Dalmatian Beneventan letter) and the impossibility of comparison with other versions slowed down its reconstruction and reading. The scribe Majon, apart from leaving his

15 Tatarin, *Bludnica i svetica: starohrvatska legenda o Mariji Egipćanki*, 197.

16 Tatarin, *Bludnica i svetica: starohrvatska legenda o Mariji Egipćanki*, 229.

personal trace in the note and beyond the specifics manifested in the language, leaves no subjective judgements at the content level, nor does he intended with the action of the text.

In this sense, the scribe Majon is almost completely negligible, which can be explained by the purpose of the text. The text serves to teach, it is a means of education and Christian inspiration, and Majon is aware of this, he cannot bring subjectivity into the text.

The original author of the legend follows the events chronologically, starting from the birth of Zosimas' and towards those he considers important for his life. In this regard, all characters and events are logically alternating and completely fit into the structure of literary text, especially in medieval features and hagiological requirement, and can not be said that an element has no place or explanation in the text.

We can sum up the characters: Zosimas, Mary, a monk from the first monastery, a monk from another monastery, a lion, memory of the voice of the Blessed Virgin Mary, the appearance of the group of passengers on the ship from Alexandria to Jerusalem.

The text can be divided into several parts: Zosimus' life in monasteries, going to the desert, meeting with Mary, the story of Mary of Egypt as an inserted and independent fabula, the last part where Zosimus finds the dead Mary and buries her with the lion.

The story of the life of Mary of Egypt can be followed as an independent whole and is completely separable from the rest of the text with its exposition (childhood and escape to Alexandria), conflict (immoral life there, boat trip to Jerusalem, pilgrimage to church), climax (Mary's conversion in the church and the voice of the Blessed Virgin Mary), the anticlimax (going to the desert and solitude) and meeting with Zosimas as a kind of resolution. In the context of the events of Mary's life, conversion can be viewed in two ways. In the literary sense, conversion is the agent of the action, i.e. the climax of the plot, while on the other hand, in the spiritual sense, conversion means the change of the previous form of behavior, understanding, acting, which radically changes the life of the convert to the extent that he decides to live in solitude (*solitudo in desertum*).

According to their biographies, in the table below we can sketch portraits of two protagonists:

Example from the text (quotation / symbol)	Example of female sanctity (Mary as a superior role)	Example of male sanctity (Zosimas as a inferiore role)
Nomen	<i>Mater, sancta mulier, peccatrix</i>	<i>Pater, abbas, monachus</i>
Desertum	<i>Requies</i>	<i>Edificatio, cogitatio</i>
Corpus	<i>Fantasma, umbraculum humani corporis</i>	<i>Senex</i>
Certamen	<i>Vas delectionis diaboli</i>	<i>Eruditus certaminibus</i>
Fuga	<i>E saeculo</i>	<i>E monasterio</i>
Fiat	+	+

The table points out the similarities and differences between the biographies, starting with Mary as an example of female holiness and Zosimas as male. Among the two, Mary is superior figure and serves Zosimas as an example of a perfect saintly life. The fact that the female character, more precisely the penitent prostitute, serves as an *exemplum sanctitatis* and dominates the text, and even serves as a spiritual role model to the monk Zosimas, is quite unusual in late antique and early medieval hagiography. As has been said, Zosimas is not even in the title of the text, and his *vita* is almost negligible when compared to the Mary's, which increases this hagiological improbability. Mary calls herself a sinner, while Zosimas addresses her as a *mother* and a *holy woman*.

The two protagonists are connected by the consent – *fiat* („let it be“) and *fuga* (fugue / desert), with the former conditioning the latter, that is, without the humility with which Mary and Zosimas gave their consent, neither the fugue *in desertum* nor their later encounter would have taken place.

The result of humility, which is evident in both, is complete surrender to the will of God and to what will take place in the desert, and this is for both *solitudo et requies*. Additionally, the desert is for Zosimas an opportunity for a more perfect spiritual edification *edificatio*, which he could not achieve in the monastery. He believed that he was torn by various spiritual temptations, while Mary in her immoral life served as a devil's tool intended to entertain and seduce the people. The desert, on the other hand, does not

necessarily imply physical isolation (as is clear from the text), but suggests the privation and deprivation of the secular (*saeculum*).¹⁷ This secular does not necessarily mean sin, but generally dealing with earthly needs¹⁸, such as eating (avoiding which results in permanent fasting), dressing (Mary was burnt skin and overgrown with hair) or not having a dwelling, and thus a lack of care for a place to live. Deprivation in the desert does not cause poverty which is problematic or painful, but liberating and desirable, and which gives birth to spiritual fullness and perfection.¹⁹ Such is the need of Zosimas, who realizes that Mary has attained that degree. Previously empty (*non egeo aliena doctrina, insidiabatur a quibusdam cogitationibus*), where he encounters different models of functioning:

a) *nullus hominum per semet ipsum habet veram perfectionem* (f. 259v)

b) *homo hominem edificare minime potest* (f. 259v)

Such „initial settings“ could be seen as models for the later functioning of monasteries and their organization (*regula*), in the context of monks living among people and those separated from the world, contemplative and secluded orders carrying out their mission in silence and prayer.

It is no wonder that at first meeting Mary runs away from Zosimas and does not want to meet him. While he begs her to exchange a word with him, she runs away and justifies it with her nudity, which is truly a reason to avoid meeting. However, if we recall the ascetic postulates of avoiding encounters and contacts in the desert, for such a thing hinders union with God, and offers opportunity to the traps and influence of the Evil One,²⁰ then it is understandable that Mary does not want to be tempted and seeks to avoid human society. Zosimus, on the other hand, is aware that Mary's company could be fruitful for him; this suggests to him her unusually neglected appearance and timidity, so he humbly begs her to have mercy on him and stop and talk to him.

17 Dorotej Toić, *Život i izreke pustinijskih otaca* (Zagreb, 2020), 8.

18 Paul M. Zulehner, *Gottes Sehnsucht: Spirituelle Suche in säkularer Kultur* (Stuttgart, 2008) distinguishes a dual way of spiritual-life changes that are identical to the changes observed in Zosimus and Mary, a) an escape from secularized modernity b) an escape from a spiritually impoverished religious life.

19 Toić, *Život i izreke pustinijskih otaca*, 19.

20 Toić, *Život i izreke pustinijskih otaca*, 18: „Kao što je prikazana uloga sotone u evanđelju, tako je i u životu monaha zloduh ometao pustinjake u njihovu duhovnome životu. Pred svetim je isposnicima on osobito drzak poput ranjene zvijeri koja nipošto ne želi izgubiti plijen.“

The lion who at the end helps Zosimas dig a grave for Mary is not an accidental animal, since the desert is not his natural habitat and because he is a wild and not a tame animal. By his symbolism he is connected with the resurrection and master of life, Christ.²¹ The appearance of the lion at the end of the text symbolizes the completed spiritual development, taming and calming, and on Mary's example, the completed earthly life. Although the desert is associated with spiritual-existential dryness, loss and finally death, which happens to Mary, the amazing tame lion tells pictorially and biblically that such a desert is not in vain and leads to life.²²

In iconography, Mary of Egypt is sometimes depicted with a lion at her feet, symbolizing defeated passions and mastering the challenges of earthly life. Symbolically the lion is not unknown in Biblical texts either, so his presence here even more strongly suggests and emphasizes the Biblical influence on hagiographical texts. In Old Testament he „aroused admiration and was considered a hero among beasts.“²³ The lion appears quite a few times in the Books of the Old Testament (Pro 28,1; 30,30; Jdg 14,18; 2 Sam 1,23; 17,10 etc.). Since the lion is described in the Bible as a wild, mighty, dangerous and indomitable animal, God himself is sometimes compared to him (Ex 38,12-13; Am 1,2; Hos 5,13-14; Hos 11,8-11).²⁴

21 Marijan Grgić, „Lav“, *Leksikon ikonografije, liturgije i simbolike zapadnog kršćanstva*, ur. Anđelko Badurina (Zagreb, 2006), 402-403: „Legendarno prirodoslovlje tvrdilo je da se mladi lavići rađaju mrtvi, ali oživljuju nakon tri dana pošto ih mužjak zagrije svojim dahom. Tako se lav počeo povezivati s uskrsnućem i postao simbolom Krista koji je gospodar života. ... Dodatno, lav je oznaka sv. Marije Egipatske, ...“

22 Toić, *Život i izreke pustinjaških otaca*, 19: „Čovjekov odabir da živi s Bogom u pustinjaškim okvirima postaje od životne važnosti jer je tamo mogućnost dvostruka života svedena na minimum. ... Odlazak u pustinju i ustrajnost u monaškome životu postaje sinonim za vjernost i pouzdanje da će se i u tim neljudskim uvjetima Bog brinuti za svoga isposnika. U zamjenu za svoju vjernost monah prima Božju ljubav koja mu omogućava puninu života, dok drugi u pustinji nastoje samo preživjeti. To je tajna koja omogućava monahu preživljavanje u oskudici, u progonima, u trpljenju.“

23 Maurice Cocagnac, *Biblijski simboli: teološki pojmovnik* (Zagreb, 2002), 151.

24 Cocagnac, *Biblijski simboli: teološki pojmovnik*, 151-152.

VITA MARIE EGIPCIACE U PASIONALU MR 164. KNJIŽEVNI I HAGIOLOŠKI ASPEKT

Sažetak: Rad kontekstualizira priču o svetoj Mariji Egipatskoj koja se u pustinji susreće s redovnikom Zosimom. Poznata legenda o aleksandrijskoj bludnici zapisana je latinskim jezikom i beneventanskim pismom te je prvi cjeloviti književni tekst u hrvatskoj književnosti. Smještena je na signaturi MR 164 u Knjižnici Metropolitani i privez je glavnom hagiografskom djelu Pasionalu. Sadržajna mu je nadopuna, iako su potpuno različitih ubikacija, datacija i namjena, pa se zato odvojeno i promatraju. Rad se dotiče literarno-hagiološkog aspekta i ekscerpira najznačajnije elemente: determinaciju i sadržaj književnog teksta, strukturu, likove i motivaciju, hagiološke elemente (pokajana bludnica, redovnik, pustinja, lav). Rad je istaknuo važne strukturalne poveznice između hagiografskih srednjovjekovnih tekstova i antičke biografije, kao i njihove funkcionalne različitosti uvjetovane nastankom u različitom mjesno, vremenskom i svjetovno-duhovnom okolišu. Za najvažnije distinkcije, uočavaju se egzemplarnost hagiografskog štiva naspram pripovjedne uloge antičke biografije, i na duhovnoj razini značenje savjesti na koju se poziva hagiografski tekst koja potpuno izostaje u antičkom tekstu i na razini razumljivoga propituje se kao svijest, odnosno, spoznaja sebe i vanjskog svijeta. Tekst kroz lik monaha Zosima problematizira i ustroj monaških zajednica u kasnoantičko i ranosrednjovjekovno vrijeme, pa je tako već tada poznat pojam regule samostana, zajednice i pravila, kao i distinkcija među redovnicima koji su djelovali među ljudima i onih koji su odabrali kontemplativni način života izolirani od vanjskog svijeta. Potpunosti hagiološkog aspekta nakraju teksta doprinosi pitomi lav koji pomaže Zosimu pokopati Mariju. Usto, ima biblijsku simboliku gospodara Života i smirivanja strasti i nagona. Sv. Marija Egipatska često je ikonografski prikazivana s lavom pored nogu.

Ključne riječi: Vita Marie Egipciace, hrvatska hagiografija, latinska hagiografija, đakon Majon, Pasional MR 164.

BIOGRAFIJE SV. FRANJE ASIŠKOG: SUPROTSTAVLJENI MODELI NASLJEDOVANJA

UDK 235.3 Franciscus Assisiensis, sanctus
Pregledni članak

Sažetak: O sv. Franji Asiškog postoji, barem, desetak biografija, što je već fenomen koji traži adekvatan odgovor. Svaka od starih Franjinih biografija nastala je u određenom povijesnom trenutku i ambijentu, i svaka od njih odraz je toga vremena i ambijenta koji ju je proizveo. Svaki od pojedinaca, grupa ili institucija koji stoje iza pojedine biografije, imao je potrebu predstaviti Franju i njegovo temeljno duhovno iskustvo onako kako je to odgovaralo određenoj struji u Crkvi ili Franjevačkom redu. To je stvorilo različite modele nasljedovanja sveca iz Asiza, koji su često kroz povijest bili suprotstavljeni. Radi se dakle o različitim viđenjima duhovnog iskustva sv. Franje, a time i zajednice koja je iza njega ostala, i u krajnjoj liniji o različitoj viziji kršćanskog duhovnog iskustva uopće. Različite Franjine biografije bitno su odredile poimanje franjevačke karizme kroz povijest i različitih modela nasljedovanja sveca, a time i različitih ideala franjevačke duhovnosti.

Ključne riječi: Franjo Asiški, biografije, „franjevačko pitanje“, karizma, nasljedovanje.

Uvod

Život Franje Asiškog i nastanak rane franjevačke zajednice opisani su u brojnim izvorima, koji su obvezna referentna točka za sve koji se žele približiti izvanrednom duhovnom iskustvu sveca iz Asiza i preko njega upoznati esencijalni karakter karizme čitave franjevačke obitelji.

U 13. i 14. st. nastaje nekoliko važnih biografija koje opisuju Franjin život i djelo. Njima treba pribrojiti i same Franjine spise te razna druga svjedočanstva i kronike iz tog vremena. Svi ovi dokumenti čine zbirku tekstova koju danas najčešće nazivamo *Franjevački izvori*, koja se sre-

dinom 20. st., počinje objavljivati, obično sabrana u jednom svesku,¹ i od tada predstavlja nepresušno vrelo za proučavanje i dublje otkrivanje franjevačke duhovnosti i karizme.

Objavljivanje zbirke *Franjevački izvori*, na vodećim evropskim jezicima omogućilo je pristup temeljnoj franjevačkoj literaturi velikom broju ljudi, ali ne treba zaboraviti da je iza toga stajao trud od skoro sto godina skupljanja i kritičkih izdanja latinskih izvora, žustrih rasprava oko vrednovanja i međusobne povezanosti pojedinih dokumenata.

Od 16. do 18. st. ne može se govoriti toliko o izravnom poznavanju franjevačkih početaka, već više o poznavanju posredstvom vrlo opširnog, ali i nekritičkog hagiografskog opusa, unutar Franjevačkog reda, predstavljenog po zbirci *Annales Minorum*, irskog franjevca Luke Wadinga (u. 1657.) i unutar Crkve po zbirci *Acta Sanctorum*, belgijskih isusovaca Bolandista, koji su se od 17. st. istaknuli po studiju crkvene povijesti i kojima se duguje i pronalaženje nekih tekstova vezanih za franjevačko porijeklo.

Sv. Franjo Asiški nadmašuje bez sumnje sve druge svece u srednjem vijeku po broju svjedočanstava koja o njemu govore, a naša generacija prva u povijesti ima olakšan pristup toj obimnoj dokumentaciji. Prije nego što je počnemo koristiti za otkrivanje osobnosti i izvanrednog duhovnog iskustva Franje Asiškog i plodne kršćanske duhovnosti kojoj je on bio začetnik, dužnost nam je osobito dobro razumjeti različite biografije koje nam o njemu govore, precizirajući odnose koji postoje među njima i smještajući ih u kontekst u kojem su nastale. Svaka od njih ima neku svoju povijest i nastala je kao odgovor na precizna pitanja koja su si postavljali čitatelji kojima su bile namijenjene.

Svaki tekst koji nalazimo u *Izvorima*, iako možda nije ciljano napisan s nekim skrivenim motivom, odražava mentalitet autora, konkretne prilike u kojem je nastao, ulogu koju je trebao imati u povijesti Reda, reakciju na određene pojave i događaje koji su se zbivali unutar ili oko rane franjevačke zajednice.

1 Najkompletnija zbirka dokumenata koji svjedoče o životu i djelima Franje Asiškog i rane franjevačke zajednice, koja sadrži biografije sveca iz 13. i 14. stoljeća, Franjine spise, kao i kronike i razna svjedočanstva iz tog perioda, poznata je pod nazivom *Franjevački izvori*. Ovi dokumenti skupljeni su po prvi put u jednom svesku i na hrvatskom jeziku, pod nazivom: *Franjevački izvori. Spisi i životopisi Sv. Franje. Svjedočanstva i papinski dokumenti o Sv. Franji. Spisi i životopisi Sv. Klare. Dokumenti o Sv. Klari. Zakonodavni tekstovi reda braće i sestara od pokore s dodacima: Kasnija pravila trećeg svjetovnog reda Sv. Franje i pravila trećeg samostanskog reda Sv. Franje* (Sarajevo-Zagreb, 2012).

Uspjeti rekonstruirati vrijeme, mjesto i povijesni ambijent (*Sitz im Leben*) u kojima su razni tekstovi u *Franjevačkim izvorima* nastali, omogućava nam da ih bolje razumijemo i steknemo tako ispravniji uvid u franjevačku tradiciju i povijesne korijene franjevačkog duhovnog identiteta.

Diskusija o vrijednosti hagiografskih izvora kao povijesnih izvora za poznavanje Franje Asiškog i rane franjevačke zajednice je stara skoro koliko i sami ti izvori, ali svoj uzlet ima svakako krajem 19. st., točnije 1894., objavljivanjem čuvenog djela *Vie de saint François (Život Sv. Franje)* Paula Sabatiera, što dovodi i do buđenja kritičkog zanimanja za temu u Franjevačkom redu i Crkvi, uključujući kasnije i stručnjake iz sekularnog ambijenta.

Sabatier nastoji rekonstruirati uvjerljiv povijesni profil Franje Asiškog, što u njegovoj perspektivi znači prije svega potragu za nekim izvorom koji nije kontaminiran i iskorišten od strane Rimske crkve, kako su to, po njegovom mišljenju, bila hagiografska djela Tome Čelanskog i Bonaventure Banjoređijskog jer predstavljaju službene biografije koje su naručili poglavari Crkve ili Franjevačkog reda. Sabatier privilegira neslužbene biografije, koje odražavaju svjedočenje Franjinih drugova, osobito brata Leona, koja su, navodno, dijelom prenesena u zbirci pod nazivom *Legenda trium sociorum*, dijelom opet u jednom izgubljenom dokumentu, tzv. *Florilegiju iz Greccia*.

Koja biografija odražava bolje povijesni profil, a time i nakane i duhovnost Franje Asiškog? Ovakvo postavljanje stvari pokrenulo je dugu diskusiju poznatu pod nazivom „franjevačko pitanje“, koja je skoro pedeset godina bila u središtu franjevačkih studija, a ni do danas se ne smatra u potpunosti završenom.

Temeljno pitanje za povijesni sud o različitim biografijama svakako je ovo: kakvog sv. Franju za nasljedovanje franjevcima nude i kakvo konkretno nasljedovanje i vjernost pojedine biografije predlažu?

Različite biografije sv. Franje pokazuju se često pozornijim na svoju sadašnjost i budućnost, više nego na prošlost, nudeći franjevcima poželjan model nasljedovanja utemeljitelja, koji su nerijetko bili međusobno suprotstavljeni.

1. „Franjevačko pitanje“

Pod „Franjevačkim pitanjem“ podrazumijeva se problematika vezana uz biografske izvore o sv. Franji napisane tijekom 13. i 14. stoljeća. Ova problematika tiče se njihova identiteta, unutarnje vrijednosti, međusobne povezanosti i povezanosti s određenim događajima povijesti franjevaštva tijekom prvih sto godina njegova postojanja.

Radi se o kritičkoj raspravi na filološkoj i povijesnoj razini usmjerenoj na preciziranje određenih činjenica iz života Franje Asiškog, osobito glede autentičnosti njegove misli, ideala i smisla njegovog evanđeoskog projekta života.

Iako je diskusiju povezanu s ovom problematikom, „franjevačkim pitanjem“ nazvao već Paul Sabatier, ipak, kako tvrdi F. Uribe,² ovaj se izraz treba pripisati Salvatoreu Minocchiju, koji je 1902. napisao članak pod nazivom *Franjevačko pitanje*,³ a bavio se datiranjem nekih franjevačkih dokumenata. Od tog vremena ovaj se izraz počeo širiti i bivati široko prihvaćen u ambijentu franjevačkih studija.

Shvaćena kao povijesna i književna rasprava, „franjevačko pitanje“ staro je već više od sto godina, ali treba svakako reći da se nije uvijek razumijevalo na isti način. Za neke se radi o problemu koji bi trebao biti rezerviran na lingvističke stručnjake, budući da bi se trebalo raditi o analizi stila književnih tekstova i njihove povezanosti s drugim sličnim tekstovima,⁴ za druge bit je problema eminentno povijesne naravi, tj. usmjeren je na uočavanje osobnosti i ideala sv. Franje i njihovu interpretaciju od strane njegovih biografa.⁵

U određenim trenucima polemika je bila prilično zamršena, jednim dijelom zbog konfesionalne konotacije koju je poprimala u određenim prilikama, kada su emotivni tonovi zauzeli mjesto mirne povijesno-kritičke analize; drugim dijelom iz razloga što nisu svi uvijek imali dovoljno informacija i adekvatnog razumijevanja problema.

2 Fernando Uribe, *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XII-XIV)* (Asissi, 2002), 3.

3 Salvatore Minocchi, *La questione francescana*, u: *Giornale storico della Letteratura Italiana* 39 (Torino, 1902), 293.

4 Théophile Desbonnets, „Tavola rotonda“, *La „questione francescana“ da Sabatier a oggi. Atti del I. Convegno internazionale Asissi, 18-20 ottobre 1973* (Asissi, 1974), 202-203.

5 Edith Pasztor, „Gli scritti leonini“, *La „questione francescana“ da Sabatier a oggi. Atti del I. Convegno internazionale Asissi, 18-20 ottobre 1973* (Asissi, 1974), 202, fusnota 5.

Mi ovdje ne možemo ulaziti u specifične detalje rasprave, koju ćemo predstaviti u sažetom obliku; detaljnija analiza „franjevačkog pitanja“ bit će moguća u analizi svakog pojedinog hagiografskog izvora.

1.1. *Paul Sabatier i „Franjevačko pitanje“*

Izlazak iz tiska Sabatierove knjige *Vie de saint François* (*Život sv. Franje*) krajem 1893., predstavljao je presudan događaj u povijesti za razvoj franjevačkih studija.⁶ To je danas, uglavnom, skoro jednoglasno prihvaćeno, iako s velikom različitosti u motivaciji i poziciji.⁷ To u početku nikako nije bio slučaj. Po svojim službenim predstavnicima, katolički svijet je reagirao vrlo negativno, što je ubrzo dovelo i do stavljanje knjige na Indeks.⁸ Posebno oštar sud izrazio je Angelo De Santi, objavljen u časopisu *Civiltà cattolica*, koji tvrdi kako je „u svojoj cjelini knjiga uvreda Katoličkoj crkvi i Sv. Franji [...] gdje bi sve trebalo ispraviti“.⁹

Nije moguće ovdje ulaziti u sve razloge odbacivanja Sabatierove knjige, a to nije svakako, kako tvrdi Miccoli, samo zbog općenite rekonstrukcije Franjinog života i ideala, njegovog odnosa s Rimskom kurijom i razvoja Reda, koja je očito vrlo daleko od već utvrđene slike koju su nudile službene biografije. Nije to ni zbog nepovjerenja prema protestantskom pastoru, koji je na taj način plasirao svoje ideje o kršćanstvu, već se u tome reflektira i sve evidentnija nadolazeća podjela između tradicionalne konfesionalne produkcije s modernim povijesnim kriterijima koji pomalo osvajaju i katoličke ambijente.¹⁰

6 Iako se ni u kome slučaju ne želi negirati ključni doprinos Sabatierove knjige *Život sv. Franje*, F. Uribe podsjeća da se do toga nije došlo odjednom, i da treba svratiti pozornost na istraživanja koja su Sabatieru prethodili i kojima se on svakako okoristio. Skoro stotinu godina ranije poduzeti su odlučujući koraci za ispravnije vrednovanje franjevačkih izvora, polazeći od bolandista Costanza Suyskensa krajem 18. stoljeća, koji se poslužio obimnim materijalom koje je skupio irski franjevac Lucas Wadding. O ovim i drugim važnim autorima koji su istraživali život sv. Franje i franjevačke početke, bar djelomično, na povijesno-kritički način prije Paula Sabatiera pogledati: Fernando Uribe, *Introduzione*, 6; Raul Manselli, *Paul Sabatier e la „questione francescana“*, *La „questione francescana“ da Sabatier a oggi. Atti del I. Convegno internazionale Asissi, 18-20 ottobre 1973* (Asissi, 1974), 53-64.

7 Stanislao da Campagnola, *Le origini francescane come problema storiografico* (Asissi, 1979), 169.

8 Citirano u: Giovanni Miccoli, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia* (Milano, 2010), 196.

9 Citirano u: Miccoli, *Francesco d'Assisi*, 196.

10 Miccoli, *Francesco d'Assisi*, 198.

U uvodu u svoje djelo, Sabatier formulira načelo koje će postati nezao-bilazno za studij franjevačkih izvora, ali i povijesti općenito: razlikovanje između „povijesti“ i „historiografije“, razlikovanje koje je esencijalno kako bi povijesno istraživanje dobilo kritičku svijest i svijest o vlastitim grani-cama i mogućnostima. Njegovi kritičari su ovaj kriterij očito krivo razu-mjeli, optužujući ga za potpuni subjektivizam i historiografski relativizam. Sabatier je uvjeren da nema apsolutne objektivnosti u historiografiji i da je svaka „rekonstrukcija“ povijesti subjektivnog karaktera te da je promjenjiva i podložna reinterpetacijama.

Razne biografije Franje Asiškog moraju se uvijek promatrati u povije-snom kontekstu i trenutku u kojem nastaju, smatra Sabatier, jer predstavlja-ju, u prvom redu, izraz različitih orijentacija franjevačkih struja toga vreme-na i svjedok su poteškoća i razdora koji su ih mučili i razdvajali.¹¹

Prije Sabatierovog nastupa, za rekonstrukciju Franjinog života i duhov-nog iskustva, uzimani su u obzir samo *Prvi životopis sv. Franje*, Tome Če-lanskog (kasnije i *Drugi životopis* istog biografa) i *Veći životopis*, sv. Bona-venture. Na sve druge izvore, kada su i bili poznati, gledalo se sa sumnjom, kao na kasni materijal, nepouzdan i sumnjivo legendaran.

Sabatier je imao hrabrosti da preokrene ovu poziciju, vrednujući i dru-ge biografske izvore, ustvari, osobito druge izvore. Za njega su sumnjive bile upravo službene biografije, i Tome Čelanskog i ona Bonaventurina, prve, napisane po nalogu pape i Generalnog ministra i druge po nalogu Generalnog kapitula Reda (1260). Sav drugi materijal, koji je ranije odbac-ivan, za Sabatiera je predstavljao odjek, iako ne uvijek jasan i ponekad malo kontaminiran, ali ipak odjek autentičnog glasa Franje Asiškog. Ne manje važni za rekonstrukciju autentičnog Franjinog duhovnog iskustva, bili su za Sabatiera sami svečevi spisi, osobito *Oporuka* i *Hvalospjev brata sunca*.

Franjina jednostavnost, koja se naslućuje kroz njegove spise, kulmini-rajajući je trenutak duge i mukotrpne unutarnje borbe. Sve ostalo, tj. ostale biografije, za Sabatiera su izraz burnih prilika u Redu. Možda je ovo i naj-važniji Sabatierov pomak u franjevačkim studijima, koji može biti različito prihvaćen i diskutiran, ali ne može se više zanemariti da je time Sabatier nepovratno trasirao put istraživanja franjevačke historiografije.

11 Miccoli, *Francesco d'Assisi*, 204.

Nakon što je utvrdio neporecivu vezu između zbivanja u Redu i biografskih izvora sv. Franje, Sabatier je pokušao odrediti stupanj važnosti među različitim Franjinim biografijama.

Za njega je *Prvi životopis* Tome Čelanskog, po papinom nalogu, napisan u korist Ilije iz Kortone i onoga kako je on želio da izgleda Franjevački red; stoga je i došao u krizu kada brat Ilija pada u nemilost. Pojavila se onda potreba za novom biografijom, i tako nastaje djelo pod nazivom *Legenda trojice drugova*, koje Sabatier smatra nekompletnim, jer ne donosi ono što popratno pismo u uvodu obećava. To bi značilo da je jedan veći nukleus iz ove biografije eliminiran - možda jer je za tadašnje strukture Reda bio neprikladan.¹²

Na ova očekivanja Reda, pokušava odgovoriti *Drugi životopis* Tome Čelanskog, koji u odnosu na prvi donosi više detalja iz Franjinog života i želi plasirati sliku Franje malo bližu određenim rigorističkim krugovima.

Biografija koja nesumnjivo postaje dominantna u franjevačkoj javnosti je *Veći životopis* sv. Bonaventure, koji Sabatier ocjenjuje vrlo negativno, jer preobražava Franju u jednu vrstu tipskog sveca, više čudotvorca nego stvarnog čovjeka. Bonaventura je namjeravao napraviti novu službenu biografiju utemeljitelja i u tome je, primjećuje ironično Sabatier, i previše uspio.¹³

Dok su još odjekivale polemike oko biografije sv. Franje, kao novi element „franjevačkog pitanja“ Sabatier 1898. objavljuje materijal iz jedne kasne kompilacije (1504.) poznate pod nazivom *Speculum vitae s. Francisci et sociorum eius (Speculum perfectionis)*, za koju on smatra da sadrži eliminirani materijal iz *Legende trojice drugova*. Za Sabatiera tako ovo djelo, izišlo po njemu iz pera brata Leona, postaje najstarija biografija Franje Asiškog, koju on smješta čak u 1227. godinu.¹⁴ U uvodnom eseju u ovo djelo, Sabatier tvrdi da *Speculum perfectionis* bez sumnje dokazuje njegovo prethodno mišljenje o eliminiranim dijelovima *Legende trojice drugova*, stoga u njegovom poimanju *Speculum* postaje esencijalni dio, više nego bilo koji drugi izvor, povijesne rekonstrukcije života Franje Asiškog i rane franjevačke zajednice, jer je izraz iskustva osoba koje su bile najbliže svecu iz Asiza.

12 Manselli, *Paul Sabatier e la „questione francescana“*, 66.

13 Manselli, *Paul Sabatier e la „questione francescana“*, 66.

14 S obzirom na datiranje djela pokazalo se da je Sabatier koristio kasni kodeks (15. st.) s mnogo grešaka u transkripciji i jeziku. Jedna od najvećih grešaka je svakako da je slučajno zamijenio rimski C sa X (umjesto MCCCXVIII napisao je MCCXXVIII). Jer da je *Speculum perfectionis* napisan 1227., kako smatra Sabatier, zašto se u njemu onda opisuju događaji koji su se zbili iza 1227. godine. Vidjeti više u: Fernando Uribe, *Introduzione*, 13.

Bez obzira na žustre polemike¹⁵ koje je izazvao ovom postavkom, Sabatier do kraja života nije o tome promijenio svoje mišljenje.¹⁶

U svakom slučaju, ovom svojom postavkom Sabatier uključuje u franjevačku historiografiju novi važan element, a to je nazočnost Franjinih drugova, koje on dovodi u vezu s franjevačkim rigoristima i *spiritualcima*.

Sabatier, bez sumnje, ispravno detektira svu problematiku franjevačkih izvora i u njima snažno i originalno duhovno iskustvo sv. Franje, ali interpretacija koju mu on daje nije uvijek uvjerljiva.

Jedan od primjera je svakako Franjin odnos prema Crkvi. Sabatier ne može zanijekati, u izvorima toliko puta posvjedočenu, „sinovsku odanost“ Franje prema Crkvi, što ga u konačnici i razlikuje od sličnih evanđeosko-pauperističkih pokreta njegova vremena, čija je početna inspiracija bila vrlo slična Franjinoj. Za Sabatiera se zbog njegovog generalnog shvaćanja vjere i kršćanstva radi, ipak, o dvije ideje koje su nepomirljive: izbor evanđeoske slobode (religija srca i osjećaja, proročkog nadahnuća) s religijom autoriteta, intelekta i institucije, čija je Franjo manje-više svjesno postao žrtva. Sabatier „objašnjenje“ ove kontradikcije vidi u Franjinoj „neukosti“ i jednostavnosti, stoga je bio nesposoban shvatiti intrige kardinala Hugolina, brata Ilije iz Kortone i sve strukture Rimske crkve. Sličnu argumentaciju Sabatier nudi i za pitanje nastanka *Potvrđenog pravila*, gdje se Franjo zbog svoje osobnosti proglašava „nesposobnim“ za pisanje jednog redovničkog pravila. Za Sabatiera, nema ničega zajedničkog između prvotnog prijedloga života (*Propositum vitae*) iz 1209. i *Pravila* iz 1223. U prvom slučaju, s malo riječi izražena je radosna odluka čovjeka da slijedi Krista, a u drugom slučaju se radi o tekstu koji je više ugovor sačinjen od obveza i propisa.¹⁷

Ne umanjujući veliki doprinos za franjevačku historiografiju, treba, ipak, reći kako u Sabatierovoj rekonstrukciji povijesnog Franje, veliku ulogu ima njegovo generalno viđenje religije i kršćanske poruke, kao i njihovo mjesto u društvu. Franjo se često vidi kao poetski duh, ili „začu-

15 Kritike su mu uputili prije svega S. Minocchi, François Van Ortroy i M. Faloci Pulignani, i to osobito za naziv, autora i sadržaj. Vidjeti više u: Uribe, *Introduzione*, 12.

16 Paul Sabatier, *Études inédites sur s. François d'Assise, éditées par A. Goffin* (Paris, 1932), 371-382. Citirano u: Raul Manselli, *Paul Sabatier e la „questione francescana“*, 68. Ovdje se eksplicitno kaže da Sabatier nije nikada promijenio mišljenje glede brata Leona i njegovih spisa.

17 Miccoli, *Francesco d'Assisi*, 211-213.

đeno dijete“ koje promatra mehanizam koji je pokrenulo, a njime ne može upravljati. Ovakvo Sabatierovo shvaćanje Franje danas se smatra neutemeljenim i svakako nadiđenim.

1.2. *Florilegij iz Greccia*

Proučavanje „franjevačkog pitanja“ i analiza različitih izvora o Franji Asiškom ostali su dugo pod utjecajem temeljnih postavki koje je trasirao P. Sabatier, iz kojih, smatra Raul Manselli, treba izići, kao iz svojevrsnog „začaranog kruga“.¹⁸

Začarani krug o kome govori Manselli odnosi se na potragu za čuvenim „materijalom“ koji su Franjina trojica drugova poslali Generalnom ministru Krešenciju iz Jesija, nakon što je on, 1244., zatražio od braće da mu pošalju svoja sjećanja o Franji i ranom franjevačkom bratstvu, kako bi se mogla sastaviti nova biografija.

Da je poziv Generalnog ministra naišao na veliko odobravanje među fratriba, svjedoči i veliki broj novih zgoda o Franji koje su, polazeći od 1247., obogatile izvore. Materijal koji je pristigao Krešenciju nije kao takav izravno poznat. Poznato je samo pismo, datirano 11. kolovoza 1246., napisano u Grecciu, u kome Leon, Rufin i Anđelo, kao oni koji su s Franjom najduže živjeli, javljaju Generalu reda da su poslali napismeno, bez određenog kontinuiteta, nešto od mnogih epizoda iz Franjina života, čemu su oni bili svjedoci ili su ih čuli od drugih svetih fratara.

Materijal koji su skupili i poslali Franjini drugovi predstavlja, bez sumnje, izvor od primarne vrijednosti za poznavanje sv. Franje, jer dolazi iz ambijenta njegovih najprisnijih prijatelja, stoga bi trebao posredovati sliku sveca koja bi trebala biti slobodna od naknadnih, tendencioznih interpretacija.

Stručnjaci za franjevaštvo su se od samog početka modernog istraživanja franjevačkih izvora dali u potragu za ovim *Florilegijem* iz Greccia, koji, nažalost, do današnjeg dana još nije pronađen.

Franjevačko pitanje, u užem smislu, skoro da se poistovjetilo s mogućom identifikacijom *Florilegija* u nekom od poznatih izvora. Vremenom su se formulirale tri pretpostavke, od kojih nijedna nema filološku ili kodikološku potvrdu.

18 Raul Manselli, *Nos qui cum eo fuimus. Il contributo alla questione francescana* (Rim, 1980), 6.

Prva teorija *Florilegij* poistovjećuje s *Legendom trojice drugova*, budući da se na njenom početku nalazi *Pismo iz Greccia*.

Druga vidi *Florilegij* u izvoru koji je u početku, kada je otkriven 1922., dobio naziv *Legenda antiqua*, promijenjen zatim u *Legenda Perusina*, i konačno u *Compliatio Assisiensis*, koji ima u svoju korist činjenicu da je zbirka pojedinačnih zgoda i epizoda iz Franjinog života.

Treća je, na kraju, vještačka rekonstrukcija, sastavljena iz različitih izvora, bez stvarne rukopisne tradicije. Ova teorija je ubrzo napuštena.¹⁹

U potrazi za *Florilegijem* zanemaren je povijesni aspekt franjevačkog pitanja, zbog čega ono, ustvari, i nastaje, a to je poznavanje Franje Asiškog i njegove nakane, onako kako su to razumjeli i živjeli fratri koji s njime dijele iskustvo.

Veliki doprinos izlasku iz ovog „začaranog kruga“ dao je R. Manselli, vrativši diskusiju u svoj prirodni povijesni kontekst. On svraća pozornost od potrage za jednim tekstom (koji je za sada nedostupan), na jedan novi način čitanja do sada poznatih izvora.

2. Analiza književnih oblika franjevačkih izvora

Po uzoru na metodu *Formgeschichte* koja se pokazala vrlo uspješnom u analizi biblijskih tekstova, Manselli je smatrao da utvrđivanje književnog oblika ranih franjevačkih dokumenata može biti vrlo korisno i za studij franjevačkih izvora.

Za dublju analizu svakog pojedinog izvora moramo prvo odrediti tipičnu književnu formu ovih zbirki biografskog materijala.

2.1. Službene biografije

U sklopu ove metodologije može se početi s već poznatom i prihvaćenom činjenicom: postoje službene biografije o Franji i privatne zbirke biografskih podataka o njemu. *Prvi* i *Drugi životopis* Tome Čelanskog i *Veći životopis* sv. Bonaventure Banjoređijskog napisani su po narudžbi pape ili Uprave Reda²⁰.

19 Edith Pasztor, *Francesco d'Assisi e la „questione francescana“* (Assisi, 2000), 18-19.

20 Naručioći u slučaju Tome Čelanskog su Grgur IX. i Krešencije iz Jesija i Generalni kapitul iz 1244.; u slučaju Bonaventure je također Generalni kapitul i to iz 1260. godine.

Ne radi se, dakle, o biografijama koje bi bile namijenjene individualnoj pobožnosti, već želi biti više službena manifestacija onoga što Red, preko svoga utemeljitelja, želi biti u Crkvi i društvu. Ovaj aspekt je, možda malo manje vidljiv u dvije Tomine biografije, ali je zato eksplicitno deklariran u Bonaventurinom *Većem životopisu*, gdje se Franjo predstavlja kao dio providnosnog razvoja Crkve.²¹

Sabatier je, kao što je poznato, pripisivao službene biografije crkvenoj hijerarhiji i Upravi Reda, a one neslužbene Franjinim drugovima, ili sva-kako osobama koje su željele predstaviti autentičnoga sv. Franju nasuprot onom iz službenih biografija, čija je autentičnost, prema njemu, bila kontaminirana utjecajem Rimske kurije. Druga grupa se onda poistovjećuje s tendencijom *spiritualstva*. To znači da se kontrast između službenih i neslužbenih biografija često poistovjećuje s kontrastom između *fratara zajednice* i *spiritualaca*.

Danas je, smatra Manselli, kontrast između službenih biografija (izvora zajednice) i neslužbenih (izvora spiritualaca) većinom nadiden, ali ovo razlikovanje je ipak korisno, bar u tehničkom smislu, zbog same književne naravi i različite tehnike ovih izvora.²²

Prvom životopisu (Vita prima) Tome Čelanskog službeni karakter u mnogome određuje specifičnost, jer mora odgovoriti na dvostruki zahtjev: mora odgovarati naručiocu djela, papi Grguru IX., koji je kanonizirao Franju, i odgovoriti potrebama samoga Reda, koji se počeo razvijati u smjeru koji utemeljitelj nije želio. Stoga se ova biografija pojavljuje sa specifičnom fizionomijom koja odgovara navedenim zahtjevima.

Gledajući djelo u cjelini, jasno je da ono nije namijenjeno članovima Reda, nego vjernicima općenito u Crkvi. Fratri se u djelu pojavljuju tek sporadično, samo onoliko koliko je potrebno da se istakne duhovno iskustvo i profil sv. Franje. Moglo bi se reći da u *Prvom životopisu*, odnosi Franje s fratrима Reda zauzimaju tek četvrtinu cjelokupnog sadržaja, ostatak je posvećen njegovom obraćenju, apostolskom djelovanju i dokazima koji potvrđuju njegovu svetost. Tomina je nakana očito predstavljanje novog sveca Crkvi, kako bi svima mogao biti uzor. *Prvi životopis* i želi, najvećim dijelom, slaviti svetost asiškog sveca. Svetost koja je do-

21 Usp. Giovanni Miccoli, „Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell’Ordine francescano“, *Studi medievali*, god. 11/br. 3 (Torino, 1970), 381-395.

22 Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, 17.

kazuje kroz njegovo obraćenje, čudesne znakove, primjere uzorna života, posebno podnošenje bolesti i konačno stigmatu.

Drugi životopis Tome Čelanskog, punim nazivom: *Memoriale in desiderio animae de gesti seu verbis sanctissimi patris nostri Francisci* morao je stvoriti jedno organsko jedinstvo od mnoštva svjedočanstava koje je njegov autor primio. *Prvi životopis* nije imao obvezu uzeti u obzir pisane izvore za svoj nastanak, dok je u slučaju *Drugog životopisa* situacija drugačija; iako s velikom književnom slobodom, Toma je ipak morao koristiti materijal koji mu je poslan. Naručitelj ovaj puta nije papa nego Generalni ministar Reda, Krešencije iz Jesija, koji je djelo i odobrio. Vrednovanje primljenog materijala koji se odnosi na bratstvo kakvo je Franjo želio i na kasniji razvoj Reda trebala je odražavati kontinuitet koji se uklapao u viziju Krešencija iz Jesija.

Vještom književnom elaboracijom, Toma je riješio problem podijeljivosti djela na dva dijela. U prvom, manjem, slijedi se kronološki redoslijed tipičan za biografije, dok se u drugom donosi čitav niz epizoda i zgoda iz Franjina života, vješto književno elaboriranih u jednu cjelinu. Iz njegove postavke jasno je vidljivo da je od materijala koji je do njega došao morao izabrati samo onaj dio koji je odgovarao njegovom cilju. U prvom redu je trebao eliminirati dijelove koji su se više puta ponavljali, birajući jednu od predloženih epizoda, i onda je i nju morao preraditi da odgovara cjelini.

Znajući to, postaje evidentno da se *Drugi životopis* ne može smatrati primarnim izvorom, iako ima autora koji ga takvim još uvijek smatraju.²³ Bilo bi dovoljno usporediti mladog Franju iz *Prvog Životopisa* s mladim Franjom iz *Drugog Životopisa* da se uvjeri u ograničenu valjanost Tominog pripovijedanja. To naravno ne znači da je Toma falsifikator, već samo da slijedeći književne modele prilagođava i uobličava svoj materijal.

Drugi životopis Tome Čelanskog je prije svega književna kompozicija, s jasno deklariranim hagiografskim ciljem. U ovom smislu se može reći da je *Drugi životopis* više interpretacijskog nego povijesnog karaktera. Što ne znači da nema povijesni temelj, nego da nema povijesnu nakanu, bar ne u današnjem značenju te riječi. U tom smislu *Drugi životopis* je više jedna vrsta traktata iz franjevačke duhovnosti.

Ono što je rečeno glede službenog karaktera biografija Tome Čelanskog, još više vrijedi za *Veći životopis* (*Legenda maior*) Bonaventure Banjoređijskog, ne samo zbog obrazovanosti autora, već i zbog činjenice da mu je

23 Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, 22.

pisanje biografije bilo povjereno kada je već bio Generalni ministar Reda. U Bonaventurinom životopisu još više se naglašava ulogu koju je Božja providnost namijenila Franji u Crkvi, vjerojatno i zbog sukoba s učiteljima sveučilišta u Parizu koji je tada bio u tijeku.

Iako Bonaventura tvrdi da je otišao u Asiz razgovarati s još živućim članovima Franjine obitelji,²⁴ čini se, ipak, da novih elemenata u odnosu na dotadašnje biografije ima vrlo malo.

U *Većem životopisu* se zato pojavljuju dva nova elementa koji će postati ključni za formiranje legendarne slike o utemeljitelju Reda: Franjo kao *Alter Christus* i Franjo kao *Anđeo šestog pečata*.²⁵

Veći životopis ili *Legenda maior*, kako dobro primjećuje L. Pellegrini, prelazi granice „edukativne pripovijesti“, uobičajene za hagiografsku literaturu i postaje više „teološko-duhovna teorija“.²⁶

Generalni kapitul u Pizi 1263. odobrava Bonaventurin *Veći životopis* (*Legenda maior*), a tri godine kasnije generalni kapitul u Parizu (1266.) naređuje uništenje svih dotadašnjih biografija sv. Franje, uključujući i do tada službene biografije Tome Čelanskog.

Stoji li iza ovog postupka želja za jednom novom, potpunijom biografijom koja će se sastaviti od prethodnih (*Ut de omnibus una bona compilatur*), kako se tvrdi u aktima kapitula u Narboni, ili se radi o potrebi stvaranja nove slike sv. Franje koja će odgovarati više vremenu i potrebama Reda i koja će se predstaviti kao službena povijest vlastitih početaka?

Stoljećima, dakle, jedina biografija sv. Franje koja je bila dostupna franjevcima i koja se redovito čitala je upravo *Legenda maior*, a slika koju ona posreduje utjecala je presudno na čitave generacije franjevača.

2.2. Neslužbene biografije

Franjo Asiški, kako proizlazi općenito iz svih svjedočanstava koja su do nas došla, nije plijenio pozornost samo zbog svetosti, asketske strogosti ili uzornosti života, već je privlačio i svojom osobnom karizmom. To je urodilo i jednom jasnom i esencijalnom posljedicom: svaka grupa ili svaki

24 Bonaventura Banjoređinski, „Veći životopis“, *Vrijedni prinosi hrvatskoj franciskanologiji: Franjevački izvori*, ur. Pero Vrebac (Sarajevo-Zagreb, 2012), 914. U daljnjem tekstu: *Franjevački izvori*.

25 Usp. Raul Manselli, *La „Lectura super Apocalipsim“ di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale* (Rim, 1955).

26 Luigi Pellegrini, *Introduzione a s. Bonaventura, Opuscoli francescani* (Rim, 1993), 64.

pojedinačni fratar koji se želio nadahnjivati utemeljiteljem Reda, stvarao je svoju sliku Franje, koja je odgovarala vlastitom idealu koji je razvio. Ovom činjenicom se objašnjava pojava čitavog mnoštva tekstova, različitih formi, struktura i kompozicija, koji govore o Franji Asiškom, i koje moramo klasificirati slijedeći istu metodu.

2.2.1. Sustavno uređeni izvori

Ono što se čini odmah uočljivo jest to da među ovim neslužbenim biografijama postoji dodatna distinkcija na biografije koje su planski koncipirane i one koje to nisu. Ni ove prve nisu službene, ne samo jer su anonimne već i zato što nisu dobile nikakvo službeno odobrenje Reda, ali su, ipak, tako posložene da odgovaraju određenoj viziji sv. Franje.

Za nas je važno uočiti forme u kojima se razvija njihovo pripovijedanje, na primjer želi li autor naglasiti biografski element, ili možda asketski i egzemplarni.

Kao primjer možemo uzeti dva izvora koji su međusobno vrlo različita: *Legenda trojice drugova* (*Legenda trium sociorum*) i *Ogledalo savršenstva* (*Speculum perfectionis*).

Legenda trojice drugova, tko god joj bio autor, je u najvećoj mjeri tipična biografija Franje Asiškog, ona koja prije svega želi predstaviti njegovu povijesnu figuru. Pozornost autora je usmjerena osobito na grad Asiz, s mnoštvom detalja i preciznih indikacija. Autor želi ispriповjediti kako se Franjo obratio u Asizu i kako su njegovi prvi drugovi bili isto tako iz Asiza. Podaci o Franji koje nam daje *Legenda trojice drugova* najvećim dijelom se nalaze već u Tominom *Drugom životopisu*, ali osobitost ove biografije je što se može smatrati eminentno asiškom biografijom sv. Franje.

Jedno od najvažnijih pitanja koje se nameće u vezi ove legende jest u kakvom je ona odnosu sa takozvanim *Pismom iz Greccia*, budući da skoro svi rukopisi koji donose ovu *Legendu*, donose i *Pismo iz Greccia*. Dugo se smatralo da je *Pismo iz Graccia* sastavni dio *Legende trojice drugova*, kao njezin autentični uvod. Ova teorija pokreće niz neriješenih problema. Trojica drugova u *Pismu* jasno kažu da materijal što ga šalju Generalu nije legenda, jer već postoje mnoge legende, nego su to njihova sjećanja na zgode iz Franjina života,²⁷ koja su oni sabrali jer su im se činila lijepima i poučnima,

27 *Legenda trojice drugova, Pismo, 1, Franjevački izvori, 541.*

ali bez određenog kronološkog reda, dok *Legenda trojice drugova*, kako je danas poznajemo, nije zbirka sjećanja u vidu florilegija, nego je prava legenda, sa svim karakteristikama srednjovjekovne legende.

S druge strane ne može se objasniti zašto se ta dva dokumenta u rukopisnoj tradiciji nalaze uvijek zajedno. Je li isti autor *Pisma iz Greccia* i *Legende trojice drugova*?

Mišljenja stručnjaka veoma su podijeljena o ovome pitanju, idu od potpunog negiranja bilo kakve povezanosti ova dva dokumenta i mišljenja da je *Pismo iz Greccia* originalni uvod *Legende trojice drugova* i da, dakle, oba dokumenta potječu od „trojice drugova“ (Leon, Rufin, Anđelo). Predstavnik prve teorije je Francois Van Ortroy, a druge Paul Sabatier. Između ove dvojice autora i njihovih teorija čitav je niz drugih autora koji se manje ili više približavaju jednoj ili drugoj teoriji.²⁸

Ogledalo savršenstva (*Speculum perfectionis*), u odnosu na prethodnu biografiju, ima potpuno drugačiju fizionomiju. Cilj ovog izvora nije pružiti biografske informacije o Franji, već kako i samo ime govori, ogledalo njegovih kreposti. Autor ovog djela nije zainteresiran za ljudski profil asiškog sveca, želi prije svega ponuditi model za nasljedovanje. Shema djela je organizirana slijedeći najvažnije kreposti koje čine kršćansko savršenstvo, a koje je Franjo živio. Materijal je različit, sustavno složen, ali ipak evidentno potječe iz različitih izvora, koji su vrlo malo obrađeni, što opet ima svoju vrijednost i značenje.²⁹

2.2.2. Nesustavno uređeni izvori

Među neslužbenim izvorima postoji tekstovi koji ne posjeduju nikakvu uređenu strukturu, nego su više zbirka fragmenata različitog porijekla. Možemo spomenuti dva djela: *Asiški zbornik* ili *Peruđinska legenda* (*Compilatio Assisiensis seu Legenda Perusina*), *Ogledalo savršenstva* (manje)- *Leonard Lemmens* (*Speculum Lenmens*).

Djela o kojima ovdje govorimo po svojoj strukturi nemaju neki precizni cilj, nisu organizirana oko temeljnih kreposti Franje Asiškog ili nekog drugog kriterija. Može se reći da su to zbirke materijala za privatnu ili osobnu uporabu, bilo da je netko želio sačuvati sjećanja i svjedočanstva na Franju

28 Uribe, *Introduzione*, 199-204.

29 Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, 31.

koja su za njega bila dragocjena ili se htjelo nadopuniti događaje i pripovijesti za koje se smatralo da su ih drugi nedovoljno opširno predstavili.

Čini se da je autor *Peruđinske legende*, tvrdi Manselli, iz nama nepoznatih razloga imao priliku koristiti barem dio materijala koji je dospio Krešenciju iz Jesija, materijal koji je dobrim dijelom, ali ne u potpunosti, koristio i Toma Čelanski za svoj *Drugi životopis*. Nije poznat ni kriterij selekcije koji je autor imao u odabiru tekstova za svoju kompilaciju.³⁰ Možda se radi o nekom nepoznatom franjevcu koji je želio imati pouzdane informacije o svome utemeljitelju i zato se obraća onima koji su mu bili najbliži i dijelili s njime iskustvo ranog franjevačkog bratstva.

Ogledalo savršenstva (manje), koje je 1901. objavio Leonard Lemmens,³¹ za razliku od prethodnog djela ima jasnu nakanu: predstaviti ideal pravoga manjeg brata, kako se i eksplicitno kaže u uvodnoj rubrici djela, kao i izvore odakle je autor preuzeo svoj materijal: spise brata Leona i drugih Franjinih drugova, i to samo one dijelove koji su izostavljeni u općeprihvaćenom životopisu.³²

Neki anonimni franjevac, tko god on bio, osjetio je potrebu sastaviti zbirku epizoda iz života sv. Franje, koje po načinu i formi nisu bili službeni u Redu. Stoga ova kompilacija predstavlja jasan znak određenog nemira unutar tadašnjeg franjevaštva. Iz ovog izvora se vidi da jedna grupa fratara (veći ili manji broj, nećemo nikada znati) nije se zadovoljavala prihvaćanjem službeno određene verzije života i karizme utemeljitelja, već je strastveno tražila istinskog Franju, sa svojim posebnim, ljudskim karakteristikama.

Zaključak

O biografskim izvorima sv. Franje od vremena P. Sabatiera govorilo se uglavnom u terminima suprotstavljenosti dvije teško pomirljive vizije života i karizme asiškog sveca. One nastaju kao rezultat dva tipa biografija: službene, tj. naručene od strane pape ili Uprave Reda, što ih u sabatierovskoj optici čini kontaminiranim i pristranim te neslužbene, koje se poziva-

30 Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, 35.

31 Usp. Leonard Lemmens, *Dokumenta Antiqua Franciscana* II, 23, ff. 34a-58b. Citirano iz: Manselli, *Nos qui cum eo fuimus*, 37.

32 *Ogledalo savršenstva (manje)*, *Franjevački izvori*, 1069.

ju na iskustvo brata Leona i prve braće pa bi stoga trebale biti autentičnije i bliže povijesnoj realnosti Franje Asiškog.

Nastaje tako čuveni „začarani krug“ kako ga definira R. Manselli, u koji su upali skoro svi franciskanolozi, opredjeljujući se za jednu grupu biografija i pri tom isključujući drugu, kao sumnjivu i nepouzdanu. Manselli s pravom tvrdi kako su na kraju i protivnici Sabatiera, ustvari, prihvatili njegovu postavku, s jedinom razlikom što su prednost davali službenim biografijama, posebno *Prvom Životopisu* Tome Čelanskog.³³

Biografska djela koja su nastajala tijekom 13. stoljeća, stvorila su, ustvari, međusobno komplementaran, a ne isključujući odnos. U rješavanju „franjevačkog pitanja“ potrebno bi bilo prijeći od *isključivanja* do *integriranja*.

Fratri su, naprimjer, od Tome Čelanskog tražili da napiše *Drugi Životopis* (*Memoriale in desiderio animae*) kao bi dopunio *Prvi Životopis*, a ne da bi ga zamijenio.

Svaki biografski izvor i svjedočanstvo o životu i duhovnom iskustvu Franje Asiškog, osim što svjedoči o ambijentu i prilikama u kojima je nastao, predstavlja dragocjeni kamenčić u kompleksnom mozaiku franjevačke historiografije.

Istraživanja, kako na povijesnom, teološko-duhovnom i drugim područjima moraju se nastaviti; ne smijemo se zaustaviti u našem nastojanju razumijevanja očaravajućeg duhovnog iskustva Franje Asiškog, iako ono u mnogim elementima ostaje zagonetno i neuhvatljivo.

BIOGRAFIE DI S. FRANCESCO D'ASSISI: MODELLI OPPOSTI DI EREDITÀ

Riassunto: Di san Francesco d'Assisi esistono almeno una decina di antiche biografie, il che già di per sé rappresenta un curioso fenomeno. Ognuna di queste biografie è stata scritta in un determinato ambiente ed in un significativo momento della storia dell'Ordine francescano, ed è pertanto, il riflesso di quel determinato contesto storico. I singoli autori o le istituzioni che stanno dietro le biografie, hanno voluto dipingere

33 Raul Manselli, „Tommaso da Celano nella ricerca storiografica, alcune considerazioni“, *Tommaso da Celano e la sua opera di biografo di san Francesco. Atti del Convegno di studio* (Celano, 1995), 11-28.

Francesco e la sua esperienza spirituale adeguandolo alle necessità o le proprie visioni della vita religiosa e il ruolo che l'Ordine doveva svolgere nella Chiesa e il mondo. Queste biografie hanno avuto un ruolo molto importante nel determinare la concezione del carisma francescano nella storia e dei diversi modelli della sequela del fondatore, e con questo anche dei diversi ideali della spiritualità francescana.

Parole chiavi: Francesco d'Assisi, biografie, „questione francescana“, carisma, sequela.

BIOGRAFIJE BOSANSKIH FRANJEVACA IZMEĐU DOGMATSKOG I RACIONALNOG KULTURNOG SVJETONAZORA

UDK 271.3(497.6)(091)
Izvorni znanstveni članak

Sažetak: U 19. stoljeću u Bosni i Hercegovini započinje proces polagane transformacije triju predmodernih konfesionalnih kultura u moderni sekularni tip kulture. Ovaj se rad koncentrira na istraživanje toga procesa u okviru katoličke zajednice, analizirajući svjetonazorske promjene u žanru biografije. Na teorijskoj podlozi koju pruža model kulturnih svjetonazora Kena Wilbera, istraživanje polazi od pretpostavke da su pomaci koji se zapažaju u analiziranom korpusu pokazatelj prijelaza katoličke elite s dogmatskog na racionalni kulturni svjetonazor. U tom okviru promatraju se promjene u poimanju idealnog ljudskog života i mogućnosti ljudskog ostvarenja u svijetu, kao i u poimanju osobnog i kolektivnog identiteta.

Ključne riječi: književnost franjevac Bosne Srebrene, književnost 19. stoljeća, kulturni svjetonazor, biografija, Bosna i Hercegovina – kulturna povijest.

Uvod

U političkoj i kulturnoj povijesti Bosne i Hercegovine 19. stoljeće turbulentno je razdoblje kojim započinje prijelaz iz predmodernog u moderno doba. Na kulturnopovijesnom planu u tom stoljeću pokreće se proces koji će dovesti do transformacije kulturnog modela iz konfesiocentričnog u moderni sekularni. Nositelji su kulturnih procesa sve do dolaska austrougarske vlasti vjerske zajednice, među katolicima u najvećoj mjeri svećenstvo franjevačke provincije Bosne Srebrene, a potom i svećenstvo novoosnovane hercegovačke provincije.¹ Redovnička institucija Bosna Srebrena od druge

¹ Franjevačka organizacija u Hercegovini status kustodije dobiva 1852, a provincije 1892. godine.

je polovice 16. stoljeća obuhvaćala veoma širok prostor – veći dio Dalmacije, Hercegovinu, Bosnu, Slavoniju, Srijem, Bačku, Banat, južnu Mađarsku, okolicu Beograda te dijelove Rumunjske i Bugarske² – na kojem se razvila jedinstvena kulturna djelatnost potaknuta reformama u Crkvi i širenjem vjerske knjige. Ta je kultura predstavljala nadregionalnu pojavu čiju je koherenciju osiguravao konfesiocentrični identitet njezinih stvaratelja. Premda i nakon dioba provincije (sredinom 18. stoljeća) na cijelom prostoru i dalje nastaje isti tip kulture, upravo u 19. stoljeću u njoj su sve izraženiji svjetovni interesi te pomicanje fokusa s religioznih i moralnih na društveno-politička pitanja.³ Drugim riječima, ova kultura prolazi put značajne transformacije na kojem polako dobiva moderne crte.

Taj transformacijski proces u bosanskohercegovačkom kontekstu nije bio lagan. Kod predvodnika katoličke zajednice u 19. stoljeću dolazi i do razilaženja i sukobljavanja u pogledima na crkvena, politička i kulturna pitanja. Turbulentna vanjska događanja imala su ekvivalent u unutarnjim, svjetonazorskim promjenama kod katoličkog svećenstva. Ovaj se rad fokusira upravo na taj svjetonazorski pomak, omeđujući polje istraživanja na jednu mikrorazinu, koja međutim reflektira i kretanja na makroplanu: na žanr biografije, koji je svoj procvat u spisateljstvu Bosne Srebrene doživio upravo u 19. stoljeću. Tekstovi biografija koje istraživanje obuhvaća nastajali su u periodu od druge polovice 18. do prvog desetljeća 20. st. Gornju granicu smještam u ovo vrijeme jer je ono prijelomna točka u transformaciji kulture u BiH: sekularizirana kultura postaje središte kulturne djelatnosti, dok se religiozno-didaktička premješta na njezin rub. Upravo zbog toga analizom ne obuhvaćam franjevačke biografske tekstove koji nastaju kasnije. Istraživanje ne zahvaća ni kulturnu djelatnost hercegovačkih franjevac jer se biografija u tom vremenu u njihovu spisateljstvu ne pojavljuje kao samostalan žanr.⁴

Analizirani korpus čine dakle tekstovi biografija koje su pripadnici provincije Bosne Srebrene pisali o članovima iste te zajednice.⁵ Jedinu

2 Ivo Pranjković, *Hrvatska književnost Bosne i Hercegovine od XIV. do sredine XVIII. stoljeća* (Sarajevo, 2005), 6.

3 Usp. Iva Beljan Kovačić, *Književnost i historiografija. Književnopovijesne studije* (Zagreb, 2021), 158–9; Iva Beljan, *Na rubu književnosti. Rasprave o hrvatskim piscima u BiH* (Zagreb – Sarajevo, 2014), 143–177, 242–279.

4 Biografske crtice i biobibliografske podatke nalazimo pak u šematizmima i drugim dokumentima hercegovačke provincije.

5 Pritom se najviše koristim suvremenim izdanjem *Biografija bosanskih franjevac* (Zagreb

iznimku predstavlja biografija Ivana Franje Jukića čiji je autor Tugomir Alaupović, pisac, filolog i političar, koji reprezentira svjetonazorske promjene nastale ulaskom laika u ovu kulturu koncem 19. i početkom 20. stoljeća. Izraz svjetonazor, odnosno kulturni svjetonazor, u ovom radu koristim u posve određenom značenju, kao teorijski koncept nastao najvećim dijelom na temelju istraživanja K. Wilbera. O tom istraživačkom modelu govori sljedeći dio rada.

1. Kulturni svjetonazori u integralnoj teoriji Kena Wilbera

Wilberova integralna teorija počiva na premisi da je stvarnost „četvero-obrazna“, odnosno posjeduje četiri perspektive koje su nesvodive jedna na drugu i ne proistječu jedna iz druge: vanjsku i unutarnju individualnu te vanjsku i unutarnju kolektivnu. Svaka od njih u procesu je rasta, koji Wilber određuje kao tendenciju prema stvaranju jedinica sve veće kompleksnosti i dubine. Razvojni kapaciteti ili linije četiriju dimenzija stvarnosti pritom prolaze kroz isti slijed razvojnih valova ili stupnjeva, koji predstavljaju „morfo-genetsko polje ili razvojni prostor“⁶ u domenama „jastva, kulture i prirode“.⁷ Temeljne su osobine razvojnih valova inkluzivnost i transcendentnost: svaki novi uključuje prethodni, odnosno obuhvaća njegove kapacitete (po principu koncentričnih krugova), ali ih i nadilazi, dodajući im nove, šire kapacitete.⁸

U dimenziji stvarnosti koju Wilber određuje kao unutarnju kolektivnu (polje kulture, dijeljenih vrijednosti) kapaciteti kao što su jezik, običaji, kulturne prakse, vjerovanja ili etika nejednolično prolaze kroz razvojne valove, pri čemu jedan val u određenom vremenu predstavlja dominantu, svojevrsno

– Sarajevo, 2015), koje je priredio Marko Karamatić, jer to izdanje okuplja narativne biografije, najpogodnije za ovaj tip analize. Biografski tekstovi u rukopisu nisu obuhvaćeni istraživanjem, no očituju iste karakteristike, što pokazuje i rad Rudolfa Barišića o biografijama Bone Perišića u ovom zborniku.

6 Ken Wilber, *Integral Psychology. Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy* (Boston – London, 2000), 30.

7 Ken Wilber, *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality* (Dublin, 2001), 52.

8 Osnovne dimenzije stvarnosti predstavljene su kao četiri kvadranta u Wilberovu integralnom sustavu: individualni unutarnji (jastvo i svijest), kolektivni unutarnji (kultura i svjetonazor), individualni vanjski (mozak i organizam) te kolektivni vanjski (društveni sustav i okoliš). Nijedan nije primaran drugom i nijedan se ne može u potpunosti svesti na druge. Integralnu (meta)teoriju „svi kvadranti, sve razine, sve linije“ Wilber je prvi put predstavio u knjizi *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution* (Boston – London, 1995).

„gravitacijsko središte (...) oko kojeg se organiziraju moral, norme, pravila i temeljne institucije svake kulture, i to mu središte osigurava temeljnu kulturnu koheziju i društvenu integraciju“.⁹ Razvojne valove u toj intersubjektivnoj domeni Wilber naziva kulturnim svjetonazorima, pri čemu izraz ne označava drukčije poglede na isti (zadani) svijet, nego stvaranje posve različitih svjetova. Do sličnih zapažanja dolazi i jedan od pionira istraživanja struktura ljudske svijesti, filozof i lingvist Jean Gebser, opisujući pet kulturnih svjetonazora koji su se dosad realizirali u kolektivnom ljudskom iskustvu: arhaični, magijski, mitski, mentalni i integralni.¹⁰ Svjetonazore pak koji idu dalje/šire od nabrojenih, Wilber veže samo za postignuća pojedinaca, tzv. napredne evolucijske struje čovječanstva.¹¹

Pojavu svakog novog kulturnog svjetonazora ovaj autor smatra prekretnicom, određenim skokom u svjesnosti, koji bitno transformira način na koji čovjek vidi i uređuje vanjski i unutarnji svijet. Sam je pak proces dijalektičan: svaki novi svjetonazor rješava neke probleme prethodnoga jer raspolaže širim kapacitetima, ali donosi i nove, složenije probleme. Opis kulturne evolucije stoga bi u obzir trebao uzimati obje strane procesa: nove i široke mogućnosti koje pruža svaki novi svjetonazor, ali i nove, često neslućene katastrofe.¹²

Jedna od prijelomnih točaka evolucije kulturnih svjetonazora pojava je mentalne svijesti, po Jeanu Gebseru strukture svijesti koja je (zasad) i sinonim za ljudski svijet. Povezana s usmjerenošću, perspektivom, računanjem,

9 Ken Wilber, *A Brief History of Everything* (Boston – London, 1996), 139. Ako primjerice govorimo o magijskom kulturnom svjetonazoru, to znači da je u određenoj zajednici „prosječna razina svijesti općenito magijska i da, još specifičnije, zakoni, principi kulturne organizacije i običaji svakodnevice proizlaze pretežno iz magijskog svjetonazora“. Wilber, *Integral Psychology*, 145–146. To pak ne znači da svi pojedinci dijele isti svjetonazor, naprotiv, razlike mogu biti veoma velike.

10 Jean Gebser, *The Ever-present Origin* (Athens, 1985). Wilber koristi njegove uz svoje nazive: uroborični, tifonski, „membership“, egoični i egzistencijalni. Ken Wilber, *Up from Eden. A Transpersonal View of Human Evolution* (Wheaton, 2002), 28.

11 Razlikujući prosječnu i naprednu evolucijsku struju Wilber odbacuje uvjerenje da su svi kulturni proizvodi jedne ere generirani istim valom svijesti. Usp. Wilber, *Up from Eden*, 75–90, 141–156, 253–271.

12 Zbog osjetljivosti primjene koncepta evolucije u ljudskoj domeni, uzimajući u obzir problemska pitanja, Wilber ističe pet načela koje treba imati na umu kod njezina opisa: 1. proces je dijalektičan; 2. diferencijacija može prijeći u disocijaciju; 3. transcendiranje i uključivanje može se preokrenuti u represiju i nijekanje; 4. prirodna hijerarhija može se preokrenuti u patološku; 5. niži porivi mogu zauzeti više strukture (npr. tribalistički impulsi racionalne tehnologije). Wilber, *Up from Eden*, x–xvii; Ken Wilber, *The Eye of Spirit. An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad* (Boston – London, 1997), 58–79.

mjerenjem, pismom, historijskim vremenom, a korijen riječi „mentalno“ i s riječju „čovjek“ u mnogim jezicima, ovo je struktura koju Gebser nalazi ključnom za specifično ljudski svijet: mentalni je svijet „a world of man“.¹³ Pojavi mentalne svijesti prethodio je dug proces odvajanja ljudske svijesti od okoliša (arhaični svjetonazor) i od potpune vezanosti za tijelo (magijski). Mitski svjetonazor predstavlja svojevrsni protomentalni i protopersonalni stupanj, na kojem se pojavljuje specifično ljudski kapacitet – jezik – a s njim i prve velike ljudske civilizacije.¹⁴

U istraživanju mentalnoga svjetonazora, budući da je ključan za naš svijet, pokazuje se potreba za njegovom diferencijacijom na više podstupnjeva, pogodnih za opisivanje pripadajućih kulturnih obrazaca. Polazeći od Gebserova i Wilberova istraživanja, ali i od istraživanja Clarea W. Gravesa, proširujem model diferencirajući mentalni stupanj u četiri podstupnja, koji formiraju specifične kulturne svjetonazore: egoični, dogmatski, racionalni i egzistencijalni.¹⁵ Termin „mentalni“ pritom koristim kao zajednički nazivnik svih svjetonazora čija je glavna osobina identifikacija jastva s umom, čak i onih koji počinju propitivati ograničenja uma te inicirati odvajanje od ekskluzivne identifikacije s njim (egzistencijalni svjetonazor).¹⁶ Unutar dakle mentalnoga polja svijesti razlikujem više svjetonazora.

Prvi bi bio egoični, vezan za rani ego i njegovu kulturu. Karakterizira ga djelomično odvajanje jastva od prirode i tijela, ali i predkonvencionalnost i

13 Gebser, *The Ever-present Origin*, 77. Kulturni svjetonazori nisu samo historijske kategorije. Proces, inzistira Gebser, nije historijski razvoj ili slijed događaja, nego je manifestacija inherentnih predispozicija svijesti, koje određuju specifično shvaćanje stvarnosti koje stoji iza epoha i civilizacija (41). Njihovo se pojavljivanje može pratiti i historijski, ali se može opisivati i nevezano za povijesne epohe – kao dominantni svjetonazor određene zajednice u bilo kojem vremenu. Wilberovo razlikovanje dubinskih struktura (razvojnih valova) od površinskih (kulturno i historijski uvjetovanih načina njihove realizacije) pritom je od velike koristi. Usp. Wilber, *Up from Eden*, 35–36.

14 Wilber, *Up from Eden*, 93–117.

15 Istraživanja američkoga razvojnog psihologa Clarea W. Gravesa, tvorca tzv. biopsihosocijalnih sistema, u uglednoj su studiji *Spiralna dinamika* nastavili njegovi studenti Don Edward Beck i Christopher C. Cowan. Mentalne svjetonazore predstavljaju pomoću pet stupnjeva (vrijednosnih memova). Njihova istraživanja mogu biti korisna u proučavanju kulture – jer zahvaćaju i unutarnju kolektivnu dimenziju, polje zajedničkih vrijednosti – ali im je konkretna primjena najviše vezana za rad na planu socijalno-političkih i ekonomskih realija. Usp. Don Edward Beck, Christopher C. Cowan, *Spiral Dynamics. Mastering Values, Leadership and Change* (Malden – Oxford – Carlton, 1996).

16 Termine mentalni, racionalni i egoični ne koristim dakle u posve istom značenju kao Wilber i Gebser.

egocentričnost: svijet je ekstenzija ega i njemu služi. Kultura koju generira kultura je junaštva, pobjeđivanja, osvajanja, dominacije, fizičke snage i „moćnih bogova“.¹⁷ To je svjetonazor osvajača, eksploatatora, tirana, diktatora.¹⁸

Drugi mentalni svjetonazor, koji nazivam dogmatskim, novi je korak u identifikaciji jastva s umom i odvajanju od tijela, koje sada umu predstavlja prijetnju.¹⁹ Kultura ovoga stupnja zato je obilježena borbom protiv materije i tijela. Dogmatski svjetonazor svijet vidi kao strogo hijerarhizirano mjesto kojim ravna viši autoritet, a svatko u njemu ima zadanu ulogu, iz koje proizlaze životna pravila. Vjerovanja i norme društvene skupine kojoj pojedinac pripada dominantno određuju njegov identitet, pa ga Wilber opisuje kao konvencionalni i sociocentrični svjetonazor.²⁰ Generira kulturu moralno-didaktičnoga tipa, nediferenciranu od religije (ili državne ideologije u sekularnim sistemima).

Racionalni svjetonazor²¹ prvi je postkonvencionalni i svjetocentrični, ali i prvi uistinu personalni svjetonazor, u kojem *locus* identiteta pojedinca više nije eksteran, zbog čega visoko vrednuje autonomiju i individualnost.²² Obilježavaju ga sposobnosti za razumijevanje procesnosti i prostornosti, kao i perspektive trećeg lica (koja omogućuje znanstvenu preciznost, ali i nedogmatične prosudbe). Svijet vidi kao mehanizam koji pokreću shvatljivi zakoni. Odvaja znanost i umjetnost, kao samostalne spoznajne djelatnosti, od domene religije. To je svjetonazor historijski dominantan u epohi moderne.²³

17 Beck, Cowan, *Spiral Dynamics*, 215–216.

18 Beck, Cowan, *Spiral Dynamics*, 47.

19 Termin „dogmatski svjetonazor“ s jedne strane nije dobar jer sadrži velik asocijativni teret. S druge strane koristan je zbog toga što upravo ovaj svjetonazor tendira stvaranju dogmi – zatvorenih i dovršenih objašnjenja svijeta koja dolaze od ovlaštenog autoriteta.

20 Usp. Beck, Cowan, *Spiral Dynamics*, 229–243, 136–138.

21 Termin „racionalan“ koristim kao značenjski subordiniran terminu „mentalno“. Dok se potonji odnosi općenito na um, na (samo)svijest i duševne/psihičke procese, prvi se odnosi na razboritost, „jasnu misao“, razum i logiku, što su viši mentalni kapaciteti. Racionalni kulturni svjetonazor bio bi dakle mentalni, ali svi mentalni svjetonazori ne bi bili racionalni. Tako egoični svjetonazor jest određen identifikacijom jastva s metalnim egom, ali ne i racionalnošću, formalnim operacijskim mišljenjem, kao ni sposobnošću za percipiranje drugih (tuđih) perspektiva.

22 Wilber, *A Theory of Everything*, 10.

23 Sljedeći mentalni svjetonazor, egzistencijalni, karakterizira propitivanje ograničenja racionalnog uma i njegove disocijacije od prirode i tijela, kao i brojnih njezinih negativnih posljedica. Komunitaran je, inkluzivan, antihijerarhičan, pluralističan. Uvažava kontekste u kojem nastaju pojave te stoga uvažava različite perspektive i kulture. Usp. Beck, Cowan,

Za istraživanje biografskih tekstova bosanskih franjevaca ključnim se pokazuje odnos između dvaju mentalnih svjetonazora koji nazivam dogmatskim i racionalnim, s pripadajućom percepcijom svijeta i ljudske uloge u svijetu.²⁴ Gledano iz perspektive integralne teorije, svjetonazorska promjena koja se zapaža kod pripadnika bosanskohercegovačkog katoličkog svećenstva u 19. stoljeću predstavlja početak važnog transformacijskog koraka s dogmatskog na racionalni svjetonazor. Međutim, svjetonazori nisu distribuirani na način da bi im reprezenti bile dvije suprotstavljene grupe. Kao i uvijek, situacija je kompleksnija, što pokazuju i analizirani tekstovi biografija, koji posjeduju obje perspektive – dogmatsku i racionalnu. Istraživanje njihovih osobina i odnosa središnji je problem ovog rada.

2. Dogmatski kulturni svjetonazor

Elementi dogmatskoga svjetonazora u ovim su biografijama prisutni na nekoliko razina. Na razini predstavljanja osobe o kojoj se biografija piše primjećujemo s jedne strane individualizaciju i povijesnu konkretizaciju, ali s druge i književnu artikulaciju idealnog tipa crkvenog poglavara. Konvencija je to koja prevladava u srednjovjekovnoj, ali i u ranonovovjekovnoj kulturi.

Kad je riječ o obliku aktivnosti u kojoj se takva idealna osoba ostvaruje, u prvi plan dolazi moralno usavršavanje, a s njim i tema sukoba duha s tijelom i materijom. Kako je već rečeno, dogmatski svjetonazor pomak je od identifikacije svijesti s materijom, tijelom i kolektivom u identifikaciju s umom. Sustav vrijednosti koji promiče stoga je dobrim dijelom utemeljen na kapacitetima uma, koji omogućuju kontrolu nad impulsima i tijelom. Tako se strpljenje, disciplina, askeza, „kroćenje“ tijela i preziranje svijeta visoko vrednuju u poretku dogmatskoga svjetonazora. S negativne strane,

Spiral Dynamics, 260–273. U okviru ovog istraživanja spominjem ga na margini jer se njegovi elementi u opisanom korpusu ne pojavljuju.

24 Napominjem da se ovdje ne izjednačava ljudsko s mentalnim u apsolutnom smislu, nego rekonstruirati ono što držim kulturnim svjetonazorom analiziranih tekstova. Opreka dogmatskog i racionalnog promatra se dakle isključivo u ovom (ograničenom) kontekstu, i u kontekstu vrijednosnog sustava obrađenih autora. Mentalni kapaciteti u teorijskom modelu Kena Wilbera zauzimaju samo srednje razine u evolucijskom spektru. Međutim, držim da propitivanje ograničenja mentalnosti nije relevantno u kontekstu rada jer se nijedan od analiziranih tekstova njime ne bavi.

na ovom stupnju započinje disocijacija uma i tijela, koju u katoličkoj kulturi dobro reprezentira rat protiv triju neprijatelja: svijeta, tijela i đavla.²⁵

Elemente dogmatskoga svjetonazora prepoznamo i u razumijevanju identiteta, odnosno u naravi osobnih i kolektivnih identifikacija u ovim tekstovima, koje se sociocentrično zasnivaju: jastvo se poistovjećuje s vjerovanjima i zakonima društvene skupine kojoj čovjek pripada. U analiziranom korpusu te su identifikacije konfesiocentrično utemeljene.

2.1. Idealnost i konvencionalnost

Kad je riječ o prvom spomenutom obilježju dogmatskoga svjetonazora, poimanju ljudskog života kao realizacije određene uloge koju mu je dodijelio božanski autoritet, ono se reflektira i u samoj strukturi ovih biografija: život odabrane osobe predstavlja se kao slijed etapa od rođenja do smrti, čiji je sadržaj u velikoj mjeri idealiziran i konvencionaliziran. Kronološki gledano, u drugoj polovici 19. st. važnost ovih konvencija slabi, da bismo očitiju promjenu strukture zapazili u biografijama s početka 20. stoljeća. Međutim, u većini tekstova uporišne su narativne točke podrijetlo, djetinstvo, priprema za svećeničko ređenje, besprijekoran život te pobožna (ili svetačka) smrt.

Vrednovanje podrijetla temelji se na ograničenju dogmatskoga svjetonazora: premda u ratu protiv tijela i materije, svijest im je na ovom stupnju vrlo blizu te, paradoksalno, vrijednosti nerijetko temelji na biološkim i materijalnim porecima. U ovim biografijama plemenito podrijetlo (klasa) zamjenjuje se podrijetlom od statusom skromnih, ali čestitih i vrlo pobožnih roditelja. Osoba koja je drugima uzor mora biti rođena u pobožnoj, radišnoj, poštovanoj katoličkoj obitelji koja joj pruža idealan odgoj. Idealizirani opisi roditelja i njihove pobožnosti u nekim životopisima poprimaju osobito izražen ton. Obitelj biskupa Marijana Šunjića tako je predstavljena kao

25 Ovdje se ne izjednačuje duhovno i mentalno, nego se njihov odnos promatra isključivo u opisanom kontekstu. Poimanje duha i duhovnosti na svakom se svjetonazorskom stupnju mijenja. Ken Wilber pokazuje da u istraživanju evolucije svijesti treba voditi računa o dvjema strujama: prosječnoj i naprednoj. Napredna evolucijska struja, u vrijeme dok je prosječna struja na mentalnim stupnjevima, osvaja i transmentalne (što jednostavno znači napuštanje ekskluzivne identifikacije s umom, usp. Wilber, *Up from Eden*, 75–90, 141–156, 253–271). Kad se rezultati njegova istraživanja uzmu u obzir, može se reći da duhovnost u ovim tekstovima nije vezana za transmentalne stupnjeve svijesti. Čak i onda kad se preuzimaju oblici duhovnosti iz spisa naprednih pojedinaca, oni se „prevode“ u vrijednosni sustav dogmatskog svjetonazora.

„u zvijezde okivana“,²⁶ majka udovica Marijana Jakovljevića uzorna je kao biblijska Judita,²⁷ a roditelji biskupa Augustina Miletića „u čednosti kršćanskoj pribogati, miroljubivi, krotki, ponizni, bogobojeći“, radišni i skladni.²⁸

Takvo podrijetlo prati sljedeća etapa životopisa, a to je djetinjstvo i odrastanje. Dijete rano pokazuje znakove iznimnosti, ističući se među drugom djecom i brzo učeći,²⁹ prakticirajući pobožnost koja nije karakteristična za dječju dob, i odvajajući se od obična svijeta kao „anđelak u tijelu ljudskom“. ³⁰ Već u ranoj dobi osjeća svećenički poziv, na koji se odaziva kao biblijski Samuel, ili pak na čuđenje roditelja gradi male oltare i na njima priprema stvari za misu.³¹ Nezaobilazno je u ovoj etapi i primjećivanje sredine da dijete „imade izaći velik čoviek“. ³²

U sljedećem se dijelu životopisa predstavlja školovanje i priprema za svećenički red. Predstavljena osoba pokazuje izniman uspjeh u učenju, zbog čega postaje uzor drugim učenicima „za nadmetanje i štovanje“. ³³ Budući da je dogmatskom svjetonazoru važna hijerarhija i poštivanje autoriteta, osoba je redovno omiljena kod učitelja, koje u svemu sluša, a resi je i pobožnost te „najpotpunija čestitost života“. ³⁴ Vrijeme prije svećeničkog ređenja važna je uporišna točka narativnog slijeda biografije: osoba se u toj fazi potpuno mijenja da postane „u svem novo stvorenje“, za što se priprema askeзом. ³⁵

Sljedeća biografska etapa prati imenovanje na crkvenu službu, a osobito je razrađena u biografijama osoba koje su bile ređene za biskupe i vršile službu apostolskog vikara. ³⁶ To se imenovanje uvijek odvija bez očekivanja

26 Anto Knežević, „O. Marijan Šunjić, biskup i apoštolski namjestnik bosanske države (†1860)“, *Biografije bosanskih franjevac*, prir. Marko Karamatić (Sarajevo – Zagreb, 2015), 88.

27 Lovro Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića začastnog državnika, zaslužnog čuvara i tajnika biskupskog život“, *Biografije bosanskih franjevac*, 66.

28 Lovro Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola p[oštovanog] g[ospodina] Augustina Miletića“, *Biografije bosanskih franjevac*, 52–3. Biograf ide i korak dalje te identificira (srednjovjekovno) plemićko podrijetlo Miletićeve obitelji (52).

29 Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 54; Mijo Vjenceslav Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, *Biografije bosanskih franjevac*, 145.

30 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 89.

31 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 89.

32 Ivan Franjo Jukić, „Biografije znamenitih franjevac“, *Biografije bosanskih franjevac*, 81.

33 Marijan Šunjić, „Životopis slavnoga muža Augustina Miletića“, *Biografije bosanskih franjevac*, 29.

34 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 29.

35 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 91.

36 Riječ je o specifičnoj službi u crkvenom ustroju u osmanskoj BiH. V. Srećko M. Džaja,

dotičnog, uz njegov strah, suze, sumnje, molitvu i krajnju smjernost. Miletić, primjerice, postaje biskup „brez ičije posebne preporuke“, a dok svi kliču, on plače osjećajući težinu tereta službe.³⁷ Idealan pastir biva dakle imenovan, on nema vlastitu ambiciju, nego prema imenovanju osjeća i otpor.³⁸ Biskupska čast tako nije rezultat osobnoga htijenja, nego se svaka crkvena funkcija predočava kao djelo Božje, provedeno preko medijatora – crkvenih poglavara.³⁹ Iza toga u biografiji slijedi opis besprijeckornog života u pobožnosti, odricanju i brizi za druge. O toj temi bit će riječi u nastavku rada.

Smrt kao dovršetak besprijeckornog zemaljskog života posljednja je u nizu konvencionalnih etapa, a njezin opis slijedi ideal oblikovan u europskoj literaturi koja se bavi „umijećem umiranja“. ⁴⁰ Smrt iznimnih ljudi tako je mirna, najavljena predosjećajem ili pak preko glasnika.⁴¹ To je smrt s molitvom na usnama, smrt poslije svetačkog podnošenja bolesti, ili pak, u jednom primjeru, uslijed smrzanja za vrijeme ispovijedanja puka, dakle krajnje požrtvornosti u vršenju službe.⁴²

S besprijeckornim, svetačkim životom, ali i s pobožnom ili mučeničkom smrću, u biografskoj i napose hagiografskoj tradiciji usko su vezana čuda. Nalazimo ih tako u biografijama interpoliranim u *Ljetopis* Nikole Lašvanina iz 18. st.⁴³ U 19. stoljeću zauzimaju sve manje mjesta, ali ih redovno nalazimo u životopisima osoba iz ranijih stoljeća, preuzetih iz starijih izvora. Tako primjerice čuda susrećemo u svim obradama životopisa biskupa Nikole Ogramića, čije je tijelo pronađeno „cijelo, nepokvareno, bez ikakvog smrada kano spavajuće“. ⁴⁴ Elementi čuda prisutni su i kod autora koji inkliniraju dokumentaristički shvaćenoj biografiji (primjerice kod I. F. Jukića i M. V. Batinića).

Katolici u Bosni i zapadnoj Hercegovini na prijelazu iz 18. u 19. stoljeće. Doba fra Grge Ilijića Varešanina (Zagreb, 1971), 104-117.

37 Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 148.

38 Usp. Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 29; Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 59.

39 Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 55-56.

40 Usp. Jean Delumeau (Žan Delimo), *Greh i strah. Stvaranje osećanja krivice na Zapadu od XIV do XVIII veka* (Novi Sad, 1986), 544-558.

41 Usp. Nikola Lašvanin, *Ljetopis* (Zagreb – Sarajevo, 2003), 62.

42 Usp. Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 44; Mijo V. Batinić, „Znamenitija braća fojničkoga samostana“, *Biografije bosanskih franjevaca*, 173-174.

43 Lašvanin, *Ljetopis*, 292, 295.

44 Jukić, „Biografije znamenitih franjevaca“, 85; Ignacije Strukić, „Biografije franjevaca“, *Biografije bosanskih franjevaca*, 241.

Pomoću idealiziranih se konvencija predstavlja i karakter osobe čija se biografija piše, kao i njezina uloga u svijetu. Pritom, donekle neočekivano, u pokojem tekstu nalazimo i opise njezina fizičkog izgleda. Šunjićev tekst o Miletiću donosi tako poprilično detaljan opis stasa, kretnji, glasa i govora. Na biskupu, naglašava se, nema ništa neprivlačno – ni u tijelu ni u karakteru – i svaka osobina pridonosi karizmatičnosti i idealnosti ovog crkvenog premeta. U nekoliko pak biografija nalazimo i opaske koje hvale snagu i jedrinu osobe: Miletić ima „snažna prsa i čvrsta pluća“,⁴⁵ dok je Jakovljević „čovjek visoka i upravna stasa, jedre kosti, puna junačke snage“.⁴⁶ Opis fizičkih vrлина u biografijama svetaca i crkvenih ljudi – naročito kad je riječ o snazi ili ljepoti – element je čije je podrijetlo u biografskoj konvenciji ranog srednjeg vijeka: Jacques Le Goff zamjećuje da se u njima fizička ljepota smatrala neodvojivom od duhovne i bila neizostavna u opisu sveca.⁴⁷ Rani srednji vijek u europskoj monaškoj kulturi predstavlja prijelaz s egoičnog na dogmatski svjetonazor, pri čemu su elementi prvoga itekako vidljivi jer upravo egoični svjetonazor visoko vrednuje fizičku snagu i izdržljivost.⁴⁸

Osim fizičkog izgleda, biografije podrobno opisuju i karakter osobe, o kojem progovaraju i posredno (askeza, djela), ali i izravno. Izniman karakter predstavlja se kao rezultat „darovanosti i odnjevovanosti“,⁴⁹ kao „plemenitost naravi“ udružena s radom i zalaganjem.⁵⁰ Iznimnost karaktera potvrđuje se i utiskom koji ostavlja na druge ljude, redovno izazivajući poštovanje, ganuće, suze i obraćenje, postajući stoga svima životni ideal.⁵¹

Jedan od temeljnih elemenata dogmatskoga svjetonazora u ovim životopisima shvaćanje je idealnog ljudskog života kao oživotvorenja od Boga zadane uloge u svijetu, ovdje uloge pastira i oca zajednice vjernika. Pritom u biografijama, premda se dominantno koncentriraju na živote pojedinaca,

45 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 30.

46 Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića život“, 74.

47 Jacques Le Goff, *Civilizacija srednjovjekovnog Zapada* (Zagreb, 1998), 442. To je vrijedilo i za svece-intelektualce, što autor pokazuje na primjeru percepcije T. Akvinskoga, koji je među suvremenicima cijenjen i zbog svoje fizičke snage (442).

48 Le Goff primjećuje da se u monaškoj kulturi ranog srednjeg vijeka visoko vrednuje fizička izdržljivost u asketskim pothvatima, ali i u mučeništvu. Asketizam redovnika i svetaca smatra bliskim kultu snage ratnika jer su oba temeljena na tjelesnim pothvatima. Le Goff, *Civilizacija srednjovjekovnog Zapada*, 451.

49 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 31.

50 Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 53.

51 Usp. Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 33, 38, 43.

važno mjesto zauzima i sama vjernička zajednica, koja se predstavlja kao povjereno stado, dakle kolektiv. Svoga pastira vjernički narod (po)štuje, dočekuje s ganućem i suzama, utječe mu se u svakoj svojoj potrebi, nariče na njegovu pokopu.⁵² Ovaj je odnos osobito izražen u opisima crkvenih svečanosti i biskupskih kanonskih pohoda, u kojima narod hrli vidjeti prelata, lije suze, čeka blagoslov na koljenima, a kod biskupskih ređenja cijela općinstva padaju u zanos. Predodžba Miletićeva biskupskog posvećenja iz pera Lovre Karaule paradigmatična je u ovom kontekstu jer opisuje veličanstvene obrede, slavlja koja umnogome podsjećaju na krunjenja kraljeva, ekstatičnu radost masa, nadmetanje gradova za održavanje svečanoga čina.⁵³

Dio ovih elemenata biografija zasigurno duguju odabranoj konvenciji, koja pokazuje kako dogmatski svjetonazor vidi svijet: kao hijerarhičnu strukturu s jasno određenim poglavarima, imenovanima „odozgor“ po principu prijenosa vlasti.⁵⁴ Međutim, činjenica da se „narod“, odnosno vjernička zajednica, uvijek predstavlja kao kolektiv posve istog mnijenja, nije samo konvencionalni element životopisa, nego signal koji upućuje i na stvarno stanje. Naime, kod najvećega dijela vjernika u opisanom kontekstu – među katolicima u osmanskoj Bosni i Hercegovini – prevladava mitski svjetonazor, čija je oznaka upravo kolektivnost. Na tom stupnju svijest još uvijek nije dokraja odvojena od identifikacije s okolinom i zajednicom čiji je dio, pa jastvo ove razine Wilber definira kao kolektivno.⁵⁵ Spomenute ekstaze cijelih gradova zbog biskupskih posvećenja, premda zasigurno puno duguju i konvenciji, nisu samo tekstualna konstrukcija: masovni vjerski događaji doista su u srednjem i ranom novom vijeku izazivali kolektivne emocionalne egzaltacije.⁵⁶ Biografije dakle pružaju i informacija o odnosu vjernika prema crkvenim dostojnicima, koji pokazuje izrazito mitske, gdje gdje i magijske svjetonazorske elemente. Lovro Karaula, primjerice, donosi znakovitu opservaciju o poimanju biskupa u puku, koje sadrži magijsko-mitske značajke: „U Bošnjaka i Ercegovca kr-

52 Usp. Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 31–33, 44–47; Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 104, 128–9.

53 Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 58. Slične motive nalazimo i kod drugih autora, v. primjerice Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 150–151.

54 Beck, Cowan, *Spiral Dynamics*, 136–138.

55 „Membership self“, Wilber, *Up from Eden*, 97–100.

56 Usp. Johan Huizinga, *Jesen srednjeg vijeka* (Zagreb, 1991), 114–116; Delumeau, *Greh i strah*, 521–530.

šćanskog i nekršćanskog biskup je pravednik i polusvetac Božji koji *može sve što hoće za svoj narod izmoliti* od svemogućeg Boga.⁵⁷

Osim indikatora mitskog svjetonazora vjernika, u biografijama nalazimo i pokazatelje ograničenja dogmatskoga svjetonazora kad je riječ o doslovnom poimanju prijenosa sakralne vlasti odozgor i svećeničkog „reprezentiranja“ Isusa. Tako se primjerice za Jakovljevića konstatira da je „u ustih naroda bosanskog on je vazda bio ugled jaganjca božjeg, koji diže grijehe svijeta“.⁵⁸ Premda, gledano u cjelini, ugled i važnost hijerarhijske strukture Crkve – svećenstva, ređenja, biskupskih posvećenja, funkcija itd. – nije u središtu interesa ovih biografija, ona ipak predstavlja važan dio većine analiziranih tekstova.

2.2. *Duh protiv tijela i svijeta*

Sukob duha s tijelom i svijetom, jedno od važnih obilježja dogmatskoga kulturnog svjetonazora, u biografijama svoj izraz nalazi u veličanju askeze kao načina verifikacije iznimnosti i svetosti nečijeg života. U tom okviru ovdje ćemo promotriti dvije važne teme: asketski oblik pobožnosti i poniznosti koji se promiče kao ideal, a zatim i odnos biografija prema tijelu i materiji.

Askeza je kao tema sve manje zastupljena što se krećemo prema životopisima u kojima prevladava racionalni svjetonazor, kronološki gledano prema kraju 19. stoljeća, dok je u ranijima važan element. Usko vezana uz asketski ideal predodžba je odnosa između neba i zemlje, kao i sakralne i profane sfere života, koju na dogmatskom stupnju karakterizira duboka podvojenost. U skladu s tim, idealan i svet život mora se odvijati što dalje od profane sfere – od zemlje – i što bliže nebu. Duhovni ljudi ne pripadaju zemlji, oni „s visine ponosita duha gledaju na ono ljudsko te jedva kada, kako se čini, dotiču zemlju“. Dok takav duhovan čovjek živi na zemlji, on neprestano prebiva u duhu: „živuć u tijelu, duhom je hodio i ništa ne želeć na zemlji, sveder općio s nebom“.⁵⁹

Odvajanje od zemlje i općenje s nebom prakticira se i u posebnim oblicima pobožnosti, primjerice kao bdijenje i molitva koja traje čitavu noć, dugo klečanje u molitvi, cjelodnevna molitva. Iznimna osoba redovito u molitvi

57 Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 61, isticanje moje.

58 Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića život“, 72.

59 Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 33, 173.

pretječe druge, te u zoru dolazi u crkvu a posljednja napušta kor. Svaku karakterizira gorljiva i gotovo nezemaljska pobožnost u slavljenju mise te obilne suze kod oltara.⁶⁰ Ona ne samo da prakticira asketske oblike pobožnosti, nego čezne za njima, doživljava egzaltacije, kao i potrebu da se ukloni svijetu.⁶¹ Oblik pobožnosti koji nalazimo u ovim biografijama sadrži dakle dva važna elementa: prvi je trpljenje tijela bdijenjem i klečanjem, a drugi je emocionalni zanos. Jedan je usmjeren na preobrazbu tjelesnog, a drugi emocionalnog života – znakovito je da su oba ta sloja dio plana realnosti s kojim dogmatski svjetonazor vodi upornu borbu.

Osobito se dramatično opisuje pobožno pripremanje za svećeničko ređenje, koje se predstavlja kao postajanje novom osobom, te se stoga redovno odvija u samoći, postu i daleko od svijeta: „Ah, odcijepljen od svijeta, od vike i halabuke, i kao živ zakopan u mračnu tavnicu, on ju sprovede u sveudiljnom čitanju i učenju uprava reda Franina, u umrtvivanju požuda, u činjenju svakovrstnih krieposti, i samo onda svoje učenje prekidaše, kad po molitvi s/vetoj/ sa svojim Bogom bliže sdružiti se hotijaše.“⁶² Sve karakteristične elemente umiranja svijetu, tijelu i napasti radi združivanja s Bogom sadrži ovaj primjer Šunjićeve pripreme za ređenje.

U sustavu vrijednosti dogmatskoga svjetonazora visoko mjesto zauzima poniznost, čime se on izravno suprotstavlja prethodnom, egoičnom, koji vrednuje osvajanje, podčinjavanje, silu i fizičku snagu.⁶³ Predodžbe poniznosti u ovim se biografijama pojavljuju u dva oblika. Jedan poniznost predstavlja kao solidarnost sa siromašnima i jednakost među subraćom. Tako se primjerice Miletić, premda crkveni prelat, predstavlja kao osoba koja namjerno obavlja najniže poslove umjesto sobara i slugu, pere i ljubi noge subraći te se brine da nitko zbog njega ne trpi ni najmanju teškoću.⁶⁴ Među-

60 Usp. Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 73; Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića život“, 70–71; Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 38–39; Batinić, „Znamenitija braća fojničkoga samostana“, 173.

61 Treba napomenuti da je ova tema često preuzeta iz spisa i prakse iznimnih ljudi s transmentalnih stupnjeva, ali je „prevedena“ na dogmatski stupanj, što znači da su njihovi uvidi reducirani na temu sukoba duha i tijela.

62 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 91.

63 Beck, Cowan, *Spiral Dynamics*, 138–141. Askezu također treba promatrati u kontekstu odvajanja od vrijednosti egoičnoga svjetonazora, koji karakterizira blizina svijesti tijelu i emocijama, a stoga i potpuna impulzivnost, čiji je najgori oblik otvorena agresivnost.

64 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 39, 42–43; Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 158.

tim, poniznost se predstavlja i u obliku koji je veoma blizak asketskoj praksi trpljenja tijela. Ona se primjerice izražava kao nečije svjesno biranje oblika službe koji je najgori za tijelo (mjesto službovanja koje je najvlažnije, najhladnije, fizički najzahtjevnije).⁶⁵

Tijelo i svijet, glavno poprište borbe dogmatskoga svjetonazora, važne su teme u ovim biografijama. Trpljenje tijela, osim spomenutih oblika pobožnosti i poniznosti, redovito uključuje i postove – uskraćivanje sebi hrane, rad prazna želuca, uzimanje samo kruha – zatim izdržavanje hladnoće, namjerno boravljenje u hladnoj sobi, ležanje na neudobnoj postelji, spavanje samo nekoliko sati po noći.⁶⁶ Dogmatski ideal kroćenja tijela podrazumijeva i svladavanje impulzivnosti i emocija, te se u biografijama vrednuje strogost prema sebi, samokontrola u obliku pobjede nad strastima te ravnodušnost prema nanesejoj si nepravdi.⁶⁷ Nalazimo i primjere pustinjačkog života kao ideala dogmatske askeze,⁶⁸ ali i krajnost bičevanja tijela.⁶⁹

Važan element dogmatskog ideala prezir je prema materijalnom posjedu, časti i svijetu. Uzoran čovjek tako treba „kloniti se svijeta i njegovih taštih nasladnosti svega vremena svog života“,⁷⁰ a svećeničko se ređenje predstavlja upravo kao čin kojim se izniman duh „odriče svijeta, gazi njegove ispraznosti, odbacuje njegova naslađenja i svečano obećaje za sva vremena svoga života živjeti u posluhu, uboštvu i čistoći; sve gazi, sve odbacuje, i za sve ovo ne ište drugo do Boga, nego Boga istoga!“⁷¹ Bog i svijet oštro su dakle u dogmatskoj duhovnosti odvojeni i pristajanje uz Boga znači odbacivanje svijeta.

Odricanje od svake raskoši i posjeda, osim najnužnijih stvari, također je karakterističan motiv unutar ove teme. Nošenje skromne odjeće, spartanski namještaj u sobama, odricanje od materijalne imovine znak je duhovne iznimnosti.⁷² Odnos prema materiji u analiziranom se korpusu kreće u rasponu između dviju točaka. Na jednoj je strani promicanje skromnosti i ne-

65 Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića život“, 68–70.

66 Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića život“, 73; Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 38–40. Šunjić ovu vrstu askeze opisuje i sljedećom rečenicom: Miletić je „ovom dugotrajnom vježbom postigao to da je obično bio zadovoljan snom od jednog ili dva sata“ (34).

67 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 41.

68 Batinić, „Znamenitija braća fojničkoga samostana“, 169.

69 Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića život“, 73.

70 Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića život“, 67.

71 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 92.

72 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 40; Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića život“, 71.

zahtjevnosti, čija se vrijednost može ispravno sagledati ako se ima na umu da je razmetanje posjedom, kao i poimanje materijalnog posjeda kao oblika trijumfa nad svijetom, osobina egoičnoga svjetonazora. Na drugom pak kraju raspona zamjećujemo zagovaranje prezira prema materiji, čiji karakterističan izraz nalazimo u jednoj od biografija autora Mije Batinića: redovnik koji je živio kao pokornik i bosonog pješice obilazio vjernike „novca se nije htjeo dotaknuti ni u kojem slučaju, već je to morao mjesto njega primati koji svjetovnjak, da mu podmiri životne potrebe“. ⁷³ Maniheizam je, primjećuje Jacques Le Goff za srednji vijek, a Jean Delumeau i za period od 14. do 18. stoljeća, službeno bio hereza, a neslužbeno raširen stav u kršćanskoj duhovnosti. ⁷⁴

Još jedno opće mjesto u kontekstu preziranja materije misao je na smrt, u čijem svjetlu i uz čiju pomoć treba svladavati zamke svijeta. Omiljeni motiv u cjelokupnoj europskoj kulturi ranog novog vijeka, ⁷⁵ u franjevačkom je stvaralaštvu 17. stoljeća dobio mjesto u čitavoj knjizi specijaliziranoj za *ars moriendi*, u *Naslađenju krstijanskom* Pavla Posilovića. U analiziranim životopisima nalazimo karakteristične motive ovog tematskog kompleksa. Miletić je primjerice posvećen neprestanom razmatranju o smrti, a posjeduje i preporučeni rekvizit koji ga na smrt neprestano podsjeća: lubanju mrtvog prijatelja kao jedini „ukras“ spartanske sobe, koja ga opominje na nazočnost smrti. ⁷⁶ Kao u Posilovićevu priručniku, zahvaljujući takvoj praksi Miletić se navikava na misao o smrti i predosjećajući trenutak njezina dolaska.

2.3. Konfesiocentrični identitet

Premda predstavlja važan korak u deidentifikaciji ljudske svijesti s tijelom i kolektivom, ovaj svjetonazor identitet u dobroj mjeri eksterno utemeljuje. Dogmatski stupanj svijesti Wilber stoga opisuje kao konvencionalni i sociocentrični ⁷⁷: moral, pravila ponašanja, uvjerenja i slika svijeta dominantno proistječu iz religije, tradicije i normi skupine u kojoj se pojedinac rađa, u prvom redu konfesionalne i etničke. Književnost franjevac Bosne Srebrene do 19. stoljeća osobne i kolektivne identifikacije pretežno konfe-

73 Batinić, „Znamenitija braća fojničkoga samostana“, 172.

74 Le Goff, *Civilizacija srednjovjekovnog Zapada*, 220; Delumeau, *Greh i strah*, 11–50.

75 Usp. Delumeau, *Greh i strah*, 544–558.

76 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 40.

77 Wilber, *A Theory of Everything*, 20.

sionalno temelji, pa se pojedinac doživljava kao član zajednice (katoličkih) vjernika. Međutim, na dogmatskom stupnju takva se zajednica ne doživljava kao povijesno i kulturno uvjetovana, nego kao univerzalna pojava čiji su pogledi na svijet i norme ponašanja „istine“ opće vrijednosti. Ovo osobito karakterizira franjevačku literaturu 17. i 18. stoljeća, u kojoj i prevladava dogmatski svjetonazor. U 19. se stoljeću zamjećuje izgradnja kolektivnih identifikacija karakterističnih za racionalni svjetonazor, koji konfesionalnu (i etničku) pripadnost vidi kao dio identitetskih oznaka u strukturi višeg reda.⁷⁸ U analiziranom biografskom korpusu zamjećujemo obje pojave, s tim da sve do početka 20. stoljeća prevladava konfesiocentrično poimanje identiteta.⁷⁹ Izdvojit ću nekoliko tematskih područja na kojima se to zapaža: odnos prema pripadnicima drugih konfesionalnih skupina, odnos prema sekularnim političkim i kulturnim pokretima te odnos prema znanju i ovlasti podučavanja.

Odnos prema drugim konfesijama u predmodernom razdoblju bosanskohercegovačke kulturne povijesti unutar elitnih kultura kreće se u okvirima dogmatskog (i egoičnog) svjetonazora, a unutar pučkih pretežno u okvirima egoičnog i mitskog. Poimanje svijeta u okviru dogmatskoga svjetonazora u osnovi počiva na nejednakostima: istina se poistovjećuje s jednom i samo s jednom povijesno i kulturno određenom zajednicom, zbog toga što dogmatsko mišljenje nije ovladalo razumijevanjem perspektive i procesnosti, kao ni razlikovanjem povijesno uvjetovanih formi od istog sadržaja. U svijetu temeljenu na dogmatskom svjetonazoru može stoga postojati manji ili veći stupanj (ne)tolerancije, ali ne i poimanje temeljne jednakosti i istih prava jer je ono oznaka racionalnoga svjetonazora.⁸⁰ Taj je

78 Evoluciju svijesti Wilber stoga predstavlja i kao proces u kojem se na sve širim razinama ponavljaju isti koraci: na svakoj razini svijest se poistovjećuje sa sadržajem te razine, dok se kod pomicanja na sljedeću deidentificira s prethodnom i identificira sa sadržajem nove. Drukčije rečeno, ono što je na jednoj razini bilo subjekt, na sljedećoj postaje objekt ili posjed: što je bilo „ja“, postaje „moje“. Na dogmatskom stupnju jastvo se poistovjećuje s uvjerenjima i osobinama određene društvene skupine, dok se na racionalnom one doživljavaju kao nešto „moje“ (dio identitetskih oznaka), a ne „ja“. Proces se nastavlja i dalje te se u nizu (de)identifikacija svijest poistovjećuje sa sve širim aspektima stvarnosti. Wilber, *The Eye of Spirit*, 236–242.

79 Sekularne kolektivne identifikacije nisu automatski i znak racionalnog kulturnog svjetonazora. Etnocentrični identitet također je temeljen na dogmatskom svjetonazoru, kao i identifikacije sa sekularnim dogmatskim ideologijama i državnim sistemima. Wilber, *A Theory of Everything*, 20; Beck, Cowan, *Spiral Dynamics*, 136–138.

80 Usp. Jim Marion, *The Death of the Mythic God. The Rise of Evolutionary Spirituality*

pak svjetonazor u predmodernom dobu uglavnom postignuće pojedinaca, a u 19. je stoljeću u BiH tek na pomolu. Smatram stoga da je potreban oprez s pripisivanjem kategorija racionalnog i egzistencijalnog svjetonazora – kao što su jednakopravnost, tolerancija, multikulturalnost – društvu i religijama osmanskoga doba u BiH.

U katoličkoj kulturi dogmatski identitet oprimjeruje doktrina da „izvan Crkve nema spasenja” jer je istina isključivo u njezinu posjedu. Stoga se u biografijama iznimnost i svetost crkvenog vođe i pastira u pravilu potvrđuje i obraćanjem inovjeraca. U životopisima osoba iz ranijih stoljeća u obradi ove teme redovno se pojavljuju čuda, dok se u životopisima osoba iz 19. stoljeća obraćanje povezuje s iznimnom sposobnosti uvjeravanja i poučavanja. Takva se djelatnost poima kao spašavanje duša (moguće dakle isključivo u okviru jednog vjerozakona, katoličkog), a zbog osobite opasnosti koja je u Osmanskom Carstvu uz nju vezana, ona se smatra ispunjavanjem riječi evanđelja o davanju vlastitog života za bližnje.⁸¹

Takva briga za duše, smatra se, povjerena je svećenstvu od Boga. Tako biograf Marijana Šunjića – Antun Knežević – predodžbu o biskupovoj iznimnosti gradi i pomoću konvencionalnog motiva utjecaja na inovjerce. Pripovijedajući o gorljivosti i uvjerljivosti njegovih propovijedi, koje su htjeli slušati i muslimani, Knežević piše da su i same turske gospođe išle u kršćanske kuće i ondje skrivene slušale biskupove riječi. Biograf o njima govori sažalnim tonom, opisujući ih kao „jadnice“, „sužnjice“ koje su „gladne kruha božanstvenoga“, a bilo bi potrebno samo malo vjerske slobode da bi se mogle „odreći svoga poganstva“ i „osloboditi od sužanjstva vražijega“.⁸² Uz vjerske neslobode (dogmatski shvaćene), Knežević proziva i svećenstvo – i ono je odgovorno za stanje neslobodnih duša jer mu je Bog povjerio brigu za njih.

(Charlottesville, 2004), 9–15.

81 Šunjićev biograf osobito ističe da se u Osmanskom Carstvu poticanje prijelaza s islama na kršćanstvo kažnjava smrću pa su biskupove intervencije „djela podpuna ljubavi, buduć da je za spas braće stavio u pogibelj i život svoj vlastiti“. Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 107.

82 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 122–123. Vrijednosni poredak dogmatskoga svjetonazora (i kod svećenstva i u osmanskome sustavu) zamjećuje se i u drugim primjerima, od kojih izdvajam Kneževićevu opasku o položaju na sudovima: „Dapače i isti ciganin, pometina i izrod naroda čovječanskoga bolji je na sudu od kršćanina, buduć se, kako reče jedan kadija, i on klanja u turskoj džamiji!“ Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 125. Ovaj rad analizira samo biografije, na temelju kojih se ne može složiti cjelovita slika, ali smatram da je potrebno detaljnije istražiti Kneževićeve tekstove i opreznije (ne učitavajući suvremene kategorije) formulirati sudove o njegovu svjetonazoru jer je upravo on u publicistici istican kao nositelj koncepta vjerske tolerancije i građanski utemeljena bosanskog identiteta.

Zašto dakle, pita se autor, više ne riskiraju zbog spasa duša oni „kojim je bog previsoki podijelio vlast na korist crkve svoje, zašto se njome ne služe“. ⁸³

Druga razina na kojoj promatram dogmatsko poimanje identiteta odnos je analiziranih biografija prema sekularnim političkim i kulturnim pokretima, koji je pretežno negativno intoniran. Ističe se pritom odnos prema Francuskoj revoluciji, ali i svim revolucionarnim pokretima, koji, očekivano s obzirom na historijat odnosa s Crkvom, kod bosanskohercegovačkog svećenstva kroz čitavo 19. stoljeće izazivaju otvoreno neprijateljstvo. ⁸⁴ U analiziranim biografijama tema nije u prvom planu, ali se kratki pripovjedački komentari interpoliraju u izlaganje svaki put kad je se pisac dotakne. Tako primjerice Mijo Batinić boravak biskupa Miletića u Italiji smješta u vrijeme „kada je franceski prevrat bio raztrovao i susjednu Italiju“, ⁸⁵ a Ignacije Strukić zapaža da taj prevrat, „potresavši temeljem cijelog društva ljudskog i zadavši gorkih rana sv. vjeri katoličkoj“, sada ne ostavlja na miru poglavare Crkve te progoni i uznemirava papu Pija VI. ⁸⁶

Povezano je s tim i poimanje znanja. Premda se u biografijama (osobito što se približavaju 20. stoljeću) znanje i briga za obrazovanje predstavljaju kao jedno od glavnih postignuća predstavljenih pojedinaca, zamjećuje se i potreba da se vrednovanje znanja objasni. Franjevačko je popularno spisateljstvo u BiH, naime, izraslo iz zasada katoličke obnove, koja je poticala širenje knjige i znanja – ali vjerskog znanja, u obliku obveze poznavanja osnovnih doktrina vjere. U 19. pak stoljeću školovanje koje prolaze franjevački kandidati doživljava sve veće promjene, napose u austrijskim zemljama, ⁸⁷ te se ideal općeg svjetovnog obrazovanja sada stavlja i pred svećenstvo. ⁸⁸ Podozrivost prema tom obliku obrazovanja, međutim, još postoji te ga biografi nastoje opravdati.

Knežević primjerice objašnjava da znanje orijentalnih jezika Marijana Šunjića, obrazovana čovjeka i poliglota, ima veliku praktičnu korist: može štititi zajednicu od samovolje vlasti, koja po volji tumači zakonske odred-

83 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 123.

84 Hercegovački franjevac Petar Bakula toj je temi posvetio čitav spjev, *O francusko-pruskom ratu godine 1870-71*.

85 Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 147.

86 Strukić, „Biografije franjevac“, 248.

87 V. Rudolf Barišić, *Bosanski Ugri. Institucionalna povijest franjevačkog školovanja 1785. - 1849.* (Zagreb, 2021).

88 Delumeau opisuje suočavanje francuskoga svećenstva s tim zahtjevom u 18. stoljeću. Jean Delumeau, (Žan Delimo), *Katolicizam između Lutera i Voltera* (Sremski Karlovci – Novi Sad, 1993), 310, 375.

be, pa zbog nepoznavanja jezika i pravnog sustava katolici postaju žrtve nezakonitih poreza.⁸⁹ Knežević uz to konstatira da mnogi „osuđuju nauku kao protivnu katolicizmu, mnogi protivnu kriepostim“, ali Šunjić zna da „u jednom čovjeku neznašnici, koji se je za narod posvetio, niti može biti prava svetinja bez nauke“.⁹⁰ Međutim, precizira i kakvo je to znanje poželjno, suprotstavljajući dvije vrste znanja: „Dvostruka bo je nauka, dvostruka mudrost; jedna *zemaljska* isprazna, svjetovna, tjelesna, živinska, riječju vražija (...), a druga je *nebeska*, koje je koren i početak sv. strah božji i koja je ponizna, krotka, umiljata, postidna.“⁹¹

Podozrivost prema svjetovnom znanju podozrivost je i prema sekularizaciji školstva, o čemu svjedoči zanimljiva epizoda u životopisu Jake Baltića o pokušaju otvaranja građanske škole u Livnu. O njoj vrlo angažiranim tonom pripovijeda Baltićev biograf Jako Matković. U Bosni je, piše on, školstvo pod nadzorom Crkve, dok trgovci u Livnu, „opojeni slobodoumnim duhom“, žele u školu namjestiti, „po svojoj volji“, „dotepuha iz Dalmacije i htjedoše nadzor u školi sebi prisvojiti, isključiv svećenike u svem iz škole“. Zbog toga se sukobljavaju s mjesnim svećenstvom, a franjevački provincijal šalje Baltića da riješi spor. On poziva okupljene da ne otvaraju „bezvjersku školu“, „u kojoj bi se opaki slobodoumni duh u nježna dječija srca ulijevo“, zbog čega bi ona već na ovom svijetu bila nevaljali ljudi, da se ne govori o vječnoj nesreći na drugom svijetu. Stoga, drži Baltić, nijedan pravi katolik ne može tu školu preporučiti, a svećenici joj se moraju iz sve snage oprijeti, jer će iz takve škole „dobivati ljude nevjerne Bogu, nevjerne crkvi, nevjerne državi“. Zagovornici su takve škole „gori od Turaka, koji također jednoga Boga ispovijedaju, dočim ta vaša škola niti Bogu tvorcu i Ocu svih nas mjesta ne daje“. Biograf na kraju konstatira da je ideja propala, a redovnik i dalje ostao učiteljem, zahvaljujući Baltiću, „koji je znao u svima prigovorima slobodoumnjake pobijati i zdravim naukom Isusa Krista njihovo okorjelo srce razgaliti“.⁹² Epizoda pokazuje prisutnost dogmatskoga svjetonazora u poimanju obrazovanja i znanja kod bosanskih franjevaca, čiji je indikator neodvojenost sekularnih i vjerskih sfera, sadržan i u upozorenju da učenici građanskih škola postaju i ljudi nevjerni državi.

89 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 96–97.

90 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 94.

91 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 95, isticanje moje.

92 Jako Matković, „Život o. Jakova Baltića“, *Biografije bosanskih franjevaca*, 212–214.

Međutim, u franjevačkoj se kulturi – pa tako i u djelovanju upravo citiranih autora – zamjećuju i posve suprotne silnice. Poimanje znanja ubrzano se mijenja, a znanju vjerskih doktrina pridružuje se i potreba za općim obrazovanjem. Mijenja se s tim i ideal obrazovanja: upravo franjevački autori u sastav školskih početnica u 19. st. uključuju sve više svjetovnih sadržaja, po čemu one polako prestaju biti katekizam i postaju opći osnovni udžbenik.⁹³ Spisateljski interes usmjerava se sve više na svjetovne teme, pa u djelima prominentnih franjevačkih autora 19. stoljeća svjetovna tematika i prevladava. Sve to pokazuje da racionalni kulturni svjetonazor polako mijenja svijet ove redovničke zajednice.

3. Racionalni kulturni svjetonazor

U biografskim tekstovima 19. stoljeća uočavamo značajne promjene u slici svijeta, kao i u poimanju idealnog ljudskog života. Osoba o kojoj se biografija piše stoga se ne predstavlja samo kao utjelovljenje idealnog crkvenog pastira, nego i kao individualizirani pojedinac koji poduzima konkretne akcije – kao djelatni subjekt u svijetu. Taj se pak svijet ne predstavlja (samo) kao poprište borbe s đavlom, tijelom i materijom, nego kao povijesno i zemljopisno konkretiziran prostor. Osim toga, ne poima se samo kao statičan, od Boga dan i uvijek isti svijet, nego se sve više sagledava kao dinamično mjesto stalne promjene na koje čovjek utječe svojim akcijama. Upravo je razumijevanje procesnosti i perspektive, uz poimanje čovjeka kao subjekta u objektivnom, konkretiziranom svijetu, jedna od najvažnijih osobina racionalnog svjetonazora.⁹⁴

3.1. Individualnost i aktivnost

Idealan je život aktivan, ali ne samo na planu moralnog usavršavanja i askeze, nego i djelovanja u konkretnim povijesnim okolnostima. Nekoliko se područja aktivnosti izdvaja u biografijama: pastoral, gradnja, ekonomija, prosvjeta, kultura, znanost i, pretežno u tekstovima iz 20. stoljeća, politički angažman. Naoko marginalna, a zapravo značajna pojedinost ilustrira ovu promjenu fokusa: mučenički i svetački život sve se više povezuju s aktivnim

93 Usp. Ivana Krešić, *Metodičko oblikovanje početnica na hrvatskome jeziku u Bosni i Hercegovini* (doktorski rad), Sveučilište u Mostaru (Mostar, 2018), 63.

94 Gebser, *The Ever-present Origin*, 11–23.

i ustrajnim življenjem u teškim okolnostima. Anto Knežević upravo tako artikulira lik Marijana Šunjića: on je mučenik teških okolnosti, a njegov plemeniti cilj nije askeza, nego prosvjeta, gradnja i ekonomija. Okolnosti koje otežavaju njegovo djelovanje imaju svoj izvor u društveno-političkoj situaciji, što je karakteristika racionalnog objašnjavanja svijeta, dok je dogmatsko objašnjenje nevolja grijeh i đavao. Fokus je biografa stoga na analizi bezakonja, nasilja, sukoba, siromaštva, kao i na konkretnim akcijama opisanih pojedinaca i njihovim postignućima usmjerenima na opće dobro.

Pastoralni, administrativni i graditeljski rad važna su područja aktivnosti opisanih u biografijama. Apostolski vikari (Miletić), ali i drugi pojedinci, tako se hvale zbog zauzetosti oko uređivanja administracije u Vikarijatu, zbog obavljanja poslova koji su u razvijenim biskupijama spadali na cijeli kaptol, kao i pomoći kleru u pastoralu i rješavanju pitanja vezanih za crkveno zakonodavstvo.⁹⁵ Ističe se i briga pojedinaca za crkvene objekte, misno posuđe, oltare, sakralne umjetničke predmete.⁹⁶ Važan dio djelatnosti predstavlja i gradnja crkvenih objekata, prikupljanje donacija za nju, zauzetost za gradnju pučkih škola, posredovanje za katolike u sudskim parnicama.⁹⁷

Spisateljski, znanstveni i medicinski rad predstavljenih osoba također dobiva puno prostora. Indikativno je da se u drugoj polovici 19. stoljeća pojavljuje i vrsta biografije koja inklinira znanstvenom pristupu, odnosno pozitivistički utemeljenom istraživanju podataka, koje rezultira prikazima i ocjenama doprinosa franjevacu na različitim poljima djelatnosti. Osim toga, profilira se i žanr biobibliografije, u prvom redu usmjeren na istraživanje spisateljskog franjevačkog rada. U ovim žanrovima (u vremenu koje ovdje obuhvaćam) osobito se ističu Mijo Batinić,⁹⁸ Ivan Franjo Jukić i Jako Matković.⁹⁹

95 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 34, 36; Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića život“, 73.

96 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 33; Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 60–61.

97 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 119–121.

98 U tom se kontekstu izdvaja njegovo djelo *Franjevački samostan u Fojnici od stoljeća XIV–XX.*, u kojem donosi i kratke biografije znamenitih pripadnika te zajednice. U trećem svesku svog najznačajnijeg djela, *Djelovanje franjevacu u Bosni i Hercegovini za prvih šest vijekova njihova boravka* (Zagreb, 1887), donosi i bibliografske bilješke za dvadeset jednog pisca. O osobinama Batinićeva biobibliografskog rada v. Beljan Kovačić, *Književnost i historiografija*, 139–141.

99 Jukićev rad *Književnost bosanska*, objavljen 1850. i 1851. godine u II. i III. knjizi časopisa

Kao važno područje zasluga u biografijama se izdvajaju i kanonski pohodi vikara župama Vikarijata, koje je povjesničar Srećko Džaja nazvao jednim od najsvjetlijih poglavlja bosanske crkvene povijesti.¹⁰⁰ Izvješća s tih pohoda povjesničarima su dragocjen izvor podataka, a analizirani su i kao književni tekstovi s putopisnim elementima.¹⁰¹ Biografi donose i konkretnih detalja o problemima koji su pratili vizitacije (teškoće na putu, opasnost od progona vlasti, putovanja noću, primitivni gostinjc i itd.), ali i pastoralnim i pravnim pitanjima koje su vikari rješavali u župama.¹⁰²

Iznimno važan problem s kojim se suočavala provincija Bosna Srebrena zauzeo je značajno mjesto i u biografijama njezinih istaknutih pojedinaca, a to je odgoj i obrazovanje svećenstva. Jedan od najvažnijih zadataka Crkve nakon Tridentskog koncila, obrazovanje svećenstva u 19. se stoljeću suočava s novim izazovima koje donosi sekularni svjetonazor i reformirano školstvo u zapadnim zemljama.¹⁰³ Na osmanskome prostoru za ovu je temu vezan i dodatni niz problema, koji u biografskim tekstovima dobivaju puno prostora. Biografije se tako dotiču lobiranja za financijske potpore školovanja franjevačkih kandidata,¹⁰⁴ kao i pokretanja projekta učenja orijentalnih jezika, čije je nepoznavanje dovodilo do administrativnih i pravnih teškoća.¹⁰⁵ Najviše se pak bave reformom obrazovanja koja je u Bosni Srebrenoj nastupila u 19. stoljeću, a rječito nam svjedoči o svjetonazorskoj promjeni u ovoj zajednici.

Bosanski prijatelj, dobrim dijelom izlazi iz okvira biobibliografije i predstavlja nacrt povijesti književnosti bosanskih franjevac. Usp. Ivan Franjo Jukić, *Sabrana djela 2* (Sarajevo, 1973), 48–56, 254–261. Nastavljač pak Jukićeva biobibliografskog rada, Jako Matković, autor je opsežne *Bibliografije bosanskih franjevac* (Sarajevo, 1896), u kojoj abecednim redom predstavlja šezdeset autora.

100 Džaja, *Katolici*, 111.

101 Pavao Knezović, „Latinitet franjevac Bosne Srebrene u 18. stoljeću“, *Zbornik o Marku Dobretiću*, ur. Marko Karamatić (Sarajevo – Dobretići, 2008), 169–188.

102 Najčešće su to otmice djevojaka i vjenčanja katolika kod kadija, ali i problemi s prebjezima s dalmatinskog područja. V. Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 159–160. O tom području Miletićeva djelovanja usp. Pavao Knezović, „Naredbe i uprave fra Augustina Miletića“, *Hum*, god. X / br. 14 (Mostar, 2015), 7–28; Ante Škegro, „Pisma u ostavštini biskupa fra Augustina Miletića apostolskog vikara u otomanskoj Bosni u fojničkom samostanu Duha Svetoga“, *Bosna franciscana*, god. XXI / br. 39 (Sarajevo, 2013), 221–342; Džaja, *Katolici*, 172–175.

103 V. Barišić, *Bosanski Ugri*.

104 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 34–36; Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 155.

105 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 35; Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 60; Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 155.

Naime, većina analiziranih tekstova osvrće se na fazu obrazovanja redovničkih kandidata koja se odvijala u trima samostanskim školama u Bosni Srebrenoj i bila opterećena nizom problema: oskudno i loše isplanirano školovanje bez programa i pomagala pratila je praksa da se učenici koriste za fizički rad u samostanu i na samostanskim imanjima. Šunjićevi i Miletićevi biografi ističu da ova dva nadarena dječaka nisu mogla učiti jer su pripravnici naporno radili u samostanu, zbog čega obojica kasnije odlučuju dokinuti takav sustav.¹⁰⁶ I biograf Marijana Jakovljevića hvali njegove zasluge u reformiranju obrazovanja, boljem ustrojavanju nastave, pisanju školskih priručnika.¹⁰⁷ Obrazovnu reformu prati svjetonazorska promjena: staro poimanje pripreme za Red, u kojem primjećujemo i feudalni odnos prema novacima, zamjenjuje racionalni pogled koji na ljestvici vrijednosti učenje i znanje stavlja ispred fizičkoga rada. Uz nastojanje oko reforme obrazovanja svećenstva veže se u biografijama i zauzetost zajednice i pojedina za otvaranje pučkih škola u drugoj polovici 19. st. Brojni od opisanih redovnika predstavljaju se i kao učitelji, a ta dimenzija osobito se ističe u dvama životopisima I. F. Jukića.¹⁰⁸

Politička aktivnost područje je franjevačkog djelovanja na koje se biografije usmjeravaju tek od početka 20. st., ali u tekstovima koji nastaju ranije ističe se sposobnost pojedinaca – najviše A. Miletića – u unutarcrkvenoj politici. Miletićev biograf Lovro Karaula naglasak cijelog jednog dijela životopisa stavlja na njegovu ulogu u tzv. Ilijićevoj aferi (sukobu dijela svećenstva Bosne Srebrene s apostolskim vikarom Grgom Ilijićem Varešaninom).¹⁰⁹ Tema se pojavljuje i kod drugih autora.

I na kraju spomenimo još jednu, osobito revno opisanu, vrstu franjevačke djelatnosti, a to je borba protiv pučkog praznovjerja. Odnos elitnog (crkvenog) prema pučkom mentalitetu u ovim stoljećima kompleksna je tema koja zahtijeva više prostora nego što nudi ovaj rad. Ovdje ću napomenuti da

106 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 110-11, 121; Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 145.

107 Karaula, „Otca Marijana Jakovljevića život“, 72-3.

108 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 111; Jako Matković, „Život o. Jakova Baltića“, 223; Tugomir Alaupović, „Ivan Frano Jukić (1818–1857)“, *Biografije bosanskih franjevaca*, 327–334.

109 Karaula Ilijića (premda zadržava konvencionalne izraze poštovanja prema poglavaru) prikazuje kao odgovornog za loš odnos s Provincijom, a Miletića hvali zbog taktičnosti i pravednosti. Karaula, „Život bosanskog i ercegovačkog divnog apoštola“, 61-64. O izvorima, tijeku i implikacijama afere v. Džaja, *Katolici*, 193–224.

je reforma Crkve nakon Tridentskoga koncila dobrim dijelom u znaku onoga što Delumeau naziva kristijanizacijom masa, odnosno svjetonazorskom kristijanizacijom.¹¹⁰ Gledano iz perspektive modela kulturnih svjetonazora, crkvena kultura toga doba temelji se na dogmatskom, dok se pučka temelji na mitskom, ali i egoičnom svjetonazoru, koje elitna kultura nastoji transformirati. Pozitivne i negativne posljedice toga procesa u bosanskohercegovačkom kontekstu bilo bi korisno istražiti.

U biografijama zamjećujemo da se borba protiv pučkog svjetonazora dijelom odvija s dogmatskih, a dijelom s racionalnih pozicija: u Šunjićevu tekstu o Miletiću praznovjerne prakse označavaju se primjerice i kao djelo sotone,¹¹¹ što je tumačenje dogmatskoga svjetonazora, dok se pak u Batinićevu tekstu o Miletiću konstatira da je biskup „triebio predsude i čatarije, koje su i među katolicima vladale“.¹¹² Izraz „predsude i čatarije“, lišen objašnjavanja djelovanjem sotone, već ima značenje bliže racionalnom poimanju ovih praksi.¹¹³

Biografi se dotiču i borbe protiv pojava karakterističnih za egoični svjetonazor: na prvom mjestu tu je nerazumna ekstravagantna rastrošnost (siromašnih) katolika u određenim prilikama, naročito u priređivanju proslava vjenčanja, zbog kojih su upadali u silne dugove.¹¹⁴ Druga je pojava alkoholizam povezan s nasiljem, ali i rastrošnosti. Protiv nje se borio apostolski vikar Marijan Šunjić, osnivajući, interesantno, svojevrсна društva za odvikavanje od ovisnosti („trizmena društva“).¹¹⁵

Za borbu protiv pučkog svjetonazora biografi usko vežu i sam franjevački spisateljski rad, opisujući ga u posttridentskom duhu kao nastojanje oko širenja vjerskog znanja u širokim slojevima katolika. Govoreći o Miletiću Batinić tako motivaciju za njegov spisateljski rad objašnjava duhovnim sta-

110 Delumeau, *Katolicizam*, 293–331.

111 Šunjić, „Životopis slavnoga muža“, 33.

112 Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 164.

113 Korisnu razdiobu nudi nezaobilazno djelo s područja istraživanja magije na našem prostoru, *Ugovor s đavlom* V. Bayera. On naglašava da crkvena elita do 18. stoljeća magiju ne doživljava kao praznovjerje – u smislu „vjerovanja uprazno“ – nego kao „supersticij“: djelovanje koje ima realne posljedice omogućene sotonskim utjecajem. Vladimir Bayer, *Ugovor s đavlom. Procesi protiv čarobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj* (Zagreb, 1953), 314.

114 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 122.

115 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 122. Sve nabrojane teme – rastrošnost, nasilje, alkohol, ekstravagantne svadbe – prisutne su i u drugim franjevačkim djelima i dokumentima iz 19. stoljeća.

njem puka, o kojem donosi nekoliko opservacija: slabo je upućen u vjeri jer živi raštrkan po udaljenim krajevima Vikarijata i daleko od središta župa, zbog čega mnogi ne mogu dolaziti na mise. Međutim, identificira i drugi dio problema s vjerskim znanjem puka: manjkave knjige, uz to pogrešno shvaćene, rezultiraju time da su vjernici „na hiljade načina izgovarali“ i ono što su znali.¹¹⁶ U želji za promjenom takvog stanja vidi ishodište Miletićeva spisateljskog rada.

3.2. *Prostor, vrijeme i okolnosti*

Počevši od sredine 19. stoljeća, osobito od 70-ih godina, u biografijama zapažamo premještanje fokusa s moralnog usavršavanja i asketskog života pojedinca na njegovo djelovanje u konkretnom prostoru i vremenu.¹¹⁷ Biografi se pritom ne zadržavaju samo na opisu zasluga pojedinaca, nego njihov rad promatraju u kontekstu, zbog čega im interes osobito privlače politička i ekonomska situacija u zemlji. Autori redovno predstavljaju žalosne socijalne uvjete u kojima žive katolici: siromaštvo, skupoću hrane, glad, velike poreze, globe i zaduženost, tamnovanje zbog dugova, beglučenje, prisilni besplatni rad na javnim objektima i rad za potrebe rata, primitivne uvjete stanovanja, loš položaj na sudovima. Bave se i stanjem u kojem živi franjevačka zajednica: bijednim stambenim uvjetima, globama i silnim izdacima za popravke objekata, teškim uvjetima za pastoralni rad.¹¹⁸ U svakoj biografiji tako nalazimo žalosne litanije: nema crkava, nema puteva, župe su rasute i velike, na putu do njih prijete razbojnici, kretanje otežavaju kiše i hladnoće i bezbroj drugih nedaća.

Isto toliko prostora zauzima opis društveno-političke dekadencije osmanske Bosne u 19. st., pri čemu biografi izdvajaju samovolju oblasnih feuda-

116 „I ono što je znao na jakorieč izreći, te je na hiljade načina izgovarao, buduć nije bilo stalne knjige, odakle bi se učio, već su u istom selu različite bile njeke molitve i razno prevedeni početci kršćanskog nauka. Naravno, da svi prevodi nisu bili jednako točni, dapače mnoge su izreke bile zlo prevedene, a još gorje shvaćene od puka, s to sve je nepovoljno uplivalo na puk, okružen odasvuda inovjernim stanovništvom“. Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 161.

117 Racionalni svjetonazor dovršava proces odvajanja svijesti od okoline: čovjek postaje subjekt u svijetu koji sada vidi kao objekt. Preokupacije ovog svjetonazora Jean Gebser stoga sažima upravo u ovu, po njemu najvažniju: „otkriće“ prostora i perspektive, koje vodi i do razvoja znanstvene misli. Gebser, *The Ever-present Origin*, 11–23.

118 Usp. Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 101, 114–115, 122–125; Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 153, 156–157.

laca, porast nasilja tijekom sukoba bosanske vlastele s centralnom vlasti, korumpiranost osmanske administracije, nedisciplinu vojnih trupa i strah stanovništva od vojske, sudove kao uzroke zla umjesto pravde.¹¹⁹ Redovno se bave i realnim dometima poreznih i sudskih reforama, konstatirajući da su i pogoršale situaciju.¹²⁰ Vidljivo je također da u ponašanju svih uključених strana najviše osuđuju egoični svjetonazor, izražen u samovolji, nasilju, nepoštivanju sudova, globljenju i despotizmu, ponašanju koje jezgrovito opisuje A. Knežević: rade „ne poznajući ni suda ni sudije, ni ljudstva ni zakona, nego svojevoljno svaki čineći što mu je drago“.¹²¹

Okosnica povijesnih događanja u BiH u 19. stoljeću – pokušaj uvođenja reformi i otpor bosanskih feudalaca te njihov sukob s Carigradom, dolazak Omer-paše Latasa, tijek i rezultat njegovih intervencija te odnos Austrije prema događajima – predstavlja dakle i važan dio narativnih okosnica analiziranih biografija.¹²² Međutim, biografima je u središtu interesa utjecaj ovih događanja na neposredni socijalni i ekonomski plan, kao i na život katolika i Crkve. S iznimkom biografija koje nastaju u 20. st., uočljivo je da biografi više tendiraju registriranju događaja (nevolja u prvom redu), nego njihovoj široj interpretaciji. Zbog toga opći svjetski politički i ekonomski uzroci nisu toliko u fokusu teksta koliko neposredne patnje i tegobe – što ostaje osobina ove književnosti do potkraj 19. st.

3.3. *Prema sekularnim identifikacijama*

Ni poimanje identiteta, kako osobnog tako i kolektivnog, nije u biografijama monolitno, nego potvrđuje da je 19. stoljeće vrijeme promjena. Pretežno konfesiocentrični identitet ranijih stoljeća, s njim povezan način shvaćanja drugih religija kao i način shvaćanja znanja, usložnjavaju novi elementi nastali na temelju racionalnog poimanja svijeta. Najbolje primjere u tom kontekstu nude biografski tekstovi Ivana Franje Jukića.

Premda Jukić zadržava dio konvencionalnih elemenata (pobožan i neporočan život opisanih osoba, rani svećenički poziv, askeza, čudesni znakovi vezani za tijelo), gledano u cjelini u njegovim biografijama prevladava

119 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 103–105; Matković, „Život o. Jakova Baltića“, 190–194.

120 Matković, „Život o. Jakova Baltića“, 206–208, 211.

121 Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 112.

122 Matković, „Život o. Jakova Baltića“, 190–206, 225–228; Knežević, „O. Marijan Šunjić“, 112; Batinić, „Životopis fra Augustina Miletića“, 153.

tendencija k istraživanju i dokumentiranju, kao i racionalno zasnovanim objašnjenjima pojava. Naoko mali, ali važan primjer nudi životopis biskupa Nikole Ogramića. Jukić podatke crpi iz starijih izvora i preuzima idealizirane elemente, pa tako i onaj o biskupovu neraspadnutu tijelu, ali tekstu domeće fusnotu znakovita sadržaja. U njoj komentira okolnosti biskupove smrti, koga su ubili razbojnici, osvrćući se na mišljenje povjesničara Danielea Farlatija da je biskup obratio mnoge „šizmatike“, koji su ga zato iz mržnje pogubili – mišljenje temeljeno na dogmatskom svjetonazoru. Jukić međutim konstatira: „Po svoj prilici razbojnici bili su ristjani, al ovim nije bilo do razprave viero Zakonske, već do novaca, a to iz toga dovodimo, što službena pisma onog vremena pišu: *a latronibus occisi etc.*, t. j. od razbojnikah ubijenog.“¹²³ On dakle razlikuje konfesionalnu pripadnost od novca kao motiva, dodajući da razbojnicima nije bilo do vjerskih rasprava, odbacujući tako autoritete tamo gdje se s njima ne slaže ili ih demantiraju dokumenti.

Drugi pomak u Jukićevim biografijama primjećujemo na planu poimanja znanja. Kako je napomenuto, dogmatski svjetonazor znanje shvaća kao poznavanje sustava normi i objašnjenja svijeta koje jedna povijesno određena zajednica (konfesionalna ili etnička) drži istinitima. Znanje je ovdje, dakle, poznavanje katoličkih vjerskih doktrina, kao i propisa koji se temelje na autoritetu Crkve. Jukić, s druge strane, najveći dio svoga biografskog rada posvećuje piscima, što svjedoči o promjeni u shvaćanju iznimnog života. Među njima najviše prostora daje Jurju Dragišiću, čuvenom europskom humanistu podrijetlom iz Srebrenice, ističući ga kao ideal humanistički obrazovana čovjeka i analizirajući uspjeh njegovih djela.¹²⁴

Poimanje vrijednosti znanja prisutno je i u Jukićevu pogledu na osmanšku vlast. U uvodu Dragišićevoj biografiji konstatira da iza „tminah i neznanstva srednjega vieka, kad zapadna Europa XV: stoljetja počē nauke i umjetnosti više cijeniti i obrađivati, naše zemlje ilirske poklopi osmanski polumjesec“, pa „nas tamna mjesečina od četiri stoljetja zaklanja i krije, da nam svjetlost naukah i umjetnostih ne ograne“.¹²⁵ Jukić dakle osmansku vlast u Bosni ne poima kao „nevjerničku“, nego kao neprosvijećenu, čime dogmatski objasnidbeni okvir, prisutan kod franjevačkih pisaca 17. i 18. st., zamjenjuje racionalnim, karakterističnim za prosvjetiteljstvo. U istom

123 Jukić, „Biografije znamenitih franjevac“, 85.

124 Jukić, „Biografije znamenitih franjevac“, 75-77.

125 Jukić, „Biografije znamenitih franjevac“, 75.

pak odlomku Jukić nastavlja: „Europa nas drži za neuke i neprikladne – poludivlje ljude, ne obzirujući se na *naše tužne okolnosti!* Da je narod ilirski napose, a slavjanski u obće u svako doba imao ljudi u svakoj struci naukah i umjetnostih izvrstnih, to će samo onaj zanijekati, koji je u povjestnici ne-vješt, oli mu na srdcu zloba leži. Kad je našem čovjeku zapala sreća i *dovele ga okolnosti u mjesta, gdje su mogli svoj um prosvietliti*: nikad nisu manji ni posljednji za drugimi zaostali.“¹²⁶ Jukić dakle u objašnjavanje kulturnoga stanja nekog naroda, kao i drugi franjevački biografi ovoga doba, uvodi faktor (ne)povoljnih okolnosti, što je dio racionalnih objašnjenja svijeta. Dragišića ističe kao primjer da ljudi njegove zemlje mogu postići uspjeh u uvjetima naklonima znanju. Objašnjavanje znanja i uspješnosti (ne)povoljnim okolnostima bitno se razlikuje od dogmatskog poimanja uspjeha kao rezultata u prvom redu Božjeg poslanja i imenovanja preko medijatora.

Kad je riječ o premještanju fokusa s religioznih preokupacija na konkretno vrijeme i okolnosti, treba reći da s pojavom racionalnog svjetonazora korespondira i pojava konkretnijih političkih programa među franjevcima. Istraživači su u tom kontekstu zapazili formiranje dviju struja u svećenstvu: prva je oslonjena na konfesiocentrični identitet i političku budućnost vidi u uključivanju Bosne i Hercegovine u okvir katoličke (austrougarske) monarhije, dok druga okuplja uglavnom mlade franjevce i inklinira političkom slavenstvu.¹²⁷ Međutim, gledano iz aspekta kulturnih svjetonazora u analizi-

126 Jukić, „Biografije znamenitih franjevac“, 75. Isticanje moje.

127 Povjesničar književnosti Boris Ćorić početke krupnih promjena u djelovanju bosansko-hercegovačkih franjevac veže za vrijeme ilirskog pokreta, sugerirajući da se promatraju kroz optiku sukoba „starih“ i „mladih“ (s pripadajućim kulturnim i političkim programima). U tom kontekstu uspoređuje dva teksta: Barišićevu spomenicu u Beč 1837. i Jukićeve *Molbe i želje*, koji po njemu reprezentiraju ovaj kontrast. Promjena karaktera franjevačke književnosti i njezin svjetovni oblik u 19. st. po Ćoriću pokazuju dubinu promjene nastale u duhovima modernih franjevac. V. Boris Ćorić, „Književnopovijesne odlike djela *Kultura i bosanski franjevci* Julijana Jelenića“, *Godišnjak instituta za jezik i književnost u Sarajevu. Odjeljenje za književnost*, VIII (Sarajevo, 1979), 27. Međutim, premda je „dvostrujaška“ koncepcija korisna, između ovih grupacija u svjetonazorskom smislu ne postoji „čisti rez“, nego se pokazuje da je 19. stoljeće vrijeme komešanja i traženja. U recentnom istraživanju povijesti franjevačkog školovanja Rudolf Barišić pojavu ovih grupacija dovodi u vezu s razlikama u obrazovanju koje su nastupile između skupine *Talijana*, školovanih u Italiji u samostanskim školama i na tradicionalniji način, te *Ugra*, školovanih u austrougarskim sredinama, u kojima je reforma obrazovanja bila u punom jeku. S procesom „sekundarne socijalizacije“ nastoji povezati i proces razvoja kolektivnih identifikacija među franjevcima: s jedne strane onih koje su išle dalje od konfesionalnih, a s druge onih koje su se primarno temeljile na ukorijenjenoj konfesionalnoj osnovi. Sukob, uvjeto rečeno, iliraca i tradicionalista, slavenskog i konfesionalističkog

ranim se biografijama ni u kontekstu ove teme ne primjećuju oštre granice, nego preklapanje i fluktuiranje različitih svjetonazorskih elemenata.

Kao primjer teksta koji sadrži i tradicionalistički politički koncept mogao bi se izdvojiti životopis Jake Baltića. Njegov autor Jako Matković strukturira ga kao kroniku nevolja i patnji katolika tijekom 19. stoljeća, završavajući je opisom dolaska austrijske vlasti, u kojem koristi znakovit izbor riječi: stiže zlatna sloboda, zora, blagodat, mirna uprava, škole, oporavak.¹²⁸ Tim događajem zaokružuje pripovijedanje o samom Baltiću, koji od nove vlasti dobiva odlikovanje,¹²⁹ što je njegovo osobno postignuće, ali ujedno razrješnje narativne napetosti biografije. Primjer drugoga, slavenskoga koncepta, biografija je Ivana Franje Jukića autora Josipa Markušića i Branka Škarice, s kojom već ulazimo u 20. stoljeće. Međutim, politički odnosi Jukićeva doba, kao i Jukićevo ilirstvo, u ovoj se biografiji promatraju kroz iznimno složenu mrežu odnosa, kako u Europi, tako u BiH, a ujedno se u njoj pojavljuje i hrvatska kolektivna identitetska odrednica.¹³⁰

Osim što je vrijedan iz aspekta istraživanja političke misli među bosanskim franjevcima, biografski rad ove dvojice autora, kojima se u tom pogledu pridružuje Tugomir Alaupović, očituje dodatno potiskivanje dogmatskog pogleda na svijet i jačanje racionalnog svjetonazora.¹³¹

3.4. Alaupović, Markušić i Škarica

U ovim dvjema biografijama kao prvu indikativnu promjenu zamjećujemo odabir Jukića kao uzora za nasljedovanje, dok je u 19. st. to najčešće bio apostolski vikar A. Miletić. Markušić i Škarica na početku nabrajaju

modela, zapaža se i u tzv. Barišićevoj aferi. Međutim, obje uključene strane pokazuju fluktuacije, nedorečenosti, pa i paradokse karakteristične za programe u nastanku. Rudolf Barišić, *Bosanski Ugri. Institucionalna povijest franjevačkog školovanja 1785. - 1849.* (Zagreb, 2021), 247–278.

128 Matković, „Život o. Jakova Baltića“, 232.

129 Matković, „Život o. Jakova Baltića“, 234.

130 Josip Markušić, Branko Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, *Biografije bosanskih franjevaca*, 291–299, 367–8, 390.

131 S njima, dakako, dogmatski svjetonazor ne iščezava iz katoličkog biografizma i franjevačke kulture. Dapače, apologetski ton i artikulaciju života crkvenih osoba kao svetačkih zadržava dio biografija u 20. i 21. stoljeću, što bi bilo korisno istražiti. Međutim, književnost u kojoj dogmatski svjetonazor dominira više nije dio vodećih kulturnih pokreta, u kojima u 20. st. sudjeluju i prominentni franjevački autori. Uz Markušića i Škaricu, kad je riječ o beletristici, tu su Augustin Čičić, Eugen Matić (Narcis Jenko), Ljubo Hrgić (Hrvoje Bor) i drugi, a pridružuje im se niz publicista, esejista, povjesničara, teologa.

zaslužne ljude Provincije – Miletića i Martića između ostalih – ali izdvajaju upravo Jukića kao „privlačivi magnet našljedovanja“.¹³² Promjena reprezentira drukčije gledanje na ideal ljudskog života, kao i oblik aktivnosti koji se od uzora traži. Valja napomenuti i to da je u Miletićevim biografijama, uz opis njegovih sposobnosti i zasluga, još uvijek prisutno poimanje autoriteta koji je imenovan od više crkvene instance. Miletić dakle ne figurira samo kao zauzeti pojedinac, nego i kao crkveni prelat, dostojanstvenik u crkvenoj strukturi. Pomak prema Jukiću pomak je prema sagledavanju vrijednosti isključivo kroz individualne sposobnosti pa je u fokusu obiju biografija njegov politički, kulturni i znanstveni angažman.

Osim promjene u odabiru osobe, u dvama se tekstovima uočava i promjena strukture životopisa. Alaupovićev je tekst organiziran kao književnopovijesna monografija, dok Markušićev i Škaričin zadržava oblik narativne biografije, ali pritom napušta idealizaciju životnih etapa, ispunjavajući ih dapače i sadržajima posve oprečnim dogmatskim vrijednostima. Kad je primjerice riječ o Jukićevu podrijetlu, njegova se obitelj ne predstavlja kao uzorna i pobožna, dapače: otac mu je trošio zarađeni novac „poradi nekih zlih navika“ i nije se osobito brinuo ni za djecu ni za kuću.¹³³ Mali Jukić nije pokazivao nikakve znakove iznimnosti. Dapače, on je „rasto, ali sporo i slabo“, pa ne samo da mu okolina nije predviđala sjajnu budućnost, nego „ko bi vidjeo njegov kržljavi stasić, njegovo suho i koščunavo lice, reko bi da od onoga djeteta ne će biti ništa“.¹³⁴ Uočljivo je pritom da je podozrivost okoline vezana za dječakove neugledne fizičke osobine, što je značajan indikator racionalnog svjetonazora, koji vrijednost čovjeka ne temelji na njegovoj fizičkoj pojavi. Za razliku od biskupa Miletića, komu biografi pripisuju snažna pleća i pluća, Jukić dakle ima „kržljiv stasić“.

Kad je riječ o odgoju, za razliku od idealiziranih biografija u kojima vjersko znanje dječaku već u obitelji biva preneseno, ovdje u prvi plan dolaze ograničenja okoline u kojoj Jukić odrasta pa se konstatira da „kod kuće nije mogao gotovo ništa naučiti“.¹³⁵ U etapi biografije koja pripovijeda o tijeku školovanja i redovničke formacije Jukić se predstavlja kao mladić koji ne pokazuje vrlinu potpune poslušnosti, poželjne dogmatskom svjetonazoru,

132 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 368.

133 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 369.

134 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 369.

135 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 370.

niti ga prati ljubav učitelja i odgojitelja, nego je buntovan i resi ga „vesela ćud i udarljivost“.¹³⁶ Anegdota s kuharom kojemu je Jukić uzeo komad mesa pa ga ovaj gađao cjepanicom i ozlijedio također je ilustrativna u kontekstu kršenja ideala poslušnosti – ali i kršenja konvencija idealiziranog životopisa.¹³⁷ Jukićevo obrazovanje u inozemstvu smješta se u kontekst žalosnih prilika u Provinciji, koja za obrazovanje novaka „bi prisiljena od tuđinaca milost i potporu moljakati“.¹³⁸ Formulacija pokazuje promjenu u odnosu na ranije biografije, u kojima se činjenica odlaženja na studij u inozemstvo zahvaljujući donacijama spominje s poštovanjem hijerarhije i donatora, kako crkvenih tako i svjetovnih. Za vrijeme školovanja u inozemstvu vezana je ovdje i epizoda iz Jukićeva života koja ga dodatno udaljava od dogmatskog ideala, a to je mladenački pokušaj dizanja pobune protiv osmanske vlasti.¹³⁹

Kad je riječ o zrelom Jukićevu životnom razdoblju, Alaupović analizira probleme koje je imao s poglavarstvom svoje redovničke zajednice, predstavljajući ga kao pojavu koja izlazi iz granica njezina svjetonazora, time posredno i samu zajednicu predstavljajući drukčije nego franjevački autori.¹⁴⁰ Ukupno gledano, u opisu Jukićeva života u objema biografijama prevladava vrednovanje osobina koje se uklapaju u racionalni životni ideal: individualnost, buntovnost, propitivanje autoriteta, aktivizam, kulturna i socijalna zauzetost, političko djelovanje.

Uz promjenu strukture životopisa, u ovim je dvama tekstovima uočljivo da umjesto registriranja događaja nastoje oko njihove što cjelovitije interpretacije. Tendencije ranijih biografija da kroničarski pripovijedaju o nevoljama zamjenjuje analiza širokih konteksta – političkih, ekonomskih, društvenih, kulturnopovijesnih. Svi predstavljeni događaji i fenomeni pritom se objašnjavaju racionalno, što znači da dogmatska objašnjenja Božjom kaznom za grijeh zamjenjuje traženje uzroka u širokim društveno-političkim konstelacijama. Obje Jukićeve biografije zato nude minucioznu analizu, ali i interpretaciju, društveno-političkih i kulturnih prilika u kojima se odvija Jukićev rad, ali i onih u širem europskom kontekstu. Analiziraju polagano propadanje Osmanskoga Carstva i razloge koji su do njega doveli, miješa-

136 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 370.

137 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 370.

138 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 371.

139 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 379-381.

140 Alaupović, „Ivan Frano Jukić“, 288, 291, 335.

nje europskih sila u njegovu politiku, stanje u instituciji janjičara, objavu Hatišerifa od Gülhane, stav bosanske vlastele prema reformama i njegovu motivaciju, djelovanje Omer-paše Latasa, pojavu ilirskoga pokreta i odnos austrijske politike prema njemu.¹⁴¹ U analizi kulturnih prilika u Bosni Alaupović pokazuje široke uvide u svjetonazor franjevac, njihovo obrazovanje, podjele među njima i Barišićevu aferu, kao i u narav i domete njihova kulturnog i prosvjetnog djelovanja.¹⁴² Podrobno analizira Jukićev književni, znanstveni, prosvjetni i društveni rad, donoseći izgrađene estetske sudove i razlikujući utilitarnu od estetske i znanstvene vrijednosti.¹⁴³

Dogmatski utemeljene identifikacije – primarno konfesiocentični identitet – u ovim biografijama polako iščezavaju, u čemu prednjači Alaupovićev tekst. U odnosu, primjerice, prema osmanskoj vlasti naglasak se stavlja isključivo na Jukićevu borbu protiv despotizma. Nalazimo uz to oduševljenje idejom o samosvojnosti i oslobođenju naroda. Paradigmatičan je dio gdje Alaupović pozdravlja pobune u Grčkoj, koja mu reprezentira znanost, umjetnost i želju za slobodom. Po čitavoj su se Europi, piše on, filheleni oduševljavali za „oslobođenje ispod Carigrada klasične helenske zemlje, kolijevke umjetnosti i nauka. Žeđa za slobodom, što je ko krilatica iz Francuske letjela cijelom Evropom, ulazila i pod niske kolibice onih, što su kroz vijekove robovali, zaboravivši već odavno slobodan dašak, dizala je duhove u borbu protiv despotizma, pa odakle on dolazio. Veliki pjesnik Byron vatren je vjesnik i apostol ljudske slobode, a za slobodu naroda grčkoga dolazi sam u Grčku, da se bori i ondje dušu ispusti.“¹⁴⁴

Alaupović se inspirira duhom romantizma, francuski utjecaj pritom identificirajući kao izvor slobodarskih misli, što je značajna promjena u odnosu na ranija shvaćanja revolucionarnih pokreta u franjevačkoj kulturi. Markušić i Škarica Jukića predstavljaju kao nesuđena osloboditelja Bosne i Hercego-

141 Alaupović, „Ivan Frano Jukić“, 276–290; Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 372–418.

142 Alaupović pokazuje sposobnost da u širu sliku ujedinjuje elemente koji su dogmatskom svjetonazoru proturječni. Iz perspektive dogmatskoga svjetonazora, naime, nešto ne može u isto vrijeme biti i dobro i loše, i zaslužno i manjkavo, što racionalna Alaupovićeva perspektiva s lakoćom pomiruje. Tako Jukića predstavlja kao iznimna čovjeka, odnoseći se prema njemu emotivno i identificirajući s njegovom ulogom, ističući njegove zasluge na različitim područjima, ali im vrlo kritički analizirajući i ograničenja. Na istom je tragu i njegovo vrednovanje franjevačkog pothvata otvaranja pučkih učionica, koje ocjenjuje realno i bez apologetskog tona, vodeći računa o neporecivim zaslugama, kao i manjkavostima i skromnim dometima. Alaupović, „Ivan Frano Jukić“, 329–334.

143 Alaupović, „Ivan Frano Jukić“, 299–326.

144 Alaupović, „Ivan Frano Jukić“, 278.

vine od strane vlasti, kao strastveno angažirana pojedinca i borca “perom i djelom”,¹⁴⁵ a “najizrazitija ipak ideja koju je Jukić unio u svoj narod, jest ideja slobode”.¹⁴⁶ Valja uz to istaknuti da oba ova životopisa primjenjuju religiozni rječnik na djelovanje sekularnih pokreta: apostol ljudske slobode pjesnik je Byron, a veliki ljudi imaju se „na oltar koristi općene i boljega napretka u knjiži žrtvovati”.¹⁴⁷ Jukić je mučenik za svoje uvjerenje, koje nije religiozno, „mučenik svog visokog zvanja“, koje ovdje nije svećeničko.¹⁴⁸ On je „neoplakana žrtva velikih misli, karakter i mučenik svojega naroda i svojega vremena”.¹⁴⁹

U Alaupovićevu tekstu najjasnije do izražaja dolazi ilirska/slavska politička koncepcija, kao i proces formiranja kolektivnog identiteta koji bi nadilazio konfesionalnu i etničku pripadnost i bio građanski zasnovan. S ilirskim političkim i kulturnim programom povezuje Alaupović i Jukićevu tragičnu sudbinu, vidjevši ga kao žrtvu spletke i zazora prema njegovim idejama, propitujući i vlastiti životni i politički put u podtekstu Jukićeve biografije.¹⁵⁰ Međutim, izbor Jukića kao uzora za nasljedovanje i identifikacija s njegovim životnim putem u ovom tekstu – kao i u Markušićevu i Škarićinu – nadilaze konkretni politički program i temelje se u prvom redu na tome što je Jukić čovjek racionalnog svjetonazora te za sva tri autora simbol prosvjedenosti u okolnostima opće zaostalosti i vladavine nasilja.¹⁵¹

Zaključna razmišljanja

U bosanskohercegovačkoj političkoj i kulturnoj povijesti 19. je stoljeće vrijeme u kojem započinje prijelaz s dogmatskog na racionalni svjetonazor – prijelaz koji u mnogim aspektima još uvijek traje. Dogmatski

145 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 368.

146 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 392.

147 Alaupović, „Ivan Frano Jukić“, 298.

148 Alaupović, „Ivan Frano Jukić“, 279.

149 Markušić, Škarica, „Život i rad Ivana Frane Jukića“, 369.

150 Alaupović, „Ivan Frano Jukić“, 264, 267–268, 287, 252, 335. Usp. o tom Ivo Pranjković, „Tugomir Alaupović o fra Frani Jukiću“, *Bosna franciscana*, god. XII / br. 20 (Sarajevo, 2004), 241–251.

151 Poslužimo se ovdje Wilberovim razlikovanjem površinskih i dubinskih struktura: isti politički programi prakticiraju se na različitim svjetonazorskim razinama, pa ni ilirski, južnoslavenski pokret među intelektualcima toga doba nije automatski indikator nečijeg prelaska na racionalni kulturni svjetonazor. Spomenuti autori – Jukić kao i njegovi biografi – nositelji su racionalnih, građanskih identifikacija i političkih ideja, i nemaju ništa zajedničko s dogmatskim oblicima u kojima su se ti programi kasnije pojavljivali.

svjetonazor pritom se u ovom radu ne promatra kao pogrešan, nego kao parcijalan i manjkav, ali prijeko potreban korak u razvoju svijesti prema sposobnosti obuhvaćanja sve širega kruga realija. Svaki kulturni svjetonazor rješava neke probleme prethodnoga, a zasluge dogmatskoga svjetonazora u katoličkoj kulturi BiH postaju nam sve uočljivije ako usporedimo razlike u vrijednosnom sustavu koji promiču ove biografije s vrijednostima egoičnog svjetonazora, zasnovanog na dominaciji i podčinjavanju. Ograničenja pak dogmatskoga pogleda na svijet moguće je nadići tek počevši s racionalnim stupnjem.

Među katolicima se počeci ove značajne transformacije najprije zapažaju kod svećenstva, a ovaj ih rad istražuje na primjeru biografskih tekstova, prateći promjene u slici svijeta koju posreduju, kao i u poimanju ljudskog života i ljudske uloge u svijetu. Gledano u cjelini, u analiziranim biografijama koje su pisali franjevci Bosne Srebrene od 18. do prvog desetljeća 20. stoljeća zapažamo elemente obaju svjetonazora, dogmatskog i racionalnog. Gledano pak kronološki, što se približavamo 20. stoljeću pokazuje se sve veća zastupljenost racionalnih elemenata.

U prvoj polovici 19. stoljeća omjer dogmatskih i racionalnih elemenata je ravnomjeran. Biografije toga doba predstavljaju odabranu osobu kao oživotvorenje idealnog tipa crkvenog pastira, čovjeka askeze odvojena od materije i tijela. S druge strane, predstavljaju je i kao konkretnu povijesnu osobu, zauzetu za opće dobro, ali ne samo za spasenje duša, nego i zemaljsko dobro. Primjer nalazimo u dvjema biografijama biskupa Augustina Miletića čiji su autori Marijan Šunjić i Lovro Karaula, te u Karaulinoj biografiji Marijana Jakovljevića.

Počevši od 70-ih godina 19. stoljeća primjetna je promjena fokusa i usmjeravanje biografije na društveno-političku zbilju, pri čemu asketski ideali prelaze na rub interesa. Promjena se zapaža u tekstovima Ivana Franje Jukića, Ante Kneževića, Jake Matkovića i Mije V. Batinića. Premda uglavnom zadržavaju konvencionalne (i idealizirane) životne etape koje čine okvir biografije, interesi autora najviše dolaze do izražaja kad govore o političkim, društvenim i ekonomskim temama, osobito u opisivanju nepravdi, nasilja i bezakonja. Međutim, elementi dogmatskoga svjetonazora i dalje su prisutni kod većine autora, primjerice konfesio-centrično poimanje identiteta, apologetski odnos prema Crkvi i hagiografski motivi.

Potpunu prevlast racionalnih svjetonazorskih elemenata u analiziranim biografijama nalazimo tek u tekstovima iz prvog desetljeća 20. stoljeća, a to su dvije Jukićeve biografije iz pera Tugomira Alaupovića te Josipa Markušića i Branka Škarice. I sama trojica autora pritom dobro ilustriraju velike promjene u bosanskohercegovačkoj kulturnoj povijesti, pa tako i u njezinu hrvatskom segmentu: kultura se modernizira, laici postaju njezini nositelji, a najznačajniji kulturni radnici među franjevcima sudjeluju u novim procesima. Konfesiocentrična kultura ranijih stoljeća, odigравši svoju značajnu povijesnu ulogu, polako se premješta iz središta kulturnog života na njegov rub.

BIOGRAPHIES OF THE BOSNIAN FRANCISCANS BETWEEN DOGMATIC AND RATIONAL CULTURAL WORLDVIEW

Abstract: In the 19th century Bosnia and Herzegovina, three pre-modern religious cultures entered into a process of gradual transformation into a modern secular type of culture. The paper focuses on this process within the Catholic community, analysing the worldview changes in the biography genre. Based on the theoretical framework of Ken Wilber's cultural worldviews model, the research is based on the hypothesis that the transformations observed in the analysed biographies are an indicator of Catholic elite transition from dogmatic to rational cultural worldview. The paper therefore analyses changes in the representations of the ideal human life and human self-actualisation in these texts, as well as in the understanding of personal and collective identity. Taken in general, in the biographies of the Franciscans of Bosna Srebrena province, written from the 18th to the first decade of the 20th century, elements of both dogmatic and rational worldviews can be observed. Chronologically speaking, as we approach the 20th century, elements of rational cultural worldview gradually prevail.

Keywords: 19th century literature, literature of the Bosna Srebrena Franciscans, cultural worldview, biography, Bosnia and Herzegovina – cultural history.

IV.

Biografija -
hagiografija - kultura zajednice

OD HAGIOGRAFIJE DO BIOGRAFIJE: HRVATSKI FRANJEVCI TREĆOREDCI GLAGOLJAŠI I NJIHOVI ŽIVOTOPISI OD SREDNJEGA VIJEKA DO 21. STOLJEĆA (PROBRANI PRIMJERI)

UDK 27

930

Pregledni članak

Sažetak: Trećem samostanskom redu sv. Franje s hrvatskih povijesnih prostora pripada Provincija franjevac trećoredaca glagoljaša sv. Jeronima formalno utemeljena 1473., a organizirana prema *Pravilu Nikole IV. pape* iz 1289. godine. Ovi su franjevci od samih svojih početaka prihvatili i njegovali glagoljaštvo u svim njegovim vidovima te bogoslužje slavili (i danas slave) na hrvatskom crkvenoslavenskom jeziku. U ovom je radu poseban naglasak stavljen na analizu i metodologiju izrade biografija u ovoj specifičnoj franjevačkoj zajednici. U obzir će se uzeti ponajviše izvori nastali njihovim vlastitim djelovanjem. To su ponajprije rukopisne knjige posinovljenja, novicijata i zavjetovanja franjevac trećoredaca glagoljaša otoka Krka (1717. – 1914.). Zatim tu je nezaobilazan *Imenik preminulih redovnika samostanskog III. reda S. O. F. redodržave s. Jerolima u Dalmaciji, Kvarneru i Istri* koji sastavlja i ciklostilom daje umnožiti fra Stjepan M. Ivančić u Zadru 1910. godine. U razmatranje će se uzeti i *Imenik preminulih redovnika Hrvatske provincije franjevac trećoredaca* (drugo prošireno izdanje priredio o. Petar Runje, Zagreb 1987.) te druga franjevačka historiografska literatura. Prikazuje se i recentni (rukopisni, u pripremi za tisak) *Biografski leksikon – Životopisi redovnika Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša od 1900. do 2020.* fra Jose Živkovića. U zaključku se – u odnosu na biografije franjevac trećoredaca glagoljaša – daje i komparativni pogled na *Hrvatski franjevački biografski leksikon* koji je 2010. godine izišao pod uredništvom fra Franje Emanuela Hoška, Peje Čoškovića i fra Vicka Kapitanovića.

Ključne riječi: hagiografija, biografija, hrvatski franjevci trećoredci glagoljaši, srednji vijek, novi vijek, leksikografija.

Uvod

U široko zasnovanom franjevačkom pokretu tijekom srednjeg vijeka oblikuju se tri skupine sljedbenika sv. Franje. Među njima je i *Treći franjevački red* (lat. *tertiarii*) koji s jedne strane čine bratstva franjevačkoga svjetovnoga reda, a s druge samostanske redovničke zajednice. Unutar potonjih je Treći samostanski red sv. Franje (lat. *Tertius Ordo Regularis S. Francisci* / akronim TOR) kojemu pripada Provincija franjevac trećoredaca glagoljaša sv. Jeronima (danas sa sjedištem u Zagrebu) formalno utemeljena 1473., a organizirana prema *Pravilu Nikole IV. pape* iz 1289. godine. Posebnost je ovih franjevac što su od svojih početaka prihvatili i njegovali glagoljaštvo u svim njegovim vidovima te bogoslužje slavili (i danas slave) na hrvatskom crkvenoslavenskom jeziku.¹ Službeno ime

1 Usp. Stjepan M. Ivančić, *Povijesne crte o samostanskom III Redu sv. O. Franje po Dalmaciji, Kvarneru i Istri i poraba glagolice u istoj redodržavi* sa priložima (Zadar, 1910); Petar Runje, *Prema izvorima* (Zagreb, 1990); Petar Runje, *Pokornički pokret i franjevci trećoredci glagoljaši (XIII. – XVI. st.)* (Zagreb, 2001); Petar Runje, *Prema izvorima II. Rasprave i članci o hrvatskim franjevcima trećoredcima glagoljašima*, ur. i pripr. Tomislav Galović (Krk–Zagreb, 2012); Ivan Botica, Tomislav Galović, Kristijan Kuhar (ur.), *Međunarodni znanstveni skup: Trećoredska glagoljaška tradicija u europskom kontekstu* (Zagreb, 27. – 28. IX. 2013.) – *Raspored rada i sažetci izlaganja / International Scientific Conference: Tertiary Glagolitic Tradition in European Context* (Zagreb, 27 – 28 September 2013) – *Schedule of Proceedings and Summaries of Contributions* (Zagreb, 2013); Ivan Botica, Tomislav Galović, Kristijan Kuhar (ur.), *Tematski blok / Themed issue: Trećoredska glagoljaška tradicija u europskom kontekstu – Tertiary Glagolitic Tradition in European Context*. Radovi međunarodnoga znanstvenog skupa održanoga 27. i 28. IX. 2013. na Hrvatskom katoličkom sveučilištu u Zagrebu u organizaciji Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša u Zagrebu, Hrvatskoga katoličkog sveučilišta u Zagrebu, Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu – Odsjek za povijest, Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu – Odsjek za povijest, Instituta za povijest umjetnosti u Zagrebu i Staroslavenskoga instituta u Zagrebu / *Proceedings of the International Scientific Conference held on 27th and 28th September 2013 at the Catholic University of Croatia in Zagreb and organized by the Province of the Glagolitic Friars of the Third Order Regular, Catholic University of Croatia in Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Zagreb - Department of History, Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Split - Department of History, Institute of Art History, and Old Church Slavonic Institute, Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 47 (2015) 1, 1-556; Ivan Botica, Tomislav Galović, Kristijan Kuhar (ur.), *Tematski blok [II] / Themed issue [II]: Trećoredska glagoljaška tradicija u europskom kontekstu – Tertiary Glagolitic Tradition in European Context*. Radovi međunarodnoga znanstvenog skupa održanoga 27. i 28. IX. 2013. na Hrvatskom katoličkom sveučilištu u Zagrebu u organizaciji Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša u Zagrebu, Hrvatskoga katoličkog sveučilišta u Zagrebu, Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu – Odsjek za povijest, Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu – Odsjek za povijest, Instituta za povijest umjetnosti u Zagrebu i Staroslavenskoga instituta u Zagrebu / *Proceedings of the International Scientific Conference held on 27th and 28th September 2013 at the Catholic University of Croatia in Zagreb and organized by the*

današnje provincije je Provincija franjevac trećoredaca glagoljaša.²

U ovom radu želimo tematizirati i u nekim segmentima problematizirati te poseban naglasak staviti na analizu i metodologiju izrade biografije u ovoj specifičnoj franjevačkoj zajednici.

1. Od hagiografije do biografije

Krenimo ovdje u analizu od jednog zanimljivog primjera. Naime, u trećoredskoj se literaturi spominje Maksim iz Dubašnice koji je umro na glasu svetosti. Bilo je to u 16. stoljeću. Nažalost o njemu nemamo podrobnijih podataka. Sve što je o njemu zabilježeno jest ovo: „Glavotočki samostan bi proslavljen svetinjom življenja šestnajstoga vieka pošt. O. Maksima iz Dubašnice. O njegovu životu kao i mnogo drugih žalibože nije nam ništa stalna poznato. Jedino znamo po predaji, da življaše sveto u pokori i neprestanom moljenju: na svaku porugu ili uvriedu svoje subraće il kojeg drugog stranca, odgovarao bi nalik ustrpljivom Jobu: Bogu hvala ili, budi ime Gospodinovo blagoslovljeno. S toga obližnji puk držao ga za svetca, pa i nekoji između njegovih znanaca, preporučivali se njegovim molitvam. Umrie na Glavotoku. I njegovo tielo bi zakopano u crkvi kod malih vrata“.³ Prema nekrologiju umro je 4. prosinca 1570. godine na Glavotoku.⁴

Ovaj smo hagiografsko-biografski primjer odmah na početku spomenuli budući da ćemo se na njega osvrnuti i na samom kraju ovoga rada jer se u njemu mogu uočiti određene prakse ili nastojanja koja se usmenim putem prenose dok nam podrobniji pisani izvori (nažalost) nedostaju ili pak nisu sačuvani.

Province of the Glagolitic Friars of the Third Order Regular, Catholic University of Croatia in Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Zagreb - Department of History, Faculty of Humanities and Social Sciences of the University of Split - Department of History, Institute of Art History, and Old Church Slavonic Institute, *Radovi Završena za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 48 (2016), 11–187.

2 O razlozima stavljanja Provincije tijekom srednjeg i novog vijeka pod patronat sv. Jeronima v. Ljudevit Anton Maračić, *Konventualni franjevci u Hrvata. Arhivski prinosi i pabirci* (Zagreb, 2021), 22–39.

3 Ivančić, *Povjestne crte*, 221. Usp. i Anton Turčić, *Dubašnica – sveta baština i duhovni zov. Crkve, samostani, kapele, groblja, svećenici, redovnici, redovnice* (Dubašnica, 1996), 73.

4 „P. [= Poštovano] O. [= Otac] Maksim iz Kr. [= Krka] uzorna i pokorna života † kao svetac“, *Imenik preminulih redovnika samostanskog III reda S. O. F. Redodržave s. Jerolima u Dalmaciji, Kvarneru i Istri*. Popunio i ciklostilom natiskao f. S. M. I. [= fra Stjepan M. Ivančić]. U č. Samostanu sv. Mihovila (Zadar, 1910), 112.

2. Izvori podataka i njihova prezentacija

Kao prvo treba napomenuti da je najranija povijest franjevac trećoredaca glagoljaša u našim krajevima ispisana poglavito na temelju svjetovnih izvora, ponajviše na srednjovjekovnim notarskim spisima (različitim ispravama, oporukama, itd.).⁵ S druge pak strane u kasnom srednjim vijeku i ranom novo vijeku takve izvore zamjenjuju pisana arhivska vrela koja su nastala djelovanjem samih franjevac i njihove provincije.

Stoga, u pogledu franjevac trećoredaca i pitanja pristupa te sastavljanja i pisanja biografije u toj redovničkoj zajednici u obzir treba uzeti ponajprije izvore nastale njihovim vlastitim djelovanjem. To su ponajprije rukopisne knjige posinovljenja (*Libro delle figliolanze*; *Libro degli affigliati*), novicijata (*Libro degli Atti di Noviziato*) i zavjetovanja (*Libro delle Professioni Religiose*). Kao primjer takvih zapisa uzet ćemo one koji se odnose na franjeve trećoredce glagoljaše na otoku Krku, u tri njihova samostana – Glavotok, Porat, Krk – te u vremenskom periodu od 1717. do 1914. godine.⁶

U tim knjigama predstavljaju se registarski zapisi, njih ukupno 287, iz četiriju rukopisa triju krčkih samostana franjevac trećoredaca glagoljaša – Sv. Marije u Glavotoku, Sv. Marije Magdalene u Portu (Dubašnica) i Sv. Franje u gradu Krku. Ti su zapisi grafijski ostvareni na glagoljici i latinici na krčkome čakavskom, talijanskome i hrvatskome štokavskom jeziku. To su zapisi o posinovljenjima u Trećem franjevačkom samostanskom redu na našim prostorima, tj. pravnom vezivanju redovnika za određeni samostan sve do njegove smrti kada bi njegove „špolja“ i „pekulij“ pripali sinovskom samostanu. To govori i o ekonomskom stanju i snazi pojedinih samostana jer nimalo nije nevažno koliko samostan ima redovnika i koliko ih može uopće izdržavati, a da ne dovede u pitanje svoju gospodarsku opstojnost i rentabilnost.⁷ Potom se u ovim zapisima nalaze podatci o oblačenjima, o novaštvu,

5 To se najbolje može uočiti na temelju historiografskog rada mr. sc. fra Petra Runje, TOR (1938. – 2014.). Usp. Ivan Botica, Tomislav Galović, „Pogovor: Fra Petar Runje – povjesničar franjevaštva i istraživač hrvatskog glagoljaštva“, *Prema izvorima II. Rasprave i članci o hrvatskim franjevcima trećoredcima glagoljašima*, ur. Petar Runje (Krk–Zagreb, 2012), 241–263.

6 Ivan Botica, Vinko Kovačić, Kristijan Kuhar, *Knjige posinovljenja, novicijata i zavjetovanja franjevac trećoredaca glagoljaša otoka Krka (1717. – 1914.) / Monumenta glagolitica Tertii ordinis regularis sancti Francisci in Croatia*, vol. II. / *Glagoljski spomenici Trećega franjevačkog reda u Hrvatskoj*, sv. 2. (Zagreb, 2015).

7 Za neke od tih i takvih segmenata samostanske ekonomije v. Anđelko Badurina, „Datja i

o formativnom razvoju kandidata u novicijatu i o zavjetovanjima. Iz ovih zapisa saznajemo broj duhovnih zvanja. Bilo je ukupno 194 kandidata.⁸

Evo kako izgleda jedan takav upis i koje sve podatke možemo saznati iz njega. Riječ je o zapisu iz Glavotoka od 17. siječnja 1735. koji je na glagoljici učinio fra Jerolim Milohnić. Naime, tada Mate Kraljić, zakoniti (*lejitim*) sin Mata iz Omišlja, pristupa redu samostanskih franjevac trećoredaca kao žakan pod redovničkim imenom fra Jerolim. Posinovljen je samostanu sv. Marije u Glavotoku i to je glasovanjem (*balotacijom*) tako odlučeno: devet glasova za i jedan protiv. Na kraju provincijal svjedoči da je u *Libar od provincije* unio podatke, tj. sljedeći zapis fra Jerolima Milohnića: „Dan 17. miseca jenara 1735. Otac fra Jerolim Milohnić, gvardijan Svete Divice na Glavotoka, promovi na balotacijom za sina istoga mostira Mata Kraljića, sina lejitima Mata Kraljića z Omišlja, ki dobro uvižban i naučen biti hoće ovih dan dohodećih postavljen u abit sveti, budući pokupljeni na to dilo veći dil sinov ovoga mostira više rečenoga u refetorij pasa part i bi prijet u družbu sinov gori rečenih z glasi 9, samo 1 kontra; u viri kih“.⁹ Potom slijedi potpis ili znak za „viđeno“ u izvorniku te vlastoručni potpis i zapis provincijala fra Jurja Gavrana koji svjedoči da navedeni zapis „kopijah u Libar od provincije“ dok je naknado tu navedeno i ime fra Vicenca Kraljića.

Kao drugi primjer možemo navesti glagoljski zapis fra Ivana Antonija Babića iz samostana u Portu na Dubašnici od 11. listopada 1835. godine. Tada Matij Turčić, sin iz zakonitog braka (*lejitima* matrimonija) pok. Petra i Katarine iz kaštela i *župe* (plovanije) Dubašnice, pristupa redu samostanskih franjevac trećoredaca kao žakan te pod redovničkim imenom fra Benedeto Osip započinje novicijat u samostanu sv. Marije Magdalene u Portu. Zapis u potpunosti glasi: „Na 11. otobra 1835. Matij Turčić od ove izule, is

Prijatja trećoredskih samostana kao izvori za povijest gospodarskih i društvenih odnosa na Kvarneru i Dalmaciji od 16. do 20. stoljeća, Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu 47 (2015), 411-419.

8 Botica, Kovačić, Kuhar, *Knjige posinovljenja, novicijata i zavjetovanja*. Usp. Tomislav Galović, „Ivan Botica; Vinko Kovačić; Kristijan Kuhar, *Knjige posinovljenja, novicijata i zavjetovanja franjevac trećoredaca glagoljaša otoka Krka (1717. – 1914.)*, Monumenta glagolitica Tertii ordinis regularis sancti Francisci in Croatia, vol. II. / Glagoljski spomenici Trećega franjevačkog reda u Hrvatskoj, sv. 2. Provincija franjevac trećoredaca glagoljaša – Staroslavenski institut, Zagreb 2015., 264 str.“, *Slovo – časopis Staroslavenskoga instituta u Zagrebu* 66 (2016), 288-293; Tomislav Galović, *O Dubašnici i njezinim ljudima. Prinosi za povijest dubašljanskoga kraja na otoku Krku*, knjiga II. (Rijeka, 2019), 279-283.

9 Botica, Kovačić, Kuhar, *Knjige posinovljenja, novicijata i zavjetovanja*, 64.

kaštela Dubašnice i plovanije istoga kaštela, sin pok. Petra Turčića i njegove žene Katarine, lejitima matrimonija, zvan na svitu Matij, a obučen u kapuč fra Benedeto Osip je prozvan i postavljen u novicijat na 22. istoga miseca 1835., abil za skušenje u mostir svete Marije Mandaljene na Dubašnici, za njega samoga, poradi službe crikvene po običaju staromu ove provincije od poslidnjega kongregacijona provincijala odlučen i za sina prijet u istomu mostiru, žakan, abil u novicijatu u abit od kušanja našega III. reda svetoga oca Frančiška obučen, u kapuč u ovomu mostiru, z dopušćenje[m] od guverna od Tarsta, z dopušćenjem od starešine od provincije, počimlje činit novicijat, leto i dan, kako gori“.¹⁰

Izneseni podatci za jednu redovničku zajednicu od prvorazredne su povijesne važnosti, a istraživačima dragocjeno vrela personalnih podataka i važnih trenutaka u životu svakog redovnika – a to je posinovljenje, novicijat i zavjetovanjâ. Osim točnih datuma i lokacija navode se i običaji koji su tada vladali u provinciji – redodržavi franjevac trećoredaca.

3.1. Imenik preminulih redovnika samostanskog III. reda S. O. F. redodržave s. Jerolima u Dalmaciji, Kvarneru i Istri

Druga vrsta nezaobilaznih vrela za pisanje biografije jest nekrologij ili mrtvar odnosno imenik preminulih redovnika. U pogledu samostanskih franjevac trećoredaca to je *Imenik preminulih redovnika samostanskog III. reda S. O. F. [= Svetog Oca Franje] redodržave s. Jerolima u Dalmaciji, Kvarneru i Istri* koji sastavlja i ciklostilom daje umnožiti fra Stjepan M. Ivančić u Zadru 1910. godine.¹¹ Dakako da je nekrologij postojao i prije no bio je nepotpun, ali i netočan. U *Predgovoru* imeniku, njegov sastavljač fra S. M. Ivančić ističe sljedeće: „Ima nekoliko godina e se je i kod nas uveo vrlo liepi običaj, da se za sutrašnji dan čitaju pri stolu godovi mrtvih Redovnika. (...) Nego stara je knjižica, gdje se čitali godovi, bila nepodpuna. U njoj, uz neznatne iznimke, spominjali se samo mrtvi Redovnici, počam od druge polovice osamnaestoga stoljeća: jer pomni sastavljač nije imao pri ruci ako ne jedino mrtvačku knjižicu (*Vacchetta*) glavotočkog Samostana i po koji komad knjižice Zaglave i Školjića, a falilo mu, kô što i danas fale

¹⁰ Botica, Kovačić, Kuhar, *Knjige posinovljenja, novicijata i zavjetovanja*, 131.

¹¹ O Ivančićevu životu i djelu v. Tomislav Galović, „Fra Stjepan M. Ivančić kao povjesničar“, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 47/1 (2015), 207-253.

predjašnje tih i drugih samostana. (...) Eda se doskoči toj manjkavosti, te se po mogućnosti sa spominjanjem preminulih dopre do one dobe, kad se naši Redovnici pojavili u Dalmaciji, pobrinuo se potpisani eda zaboravi otme i one koji bi inače uvijek u zaboravi ostali“.¹²

Biografijama trećoredaca fra S. M. Ivančić posvetio se i u svom temeljnom djelu *Povjestne crte o samostanskom III. Redu sv. o. Franje po Dalmaciji, Kvarneru i Istri i poraba glagolice u istoj redodržavi* (1910.)¹³ te u knjižici *Nešto o hrvatsko-glagolskim piscima samostanskih Trećoredaca* (1911.).¹⁴ To su i danas korisni i informativni pregledi života i djela pojedinih franjevac koji su se za vrijeme svoga redovničkog života istakli na duhovnome, kulturnom i uopće intelektualnom planu.

3.2. *Imenik preminulih redovnika Hrvatske provincije franjevac trećoredaca*

Nakon Ivančićeve u obzir treba uzeti *Imenik preminulih redovnika Hrvatske provincije franjevac trećoredaca*, koji je upravo na njegovim temeljima („sakupio i izdao o. Stjepan M. Ivančić“) drugo prošireno izdanje priredio fra Petar Runje u Zagreb 1987. godine.

S kakvim se sve problemima fra P. Runje susretao prilikom izrade novog proširenog izdanja nekrologija posvjedočio je u *Predgovoru drugom*

12 *Imenik preminulih redovnika samostanskog III reda S. O. F. Redodržave s. Jerolima u Dalmaciji, Kvarneru i Istri*. Popunio i ciklostilom natiskao f. S. M. I. [= fra Stjepan M. Ivančić]. U č. Samostanu sv. Mihovila (Zadar, 1910).

13 Tu su iznesene dosta detaljne biografije sljedećih redovnika („Treći Dio. Životopisi“, 163-200): o. fra Matej Bošnjak, o. Stjepan Belić, o. Šimun Klimantović, o. Šimun Glavić, o. Mihovil Nižić, o. Ivan Careti, o. Franjo Depope, o. Ivan Šešelja, o. Matej Vodarić, o. Gabrijel štilac Bolmarčić, o. Ivan Ivković, o. Karlo štilac Radić, o. Petar štilac Bolmarčić, o. Antun Juranić, o. Benedikt štilac Mihaljević, o. Jacint Milohanić, o. Josip Nauč. Dujmović, Dragutin Antun Parčić.

14 Prethodno izlazilo u nastavcima: „Nešto o hrvatsko-glagolskim piscima samostanskih Trećoredaca (piše fr. Stjepan Ivančić)“, *Hrvatska kruna – glavno glasilo Stranke prava u Dalmaciji* /Zadar/ XIX (1911) 95: [183]; XIX (1911) 96: [186]; XIX (1911) 97-98: [188]; XIX (1911) 99: [191]; XIX (1911) 100: [194]; XIX (1911) 101: [197]; XIX (1911) 103: [201], a potom u knjižici *Nešto o hrvatsko-glagolskim piscima samostanskih Trećoredaca*. Napisao fr. Stjepan Ivančić, franjevac trećoredac glagolaš. (Preštampano iz *Hrvatske krune* u mjesecu studenom 1911). Zadar: Brzotiskom „Katoličke hrvatske tiskarne“, 1911. U ovoj knjižici Ivančić donosi životopise istaknutih franjevac trećoredaca od 15. do 19. stoljeća, a to su fra Petar Milutinović, fra Šimun Klimantović i fra Matej Zadranić. Navedena knjižica je ujedno odgovor na pojedine netočne tvrdnje koje je iznio Rudolf Strohal (1856. – 1936.) svom tekstu o fra Š. Klimantoviću. Usp. Rudolf Strohal, „Glagoljski književnik fra Šimun Klimantović“, *Prosvjeta* XIX (1911), 711-712.

izdanju sljedećim riječima: „Budući da u nekim našim kućama više ne postoji *Imenik preminulih redovnika*, koji je pripremio i objelodanio u Zadru 1910. pok. o. Stjepan Ivančić, odlučili smo ponovno ga umnožiti. Kroz minulih sedamdeset godina umrlo je sedamdesetak redovnika, koje smo u ovom izdanju unijeli u ovaj nekrologij. Pokojni o. Šime Vladović zabilježio je nekoliko redovnika na *Imeniku*... koji se nalazi u Portu, a nekoliko ih se nalazi u njegovim bilješkama. On je pregledavajući vakete (knjige za pokojne redovnike) samostana u Portu, Glavotoku i Školjicu pronašao nekoliko redovnika koji nisu ubilježeni u Ivančićev *Imenik*. U vaketama nema datuma kada je koji redovnik umro, pa sam ostao kod dana kada je za njega rečena misa ili odslušana služba Božja (oficij). Takvih slučajeva sigurno ima i u Ivančićevu *Imeniku*. Ispravio sam one do kojih sam uspio doći. Ispraviti sve te nedostatke zahtijevalo bi dug i možda nikada dovršen posao. Imena redovnika unesena u ovaj nekrologij iz 14. i 15. stoljeća pronašao sam u dokumentima kod zadarskih javnih bilježnika u Historijskom arhivu u Zadru. Dio podataka za kasnije razdoblje pronađen je u objavljenim dokumentima i raznim edicijama. Ovaj donekle obnovljen i popunjen *Imenik preminulih redovnika* bio je pripremljen u 800. godišnjici rođenja sv. oca Franje. Zadar, 15. lipnja 1983. fra Petar Runje“.¹⁵ Najveći prinos fra P. Runje ovom nekrologiju jesu podatci do kojih je došao dugogodišnjim istraživanjima javnobilježničkih spisa iz Državnog arhiva u Zadru.

Na ovom je mjestu više nego uputno navesti jedan komparativni primjer s kakvim se sve problemima mogu istraživači i priređivači susresti prilikom izrade jednog nekrologija. Riječ je također o franjevcima, no ovoga puta konventualcima. Ponajviše to vrijedi za srednjovjekovno razdoblje. Naime, zbog problema jasne distinkcije pojedinih franjevaca istoga imena, koji se spominju u istome razdoblju, a teško ih je pouzdano razlikovati, dolazi do neizbježnih dupliciranja ili čak tripliciranja pojedinih (istih) osoba. Tako se dogodilo prilikom izrade *Nekrologija Hrvatske provincije sv. Jeronima franjevaca konventualaca*¹⁶ kada je došlo do povezivanja podataka iz dvaju popisa koji su odvojeno izradili fra Dionizije

15 *Imenik preminulih redovnika Hrvatske provincije franjevaca trećoredaca*. Sakupio i izdao: o. Stjepan M. Ivančić. Drugo prošireno izdanje priredio: o. Petar Runje (Zagreb, 1987), „Predgovoru drugom izdanju“, bez paginacije.

16 *Nekrologij Hrvatske provincije sv. Jeronima franjevaca konventualaca* (Zagreb, Provinci-

Drnić, OFMConv (1915. – 1990.) i fra Marijan Žugaj, OFMConv (1919. – 2000.). Stoga je fra M. Žugaj odlučio zasebno publicirati svoj popis franjevac konventualaca u knjizi *Nomenklator franjevac konventualaca Hrvatske provincije sv. Jeronima 1217-1559*. (1993.).¹⁷ Duhovito je tu primijetio kako nikakvo „zlo da se nekog fratra sjetimo i dva puta godišnje!“ – ali odmah napominje kako ipak – „u narednom izdanju trebat će pripaziti da se to ne ponovi“.¹⁸

Dakle kao otvorena problematska pitanja prilikom pisanja, tj. sastavljanja i korištenja nekrologija kao takvog (ponajprije za starija razdoblja) proizlaze iz činjenice da iz „sačuvanih zapisa doznajemo za neki čin što ga je neki fratar obavio ili kome je bio prisutan, a ne da bi toga dana preminuo“.¹⁹ Također se napominje da je za vrlo mali broj redovnika poznat i sačuvan nadnevak smrti. Za pojedine fratre poznata je samo jedna godina unutar njihova cijeloga života ili pak samo stoljeće u kojem je živio i djelovao. U nekrologij se stoga unose i drugi podatci kao što su posljednji spomen određenog franjevca ili služba u redu i provinciji (npr. imenovanje za gvardijana) ili u Crkvi (imenovanje za biskupa i sl.).²⁰

Kao recentno izdanje za svećenstvo Krčke biskupije objavljen je *Nekrologij svećenika s područja Krčke biskupije od 1900. godine* (2021.) koji je priredio Anton Bozanić.²¹ Kao dobru podlogu za to imao je u svome prethodno publiciranom leksikonu *Svećenici i župe na području Krčke biskupije od 1900. godine do danas* (2012.).²² No, ovakav nekrologij – na čijim se stranicama nalaze i brojni franjevci trećoredci glagoljaši – nešto je posvema novo u povijesti Krčke biskupije, ali i puno šire.

jalat franjevac konventualaca, 1992).

17 Marijan Žugaj, *Nomenklator franjevac konventualaca Hrvatske provincije sv. Jeronima 1217-1559*. (Zagreb, 1993). No, i tu je ostalo dosta imena koja se sigurno preklapaju. Rezultati istraživanja iznesenih u *Nomenklatoru* trebali su poslužiti i za tada aktualni projekt „Hrvatski franjevački leksikon“ (HFL) s užim zadatkom u pogledu popisivanja i biografskog opisivanja franjevac koji su kasnije postali biskupi.

18 Žugaj, *Nomenklator franjevac konventualaca*, 2.

19 Žugaj, *Nomenklator franjevac konventualaca*, 1.

20 Žugaj, *Nomenklator franjevac konventualaca*, 1.

21 Anton Bozanić, *Nekrologij svećenika s područja Krčke biskupije od 1900. godine* (Krk, 2021).

22 Anton Bozanić, *Svećenici i župe na području Krčke biskupije od 1900. godine do danas* (Krk, 2012). Usp. Tomislav Galović, „Vrijedno leksikografsko djelo – Anton Bozanić, *Svećenici i župe na području Krčke biskupije od 1900. godine do danas*, Krk: Biskupija Krk, 2012.“, *Krčki zbornik* 70 (2014), 393-395.

4. *Hrvatski franjevački biografski leksikon* i pitanje trećoredskog udjela u njemu

U odnosu na biografije franjevac trećoredaca glagoljaša instruktivno je dati i komparativni pogled na *Hrvatski franjevački biografski leksikon* koji je 2010. godine izašao pod uredništvom fra Franje Emanuela Hoška, Peje Ćoškovića i fra Vicka Kapitanovića u izdanju Leksikografskog zavoda „Miroslav Krleža“ i Vijeća franjevačkih zajednica Hrvatske i Bosne i Hercegovine.²³ Napomenimo odmah kako su zbog koncepcije tu bili zastupljeni tek odabrani sinovi Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša. Na taj se leksikon u kojeg je ugrađen veliki trud i puno godina i desetljeća rada²⁴ kritički osvrnuo fra Vice Blekić, TOR (1943. – 2017.).²⁵ U svome osvrtu pedantno je pobrojao čak 70 franjevac trećoredaca koji su zastupljeni u *Leksikonu*, a kriterij je bio njihov vlastiti doprinos vjerskom, crkvenom, kulturnom, prosvjetnom, znanstvenom, gospodarskom i političkom životu prostora na kojem su živjeli i djelovali. No, prema njegovu sudu njih je trebalo biti još; tako je s druge strane popisao franjevce trećoredce koji nisu zastupljeni u *Leksikonu*. Naveo je sljedeća imena: Maksim iz Dubašnice, Feliks Ružarević, Karlo Radić, Ivan Črvarić, Srećko Zelić, Danijel Zec, Šimun Zec, Vjekoslav Pravdica, Metod Antončić, Benko Žgombić, Petar Turkalj, Josip Baričević, Ignacij Mašina, Roko Sorić, Serafin Mičić, Vjeko Marčelić, Augustin Šabalja, Ambroz Lučev, Jerko Meštrović, Dinko Filipi, Teofil Radić, Ladislav Lesica, Ljubomir Valčić, Danijel Valčić, Bono Mazić, Leon Šipek, Krsto Sikirić i dr.²⁶

Iz navedena popisa zaustavimo se samo na prvospomenutom fra Maksimu iz Dubašnice. Kao prvo za njegovo uvrštavanje trebalo bi obaviti dodatna arhivska istraživanja i napisati zasebnu studiju te na temelju iznesenih rezultata odlučiti što i koliko od tih podataka je moguće pouzdano iskoristiti i uporabiti za izradu biografskog članka o ovom franjevcu. Rezultat po

23 Franjo Emanuel Hoško, Pejo Ćošković, Vicko Kapitanović (ur.), *Hrvatski franjevački biografski leksikon* (Zagreb, 2010).

24 Svakako je interesantno usporediti prvotnu odnosno radnu verziju ovoga *Leksikona* – koja je bila dostupna u digitalnom obliku (npr. *Hrvatski franjevački biografski leksikon* [I (A – K)], ur. Vicko Kapitanović i Emanuel Hoško, Zagreb, Vijeće franjevačkih zajednica, 2001) – sa završnom, tiskanom inačicom iz 2010. godine.

25 Vice Blekić, „Hrvatski franjevački biografski leksikon“, *Vjesnik franjevac trećoredaca glagoljaša* 47/2 (2010), 132-133.

26 Blekić, „Hrvatski franjevački biografski leksikon“, 133.

svemu sudeći ne bi odviše išao u korist njegova uvrštavanja u jedan ovakav leksikon. No, ostali navedeni svakako zaslužuju pozornost te vrjednovanje u novim ili sličnim edicijama.

5. Bio-bibliografski leksikon redovnika Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša u 20. stoljeću

Najzad, treba nešto reći i o recentnom – rukopisnom odnosno strojopisnom/digitalnom, a sada u pripremi za tisak – djelu pod naslovom *Bio-grafski leksikon – Životopisi redovnika Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša od 1900. do 2020.* fra Jose Živkovića. Naime, prema općeprihvaćenoj definiciji *biografski zbornik* ili *biografski leksikon* jest zbirka „životopisa izabranih pojedinaca, obično navedenih po abecedi, koja nastoji dati zaokružen pregled određenoga razdoblja, zemljopisnoga područja ili neke uže zajednice uz koju su vezani dotični pojedinci“. ²⁷ Svojom strukturom oni mogu biti nacionalni ili međunarodni, opći ili stručni te posebni, retrospektivni ili tekući. *Biografski leksikon – Životopisi redovnika Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša od 1900. do 2020.* fra J. Živkovića obuhvaća više kriterija kojima se autor rukovodio prilikom izrade predmetnog leksikona. Naime, to je ponajprije retrospektivni leksikon, ali koji sadrži i tekuće podatke. To je ujedno stručni, ali i posebni leksikon, a djelatnošću popisanih i opisanih franjevac prelazi nacionalne okvire. Autor je time zapravo obavio posao koji inače rade specijalizirani zavodi i druge istraživačke jedinice, ekipno i materijalno predodređeni za takve poduhvate.

Djelo *Biografski leksikon – Životopisi redovnika Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša od 1900. do 2020.* sada ispravlja i krupnim prinosima dopunjuje sva dosadašnje nastojanja i ostvarenja. Uz temeljni sadržaj ono je opremljeno uvodnom studijom i drugim vrlo korisnim prilogima. *Biografski leksikon – Životopisi redovnika* sadrži abecedni popis, kronološki popis, životopise, abecedni popis živih redovnika, provincijala, službi u Generalnoj kuriji u Rimu, potom popis profesora i kulturnih djelatnika, inozemnu pastvu, ali i one koji su napustili redovničku zajednicu te popis novicijata od 1900. do 2020. godine. ²⁸ U prilogima se još donose vrlo korisni testovi

27 „Leksikon“, *Hrvatska enciklopedija, mrežno izdanje*. Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2021. <http://www.enciklopedija.hr/Natuknica.aspx?ID=35939>. Pristupljeno 8. 3. 2022.

28 Usp. i Petar Runje, *Povijest Provincije franjevac trećoredaca-glagoljaša dvadesetog*

fra Jose Živkovića „Iz povijesti Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša“, fra Antuna Badurine „Duhovnost franjevac trećoredaca“ i fra Mirka Miškovića „Neka događanja iz 20. stoljeća“.²⁹ Zbog svoje sveobuhvatnosti nije na odmet navesti da u naslovu slobodno može stajati: *Biobibliografski leksikon*, jer se uz životopise zasebno navode djela i literatura o spomenutim osobama. Osim toga to je i najbolji mogući odgovor na sve ono na što je što svojevremeno upozorio fra V. Blekić, a dakako tiče se 20. stoljeća.³⁰

Biobibliografski zbornik *Biografski leksikon – Životopisi redovnika Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša od 1900. do 2020.*, fra J. Živkovića³¹ predstavlja dragocjeno leksikografsko djelo za razumijevanje povijesti i sadašnjosti navedene franjevačke provincije i njezina života u zadnjih stotinu i više godina – te u svakom pogledu zaslužuje da bude objavljeno i time dostupno što širem i zainteresiranom krugu čitatelja i znanstvenika, a hrvatskoj leksikografiji/enciklopedici bit će od iznimna značenja.

6. *Exempla tria* iz vlastite prakse

Autor je ovih redaka što sam, što u koautorstvu s kolegama sličnog znanstveno-stručnog interesa do sada istražio i objavio nekoliko biografija istaknutih franjevac trećoredaca glagoljaša. Iz takve perspektive i stručnog iskustva možemo ponuditi tri modela pisanja biografija. Prva je ona jednostavna i popularno-znanstvena. Takva je upravo primijenjena u kraćem članku o fra Ignaciju Radiću (Sv. Vid-Miholjice, 28. kolovoza 1876. – Porat, Dubašnica, 30. srpnja 1965.), znamenitom franjevcu trećoredcu, jednom od najbližih i najpouzdanijih suradnika te osobnom ispovjedniku krčkog biskupa Antuna Mahnića. Taj je tekst objavljen u Glasilu Općine Malinska-Dubašnica *Naši zvoni* pod naslovom „Fra Ignacij Radić – najznamenitiji Svetovičanin-Miholjac u 20. stoljeću“.³² Nakana je bila što šire

stoljeća (strojopis), umnoženo u vlastitoj nakladi (Ogulin, 2007). Primjerak u posjedu T. Galovića i u Arhivu franjevačkoga samostana sv. Franje Asiškoga, Krk.

29 Joso Živković, *Biografski leksikon – Životopisi redovnika Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša od 1900. do 2020.* (Krk, 2020), (rukopis).

30 Blekić, „Hrvatski franjevački biografski leksikon“, 132-133.

31 Autor je i temeljite bibliografije: *Bibliografija Vjesnika franjevac trećoredaca – 50 godina: 1963. – 2013.* Priredio i uredio fra Joso Živković, suradnik fra Mirko Mišković (Krk, 2014 [= *Vjesnik franjevac trećoredaca glagoljaša* L/4 (2013) + CD-ROM]).

32 Tomislav Galović, „Fra Ignacij Radić – najznamenitiji Svetovičanin-Miholjac u 20. stoljeću“, *Naši zvoni. Glasilo Općine Malinska-Dubašnica* XXI/ 83 (2018), 22-23.

čitateljstvo upoznati s ovim – danas slabo poznatim redovnikom – njegovim životom i djelom. Fra Ignacij bio je vrlo plodan pisac – ne samo kao biograf i svjedok Mahnićeva života i djela (*Doktor Antun Mahnić, biskup krčki*, Slavenska Požega, 1940) – već autor brojnih tekstova i knjiga. Bibliografija fra Ignacija Radića obuhvaća više od 200 bibliografskih jedinica, a od 17 knjiga i brošura (doduše, dio je toga ostao u rukopisu). Pisao je fra Ignacij o različitim temama koje i danas mogu privući pažnju iako su bile napisane prije više od jednoga stoljeća („Seksualna etika“, „Uspjesi i neuspjesi moderne psihologije“, „Politika“, „Crvena internacionala i katolička Crkva“, „Nudistički val na Jadranu“).³³ Prigodom proslave svoje zlatne mise (1899. – 1949.) u ime Trećeg franjevačkog samostanskog reda generalni ministar, prečasni o. Joannes Bocella, počastio je fra I. Radića naslovom: *Magister sacrae theologiae* (tj. naučitelj ili doktor svete teologije).

Drugi model izrade jedne biografije jest opširna studija o pok. fra Petru Runji – istaknutom povjesničaru franjevaštva i istraživaču hrvatskog glagoljaštva – koju je potpisani izradio s Ivanom Boticom, znanstvenim suradnikom iz Staroslavenskog instituta u Zagrebu. Prednost u tome poslu jest bila da je tekst bio pisan za života osobe o kojoj govori pa je različite upite ili nejasnoće bilo moguće odmah riješiti. Tekst je završen nažalost nakon smrti osobe o kojoj je bio posvećen. Riječ je o studiji simboličkog naslova „Sitni“ podatci za veliki opus. Biobibliografska studija o fra Petru Runji (1938. – 2014.)“, a objavljena je u *Modruškom zborniku* 2017. godine.³⁴ U njezinu prilogu nalaze se „Bibliografija fra Petra Runje“ i „Prijepis diplomskoga rada fra Petra Runje: *Povijest prve hrvatske r. k. župe u Americi – Svetog Nikole u North Side, Pittsburgh*, Pittsburgh 1970., 39 str.“³⁵

Petar Runje (Karakašica kod Sinja, 9. svibnja 1938. – Odra/Zagreb, 16. prosinca 2014.) teološki studij završio je u Zagrebu, a magisterij iz povijesnih znanosti stekao u Zadru. Od 1968. do 1977. boravi u Sjedinjenim Američkim Državama, a od 1989. do 1995. savjetnik je u Generalnoj kuriji Trećega samostanskog reda svetog Franje (*TOR*) u Rimu. Objavio je niz rasprava i izvornih znanstvenih članaka iz hrvatske crkvene i glagoljaške prošlosti. Autor je sljedećih knjiga: *Prema izvorima* (1990), *O knjigama hr-*

33 Galović, „Fra Ignacij Radić“, 23.

34 Ivan Botica, Tomislav Galović, „‘Sitni’ podatci za veliki opus. Biobibliografska studija o fra Petru Runji (1938. – 2014.)“, *Modruški zbornik IX-X/2015-2016* (2017), 121-217.

35 Botica, Galović, „‘Sitni’ podatci za veliki opus“, 168-187; 188-217.

vatskih glagoljaša (1998), *Pokornički pokret i franjevci trećoredci glagoljaši* (2001), *Tragom stare ličke povijesti* (2001, 2007), *Školovanje glagoljaša* (2003), *Glavotok* (2005), *Glagoljica u zadarskoj nadbiskupiji u srednjem vijeku* (2005), *Franjevci trećoredci glagoljaši u Ogulinu* (2007), *Duhovni život na zadarskim otocima u kasnom srednjem vijeku* (2008), *Branka Perković* (2010), *Prema izvorima II. Rasprave i članci o hrvatskim franjevcima trećoredcima glagoljašima* (2012) i posmrtno *Fra Šimun Klimantović u svom vremenu* (2015) i *Franjevke u srednjovjekovnoj Hrvatskoj* (2018).

Treći model izrade jedne biografije jest onaj knjižnog oblika u formi mini-monografije. Riječ je knjizi Perice Dujmovića i potpisanoga naslovljenoj: *Slike, slova i sveta mjesta. Fra Anđelko Badurina (1935. – 2013.)*. Knjigu su objavili 2021. godine zajedničkim snagama Povijesno društvo otoka Krka u svom nizu Mala knjižnica „Krčkog zbornika“ (knj. 6), Provincija franjevac trećoredaca glagoljaša, Općina Malinska-Dubašnica i Arvalis j. d. o. o. iz Zagreba (kao izvršni nakladnik).³⁶ Knjiga obuhvaća 272 stranice, a opremljena je iscrpnom „Bibliografijom Anđelka Badurine“ i izabranim slikovnim prilogima te s dva posebna priloga – memoarska teksta koje potpisuju fra Vlatko Badurina (1939. – 2016.): „Fra Anđelko – poseban fratar“ (2014), i fra Antun Badurina: „Postaje zajedničkog života s ocem Anđelkom Badurinom“ (2014).³⁷

Anđelko Badurina-Dudić (Lunu na o. Pagu, 2. listopada 1935. – Odra/ Zagreb, 14. prosinca 2013.), franjevac trećoredac glagoljaš i povjesnik umjetnosti, gimnazijsko je obrazovanje otpočeto u Senju nastavio u Nadbiskupskoj klasičnoj gimnaziji u Zagrebu, a završio u Splitu. Za svećenika je zaređen 1961., a teologiju diplomirao 1963. (*Suvremeni grčko-pravoslavni teolozi o jedinstvu pravoslavlja*, 1962). Pohađao je i poslijediplomski studij na Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, a u Historijskom institutu JAZU i Državnom arhivu NR Hrvatske tečajeve latinske, ćirilske i glagoljske paleografije te arhivistike. Naknadno je upisao i na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu diplomirao povijest umjetnosti. Zaposlio se 1969. kao stručni suradnik u Institutu za povijest umjetnosti (tada Sveučilišta u Zagrebu) gdje je na koncu dočekao i mirovinu kao znanstveni savjetnik u trajnom zvanju, za znanstveno područje huma-

36 Perica Dujmović, Tomislav Galović, *Slike, slova i sveta mjesta. Fra Anđelko Badurina (1935. – 2013.)* (Krč-Malinska-Zagreb, 2021).

37 Dujmović, Galović, *Slike, slova i sveta mjesta*, 105-; 110, 111-124; 125-180.

nističkih znanosti, polje povijesti umjetnosti. Na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu obranio je magisterij (*Iluminacija srednjovjekovnih pravničkih rukopisa u Dalmaciji – Dubrovnik*, 1972) i doktorat iz povijesti umjetnosti (*Uloga franjevačkih samostana u urbanizaciji dubrovačkog područja*, 1974) pod mentorstvom prof. dr. sc. Milana Preloga. Uža specijalnost fra A. Badurine bio je srednji vijek: ikonografija, ikonologija, iluminirani rukopisi, samostanska arhitektura, urbanizam, hagiopografija te istraživanje hrvatskoga glagoljaštva u cjelini. Završio je (osobne) projekte *Iluminirani rukopisi u Hrvatskoj* (višejezično, 1995.) i *Hagiopografija Hrvatske* (u obliku kompaktnog diska računalne baze podataka, 2006.). Istraživao je u brojnim domaćim i inozemnim baštinskim ustanovama te dao velik doprinos uređenju sakralnih zbirki i izradi elaborata za restauraciju i revitalizaciju oštećenih, napuštenih ili ostarjelih samostana i drugih zdanja u Hrvatskoj. Autor je i koautor sljedećih knjiga: *Iluminirani rukopisi u gradu Korčuli*, (1974); *Crkva i samostan svetog Franje Ksaverskog u Zagrebu*, koaut. (1978); *Porat – samostan franjevac trećoredaca 1480-1980* (1980); *Minijatura. Umjetnost na tlu Jugoslavije*, koaut. (1983); *Samostan Snježne Gospe Cavtat*, koaut. (1984); *Sakralni prostor tijekom povijesti i danas*, koaut. (1987); *Uloga franjevačkih samostana u urbanizaciji dubrovačkog područja* (1990); *Boljunski glagoljski rukopisi: Kvaderna od dot cerkav boljunskeh* (1992); *Datja i prijatja: primici i izdaci samostana franjevac trećoredaca glagoljaša u Martinšćici na otoku Cresu* (1995); *Svetište svetoga Franje Ksaverskoga u Zagrebu*, koaut. (1998); *Inventar samostana sv. Marije Magdalene u Portu na otoku Krku 1734. – 1878.* (2013); *Marinski običajnici*, prir. (2020); te urednik i koautor *Leksikona ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva* (1979, 1985, 1990, 2000, 2006). Obnašao je različite dužnosti u svojoj redovničkoj zajednici. Bio jedan je od osnivača Teološkog društva „Kršćanska sadašnjost“ (TDKS) u Zagrebu te član Društva povjesničara umjetnosti Hrvatske, Hrvatskog arheološkog društva, Bizantološke sekcije Razreda za društvene znanosti HAZU i dr. Laureat je godišnje državne nagrade za znanost za istaknuto znanstveno djelo *Iluminirani rukopisi u Hrvatskoj* u području humanističkih znanosti (1996.), te odlukom predsjednika Republike Hrvatske dr. Franje Tuđmana odlikovan *Redom Danice hrvatske s likom Marka Marulića* za osobite zasluge u kulturi (1999.). Društvo prijatelja glagoljice u Zagrebu proglasilo ga je svojim počasnim

članom (2003.). Fra A. Badurina u svom se znanstvenom radu profilirao ne samo kao vrstan znalac srednjovjekovne povijesti umjetnosti, napose iluminacije srednjovjekovnih rukopisa, već i kao zaslužni istraživač hrvatskoga glagoljaštva i njegova franjevačkog trećoredskog ogranka.³⁸

Umjesto zaključka

U ovom smo radu dali kraći pregled i analizu različitih izvora koji mogu biti od velike pomoći prilikom izrade biografije određenog franjevca – od provincijskih i samostanskih administrativnih i upravnih spisa preko nekrologija pa do modernih i suvremenih biografija i specijaliziranih leksikona. Također smo ukazali i na neka ograničenja kao i problematiku koja proizlazi iz spomenutih vrela, ali i na baštinu i tradiciju njegovanja biografije kao zajedničkog oblika memorije unutar jedne redovničke zajednice.

Od samih svojih početaka redovničke zajednice usmjerene su na memoriju i vrjednovanje života i djela svojih istaknutih i zaslužnih članova. Ako ostanemo samo na polju franjevaštva lijepo se to može iščitati iz velike zbirke *Franjevačkih izvora*.³⁹ Upravo su vrela tu sabrana bila jedan od mogućih poticatelja kasnijih pisanja biografija unutar ovog redovničkog zbora.

Svrhu memorije na svoje preminule članove redovničke zajednice samostanskih franjevaca trećoredaca lijepo je sročio provincijal fra Vlatko Badurina u svojoj *Uvodnoj riječi za Imenik preminulih redovnika Hrvatske provincije franjevaca trećoredaca* (1987): „Vjerujem da ćemo svi rado uzimati knjigu u ruke i svaki dan, s dužnim poštovanjem, sjećati se svoje subraće i pomoliti se za njih. Ne smijemo nikada zaboraviti da poštivanje prošlosti i odgovorno prema budućnosti omogućuju ispravno postavljanje prema životnoj realnosti“.⁴⁰

38 Dujmović–Galović, *Slike, slova i sveta mjesta*, 181–184.

39 Pero Vrebac (ur.), *Franjevački izvori / Fontes Franciscani: spisi i životopisi sv. Franje, svjedočanstva i papinski dokumenti o sv. Franji; spisi i životopisi sv. Klare, dokumenti o sv. Klari; zakonodavni tekstovi Reda braće i sestara od pokore s dodacima: kasnija pravila Trećega svjetovnog reda sv. Franje i pravila Trećega samostanskog reda sv. Franje* (Sarajevo–Zagreb, 2012). Usp. Ivan Botica–Tomislav Galović, „Vrijedni prinosi hrvatskoj franciskanologiji: *Franjevački izvori – Fontes Franciscani* (Sarajevo – Zagreb 2012.) i *Bibliografija Vjesnika franjevaca trećoredaca* (Krk 2014.)“, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 48/br. 1 (2016), 15–20.

40 *Imenik preminulih redovnika Hrvatske provincije franjevaca trećoredaca*, „Uvodna riječ“

Biografije pojedinih redovnika – u našem slučaju promatrane franjevačke zajednice samostanskih trećoredaca – najbolje mogu izraditi njezini sami pripadnici uz stručnu i konzultativnu pomoć stručnjaka leksikografa i povjesničara. U tom kontekstu treba promatrati i kritiku koju je na račun *Hrvatskog franjevačkog biografskog leksikona* izrekao fra V. Blekić, ali i odgovor koji je deset godina kasnije ponudio fra Joso Živković (*Biografski leksikon – Životopisi redovnika Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša od 1900. do 2020.*).

No, pri tome poslu uvijek treba imati u istraživačkom obzorju baš ono kako je to lucidno definirao pok. profesor Pavao Knezović, ne samo u istraživačkom projektu „Tihi pregaoci“ već i u nazivu nakladničkog niza RECIPE Hercegovačke franjevačke provincije Uznesenja Blažene Djevice Marije: *Restauratio et continuatio – illustrum patrum exempla* („Obnavljanje i nastavljanje primjera slavnih otaca“). Dakle, na životima i djelima uzornih otaca graditi budućnost, a franjevci trećoredci glagoljaši – unatoč svim nepravilnostima kroz koje su tijekom stoljeća prolazili – to vrlo pedantno obdržavaju i savjesno rade.

FROM HAGIOGRAPHY TO BIOGRAPHY: CROATIAN THIRD ORDER GLAGOLITE FRANCISCANS AND THEIR BIOGRAPHIES FROM THE MIDDLE AGES TO THE 21ST CENTURY (SELECTED EXAMPLES)

Abstract: Three groups of followers of St Francis crystallized in the broad-based Franciscan movement during the Middle Ages. Among them are the members of the *Franciscan Third Order* (Lat. *tertiarii*), who on the one hand consisted of confraternities of Franciscan laymen and, on the other, of monastic communities of friars. The latter includes the monastic Order of St. Francis (Lat. *Tertius Ordo Regularis S. Francisci*/TOR) that belongs to the St. Jerome Province of Third Order Glagolite Franciscans (which today has its seat in Zagreb), formally established in 1473, and organized according to the *Rule of Pope Nicholas IV* from 1289. The specific quality of these Franciscans is that from their very beginnings they accepted and fostered Glagolitism in all of its facets and they served (and even today still serve) liturgy in

the Croatian Church Slavonic language. In this paper, particular emphasis is accorded to an analysis of the compilation of biographies in this unique Franciscan community and its underlying methodology. Sources that emerged as a result of this community's own activities are considered first and foremost. These are above all registry records of affiliation (*Libro delle figliolanzze; Libro degli affigliati*), novitiates (*Libro degli Atti di Noviziato*) and profession of vows (*Libro delle Professioni Religiose*) of the Third Order Franciscan Glagolites on the island of Krk (1717–1914). This is followed by the *Imenik preminulih redovnika samostanskog III. reda S. O. F. redodržave s. Jerolima u Dalmaciji, Kvarneru i Istri* [Directory of deceased friars of the St. Jerome Third Order Province of St. Francis in Dalmatia, Kvarner and Istria] which was compiled and reproduced on a Cyclostyle by Fr. Stjepan M. Ivančić in Zadar in 1910. In his *Foreword* to this work, the compiler stressed: "It has been several years since a very nice custom was introduced here in which the life events of deceased Friars are read for the next day. (...) But the old booklet, whence these events were read, was incomplete. In it, with negligible exceptions, only deceased Friars were mentioned, beginning in the mid-18th century: because the diligent compiler, other than only the register of the deceased (*Vacchetta*) of the Glavotok Monastery and the occasional sheet from the registers of Zaglava and Školjić, did not have at hand the missing – as they even are today – preceding ones from these and other monasteries. (...) So to address this shortcoming, and if possible in recounting the deeds of the deceased to go back to that time when our Friars arrived in Dalmatia, I saw to it that those who would have always been forgotten be rescued from oblivion." Fr. Stjepan M. Ivančić also dedicated himself to the biographies of Third Order Franciscans in his fundamental work *Povjestne crte o samostanskom III. Redu sv. o. Franje po Dalmaciji, Kvarneru i Istri i poraba glagolice u istoj redodržavi* [Historical Sketches of the Monastic Third Order of St. Francis in Dalmatia, 1910] and in the booklet *Nešto o hrvatsko-glagolskim piscima samostanskih Trećoredaca* [A brief look at Croatian Glagolite writers of the monastic Third Order Franciscans, 1911]. Also considered was the *Imenik preminulih redovnika Hrvatske provincije franjevac trećoredaca* [Directory of deceased friars of the Croatian Province of Third Order Franciscans; compiled and published by Rev. Fr. Stjepan M. Ivančić/second expanded edition prepared by Rev. Fr. Petar Runje, Zagreb 1987] and other Franciscan historiographic literature. Finally, the recent *Biografski leksikon – Životopisi redovnika Provincije franjevac trećoredaca glagoljaša od 1900. do 2020.* [Biographical lexicon: biographies of the friars of the Third Order Glagolite Franciscan Province, 1900–2020; manuscript, currently being prepared for publication] by Fr. Joso Živković is also examined. This is primarily a retrospective lexicon that contains an alphabetical index, a chronological index, biographies, an alphabetical index of living friars, provincials, service in the General Curia in Rome, and then an index of professors and others active in the field of culture, the foreign congregation, and those who left the monastic community, as well as an index of novitiates in the period under consideration. With regard to the biographies of Third Order Glagolite Franciscans, the conclusion also contains a comparative overview of

Hrvatski franjevački biografski leksikon [Croatian Franciscan biographical lexicon] which was edited by Fr. Franjo Emanuel Hoško, Pejo Ćošković and Fr. Vicko Kapitanović and published in 2010 by the Miroslav Krleža Lexicographical Institute and the Council of Franciscan Communities of Croatia and Bosnia-Herzegovina.

Keywords: hagiography, biography, Croatian Third Order Glagolite Franciscans, Middle Ages, modern period, lexicography.

BIOGRAFIJA POJEDINCA KAO POVIJEST ZAJEDNICE – BIOGRAFSKI PRISTUP FRA BONE PERIŠIĆA

UDK 94(497.6) Perišić, B.
Izvorni znanstveni članak

Sažetak: Fra Bono Perišić (1813.-1887.) ostavio je u rukopisu biografije sedmorice franjevačke subraće. Izvorno je u planu imao poduhvat kudikamo šireg dosega, u koji je želio uključiti i druge pisce, ali cijela stvar nije otišla puno dalje od njegovog kratkotrajnog i relativno nesustavnog rada. Uslijed donekle ne baš jasnih okolnosti njegovo je ukupno djelo, pa tako i spomenute biografije, ostalo zaboravljeno. Biografija Mije Zubića (1799.-1861.), Perišićevog prijatelja, predstavlja najstariji napisani tekst i svojevrsni uzorak za planirani biografski niz čije konture Perišić donosi u uvodnom dijelu. Analizom teksta vidljivo je kako se Perišić uklapao u onovremene trendove već od ranije prisutne u Bosni Srebrenoj, odnosno da ga se može promatrati u kontekstu postupnog pomaka usmjerenosti sa sakralnog ka svjetovnom. U radu se njegov biografski rad nastoji staviti u spomenuti književno-povijesni kontekst, a njegove posebnosti se analiziraju na primjeru teksta o Miji Zubiću. Glavni naglasak Perišićeva pristupa ogleda se u njegovom prikazivanju junaka svojih biografija kao znamenitih, a ne nužno iznimnih pojedinaca i u jasnom stavljanju njihovog djelovanja u okvire zajednice.

Ključne riječi: Bono Perišić, Mijo Zubić, biografija, Bosna Srebrena, znamenitost.

Uvod

Nastanak i razvoj biografskog žanra u povijesti literarnog stvaralaštva među katolicima s današnjeg bosanskohercegovačkog prostora imaju svoje već dobro utvrđene koordinate: rodonačelnike, glavne predstavnike i razvojne faze. U glavnim crtama može se govoriti kako prve biografije nastaju u drugoj polovici

18. st. u sklopu tada cvjetajućeg kroničarskog žanra. Tijekom 19. st. biografija se na neki način osamostaljuje kao samostalan žanr, a početkom 20. st. dolazi do njezinog prelaska u prostor sekularne pisane kulture. Metodološki gledano, prvotni je pristup bio hagiografski kojega je zamijenio zatim dugo dominirajući biobibliografski. Napokon, u 20. st. dolazi do nastanka književnopovijesnih studija. Glavnim tvorcima biografskog žanra bili bi kroničari Filip Lastrić i Nikola Lašvanin za kojima su slijedili Marijan Šunjić, kao pisac prve samostalne biografije i Lovro Karaula, dok su se Franjo Jukić, a za njim i Mijo Vjenceslav Batinić, Jakov Matković i Julijan Jelenić vratili pisanju svojevrsnih zbirki biografija, preuzimajući i šireći biobibliografski pristup iako je Batinić također bio autorom pojedinačne biografije. U prvim desetljećima 20. st. primat preuzimaju Tugomir Alaupović, Josip Markušić i Branko Škarica koji svoj fokus ponovno usmjeravaju na pojedinca, ali s novim metodološkim pristupom. Popis omiljenih junaka – predmeta biografskih istraživanja – se očekivano mijenjao, a strše dva imena: ono Augustina Miletića, te samog Jukića nakon njegove smrti.¹ Ime, pak, koje upadljivo izostaje s ovog popisa je ono Bone Perišića.

U uvodu u jedan od radova Beljan Kovačić govori:

“Hrvatsku književnu tradiciju u Bosni i Hercegovini od Matije Divkovića pa skoro do početka 20. stoljeća karakterizira osobit način poimanja veze između književnosti i zbilje, kao i književnosti i drugih djelatnosti, pa se književno stvaranje dovodi u blisku vezu s pastoralnim, prosvjetnim, u 19. stoljeću i društveno-političkim djelovanjem. U skladu s tim zamjećujemo sklonost nefikcionalnim, ‘pragmatičnim’ proznim žanrovima. Ova se tendencija u 18. i osobito 19. st. očituje u tijesnoj vezi između književnosti i historiografije”.

Nešto niže zaključuje:

“Primjetno je da je sve ovo utjecalo na književnopovijesni opis, ali i na valorizaciju ove književne tradicije, naročito kad se radi o dijelu prije 20. st., pa se često isticala njezina kulturnopovijesna, a manje književna dimenzija”.²

1 Ovaj je sažeti povijesni pregled preuzet prema: Iva Beljan Kovačić, “Modeli biografije u hrvatskoj književnosti Bosne i Hercegovine od 18. do 20. stoljeća”, u: *Zbornik radova sa znanstvenog skupa. Matija Divković i kultura pisane riječi II*, ur. Dolores Grmača, Marijana Horvat, Marko Karamatić (Zagreb-Sarajevo, 2017), 493-515 i Iva Beljan Kovačić, “Bio(biblio)grafije: počeci znanstvenog istraživanja hrvatske književnosti u BiH”, u: *Croatica* god. 44/br. 64 (Zagreb, 2020): 25-53. U oba se rada nalazi i dodatna literatura.

2 Usp. Beljan Kovačić, “Modeli biografije”, 493-494 odakle su preuzeta oba citata.

Plastičnije rečeno, važnost nekog djela se iscrpljivala već u činjenici da je napisano. Njihov ponovni pronalazak – odnosno usmjeravanje istraživačkog fokusa – u metodološkom se pogledu naslanjao na opise i valorizacije nastale u sklopu same zajednice u otprilike sličnim okolnostima. Nastojalo ih se prikazati kao suvremene onovremenim trendovima na Zapadu, kao izvorišnoj točki uspoređivanja, ili ukazati na izrazito nepovoljne okolnosti u kojima su njihovi autori stvarali, što je dodatno kao osnovnu vrijednost ili važnost nekog djela isticalo već njegov sam nastanak.³ Nije stoga neobično da su se autori često upuštali u ocjene o zanemarenosti nečijeg lika i djela, pa čak i s očitom namjerom. Bono Perišić bi predstavljao idealnog kandidata za ulogu žrtve jednog takvog zanemarivanja. U njegovoj je ostavštini ostao obiman pisani opus od kojega je, međutim, do danas malo-što objavljeno čak usprkos tomu što je njegovo ime redovito uključivano u zbirne biobibliografije, a nalazi se i u *Hrvatskom franjevačkom biografskom leksikonu*.⁴ Prvu biografsku crticu o njemu napisao je Batinić, njegov suvremenik, a u njoj se između ostalog nalazi opaska: “Nijedna svjetska ni bogoslovna znanost nije bila, a da se nije njome ozbiljno bavio, te je postao živom enciklopedijom za svu braću u svim pitanjima svjetske ili bogoslovske struke”.⁵ Uvid u naslove u njegovoj ostavštini potvrđuje ovu ocjenu, barem u onom dijelu koji se tiče spektra njegovog interesa. Pred kraj života, Perišić je dio svoje energije usmjerio i na pisanje biografija, ali njegov je rad na tom polju do danas ostao gotovo potpuno neistražen, mimo upravo pukog nabiranja. Uvid u biografije koje je Perišić napisao sugerira da je u jednom dijelu bio uklopljen u trendove svog vremena i zajednice kojoj je pripadao, ali i da su njegove pretenzije bile šire te da postoji mogućnost da je, barem posredno, izvršio određeni utjecaj na kasnije biografe, konkretno Batinića.

Na početku odmah valja istaknuti nekoliko činjenica. U odnosu na izvorno postavljene ciljeve, Perišićev biografski rad je ostao u relativno uskim okvirima, međutim, čak i takvoga ga nije moguće promatrati kao zaokruže-

3 Donekle se sličan trend može vidjeti u poimanju rimske književnosti u korpus koje spada zapravo skoro sve što je napisano na latinskom jeziku u doba antike. Pitanje je koliko su djela autora kao što su Cezar, Tacit ili Ciceron nastala iz književnih, a koliko iz nekih drugih motiva.

4 Usp. Anto Slavko Kovačić, “Bono Perišić”, *Hrvatski franjevački biografski leksikon* (dalje: *HFBL*), ur. Franjo Emanuel Hoško, Pejo Ćosković, Vicko Kapetanović (Zagreb, 2010), 442. Kovačić je kratku obavijest o Perišiću donio i u svojoj biobibliografiji, a spominje ga i Jelesnić u *Bio-bibliografiji franjevaca Bosne Srebreničke*, drugom dijelu koji je ostao u rukopisu.

5 Marko Karamatić, prir., *Biografije bosanskih franjevaca*, (Sarajevo-Zagreb, 2015), 185.

nu cjelinu. Napisao je, kronološkim redom, biografije Mije Zubića, Augusta Miletića, Mate Kristićevića, Vinka (Vice) Vicića, Pavla Alaupovića, Mije Čuića ml. i Jakova Križanca. Tekstovi su nejednakog opsega, a pokazuju i određene metodološke nijanse. Uvjetno rečeno može ih se podijeliti u tri grupe: Zubićeva i Miletićeva biografija svaka predstavlja zaseban, ali međusobno različit tekst, dok preostale slijede više-manje isti obrazac, obimom su svaka za sebe sažetije i predstavljaju pokušaj pisanja skupne biografije. Iz navedenih razloga, najprije bi Perišićev ukupni biografski rad trebalo smjestiti u kontekst povijesnog razvoja tog žanra u redovima Bosne Srebrene, a zatim zasebno promotriti najstariji među tekstovima: biografiju Mije Zubića u kojoj je iznio postavke, planove i ciljeve koje bi prema njemu nečija biografija trebala sadržavati.

1. Perišićevo mjesto u biografskom žanru Bosne Srebrene

Bono Perišić rođen je 25. studenoga 1813. u Fojnici. Još kao dječak dolazio je u samostan gdje se nalazio pod paskom Mate Kristićevića čiji je brat Franjo bio Perišićev djed po majci. U franjevački red je stupio oblačenjem habita 1828., a vječne je zavjete položio u studenom 1829. napunivši kanonski propisanu dob od 16 godina. U listopadu 1831. uputio se u Pečuh gdje je do 1837. završio kompletan studij filozofije i teologije, često kao najuspješniji polaznik u generaciji.⁶ Po povratku u Bosnu službovao je kao kapelan u Uskoplju i Rami, a kasnije kao lektor u fojničkom i gučogorskom samostanu. Nosio je počasni naslov ex-definitora, ali nikada nije bio ni provincijalom, ni gvardijanom. Posljednjih desetak godina života proveo je u fojničkom samostanu, baveći se uglavnom pisanjem i u tom su razdoblju nastale sve nabrojane biografije. Umro je 9. studenoga 1887. Iako je za života nosio nadimak “bosanski Ciceron”, danas je najpoznatiji kao najčešći korespondent Franje Jukića. Upravo njihovo dopisivanje ukazuje na svojevrsnu povijesnu ironiju koja je zadesila njegovu ostavštinu. Perišić se dopisivao s tri istaknute ličnosti Bosne Srebrene 19. st. Uz Jukića, riječ je bila o Marijanu Šunjiću i Paškalu Vujičiću, međutim, sačuvana su – zahvaljujući Perišiću – samo pisma koja su mu oni slali. Perišićeva nisu preživjela jer je Jukićeva ostavština izgubljena, dok su arhivi

6 Usp. Rudolf Barišić, *Bosanski Ugri – Institucionalna povijest franjevačkog školovanja 1785. – 1849.*, (Zagreb, 2021), 363.

u Brestovskom i Gučoj Gori stradali u podmetnutim požarima 1878., odnosno 1945. Ostavština spomenute trojice nastala je izlučivanjem njihovih pisama iz Perišićeve.⁷

Vrati li se fokus na biografski žanr, vidljivo je da kronološki gledano Perišić pripada drugoj polovici 19. st., odnosno da stvara u osvit pojave historiografije na bosanskohercegovačkom prostoru koja je koliko-toliko slijedila suvremene metodološke obrasce. Prema periodizaciji koju je provela Beljan Kovačić vidljivo je da je to vrijeme u kojemu je dominantan biobibliografski pristup kojega će njegovati i Julijan Jelenić, te donekle i Mijo Vjenceslav Batinić kao svojevrsni pioniri suvremene historiografske metodologije u Bosni Srebrenoj.⁸ Korijeni ovakvog pristupa vidljivi su još kod Filipa Lastrića koji jedno poglavlje svog *Pregleda starina* posvećuje bosanskim piscima “koji su tiskali svoja djela”.⁹ Kao najizraženiji nastavljajući nameće se sam Jukić, za kojim slijedi Grgo Martić koji je, iako prilično šturo, čak nastojao nadići i konfesionalne granice. Naglasak na literarno stvaranje zadržavaju i Jakov Matković, odnosno Jelenić. Beljan Kovačić u biobibliografski žanr smješta i Batinića koji u poglavlju “Znamenitija braća fojničkoga samostana” svoje knjige o povijesti istog donosi 44 biografije, među njima i Perišićevu.¹⁰ Autorica među navedenima izdvaja pisce, čiji je broj očekivano velik, međutim, izgleda da Batinićevom namjerom nije bilo isključivo usmjeravanje na literarne stvaratelje. Beljan Kovačić i sama ukazuje kako Batinić u prvi plan stavlja ono po čemu se pojedinac *odlikovao* ili *istaknuo*, drugim riječima jasno uočava *zaslužnost* kao preduvjet *znamenitosti*, a istu se nije moralo nužno ostvariti književnim stvaralaštvom.¹¹

Naravno, to ne znači da su Jukić ili Martić prije, odnosno Matković i Jelenić nakon Batinića kao *znamenite* promatrali samo one franjevece koji su bili i piscima. Jukić je svoj popis, uostalom, preuzeo od ranije tradicije, dok Martićev ponajprije otkriva njegovu vlastitu slabu upućenost u temati-

7 Detaljnije o tome će biti riječi u zbirci Perišićeve korespondencije čije je izdanje u pripremi.

8 Usp. Beljan Kovačić, “Bio(biblio)grafije”, 36-48.

9 Usp. Filip Lastrić, *Pregled starina Bosanske provincije*, (Sarajevo-Zagreb, 2003), 136-138. Obuhvaća 18 pisaca, s tim da nisu svi bili Bosanci u regionalnom smislu.

10 Usp. Mijo V. Batinić, *Franjevački samostan u Fojnici od stoljeća XIV.-XX.*, (Zagreb, 1913). Ovdje se koristi verzija objavljena u *Biografijama bosanskih franjevaca*, 167-186. Usp. bilj. 5.

11 Usp. Beljan Kovačić, “Bio(biblio)grafije”, 37.

ku o kojoj piše.¹² Uostalom, Perišić u uvodu u biografiju Mije Zubića donosi vlastiti osvrt na to kako se do njegovog vremena Bosna Srebrena odnosila prema biografijama svojih članova:

“Država, nazvana *Srebrno-bosanska*, od vajkada imala je ljude glasovito, za vjeru, i puk katoličanski u Bosni, sa svakog pogleda zaslužne, i u razlikoj struki znanja, i naukah uvježbane; i, oli svoj državi, oli na obseg vlastitoga Samostana mjestiama spadajućima vehoma koristne; o kojim bi bilo koristno, da pače i potrebito dati kakvu taku uspomenu potomcima, da se ugledaju u slavna djela svojih predjaha, i njihovim izgledima na nasliedovanje, po mogućnosti užgaju se, i potaknu: da nebudu prilični onim, od kojih pisana je (Estici 44. v. 9) Et sunt quorum non est memoria: perierunt quasi non fuerint: et nati sunt, quasi non nati. Doisto mlogih vele zaslužnih je uspomena utrnuta, kon da ni živili niesu, ali ne s’ vlastite krivnje, nego jer bo nije tko od njih imo pisat, buduć u našoj Otačbini aman obćeni običaj nepisat ni od koga dok je živ, a poslie smrti od gdiekoga štogod u kratko zabilježiti, a od drugih posve šutiti; tako da vrlo malo imamo životopisah naših slavnih Otacah, i to nješto u Knjigama Mrtvačkim (Nekrologiu), i gdie se pišu Mise po smrti pokojnih izgovorene”.¹³

Citirane riječi mogle bi se svesti na zaključak kako se o živima ne piše, a mrtve se često brzo zaboravlja.¹⁴ Perišić spominje kako je Mato Kristićević – osoba koja je imala presudan utjecaj na njegov život – “dok je živio, od mlogih životopise sastavljao”, ali nije jasno cilja li na neki u međuvremenu zagubljeni spis ili, vjerojatnije, na to da je Kristićević bio čestim autorom bilježaka u nekrologu fojničkog samostana.¹⁵ Upravo je savjesno vođenje nekrologa kao svojevrstu preteču memoriranja pokojne braće naveo i Batinić pišući kako je odluku o obvezi unošenja podataka o smrti uveo general Reda Kajetan od Laurina okružnicom od 15. veljače 1744.¹⁶ Postojeći fojnički nekrolog datira iz 1804. kada je po nalogu tadašnjeg provincijala

12 Primjerice, čak i samog Divkovića donosi kao “njekog”. Usp. Beljan Kovačić, “Bio(bibliografije)”, 35.

13 Arhiv franjevačkog samostana u Fojnici (dalje: BA-AFSF), VIII. “Viri illustres de Fojnica”, 102. Životopis fra Mije Zubića od fra B. Perišića, 1880. Ukoliko nije drugačije naznačeno, citati su preuzeti iz ovog izvora (usp. citate na stranicama 229 i 237-238 ovoga rada).

14 Nešto je blaži u svojoj ocjeni Batinić koji govori: “Njihova su ipak imena ostajala potomstvu nepoznata iz više razloga, između kojih glavni su bili progoni i požari, a onda urođena redovnicima skromnost”. Usp. Karamatić, *prir., Biografije bosanskih franjevaca*, 167.

15 BA-AFSF, VIII. “Viri illustres de Fojnica”, 94. Životopisi uglednih franjevaca (fra Vice Vicića, fra Jake Križanca, dvojice Čuhića i fra Mate Kristićevića) po fra B. Perišiću.

16 Usp. Karamatić, *prir., Biografije bosanskih franjevaca*, 167.

Augustina Pejčinovića *restauratus*, što je u konkretnom slučaju očigledno značilo izradu prijepisa iz starije bilježnice. Sudeći prema rukopisu, automom restauracije bio je upravo Kristićević. Nekrolozi su nesumnjivo bili osnovnim izvorom i Mati Mikiću za prvu knjigu njegove *Arkive* u kojoj donosi više od 100 biografskih crtica o franjevačkoj subraći, ali je i taj poduhvat ostao u rukopisu i, kako je vidljivo, bez obrade od strane kasnijih književnih povjesničara.¹⁷

Imajući u vidu da je Perišić poznao rad nekih biografa kao što su Šunjić, Karaula ili Knezović, čije djelo navodi nešto niže,¹⁸ postavlja se pitanje je li bio neupućen u Jukićev ili Martićev rad ili njihov pristup jednostavno nije smatrao prikladnim. Obzirom na njihove bliske veze, ali i Perišićeve afinitete, čini se nemogućim da nije poznao *Bosanskog prijatelja*, pa tako i ondje zastupljen Jukićev biobibliografski rad. Stoga se čini uputnim iznijeti pretpostavku da je Perišić, barem u početnoj fazi svog bavljenja spomenutim žanrom, težio sastavljanju biografija koje bi činile jedan niz, ali na način da svaka bude samostalan tekst. Uz to, važno je istaknuti da je, kao što će se vidjeti, bio svjestan da stvaranje takvog jednog korpusa tekstova pretpostavlja uključivanje većeg broja autora. Za sada na svjetlo dana nisu izašli izvori na osnovi kojih bi se moglo zaključivati je li Perišić pokušao poduzeti ikakvu koordiniranu akciju u tom smjeru, odnosno na koga je eventualno računao. Kasniji razvoj sugerira da je cjelokupna ideja ostala u okvirima njegovih individualnih nastojanja kojima je također nedostajala sustavnost. Ovo je vidljivo već iz usporedbe datuma. Zubićevu biografiju je sastavio 1. listopada 1880. Slijedile su Miletićeva 18., te Kristićevićeva 19. srpnja 1881. Preostale je sastavio 30. lipnja te 1., 3., 20. i 30. srpnja 1884.¹⁹

17 Usp. Arhiv franjevačkog samostana u Kraljevoj Sutjesci (dalje: BA-AFSKS), POK5 *Arkiva (knjiga prva) u kojoj povjesnica države Srebreno-Bosanske, Cerkva Bosanska, topographia manastira starih, biographia redovnika izvršnjih i još mlogah drugih, sabrana po O. fra Mati Mikiću 1853.*

18 “Još imam napomenut, da [o]d mnogobrojnih gor napomenutih slavni pokojnikah, vedomo je mali dio opisan po drugim, kano f. Aug. Miletić od Šunjića, Karaule: Marian Jakovljević od Karaule; M. Šunjić od f. Ante Knezovića: Karaula f. Lovro od drugih; i t. d.” BA-AFSF, VIII. “Viri illustres de Fojnica”, 102. Životopis fra Mije Zubića od fra B. Perišića, 1880.

19 Posebno pitanje predstavlja njihovo razvrstavanje u arhivu koje očito ne slijedi kronološki slijed. Zubićeva i Miletićeva biografija su zavedene kao samostalne jedinice, dok se preostale nalaze pod zajedničkom signaturom: BA-AFSF, VIII. “Viri illustres de Fojnica”, 94. Životopisi uglednih franjevac (fra Vice Vicića, fra Jake Križanca, dvojice Čuhića i

Dakle, uz biobibliografsku struju u užem smislu, koja je svoje polazne točke imala u kroničarskom žanru, Perišić, a prije njega neovisno o njemu i Mikić su se naslanjali na bilješke u nekrolozima, pri čemu im se kao preteču može navesti Kristićevića.²⁰ Sve to ni iz daleka ne znači da bi trebalo govoriti o dvije odvojene, a kamo li suprotstavljene struje. Redovito vođenje kronika, kao i ono nekrologa bili su dijelom šireg trenda posvećivanja veće pažnje savjesnom bilježenju podataka nastalim pod utjecajem Lastrićevih iskustava u njegovim nastojanjima za povratak starih prava i privilegija Bosne Srebrene nakon odjeljivanja Provincije sv. Ivana Kapistranskog 1757. godine. Tom se prilikom suočio s nezavidnom situacijom da se za argumentiranje morao koristiti mahom izvorima nebosanske provenijencije jer domaćih jednostavno gotovo da nije ni bilo.²¹

Nasuprot ranijem razdoblju, kada je literarno stvaralaštvo uglavnom bilo posvećeno žanru propovijedi, odnosno sastavljanju literature kojoj je

fra Mate Kristićevića) po fra B. Perišiću. Iz naslova je tako ispao Pavao Alaupović čiju je biografiju Perišić također sastavio, a na osnovi signature bi se dalo naslutiti da postoje dvije zasebne biografije franjevac pod prezimenom Čuić, međutim, radi se o samo jednoj biografiji, Mate Čuića ml. dok Perišić donosi tek neke sitnice o njegovom istoimenom stricu. Perišić je, pak, sam stavio naslov: "Životopis uglednih franjevac koje [je] poznao fra B. Perišić", a biografije donosi u nizu: Kristićević, Vicić, Alaupović, Čuić ml. i Križanac. Od Vicića ih označava rednim brojevima. Prvi koji je nastojao urediti građu arhiva u fojničkom samostanu bio je Franjo Jukić, za njim Perišić, Ivan Vujičić i napokon Batinić. Konačno sređivanje i razvrstavanje proveo je 1939. Leonardo Čuturić, a neznatne je i posljednje zahvate izveo Rastislav Drljić deset godina kasnije. Usp. Sandra Biletić i Andrej Rodinis, "Rad na sređivanju arhiva Franjevačkog samostana Sv. Duha u Fojnici", *Građa Arhiva Bosne i Hercegovine*, br. 2 (Sarajevo, 2010), 7-11. Prema svemu sudeći najizgledniji kandidati za raspoređivanje Perišićeve ostavštine su bili Vujičić, odnosno, najvjerojatnije Batinić.

20 Dakako, ostaje pitanje autorstva bilježaka kreševskog i sutješkog nekrologa, kao i činjenica da iako je Kristićević u slučaju fojničkog bio izrazito zastupljenim, nije bio i jedinim autorom, a da je detalje mimo osnovnih podataka (datum, mjesto i uzrok smrti; dob u njezinom trenutku, odnosno vrijeme proboravljeno u Redu), unosio u onim slučajevima kada je osobno poznao pokojnike.

21 O tome sam govori u *Predgovoru*: "Mi smo se našli u velikom škripcu koliko zbog kratkoće vremena toliko i zbog nedostatka dokumenata, jer smo o tome bili prekasno obaviješteni. Ovdje, naime, uopće nema starijih dokumenata, jer su oni često, zajedno sa samostanima, bili uništeni ili jer su ih braća, kad su pred nasiljem bježala, prenosila na druga mjesta". Također u *Čitaocima*: "Ipak da me netko ne bi optužio da sam zbog navedene stvarne nestašice dokumenata stavio nešto nepromišljena u ovo sitno djelce, iznosim ono malo izvora iz kojih sam crpio što sam ovdje izradio". Slijedi popis od 16 izvora među kojima se samo pod brojem 1 nalaze neki ljetopisi koji su se čuvali u fojničkom i sutješkom samostanu, odnosno pod brojem 13 *Thesaurus indulgentiarum*, djelo koje je sastavio pripadnik Bosne Srebrene Ivan Ančić koji je, međutim, djelovao u Italiji. Usp. Lastrić, *Pregled starina*, 51-54.

osnovnim ciljem bila vjerska poduka puka, u 18., a zatim osobito u 19. st. franjevačko laćanje pera ostavlja kudikamo šarolikije rezultate čijom su presudnom karakteristikom prilično izražen mar oko njihovog čuvanja. Perišićev slučaj može poslužiti kao paradigmatičan – u njegovoj ostavštini nalaze se i tri pisma koja mu je Kristićević poslao još kada je imao 16 godina,²² a već je ranije upozoreno kako barem tri ostavštine (Jukićeva, Šunjićeva i Vujićićeva) svoj velik dio duguju upravo njemu.

Za potpunu valorizaciju njegovog biografskog rada trebalo bi provesti analize teksta, usporedbe i ostalo. Da bi ga se, pak, smjestilo u trendove Bosne Srebrene, rečeno je već dovoljno toga. Perišićev pristup se uglavnom zasnivao na načelu pisanja o osobama koje je osobno poznao ili s njima bio vezan i mimo pukog pripadanja istoj redovničkoj zajednici. Upadljivu karakteristiku predstavlja njegova usmjerenost na fojnički kao matični samostan. Među franjevcima čije je biografije sastavio, samo Čuić i Križanac nisu bili rođeni u Fojnici, ali su također pripadali distriktu tamošnjeg samostana. Do vremena u kojemu je Perišić započeo pisati biografije broj samostana Bosne Srebrene je porastao s 3 na 7, nakon što su 1859. osnovani samostani u Gorici kraj Livna i Gučoj Gori, 1875. onaj na Plehanu te godinu dana kasnije u Tolisi.²³ U toj fazi time nije bio dokinut sustav funkcioniranja župa na načelu distriktizma iako samostalnost svakog od samostana nije bila toliko izraženom kao u ranijem razdoblju. Do duboko u 19. st. tri su drevna samostana (Fojnica, Kreševo i Kraljeva Sutjeska) funkcionirali kao svojevrsne samostalne kustodije, svaki sa svojim vlastitim novicijatom i nekrologom, s osobito velikom samostalnošću u gospodarskom pogledu. Sve je to omogućavalo razvijanje mentaliteta distriktizma u kojemu bi franjevci u sklopu Bosne Srebrene ipak ponajprije osjećali lojalnost prema vlastitom samostanu iako je i unutar svakog od triju distrikta dolazilo do određenih trzavica.²⁴ U Perišićevom slučaju ova usmjerenost na vlastiti distrikt je upadljiva i u njegovom literarnom stvaralaštvu.

22 Usp. BA-AFSF, VIII. "Viri illustres de Fojnica", br. 98. Korespondencija fra Bone Perišića (kronološki). Iz njihovog sadržaja je vidljivo kako je tih pisama bilo još, ali ih Perišić tada netom zavjetovani franjevac nije sačuvao. Ipak, već dvije godine kasnije, po dolasku u Pečuh, počeo je prepisivati sva pisma: i dobivena i poslana, nastojeći stvoriti svojevrsan korpus. Usp. BA-AFSF, I. "Fojnicensia", br. 10. Zbirka pisama klerika fra Bone Barišića, 1831.-1835. Nije poznato zašto je u inventaru zbirka umjesto Perišiću pripisana njegovom subratu Boni Barišiću umrlom 5. listopada 1878.

23 Još za Perišićevog života osnovani su 1885. i samostani u Jajcu i na Petrićevcu, ali to je bilo nakon što je sastavio biografije.

24 Više o distriktizmu u: Barišić, *Bosanski Ugri*, 26-29.

Preostala petorica su bili rođeni Fojničani, a među njima Perišić osobno nije pamtio samo Vicića, umrlog 1796., ali je i s njim stajao u nešto daljoj rodbinskoj vezi.²⁵ Miletića se sjećao kao dijete, a sigurno ga je upoznao i boraveći kao mladi iskušenik, odnosno kasnije novak u fojničkom samostanu. Vjerojatno je najjači utjecaj na njegovu odgojnu i redovničku formaciju imao Kristićević, što ne propušta više puta i sam naglasiti. U istom je razdoblju upoznao i Pavla Alaupovića za kojeg pripovijeda kako ga je upravo on pratio mali komad puta kada je krenuo na studij u Pečuh. Napokon, s petnaestak godina starijim Zubićem se pobliže upoznao 1838. nakon povratka iz Mađarske i otada su sve do smrti ovoga 1861. bili povezani bliskim prijateljstvom. Osobne veze imao je i s dvojicom Duvnjaka. Spremajući se na polazak u Pečuh, Perišić je neko vrijeme boravio kod Križanca u gučogorskoj župi koja se držala za jednu od bogatijih. Križanac je, kao bliski Kristićevićev prijatelj, prihvatio njegovog mladog štićenika i potaknuo svoje župljane da mu novčano pomognu. Čuića je prvi put susreo također za novačkih dana kada je ovaj bio magistar novaka, međutim, Perišić je nastavu pohađao privatno kod Kristićevića. Bolje su se upoznali nakon Perišićevog povratka iz Pečuha kada su nekoliko puta službovali zajedno ili u susjednim župama.

Iz navedenoga je lako zaključiti da je Perišić osobna sjećanja i općenito usmenu tradiciju držao relevantnim izvorima, što ipak ne znači da su njegove biografije ostale u okvirima svojevrstne memoaristike. Prema vlastitim riječima, Perišić se dugo bavio idejom kako bi valjalo početi pisati biografije zaslužnih franjevac, ali se nikako nije stizao upustiti u taj poduhvat. Na prvu moglo bi se govoriti o tipičnom manirizmu, ali postoje jasni tragovi koji sugeriraju da je vršio određene pripreme za to. U jednoj od biografija spominje kako je prepisao knjige oblačenja i stavlja opasku: "Molio bi da ne propadnu pripisi".²⁶ Knjige oblačenja su često vrlo pouzdan izvor bio-

25 Vicićeva sestra bila je majka Mate Kristićevića i njegovog brata Franje, Perišićevog djeda, pa prema tome i njegova prabaka.

26 Usp. BA-AFSF, VIII. "Viri illustres de Fojnica", 94. Životopisi uglednih franjevac (fra Vice Vicića, fra Jake Križanca, dvojice Čuića i fra Mate Kristićevića) po fra B. Perišiću. Biletić i Rodinis, "Rad na sređivanju", 21-22 navode da bi skupini "Fojnicensia" trebalo pridružiti i građu na koju su nabasali prilikom sređivanja inventara. Na popisu se nalazi i: "Liber induitionis Clericarum (sic!) pro Contu Fojnicensi ab anno 1662-1876 (Napisao fra Bono Perišić), rukopis je očigledno fragmentaran". Posljednja opaska sugerira da Perišić nije izradio kompletan, nego samo parcijalan prijepis, ali bi se tek uvidom u nj moglo utvrditi u koliko se mjeri imena poklapaju s onima iz biografija.

grafskih podataka poput datuma i mjesta rođenja, imena roditelja i sl. iako i njihova dostupnost ovisi o franjevcu koji ih je unosio prilikom stupanja pojedinog mladića u novicijat. Premda izrijekom nigdje ne govori o motivima, teško je osporiti pretpostavku da je prijepis za osobne potrebe izradio upravo kako bi posjedovao polazne biografske podatke. Tim više začuđuje što u biografijama koje je sastavio datume rođenja ostavlja praznima s očiglednom nakanom da ih unese naknadno, čak i kad su mu vjerojatno bili dostupni.²⁷ U uvodu u Zubićevu biografiju ukratko skicira i metodološki okvir te oblik kakvim bi želio da sve biografije budu na neki način usustavljene:

“Najprije, dakle, nastojat ću opisati mjesto, dan, i godinu rođenja; koliko je živio, i u Redu bio: u kakvu je stanju, tj. službovanju nalazio se; i od kakve je bolesti, i gdje, s’ ovoga svijeta pošlo. Zatim značaj njegov osobni; i što je za korist obćenu činio, oli piso”. (usp. bilješku 13 ovoga rada)

Moglo bi se govoriti o nadogradnji podataka u nekrologu, ali je upitno može li biti i riječi o težnji za svojevrsnim leksikografskim oblikom. Kako je već istaknuto, u trenutku pisanja Zubićeve biografije Perišić je težio stvaranju samostalnih tekstova. Međutim, kako je zamišljao franjevački panteon? Mogao je slijediti ranije utabane puteve i preuzeti imena koja su prije njega obradili Lastrić i Jukić, inspiraciju potražiti u Kristićevićevim upisima u nekrolog te, napokon, u usmenoj franjevačkoj tradiciji. Svaki je od tih pristupa na neki način bio obilježen mogućnošću pozivanja na autoritet. U uvodu u Zubićevu biografiju Perišić donosi konkretan prijedlog, smještajući ga u okvire svojevrsnog *work-in-progress* budući da je ostavljao otvorenom mogućnost njegove nadopune. Kao cezuru povlači kronološku (ne)pripadnost 19. stoljeću. Iz ranijeg razdoblja donosi popis od 16 imena, među kojima su upadljivija ona kojih nema. Perišić tako uopće ne spominje Matiju Divkovića i Stjepana Margitića, znamenite pisce, ali ni Anđela Zvezdovića. Status sve trojice je u odnosu na njegovo vrijeme u očima njihove zajednice porastao. Tu se ipak nalaze apostolski vikari iz 18. st., kroničari Nikola Lašvanin, Bono Benić st. i Marijan Bogdanović, te Filip

27 To je lako provjeriti usporedbom s prijepisom fojničke knjige novaka koji je objavljen u: Robet Jolić, *Novicijat hercegovačkih franjevaca* (Mostar, 2009), 69-106. Prijepis obuhvaća razdoblje do 1844. kada su hercegovački franjevci napustili bosanske samostane i upustili se u podizanje vlastitog na Širokom Brijegu.

Lastrić i Jerolim Filipović. Za njega Perišić ističe da je iz Rame, očito kao opravdavanje uvrštavanja. U cijelom se popisu, naime, pripadnost Bosni poklapa i u regionalnom i u pogledu pripadnosti franjevačkoj provinciji.²⁸

Najveći je broj zaslužnih franjevac Perišić izvukao iz 19. st., razdoblja u kojemu je i sam živio. Brojkom ih označava kao ukupno 62 franjevca, ali obzirom da se pod pojedinom numeracijom često nalaze i 2 ili više imena, ukupan broj je 65.²⁹ Njima je na kraju dodao još 7 imena, od kojih kronološki gledano samo Josip Valentić pripada 18., dok su svi ostali također djelovali u 19. stoljeću. U oči odmah upada već spominjana karakteristika Perišićevog pisanja u smislu njegove prilične usmjerenosti na matični fojnički distrikt. Spomenutu brojku od 65 imena sam dijeli upravo prema ovom kriteriju i brojke izgledaju tako da čak 46 imena pripada fojničkom, 14 sutješkom, a svega 5 kreševskom distriktu. U stvarnosti, brojke su neznatno drugačije. U prvoj je, naime, naveo i Grgu Ilijića, Gabrijela i Rafu Barišića koji su pripadali sutješkom distriktu. Tu je i Sebastijan Franjković, koji je bio Dubrovčanin i jedini nebosanac na službi apostolskog vikara. Time realan omjer izgleda 42 u korist fojničkog, 17 sutješkog, a 5 kreševskog, dok se jedno ime nije moglo svesti pod pripadnost distriktu. Još je veći nerazmjer u dodatku gdje je samo Lovro Milanović pripadao samostanu u Kraljevoj Sutjesci, dok je svima ostalima matični bio onaj u Fojnici. To utječe i na relevantnost odabira kada ga se promatra iz kasnije, osobito suvremene perspektive. Obimom sažetiji, sutješki i kreševski pokazuju veću koncentraciju *znamenitosti*. Među prvima Perišić navodi imena poput Stjepana Marijanovića, Ambrozija Matića, Ilije Starčevića ili Mate Mikića, a od drugih su tu Mato Nikolić ili Andrija Kujundžić. Može se zaključiti da se Perišić pri odabiru vodio kriterijima glasovitosti sukladno tadašnjim mjerilima iako upadljivo dominiraju oni franjevci koji su vršili provincijalsku i druge upravne službe. Popis fojničkih (u širem smislu) franjevac je očekivano kudikamo šarolikiji i mnoga su imena danas opskurna čak i boljim poznavateljima povijesti Bosne Srebrene. Perišić je neke od njih očigledno birao prema kriteriju osobne bliskosti. Jedini brat laik je Josip Topalušić (na

28 Filipović je velik dio svog redovničkog djelovanja proveo kao član Provincije Presvetog Otkupitelja, nastale 1735. odcjepljivanjem samostana u Dalmaciji. Svojevrsnu iznimku predstavlja i Sebastijan Franjković, apostolski vikar od 1861. do 1864. inače rođeni Dubrovčanin.

29 Uz to, Franjo Sitnić je naveden dva puta.

popisu naknadno dodane sedmorice) koji je umro još u vrijeme Perišićevog boravka u Pečuhu, a kojeg je redovito pozdravljao u pismima. Anđeo Skočibušić je, pak, bio jednim od najčešćih korespondenata iz istog razdoblja, a sadržaj pisama otkriva da su bili vrlo bliski. Naravno, Perišić je bio u stanju i suspregnuti vlastiti ego: na popis je dva puta unio Sitnića iako je o njemu osobno imao vrlo nisko mišljenje.

Usporedba s imenima koja spominju Lastrić i Jukić donosi neke podudarnosti. U više skupnih popisa bosanskih franjevaca koji su vršili različite službe, Lastrić u pet slučajeva, uz imena, donosi i nekoliko biografskih crtica.³⁰ Tri imena će se naći i na Perišićevom popisu, ali je uzorak premalen da bi se moglo govoriti o izravnom preuzimanju, osobito jer nije napisao biografiju ni jednog od njih. Jukić je, što je već rečeno, slijedio biobibliografski pristup i najviše su ga zanimali književnici. Očito inspiriran Lastrićem, za razliku od njega svoj je popis uglavnom sveo u bosanske regionalne okvire uzimajući kao razdjelnicu pismo kojim su se autori služili.³¹ Međutim, upravo na ovoj točki nalazi se i glavna razlika između Jukića i Perišića koji je neosporno težio stvaranju bosanskog franjevačkog panteona u kojemu literarno stvaralaštvo nije imalo biti osnovnim ili presudnim kriterijem. Nategnutu poveznicu s Lastrićevim popisom moglo bi se naći u tome što je Perišić na svoj smjestio velik broj imena vodeći se kriterijem obavljanja neke službe. U tom kontekstu je zanimljivo što je preskočio prvog apostolskog vikara Matu Delivića, ali i to što ne navodi ni Nikolu Ogramića o kojemu je pisao i Jukić. Izostavlja i većinu ostalih imena koja je naveo urednik *Bosanskog prijatelja*. Neka od njih je možda ispustio iz razloga što su veći trag ostavili izvan bosanskog geografskog prostora, kao što su Pavao Posilović ili Lovro Šitović iako kao protuargument može poslužiti primjer Jeronima Filipovića. Naravno, najviše iznenađuje Perišićevo preskakanje Divkovića, dok je u ostatku prisutno preklapanje, osobito kod franjevaca iz 19. stoljeća.

Na osnovi rečenog, može se zaključiti kako je Perišić uz element literarnog stvaralaštva, kao ključnog za biobibliografski pristup, kriterij *zaslužnosti* nastojao promatrati na široj razini, uz upadljivu karakteristiku usmjere-

30 Usp. Lastrić, *Pregled starina*, 130-138. Imena o kojima je riječ su Petar Lašvanin, Augustin iz Tuzle, Franjo Bogdanović, Bono Benić st. i Pavao Alović. Perišić na svom popisu spominje Lašvanina, Bogdanovića i Benića.

31 Usp. Ivan Franjo Jukić, *Izabrani spisi*, (Sarajevo-Zagreb, 2015), 60-71. Dijeli ih na one koji su svoja djela tiskali na bosanici i one koji su koristili latinicu. Lastrićev popis obuhvaća 18 imena od kojih se točno polovina nalazi i na Jukićevom od 19 imena.

nosti na vlastiti samostan. Na taj način bi ga se moglo, uz Mikića, promatrati utirateljem novog pristupa. Imajući u vidu kako je svom poduhvatu, strogo uvjetno govoreći, doprinio tek neznatnim brojem biografija koje su k tomu ostale netiskane, pa praktički i nepoznate, postavlja se pitanje jesu li njegove ideje uopće imale ikakvog odraza.

Najistaknutiji kandidat za Perišićevog nastavljača bio bi Mijo Vjenceslav Batinić sa svoje već spominjane 44 biografije franjevacu vezanih uz fojnički samostan koje je objavio 1913., dakle, četvrt stoljeća nakon Perišićeve smrti. Spomenuti životopisi su nejednakog obima. U nekim slučajevima sadrže svega pokoju rečenicu, obično kratku karakterizaciju i podatke o smrti. U drugima, pak, obasežu i veći broj pasusa, ali se ni jedna opsegom ne približava onima kojima je autorom bio Perišić. Razlikuju se i brojem, ali i izborom. Perišićev je veći, a nepodudaranja su ponovno najupadljivija za razdoblje prije 19. stoljeća. Batinić tako spominje Zvezdovića, čija je biografija i najobimnija, Margitića, Andriju Glavadanovića st., Ivana Skočibušića st. i još neka manje poznata imena kojih kod Perišića nema. Preklapanja su ponovno veća u 19. st. gdje su zapravo jednim iznimkama Blaž Marija Kulijer, Marko Kalamut i Jerko Barbarić koji su umrli iza Perišića čija se biografska crtica također nalazi u tekstu. Biografije su poredane prema redoslijedu smrti i kada se uspoređi s Perišićevim popisom ispada da ih je i sam u najvećoj mjeri, uza sve naknadne preinake, u svom popisu rasporedio prema identičnom načelu. Uza sve, Batinić među znamenite franjevece smješta i Miju Zubića, kojega sam Perišić nije naveo na popisu, ali čijom je biografijom započeo svoj pothvat. Naravno, sve navedeno, uz činjenicu da je Batinić nalazeći se neko vrijeme na čelu arhiva fojničkog samostana imao pristup Perišićevoj ostavštini, draška ideju da je svoj popis makar djelomično preuzeo od njega, a također da je za biografije kao što su Zubićeva ili one Čuića i Alaupovića i iskoristio njegov tekst. Nema razloga ne vjerovati da je Batinić barem prelistao Perišićeve materijale. Uz određene modifikacije u velikoj je mjeri preuzeo Perišićev popis, kao i osnovnu ideju pisanja većeg broja biografija. Razliku u odnosu na Perišića predstavlja to što je Batinić svoj pothvat izveo sam, zadržavši se više u okvirima natuknica, a ne cjelovitih biografija što je ipak predstavljalo Perišićev konačan cilj.

2. Biografija Mije Zubića – između tradicije i novih strujanja

Pišući o pristupu biografa iz redova Bosne Srebrene Beljan Kovačić slijedi podjelu kulturnih svjetonazorā temeljenu na pisanju Kena Wilbera prema kojemu se oni dijele na: arhaični, magijski, mitski, mentalni i egzistencijalni. Za ovdje promatrani biografski žanr najvažniji su mentalni svjetonazori koje autorica dalje dijeli na egoične, racionalne i dogmatske.³² Potonji je upravo najviše zastupljen u biografskom pristupu bosanskih franjevaca, osobito u 18. i 19. stoljeću. Njegova osnovna karakteristika je da životopise prikazuje u idealnom (čak i idealiziranom), zadanom i konvencionalnom slijedu životnih etapa. Provuče li se kroz ovo sito, Perišićeva biografija Mije Zubića pokazuje znatno podudaranje s takvim pristupom.

Tehnički gledano, obaseže 20 nepaginiranih stranica ispisanih jednoličnim rukopisom, s tek nešto umetaka i ispravaka. Uz uvodna razmatranja o potrebi čuvanja uspomene na zaslužne franjevce, donosi cjelokupan Zubićev život od rođenja do smrti, uz niz podataka različitog obima o osobama i mjestima koja su ga okruživala. Već je podrijetlo opisano na idealizirani način, karakterističan za razdoblje 18. i 19. stoljeća. Zubićevi roditelji su prikazani kao pobožni, marljivi i poštovani ljudi koji malom Ivi, kako je Zubić kršten, od malena pružaju primjer dostojan nasljedovanja. Perišić ovdje ubacuje i element fizičkog izgleda, prikazujući i Zubićeve roditelje, ali i sestre, o čijim brakovima i potomstvu također donosi neke informacije, u svjetlu odlikovanja ljepotom. Ne propušta istaknuti i kako su neki od muških potomaka iz tih brakova također stupili u franjevački red. Perišić ne donosi detalje o Zubićevom ranom djetinjstvu te nema za druge biografije uobičajenih primjera vrlo ranih znakova redovničkog poziva. Umjesto toga govori u kontekstu *bolje prošlosti* kako su tada djeca općenito bila poslušna starijima. Ideji Zubićeve rane iznimnosti se najviše približava kada općenito govori kako je u to doba bilo uobičajeno da franjevci pozivaju dječake koji bi pokazali veću marljivost ili intelektualni potencijal da im se pridruže, za što Perišić ističe da je uvijek bilo u dogovoru i uz pristanak roditelja.

Opisujući Zubićev boravak u pripravi za i kasnije samom novicijatu, Perišić ponovno ne donosi nikakve detalje, ali nedvosmisleno navodi kako se ovaj uvijek isticao kao jedan od boljih i savjesnijih polaznika, kao i da je bio

32 Detaljnije o tome u radu Ive Beljan Kovačić u ovom zborniku.

omiljen među svojim vršnjacima. Već tu unosi jedan element koji će zatim provući kroz ostatak biografije, a to je prijateljstvo s Marijanom Šunjićem. Polaganje zavjeta i školovanje Perišić već prikazuje donoseći širu sliku, ne kroz prizmu Zubićevog osobnog iskustva, nego situacije Bosne Srebrene u to vrijeme. Tako primjerice uopće ne donosi detalje o mjestima gdje je Zubić boravio na školovanju, nego čitatelja upoznaje sa situacijom da je tada Bosna Srebrena svoje klerike slala na studij u Ugarsku ili Italiju.³³ Sličnim putem nastavlja i u daljnjem prikazu njegovog života. Perišić će donijeti sve bitne podatke: službe i mjesta u kojima ih je obavljao, kronologiju, postignuća, izazove i opasnosti s kojima se Zubić susretao, ali ih uvijek povezuje sa širom slikom. Zubićev karakter i način života su prikazani u skladu s dogmatskim pristupom kao besprijekorni, puni samoprijedora i bliski svetačkom. Zubić je tako na glasu da rado preuzima službe u manje uglednim župama, nosi otrcanu odjeću, uvijek je na dispoziciji upravi Provincije i nikada se ne žali. Ipak, u tom dijelu biografije, koji je i najopsežniji, Perišić se unekoliko udaljava od pristupa koji gaje ostali biografi onog vremena. U Perišićevom opisu Zubić nije prikazan kao čovjek kontemplacije, a nema ni nekih tipičnih elemenata kao što je utjecaj na inovjerce ili čak i njihovo obraćenje. Naprotiv, on je aktivno posvećen dobrobiti vlastite redovničke zajednice i to primarno njezinoj materijalnoj situaciji. Beljan Kovačić iznosi kako ostali biografi svoje junake smještaju u sinkronijski pogled, odnosno racionalni kulturni svjetonazor u kojemu su naglašeni njihova individualnost, konkretnost i procesnost. Obzirom da su redovito prikazani kao izrazito omiljeni od strane zajednice kojoj pripadaju – kako uže, franjevačke, tako i šire, vjerničke – već je iz toga jasno da ih se ne može promatrati izdvojenima iz nje.

Ovdje vrijedi podsjetiti da se većina biografa nije libila iznošenja pozitivnih ili negativnih sudova koji dobrim dijelom stoje u vezi upravo i s poimanjem koliko je neki pojedinac bio na korist široj, bosanskoj i franjevačkoj zajednici. Kao primjer može poslužiti apostolski vikar Rafo Barišić čija su nastojanja njemu protivni bosanski franjevci promatrali upravo kroz prizmu njegove želje da se postavi *iznad* Provincije, pa onda i sebe kao pojedinca *izvan* zajednice. Pozitivna slika koju su o njemu gajili hercegovački franjevci suštinski ima isti korijen, samo što je sada Barišić promatran kao

33 Zubić je od 1816. do 1818. završio studij filozofije u Baji, a zatim do 1822. studij teologije u Székesfehérváru. Usp. Barišić, *Bosanski Ugri*, 376.

onaj koji je omogućio osnivanje samostana na Širokom Brijegu i susljedno samostalne zajednice, a u sličnim pokušajima nametanja biskupske vlasti se na vrijeme povukao iz sukoba. U Perišićevom prikazu Zubićeve biografije upravo se jasno uočava izrazita poveznica između pojedinca i zajednice. Zubić je izniman pojedinac, ali prije svega vjeran član Bosne Srebrene i njegova biografija je dragocjena kao povijest Bosne Srebrene: trpio je od previranja između lokalnih muslimana i središnje vlasti; u Barišićevoj aferi je zauzeo “ispravnu” stranu; slijedi svog prijatelja Šunjića, pa čak i u smrt, a da se sam u svemu tome nikada nije našao u poziciji donošenja odluka mimo onih koje su se ticale njega samoga. Perišić na taj način povezuje individualno i opće, ali s jasnim zaključkom čemu pripada prvenstvo.

Dakle, može se reći da Perišić pišući Zubićev životopis do stupanja u Red slijedi raniju tradiciju, ali od nje odstupa opisujući njegov redovnički život. Slično je i sa smrću. Dogmatski pristup karakterizira prikaz smrti kao nagoviještene i često popraćene čudima čega kod Perišića nema. Zubićevi posljednji dani opisani su prilično romantičarski kao ispunjeni tugom zbog smrti bliskog prijatelja Šunjića. Zubić se tada nalazio u Bavarskoj, gdje je i primio vijest koja ga je veoma ražalostila. Perišić piše kako je Zubić otada “u žalosti provodio dane svoje, i u zdravlju nazadovo” i da se prestao javljati ikomu u Bosni. Tako načeto zdravlje početkom korizme 1861. stigao je u Đakovo i ondje je 9. travnja iste godine umro te bio pokopan.

Najveći dio biografije ipak je vezan uz Zubićeve godine provedene u Bosni Srebrenoj, ali na već opisani način tako da opće preteže nad pojedinačnim. Vodeći se načelom konkretnosti Perišić ističe dva bitna događaja iz prve polovice 19. stoljeća. Zubić je 1834. bio poslan u Ljubunčić i ondje se zatekao u sukobu između lokalnih muslimanskih velikaša odanih središnjoj vladi i njihovih protivnika. Biografija navodi imena kolovođa obiju strana i skicira tijek sukoba u sklopu kojega su pobunjenici ispočetka odnijeli prevagu. Iako je nekoliko godina ranije bio jednim od najistaknutijih pristaša Huseina Gradašćevića, livanjski kapetan Firdus je po povratku iz progonstva okrenuo ploču i omogućio franjevcima podizanje gospodarskih zgrada. Kao glavni vinovnik toga poduhvata, Zubić se uplašio mogućih reperkusija s protivničke strane pa je pobjegao u Dalmaciju, a od tamo u Beč te se u Bosnu vratio tek nakon godinu dana. Zbog straha od muslimana Zubić je tri godine kasnije ponovno pobjegao, ovaj put iz duvanjskog kraja. Perišić daje naslutiti da su takve mjere predostrožnosti

možda bile i izlišne, čemu u prilog posebno govori opis kako su drugi franjevci nastojali Zubića odvratiti od te namjere.

Drugu povijesnu scenografiju čine događaji vezani uz Barišićevu aferu. Na kapitulu 1843. Zubić je izabran za gvardijana samostana u Fojnici, ali je pod Barišićevim utjecajem ovaj izbor proglašen nelegitimnim i sazvan je novi za 1844. godinu.³⁴ Očekivano, Perišić ni jedan od bjegova nije otvoreno okarakterizirao kao kukavičluk, ali zato je ovu priliku iskoristio da istakne Zubićevu poslušnost kao jednu od vrlina opisujući kako je upravo on bio prvi koji je prihvatio odreknuće od službe nakon što su iz Rima stigle nepovoljne vijesti. Perišić je u ovoj aferi nedvosmisleno zauzeo stranu protiv apostolskog vikara, ali se u Zubićevoj biografiji nije upuštao u objašnjavanje naravi cjelokupnog sukoba. Umjesto toga iskoristio ju je kao svojevrsnu scenografiju za podrobnije ilustriranje Zubićevog karaktera. Barišić je 1845. u Travniku, uvidjevši da njegovi protivnici uživaju podršku lokalnih predstavnika osmanlijske vlasti, najavio da će spor prenijeti u Carigrad pa su franjevci onamo morali poslati svoju delegaciju. Jednim od izabranih članova bio je i Šunjić. Ne želeći toliko dugo biti razdvojen od prijatelja Zubić je zamolio da i on pođe na put “da mu (Šunjiću op. a.) bude za razgovor, i kakvu taku pomoć”. Ovdje Perišić nastavlja nit koja se provlači kroz cjelokupan Zubićev život kao franjevca – prijateljstvo između njega i Šunjića. Ovaj je 1847. izabran za provincijala na opću radost među franjevcima, a najviše se isticao, naravno, Zubić. Ponudenu službu tajnika, za koju se moglo očekivati da će biti zahtjevna čemu u prilog Perišić navodi brojne razloge, “mučno da bi od druga nudjeno prigrlio”, ali iz prijateljstva je prihvatio. Šunjićev izbor na službu apostolskog vikara, očekivano, Zubiću donosi toliko veselje da ne mareći za vlastito zdravlje usred čiče zime putuje iz Busovače u Fojnicu kako bi mu osobno čestitao. Perišić pokazuje kako je Zubić prije svega bio savjestan redovnik jer je stigavši u Fojnicu ondje zatekao duhovne vježbe pa je strpljivo, iako mu nije bilo lako, sačekao da one završe kako bi napokon mogao podijeliti radost sa svojim prijateljem.³⁵ Nakon Šunjićevog posvećenja u Đakovu i povratka iz Beča u Fojnicu na blagdan Tijelova, 7. lipnja 1855. održana je velika proslava u kojoj je glavnu riječ “vas u milju, i suzama od radosti raztopivši se” vodio Zubić.

34 Usp. Barišić, *Bosanski Ugri*, 275.

35 U isto vrijeme Perišić je službovao u Rami odakle je poslao 3 pisma, na koja su sačuvana 2 odgovora: Zubićev i samoga Šunjića. Usp. BA-AFSF, VIII. “Viri illustres de Fojnica”, br. 98. Korespondencija fra Bone Perišića (kronološki).

Perišić na ovaj način stvara ponavljajući pripovjedački obrazac u kojemu Šunjić redovito nadmašuje Zubića: ranije polaže zavjete i odlazi na studij; izabran je u poslanstvo Bosne Srebrene za Carigrad na osnovi svojih sposobnosti i ugleda, dok Zubić onamo odlazi tek kao ispomoć i društvo svomu prijatelju; Šunjić je izabran i za provincijala i za apostolskog vikara, dok je Zubić tek njegovim tajnikom. Ipak, iz Perišićevog opisa jasno je da se kod Zubića nikada nije javio osjećaj zavisti ili jala i njegovo veselje i radost zbog časti kojima je njegov prijatelj bivao uzdizan uvijek su prikazani iskrenima i svojevrsnim odrazom njegovog karaktera. Šunjić je Zubića pretekao i u smrti, što je posljednji dio njihovog odnosa. Obojica su se tada nalazili u inozemstvu, Šunjić u Beču, a Zubić u Münchenu gdje je bio operiran. Perišić donosi dosta obavijesti o Šunjićevoj smrti, dopremanju njegovog tijela u Đakovo, zatim želji biskupa Strossmayera da ga ondje i pokopa, odnosno nastojanju Bosne Srebrene da to ipak bude u Gučkoj Gori te susljedan pokop 21. listopada 1860. godine.³⁶

Iz teksta se ne može naslutiti je li netko svjedočio trenutku kada je Zubić saznao za smrt bliskog prijatelja ili je sam pisao o tome nekome u Bosni, pa tako nije poznato u kolikoj je mjeri opis te scene plod njegove slobodne interpretacije u kojoj, u maniri Tukidida i Salustija, u usta glavnog lika stavlja i sljedeći monolog:

“Zar tako mili Mariane? Zar i Ti ovu himbenu svietinu, ali zajedno i raztužene prijatelje, i bratju ostavih? Komu tužnu Bosnu, i ovčice tvojoj duhovnoj brigi pridate izručih? Ter i Ti diko, i ponosu Bosne, osobito sriećne po Tebi Države redovničke tako rano u cvietu mladosti uvenuh! A doisto tužna ti Bosno! zavi se u crnilo, jer si izgubila čovieka, komu prilična jedva majka u sto godinah jednog poradja: čovieka mudra, i razborita; učna, ponizna, i dobro-izgledna, od koga se mora reći, da je bio pravi bratje ljubitelj, i svetoga sklada uzdržitelj. Ah sladki – sladki brate Mariane, kamo srieća da te je drugi koi manje koristan, ol *ja isti* zamienio! Kamo srieća! Kamo sreća! Al ko će se odapirat viečnjim odredbama: ‘Statutum est omnibus ho-

36 Ovdje se nameće usporedba sa smrću Augustina Miletića. U njegovoj biografiji koju je napisao Perišić nalazi se kritički osvrt na ishod kojim je Miletić, umjesto u rodnoj Fojnici, pokopan u Vidošima, mjestu svoje smrti, što je ostavilo određeno nezadovoljstvo kod Fojničana. Perišić, koji se tada spremao za put u Pečuh, opisuje da mu je kasnije upravo Šunjić, koji se tada zatekao u Livnu, pripovijedao kako je Lovro Karaula, i sam Livnjak, dosta utjecao na odluku da se Miletićevo tijelo ipak pokopa ondje, te da su tadašnji stariješine fojničkog samostana kasnije gorko prigovarali gvardijanu Lovri Tuciću da se ponio mlitavo i popustljivo pred livanjskim zahtjevima. Usp. BA-AFSF, VIII. “Viri illustres de Fojnica”, br. 101. Životopis fra Aug. Miletića, biskupa od fra B. Perišića, 1880.

minibus – mori! Statutum est, et irrevocabile!’ Ti barem blažena dušo obazdri se na nas tugujuće, i plačujuće iz visinah Nebeskih, gdje našega Boga Stvoritelja licem u lice, kako se nadamo, gledaš, i uživaš, obrađuj, i izprosi milost, da i mi dostojni budemo, kad mlohavo tielo izujemo, i zemlji, iz koje je uzeto, pridano bude, iste blažene srieće dionici postanemo”. (usp. bilješku 13 ovoga rada)

U završetku Zubićeve biografije nalaze se tragovi koji ukazuju na snagu biobibliografske tradicije kojoj Perišić nije mogao umaći. Tako nalazi nužnim istaknuti kako je Zubić preveo “djelo Josipa Flavija od boja židovskoga s’ Rimljanim”, prijevod za koji i sam Perišić navodi da nije bio od neke posebne vrijednosti.³⁷ Ipak, prije toga, još u dijelu opisa Šunjićeve smrti, spominje kako je Zubić napisao i “žalobnu popijevku” na spomen svog prijatelja koja je tiskana u Osijeku navodeći kako je u to doba postojalo još nekoliko primjeraka. U zbirci *Essekiana* Muzeja Slavonije u Osijeku čuva se primjerak čiji puni naziv glasi *Viest neslutjene smrti presvietloga gospodina Fr. Mariana Šunjića biskupa od Panade i namjestnika apoštolskoga u Bosni. Koi preminu u Beču 28. rujna 1860. Spiso malovriedni jedan od mladjanih dobah pokojnoga ljubimac nedostojni i prikazo č. o. Antunu Tuzlančiću, bivšem definituru države Bosanske, i paroku od Travnika Doca. U Osieku, Štamp. Drag. Lehmana i drugara 1860.*³⁸ Pjesma obuhvaća tek nešto više od 13 stranica i pisana je uglavnom rimovanim desetercima u obliku dijaloga između Vile i Adelphusa pod kojim imenom se krije sam Zubić, dok se Šunjić u početku javlja kao Agapist. Razgovor teče na način da Vila pjesniku priopćava tužne vijesti na koje on reagira najprije nevjericom, a kasnije interesiranjem kako je protekla misa zadušnica i prijenos Šunjićevog tijela u Bosnu o čemu Vila podnosi iscrpan izvještaj, nabrajajući i brojna imena iz crkvenog i društvenog života koja su bila prisutna, očekivano najviše ističući lik biskupa Strossmayera. Imajući u vidu da se Zubić dok se to odigravalo nalazio u Münchenu, postavlja se pitanje tko mu je bio izvorom i za Šunjićevu smrt i za opis otpremanja njegovog tijela u Bosnu. Za ovo drugo bi se kao izvjesni kandidat nametao sam biskup Strossmayer. Premda je kao godina tiskanja *Viesti neslutjene smrti* navedena 1860., Pe-

37 Prema Biletić i Rodinis, “Rad na sređivanju građe”, 23 riječ je bila o prijevodu s njemačkog. Izvornik se i danas nalazi u arhivu fojničkog samostana.

38 Ako je Zubiću bilo na pameti da ostane u anonimnosti, to mu je i pošlo za rukom. U bibliografiji osječke zbirke se do danas djelo navodi kao prigodnica nepoznatog autora, usp.

rišić u biografiji tvrdi da ju je Zubić sastavio boraveći u Đakovu, dakle neposredno pred smrt. Pitanje glasnika smrti ostaje neriješenim. Moguće da je bila riječ o samom Perišiću iako je kasnije na jednom pismu koje mu je poslao Zubić napisao sljedeće riječi:

“1859. 21./8. Iz Briestovska (uzput) u Fojnicu. I ova je bila najposljednja njegova na me poslanica premda sam ga opet pria polazka u Busovači obiše...a više se u ovoj dolini suznoj vidit niesmo mogli, buduć ovi vrući za Provinciu Čoviek umro u Djakovu 9/4 1861. pok. D!!! Iskreni njegov štovatelj i zadužnik F. B. P. mp.”³⁹

Susret pred Zubićev odlazak Perišić spominje i u biografiji, kao i Bavar-sku kao planirano odredište, međutim iz ostatka teksta je vidljivo da se u Bosni nije znalo za njegovo kretanje sve dok se u siječnju 1860. nije javio Šunjiću. O kasnijim eventualnim korespondentima za sad ne postoje trago-vi. Na taj način mora se ostaviti otvorenim pitanje Perišićevog ubacivanja Zubićevog monologa kao stilskog postupka koji se u ostalim biografijama koje je napisao javlja još u Miletićevoj u vidu nadgrobnog slova koje je uputio Mijo Čuić ml.⁴⁰

Uzajamno prijateljstvo sa Šunjićem Perišiću služi da opiše intimnu stranu Zubićevog karaktera, no ono samo ne bi bilo dovoljno da opravda “što je za korist obćenu činio”. Perišić Zubića tu odlikuje na pomalo neočekivanom polju nastojanja oko poboljšavanja materijalnih prilika Bosne Srebrene. U takvoj djelatnosti Zubić sigurno nije bio usamljen, ali većina franjevac koji su svoju *zaslužnost* stekli na taj način to su postigli podizanjem crkava. Zubićeva se nastojanja mogu, pak, promatrati kroz kudikamo praktičniju prizmu poboljšavanja svakodnevnih uvjeta života. Prema Perišićevom pisanju svugdje gdje je službovao nastojao je podići župni stan. Najvažniji njegov poduhvat ipak predstavlja uređivanje zemljišta koje je nazivano Carica u blizini Busovače gdje je podigao i uredio svojevrstu plantažu voća i povrća koja je bila od velike koristi fojničkom samostanu. Službujući u Busovači Zubić je stajao i iza izgradnje jedine crkve u svom redovničkom stažu. Pe-

Ivana Knežević, “Osječka bibliografija i književne tiskovine u zavičajnoj zbirci *Essekiana* od polovice 18. do kraja 19. stoljeća”, *Osječki zbornik*, god. 30/ br. xx (2011): 253-264.

39 Usp. BA-AFSF, VIII. “Viri illustres de Fojnica”, br. 98. Korespondencija fra Bone Perišića (kronološki).

40 Usp. BA-AFSF, VIII. “Viri illustres de Fojnica”, br. 101. Životopis fra Aug. Miletića, biskupa od fra B. Perišića, 1880.

rišić pripovijeda kako ju je uresio i nekim vlastoručno izrađenim slikama. Iako je imao pravo predložiti joj patrona, odlučio se za sv. Marka čije je ime nosio tadašnji župnik – još jedan dokaz skromnosti i samoprijegora.⁴¹

Zaključak

Za života je vjerojatno bio tihi, neposredno po smrti zanemareni, a danas je zasigurno zaboravljeni pregalac i humanistika se tek treba upoznati s djelom Bone Perišića i valorizirati ga. Namjerno dramatičan ton i odabir pridjeva u prethodnoj rečenici služe izbjegavanju upadanja u zamku precjenjivanja vrijednosti nečega već samom činjenicom njegovog postojanja. Perišićev biografski rad u bitnome se uklapao u već postojeće trendove Bosne Srebrene i u glavnim crtama je odgovarao razvojnem kontekstu žanra. Glavne novine koje donosi se nalaze u djelomičnom odmaku od dogmatiskog svjetonazora koji je u to doba još bio pretežit u pristupu biografā iz redova bosanskih franjevacā. Iako zadržava romantičarski okvir s obiljem idealiziranih scena, Perišić u većoj mjeri naglasak stavlja na opravdavanje *zaslužnosti* praktičnim djelovanjem pojedinca-junaka biografije. U tom kontekstu zanimljiv je svojevrstan prijedlog franjevačkog panteona iznesen u uvodu u biografiju Mije Zubića. Perišić je iznio prijedlog pisanja njihovih biografija, za što je Zubićeva trebala poslužiti kao model, ali je ta ideja ostala nerealiziranom. Uvid u popis imena ostavlja prilično jasne naznake kriterija kojima se Perišić vodio pri smještanju pojedinaca u okvire zaslužnosti iako ih nigdje izrijekom ne navodi. Osim smrti, kao polaznog kriterija, vidljivo je da Perišić unekoliko slijedi biobibliografsku tradiciju pa donosi imena brojnih pisaca, ali da dosta drži i do obavljanja službi tako da se na popisu nalaze brojni provincijali i skoro svi apostolski vikari među kojima i Rafo Barišić čija je uspomena u bosanskoj franjevačkoj zajednici još i u to doba bila obojana prilično tamnim bojama. Za razliku od Lastrića, a donekle i Jukića koji su bili skloni Bosnu Srebreu promatrati sukladno administrativnim granicama, pa su na svoje popise znamenitih franjevacā

41 Da je u tome imao uspjeha, potvrđuje i činjenica da na službenim mrežnim stranicama i samostana u Fojnici, ali i Bosne Srebrene među podacima o župi Busovača nema Zubićevog imena kao graditelja starije crkve koju je zamijenila aktualna, sagrađena od 1881. do 1885. godine.

uključivali i one koji su bili rođeni ili aktivni izvan bosanskog geografskog prostora, Perišić je, uz dvije uvjetne iznimke, u potpunosti fokusiran na bosanski i hercegovački regionalni okvir, s posebnim i upadljivim naglaskom na subraću koja su kao i on pripadala distriktu samostana u Fojnici.

Planirani poduhvat Perišić nije ostvario, ostavivši za sobom “tek” sedam biografskih tekstova, nejednakog obima i nastalih u neravnomjernim intervalima između 1881. i 1884. Prvi među njima bila je biografija bliskog prijatelja Mije Zubića. Nakon uvodnih razmišljanja o tome tko su bili znameniti franjevci zaslužni da se napiše prikaz njihovog života, Perišić donosi pregled Zubićevog života od rođenja do smrti. Rane dane prikazuje u skladu s dogmatskim mentalnim svjetonazorom, kao do tada dominantnom praksom pisaca biografija iz redova Bosne Srebrene. U praksi je to značilo stavljanje djetinjstva i obiteljskog porijekla u idealizirane okvire ranih znakova pobožnosti i svojevrzne predodređenosti za redovnički život i velika postignuća na tom putu. Međutim, kada u pripovijedanju stigne do kronološke točke Zubićevog stupanja u Red, Perišić u velikoj mjeri napušta takav idealizirani obrazac i svoj fokus usmjerava na stavljanje naglasaka kako pojedinac svoju znamenitost stječe u okvirima vlastite redovničke zajednice, a ne izvan nje. U tom kontekstu epizode s bijegom iz Livna i nepriznatim izborom za gvardijana samostana u Fojnici izgledaju više kao pripovjedačev svjestan kompromis s tradicijom i kao ilustracija mučeništva i vrline u vidu skromnosti naslovnog junaka, dok prave zasluge stječe svojim neumornim radom na poboljšavanju materijalnih prilika vlastite provincije i to primarno na praktičan način – podizanjem župnih stanova i agrikulturnom djelatnošću. Intimnija strana karaktera je prikazana kroz prijateljstvo Zubića s Marijanom Šunjićem koje se kao nit provlači kroz cijeli redovnički staž obojice. Upoznaju se i postaju bliski odmah po stupanju obojice u samostan, a razdvojiti ih ne može ni raniji Šunjićev odlazak na školovanje kao ni različit *cursus honorum* gdje Šunjić doseže najveće časti i službe, dok Zubić službuje mahom u manje poželjnim župama. Osim već spomenutim toposom Zubićeve skromnosti, Perišić se u gradnji ove priče nesumnjivo vodio i oponašanjem antičkih uzora. To posebno dolazi do izražaja u opisu smrti svakoga od njih gdje također ističe zajedničke veze. Obojica umiru u tuđini, Šunjić nešto ranije, a implicitno se daje naslutiti kako je tuga za prijateljem ubrzala i Zubićev kraj. Perišić ponovno stavlja naglasak na zajednicu i donosi opis prijenosa Šunjićevog tijela iz Beča do Đakova, sveopću

žalost koju je njegova smrt izazvala i kod brojnih uglednika u Hrvatskoj, ali i uspjeh u nastojanju Bosne Srebrene da zadrži njegovo tijelo i pokopa ga u Gučkoj Gori. Potonje je nesumnjivo bila reminiscencija na neuspjelo prebacivanje Miletićevog tijela iz Livna u Fojnicu 30-ak godina ranije.

Najvažniji aspekt Perišićevog pristupa je zasigurno pomak od sakralnog prema sekularnom. Zubićeva biografija definitivno nije hagiografija niti je tekst prezentiran na taj način. Zubić je nedvojbeno prikazan kao zaslužan franjevac, koji bi stoga trebao postati i znamenitim, ali neovisno o romantičarskom tonu i klišejima, pa i povremenoj patetičnosti kojima je protkan cijeli tekst, Perišić njegove zasluge ostavlja u okvirima Bosne Srebrene kao institucije i bosanskog prostora, a ne Katoličke Crkve općenito. U ovome ga se ne smije promatrati ikakvim pretečom ili nositeljem takvog zaokreta koji je u određenoj mjeri primjetan već i ranije, kao ni upuštati u teze kako bi njegov biografski opus, da nije ostao zaboravljen, drastično utjecao na tok književnosti i historiografije bosanskih franjevac. Iz suvremene vizure može se iznijeti ocjena da u velikoj mjeri naglašava i potvrđuje prisutnost spomenutog pomaka koji se simbolički može predstaviti i promjenom u izboru junaka kod ostalih biografa: umjesto Augustina Miletića, glavnu ulogu dobiva Franjo Jukić. Kao što je već više puta istaknuto, Zubić je neosporno prikazan kao krepostan redovnik neporočna života, ali njegove zasluge za zajednicu, pa stoga i njezin, uvjetno govoreći dug da ga pamti, leže u sferi ovozemaljskoga. Perišić njegovu karizmu ne traži u *iznimnosti*, nego u *zasluznosti* smještajući ga u toliko puta spominjani kontekst zajednice.

BIOGRAPHY OF THE INDIVIDUAL AS HISTORY OF THE COMMUNITY – BIOGRAPHICAL APPROACH OF FR. BONO PERIŠIĆ

Abstract: Fr. Bono Perišić (1813-1887) has left us with the biographies of seven Franciscan friars. He originally had a far-reaching endeavor in mind, in which he wanted to include other writers, but the whole thing did not go much further than his short-lived and relatively unsystematic work. Due to somewhat unclear circumstances, his entire work, including the aforementioned biographies, has been forgotten. The biography of Mijo Zubić (1799-1861), Perišić's friend, is the oldest written text and a kind of sample

for a planned biographical series whose contours Perišić brings in the introductory part. The analysis of the text shows that Perišić fit into the trends of the time already present in the Franciscan Province of Bosna Srebrena (lat. Bosnia Argentina), i.e. that it can be viewed in the context of a gradual shift of orientation from the sacral to the secular. The paper tries to put his biographical work in the mentioned literary-historical context, and his peculiarities are analyzed on the example of a text about Mijo Zubić. The main emphasis of Perišić's approach is reflected in his portrayal of the heroes of his biographies as famous, not necessarily exceptional individuals, and in the clear placement of their actions within the community.

Key words: Fr. Bono Perišić, Bosna Srebrena, Mijo Zubić, biography.

P. ANTE GABRIĆ KAO KARIZMATIČNA OSOBA I KOMUNIKATOR

UDK 27-31
Pregledni članak

Sažetak: P. Ante Gabrić, SJ (28. 2. 1915. Metković – 20. 10. 1988. Baraipur, India) jedna je od najkarizmatičnijih figura hrvatskih katoličkih misionara u dvadesetom stoljeću koji su s ovih prostora pošli u razne krajeve svijeta prvenstveno kao navjestitelji Radosne vijesti, Evanđelja, ali i kao socijalni radnici, pokretači škola i bolnica, i sl. Ovaj rad želi istražiti u čemu je bio izvor karizmatičnosti ovog hrvatskog isusovca te koliko je ulogu u tome imala njegova sposobnost komuniciranja u predelektronskoj eri. Uz do sada objavljenje monografije ovo istraživanje bavit će se njegovom obimnom i do sada nedovoljno istraženom korespondencijom koja sadrži više tisuća pisma kao i audio-vizualnim zapisima.

Ključne riječi: P. Ante Gabrić, karizma, Katolička Crkva, Družba Isusova, Evanđelje.

Uvod

Povijest kršćanstva i Katoličke crkve¹ na području današnje Republike Indije duga je i višeslojna. Uz Mumbai (Bombay) na zapadu podkontinenta važnu ulogu dugo je imala i Kolkata (Kalkuta), sjedište Bengala, na istoku.² Uz tu regiju vezan je rad najpoznatijeg Hrvata koji je živio i radio u Indiji – p. Ante

1 Povijest kršćanstva seže, barem po tradiciji, još u apostolska vremena (Tomini kršćani u Kerali) na koje se nastavlja djelovanje portugalskih misionara, osobito u Goi, gdje je neizostavno ime isusovca sv. Franje Ksaverskog. Ipak ovdje govorimo samo o zapadnoj obali Indiji dok će istočna obala, pa tako i Bengal, upoznati kršćanstvo tek u devetnaestom stoljeću. Recimo da danas broj katolika u Indiji ne prelazi 20 milijuna što je zanemariv broj u odnosu na kompletno stanovništvo, ali ju ipak, nakon Filipina, čini drugom zemljom po broju katolika u Aziji.

2 Kolkata (Kalkuta) je do 1911. bila sjedište Britanske Indije, a do 1970-tih najmnogoljudniji grad u Indiji.

Gabrića. Iako je moguće njegov život i rad sagledati i istražiti iz više gledišta, ovaj rad želi istražiti u čemu je bio izvor karizmatičnosti ovog hrvatskog isusovca te koliku je ulogu u tome imala njegova sposobnost komuniciranja u pred-elektronskoj eri. Kao uvod u ovo istraživanje moglo bi poslužiti pitanje upućeno prosječnom katoličkom vjerniku s naših prostora tko ili što im je prvi sinonim za Indiju. Jedan od odgovora zasigurno bi bio sv. Majka Tereza a s njom „u paketu“ na našim prostorima redovito dolazi i sluga Božji p. Ante Gabrić.³ Budući da on, barem na našim prostorima, ostaje trajno vezan uz nju njihov odnos ćemo također pokušati bliže prikazati.

U filmu *Girđa korači* (što na bengalskom znači *Učinio sam crkvu*) p. Gabrić započinje svoju priču upravo datumom rođenja 28. veljače 1915. godine. Zapisi živog Gabrićeva govora, kako filmski tako i audio (njegove propovijedi i intervjui) također će biti izvor našeg istraživanja pod vidikom Gabrića kao komunikatora, a to će uključivati i uvid u njegovu brojnu korespondenciju uz koju se veže i listić koji je uređivao pod nazivom *Tamo gdje palme cvatu*. Na kraju ovoga istraživanja pogledat ćemo koliko je Gabrić ostao poznat u vlastitoj domovini uz kratki pregled njegovog procesa za beatifikaciju i kanonizaciju.

1. Nekoliko biografskih podataka

Rođen je 28. veljače 1915. godine u Metkoviću u brojnoj obitelji,⁴ a u jedanaestoj godini odlazi u travničku gimnaziju i sjemenište (1926.-1933.). Na mladoga Gabrića izuzetan dojam ostavljaju dva isusovačka misionara koji su prije odlaska u Indiju svratili u Travnik. Radilo se o ocima Miji Schmitu i Josipu Vizjaku. „Bila je to za travničke đake prvorazredna atrakcija. Bradati misionari, opaljeni suncem, iz tamo nekih egzotičnih krajeva... stoje sad tu pred njima u svojim čarobno bijelim talarima. Ante ih je gledao raširenih očiju, upijajući svaku njihovu riječ i svaku gestu. Zamišljajući kako mora da

3 Recimo odmah na početku da su na osobni i duhovni život majke Tereze imali utjecaja, neki i dubljeg nego p. Gabrić, više isusovaca, od kojih ovdje možemo nabrojati najvažnije o kojima ćemo kasnije više progovoriti. Prvi je Hrvat p. Franjo Jambreković (1890.-1969.), dok su kroz njezin kasnije to bili belgijski isusovac p. Céleste Van Exem (1908.-1993.) te Austrijanac p. Joseph Neuner (1908.-2009.).

4 Roditelji su mu bili Petar i Katarina Gabrić, a kršten je u župnoj crkvi sv. Ilije te kao dječak odlučuje poći u sinjsku gimnaziju i sjemenište i postati franjevac. Nenadani susret s dvojicom mladih isusovaca koji se prenoćili u njegovoj kući sve mijenja, te on odlučuje poći u Travnik i postati isusovcem (usp. Luka Rađa, *Ono malo više*, (Zagreb, 1993), 14-15).

je do ludila uzbudljivo biti toliko hrabar i velikodušan, krčiti džungle i gaziti močvare; po suncu i kiši, gladan i neispavan... Govoriti dalekim narodima o Kristu i pri tome možda izgubiti život. Bilo je to ono što je odgovaralo njegovoj duši. 'To želim!', nečujno je tutnjilo njime. Misionar je upitao: 'Pa, hoće li onda netko s nama u Indiju?', pritom mu je pogled slučajno pao na Antu. 'Hoćeš li ti?' upitao ga je. U tom se trenutku iz dna Antina srca i duše otelo ono 'Hoću!' koje će odjekivati kroza sav njegov budući život. U svemu, baš u svemu, bit će prisutno to njegovo prvo 'Da'.⁵ Gabrić stupa u isusovački red sa željom da postane misionar u Indiji, a novicijat obavlja u Zagrebu na Jordancu,⁶ (1934.-1935.) nakon čega odlazi u Italiju (Gorica/Gorizia te Gallarate kod Milana) na studij filozofije (1936.-1938.), te konačno 20. listopada 1938. odlazi u tako željenu Indiju za što se zalaže kroz cijelu formaciju. Radi na području tzv. 24. Parganasa na području zapadnog Bengala.⁷ Nekoliko godina nakon dolaska u Indiju biva zaređen za svećenika (1943.), a glavne postaje njegova rada bila su bengalska sela u delti Gangesa:⁸ Moropaj, Ranchi, Bošonti (Basanti) i Maria Poli (Maria Pally). Neumorno radio na misionarskom i karitativnom planu osnivajući nove misijske postaje, pomaže u stvaranju osnovne infakstrukture te u stalnom kontaktu kako sa svojim vjernicima tako i s ljudima s kojima živi bez obzira na vjeru. Nekim vidovima njegova rada

5 Usp. Rađa, *Ono malo više*, 20.

6 Zgrada u kojoj je bio smješten novicijat danas je Kolegiji oko kojeg se prostire isusovački akademski kampus, crkva i pastoralni centar. Kao novak, Gabrić se brine i o potrebama zagrebačkog nadbiskupa A. Stepinca koji je tamo obavljaju svoje duhovne vježbe. Zgrada je jako stradala u potresu 2020. i nije poznato gdje je točno Gabrić u njoj živio.

7 Područje je, u vrijeme njegova dolaska pripadalo Engleskoj Indiji koja se tada protezala od današnjeg Pakistana na zapadu do današnjeg Mijanmara (Burme) na istoku. Nakon osamostaljenja Indije, područje današnjeg Bangladeša postaje Istočni Pakistan a sve to je uključivalo brojne sukobe Hindusa i muslimana na području Gabrićeva rada sve do proglašenja Bangladeša kao zasebne države. Politički, cijeli je Bengal desetljećima imao demokratski izabranu komunističko-socijalističku lokalnu vlast što ga je činili najmnogoljudnijim područjem s demokratski izabranom komunističkom vlasti na svijetu. Crkveno, područje je prvo pripadalo Kalkutskoj nadbiskupiji (grad se danas zove Kolkata), a od 1978. ustanovljena je lokalna biskupija Baruipur. U oba grada prvi biskupi bili su isusovci. Na cijelom području su, kao misionari radili belgijski isusovci te nekolicina iz tadašnje Jugoslavije (Slovenci i Hrvati). Usp. Joža Kokalj, „Slovenski i hrvatski misionari u Bengaliji“, *Gori i izgori*, ur. Josip Batinić (Zagreb, 2000), 21-25.

8 Za Hinduse sveta, rijeka Ganges (dovoljno je spomenuti Varansi i utok Jumune) ovdje u velikoj delti utječe u Bengalski zaljev. Bengal i bengalski jezik sigurno je najviše popularizirao Rabindranath Tagore (1861.-1941.) čije pjesme i Gabrić prevodi i koristi u svojim tekstovima na nekoliko mjesta. Vidi: Josip Batinić, „Razmatranja – molitve – misli oca Ante Gabrića“, *Gori i izgori*, ur. Josip Batinić (Zagreb, 2000), 210-211. Nije poznato je li Gabrić ikada i osobno upoznao Tagorea, ali je iz prijevoda očito da ga je cijenio.

u Bengaliji šire ćemo se baviti u sljedećim poglavljima ovoga rada, a ovdje dodajmo da u domovini postaje poznat upravo kroz komuniciranje putem tada dostupnih sredstava komunikacije, od pisama do različitih tiskovina, te kasnije radija, filma i osobnih susreta tijekom dolaska u domovinu. Umire 20. listopada 1988. na putu ka bolnici u Kalkuti, a sahranjen je, uz sudjelovanje mnoštva kršćana, budista i muslimana, uz crkvu koja je izgrađena njegovim marom i zalaganjem u Maria Poliu.⁹

2. Komunikacijske vještine p. Gabića

O desetljećima ustrajnog karitativnog rada i misionarske evangelizacije svjedoče tisuće Gabrićevih pisama, ponajprije dobročiniteljima u domovini i dijaspori. Ovdje svakako moramo spomenuti da je Gabrić bio vjerni dopisnik lista „Katoličke misije“ kojima je današnja revija „Radosna vijest“ izravni nasljednik. Na osnovu tih pisama i izvještaja do sada je izašla cijela mala knjižnica opsegom vrlo različitih knjiga o Gabriću koji donosimo u popisu literature.¹⁰ Prelistavajući ih pratimo i postaje njegova puta, zabita sela na rubu indijskog društva i države pa su Moropai, Bošonti i Maria Polli kod mnogih hrvatskih katolika, osobito u doba Gabrićeva djelovanja, bili poznatiji nego primjerice indijski velegradovi kao što su Chennai (Madras) ili Bangalore (oba s preko 8 milijuna stanovnika).

Uvjeti u kojima je radio dobro se ogledaju u više puta citiranome tekstu, u kojem opisuje svoj „smještaj“ u novo osnovanoj župi Maria Polli: „Sve je tu kao u Betlehemu. Sve valja zidati. Nema tu još ni kuće ni crkvice. No oduševljenja ima kao u – raju. Iz svih novih sela ljudi su nas već čekali s vijencima, bubnjevima, cimbalima. Privremeni šator je naša katedrala. Uz nju je daščara – moj župni stan. Nadbiskup se malo prepao: ‘Kako ćete izdržati u toj kolibi?’ A ja njemu rekoh: ‘Samo me vi blagoslovite! Mnoge su ruke sklopljene za mene i za meni povjerene duše. Sve će biti dobro.’“¹¹ Ovdje možemo prepoznati određenu idealizaciju stvarnoga stanja, prilagođenu interesu čitatelja kojim se obraća, no to ne umanjuje Gabrićevu unutarnju snagu i odlučnost u suočavanju s realitetom života ljudi s kojima je radio.

9 Svi hrvatski tekstovi ovdje rado spomenu da je pokopan uz bočicu Jadranskog mora i malo zemlje iz rodnog Metkovića.

10 Ovdje sigurno treba izdvojiti četverotomno izdanje izabranih Gabrićevih pisama i članaka koje je uredio Juraj Gusić. Usp. Juraj Gusić (ur.), *Životni put jednog misionara I-IV*, (Zagreb, sv. I i II 1972, sv. III, 1977, sv. IV, 1989).

11 Rađa, *Ono malo više*, 14-15.

Tako bi se mogli redati mnogi poznati i manje poznati reci koje nam je ostavio dok je svojom ponekad i naivnom dobrotom stvarao oduševljenje među svojom sirotinjom, ali i nerazumijevanje, sumnjičenje pa i poniženja o kojima on sam ne piše, ali su nam poznata iz svjedočenja suvremenika. Ipak to ga sve nije moglo zaustaviti da „gori i izgori“ kako je znao reći, u misionarskom radu, očekujući nagradu, utjehu i priznanje samo od Gospodina, a ne od ljudi.

Njegove komunikacijske vještine ponajprije možemo vidjeti u korištenju dostupnih tiskanih medija komuniciranja. Ne samo da je redoviti „kolumnist“ „Katoličkih misija“ (do 1945.), povremeno „Radosne vijesti“ (od 1975.) i kasnije „Maloga koncila“ (MAK-a) već je izdavao i svoj bilten po kojemu je ostao i najpoznatiji. Bilten je nosio naziv „Tamo gdje palme cvatu“¹² i povremeno je izlazi tokom cijelog Gabrićeva života i rada u Bengalijsi. Bilten je bio umnožavan primitivnim ciklostilom, a na isti način bila su umnožavana njegova cirkularna pisma koja je u desecima primjeraka slao dobročiniteljima i suradnicima s rukom nadopisanih nekoliko riječi ili rečenica upućenih pojedinoj osobi.¹³

Ipak, Gabrića kao komunikatora ponajbolje možemo ocijeniti po njegovoj živoj riječi upućenoj slušatelju kojom je plijenio pažnju i koncentraciju svojih slušatelja.¹⁴ Možda je to najbolje sažeo bengalski isusovac A. Gomez koji, uz ostale Gabrićeve vidike osobnosti i duhovnosti, navodi upravo ove komunikacijske: „Dramatičar i propagandist: sa slikovitim i uzbudljivim pogledom čak i prema malim događajima. Iskrilo se to u njegovima razgovorima, propovijedima i pismima. Više realistične glave koje su bile svjedoči opisanih događaja bile su iznenađene dramom i napetošću svega toga.“¹⁵

3. Komunikacija s djecom i mladima

Dobar komunikator jednako se dobro može približiti kako odraslima tako i djeci. Gabrić je i u tome bio izvrstan. Osobito se to vidjelo kroz rubriku „Malog koncila“ *Pisma iz misija* (koja postoji i danas)¹⁶ gdje, na način

12 Bilten izlazi od 1939. do 1988. godine. Svi brojevi dostupni su u arhivu Vicepostulature Sluge Božjega p. Ante Gabrića, Palmotićeve 31, Zagreb.

13 Mnoga od tim pisama također se čuvaju u arhivi Vecepostulature.

14 Kao izvor ovdje navodima audio-zapis njegovih korizmenih propovjedi održanih u korizmi 1973. u Bazilici Presvetog Srca Isusova u Zagrebu.

15 Aelred Gomez, „Portret o. Gabrića“, *Gori i izgori*, ur. Josip Batinić (Zagreb, 2000), 183.

16 Ovdje je vrijedno spomenuti vrlo blizak odnos koji je dugogodišnji urednik Maloga Koncila Luka Depolo imao s Gabrićem. To je urodilo i knjigom *To je dar* koji je Depolo izdao

razumljiv svojim malim čitateljima, otkriva svoj topli i prijateljski odnos s djecom u svojem misijskom radu. Možda to najbolje ocrtava serija članaka o dječaku Šunirmolu kroz koji se prilagođava djeci te im se i obraća kroz lik toga dječaka.

Nakon što mu je umrla sestra, Šunirmol postaje ministrant, a Gabrić to ovako opisuje: „Kišno doba: baš junači pljušti. Dječica ko pokisli pjetlići trče prema crkvi. Ja ih iz ispovjedaonice gledam kroz prozor: ‘Ma jest...’ onda opet velim: ‘Ma nije...’ Ne može to biti mali Šunirmol. On nosi male, kratke hlačice, i na svetkovine crvenu „hlače-suknjicu“ svoje pokojne, nezaboravne sestre Anime. A ovaj mali je u drugim, zapravo i predugim hlačama. Mokro, blato, hlače se podvile i mali se ispruži kao kakve žabica u blatu. No prije nego što bi rukom o ruku, već ne bio na nogama. Šunirmol. Nitko drugi!.. Pa kad je došao pred crkvu, ruke je po bengalskom metnuo na čelo pozdravio oltar zaboravio na duge hlače i one se opet pod noge podvile, a Šunirmol se opet – ispruži koliko je dug i širok.“ Na misi je trebalo predvoditi procesiju s prinosom darova koja je u Indiji vrlo svečana s plesom, pjevanjem, donošenjem raznim plodova i darova pa p. Gabrić nastavlja: „Rukama duge hlače valja podizati, jer će inače tri puta do oltara pasti... i on i tanjur s darovima. Našla se i špaga kojom su hlače svezane ali „ na putu špaga popustila... no ništa se nije dogodilo... Ja sam siguran da su mala Animma i anđeli čuvari s neba sletjeli i Šunirmolove duge hlačice s obadvije strane držali... Lijepo je to od njih, baš im hvala!“¹⁷ Mali makoveci kasnije su saznali i za Šunirmolovu ozbiljnu bolest kada ga je majka unatoč groznici donosila u crkvu i molili su za njegovo ozdravljenje. U sljedećem Maku p. Gabrić ih je obradovao viješću da je dječak dobro.

Način kako Gabrić piše prilagođen je dječjem uzrastu i govori o djeci čime su se njegovi mali čitatelji mogli poistovjetiti. Ovakve i slične priče imaju duboko ljudsku, ali i katehetsku vrijednost i toplinu te je i time Gabrić odgajao svoje buduće suradnike. Neke od tih priča očito se preuveličane kao npr. priča o brata Haripoda i Hemonta gdje se jedan brat hrva s gladnim tigrom da bi spasio život svoga mlađeg brata. Takve priče zapravo možemo uspoređivati sa knjigama poput *Priča o džungli* Rudyarda Kiplinga (The

neposredno nakon Gabrićeve smrti. Usp. Luka Depolo, *To je dar*, (Zagreb, 1989). On je i jedan od autora filma koji je uredio zajedno sa Mijom Gabrićem pod nazivom *Girda Korači*.

17 Ante Gabrić, „Pisma iz misija“, *Mali koncil* 15/6, 23 (1981).

Jungle Book, 1894.) i filma *Pijev život* (i istoimenoj knjizi po kojoj je film i nastao Yana Martela) gdje, uz spomen Indije, neizostavno ide i bengalski tigar. Ono što je puno zanimljivije i značajnije jest da u oba navedena primjera imamo dva dječaka iz Indije koji uz arhetipsko odrastanje i putovanje razvijaju svoju osobnost uz pomoć životinja. Gabrić je bez sumnje uspio sačuvati dušu djeteta što mu je, između ostaloga davalo snagu sveca. A takvi ljudi znaju biti mostovi između ljudi, naroda, zemalja što je zapravo Gabrić činio tokom cijelog svoga života u Indiji.

Gabrić nalazi načina animirati djecu iz bogatijih zemalja za pomoć svojih vršnjacima u Indiji. Kada je preminuo među mnogim pismima pronađeno je pismo jedne hrvatske djevojčice iz Australije u kojem piše djevojčici iz Maria Pollija (Gabrićeve zadnje misijske postaje): „Draga sестrica Ana, evo ti tvoja sестrica po Kristu šalje deset dolara. Pa ti kupi sebi što hoćeš. Ja sam Marija. I živim u Australiji. Hvaljen Isus i Marija. Bog neka te čuva.“¹⁸

4. Odnos s Majkom Terezom

Gabrićev lik u našim je krajevima nerazdvojno je povezan s likom sv. Majke Tereze. Ovdje je važno naglasiti da je Anjezë Gonxhe Bojaxhiu od najranije mladosti bila povezana s isusovcima. Naime njezin prvi duhovnik u rodnom Skopju s kojim se i kasnije nastavila dopisivati bio p. Franjo Jambreković (1890.-1969.),¹⁹ dok su kroz njezin kasniji život u Indiji bili vrlo važni belgijski isusovac p. Céleste Van Exem (1908.-1993.), koji ju je pratio u njezinom „pozivu u pozivu“ te austrijanac p. Joseph Neuner (1908.-2009.) koji ju je pratio u njezinoj „tamnoj noći duše“ kada joj se činilo da je Bog trajno odsutan iz njezine duše.²⁰

Od dolaska Majke Tereze u Kalkutu njih su se dvoje upoznali te su njihovi susreti, dopisivanje i suradnja bili kontinuirani, pa tako dok je ona još bila učiteljica u školi sestara loretanki Gabrić je bio pozvan održati u školi duhovne vježbe. Snaga njihova prijateljstva možda se najbolje pokazala kada je Majka Tereza dobila „zvanje unutar zvanja“ i počela raditi za najsi-

18 Arhiv Vicepostulature Sluge Božjega Ante Gabrića.

19 Kao provincijal Jambreković je bio važna osoba kod Gabrićeva odlaska u Indiju. Vidi: Valentin Miklobušec, *Hrabro i vjerno služenje. Isusovci Stjepan i Franjo Jambreković*, (Zagreb, 2018), 38-40. Vidi još: Brian Kolodiejchuk, „Majka Terezija iz Kalkute, uzor za naše vrijeme“, *Obnovljeni život* 58/3 (2003), 305-320.

20 Usp. Brian Kolodiejchuk – Majka Tereza, *Dodi, budi moje svijetlo*, (Split, 2009).

romašnije što je izazvalo sumnjičavost i brojne kritike. Gabrić tada spremno dolazi imati mise i biti na pomoći ne obazirući se na sumnjičenja i glasine te je tada izrekao i one poznate riječi: „Ako bi se ona trebala opametiti onda bi se prije toga Bog trebao opametiti.“²¹ Po njezinoj želji trebao je biti i suosnivač muške grane reda no on nije dobio dopuštenje svojih isusovačkih poglavara, a sljedeći kandidat, također isusovac, nije bio najbolji izbor kako se kasnije pokazalo.²²

Majka Tereza ovako ga je opisala: „U njemu su i od njega ljudi u Bengali-ji dobili Isusa. Preko njega i od njega doznali su da ih dragi Bog ljubi. Preko ljubavi oca Ante oni su doznali da su naša braća i sestre.“²³ Gabrić sličnim riječima govori o njoj: „Čovjek postaje drugačiji nakon susreta s Majkom Terezom. Njezina jednostavnost, njezina živa, praktična vjera i ljubav osvaja-ju i mijenjaju čovjeka, i on onda želi učiniti nešto lijepo za Boga.“²⁴

5. Psihološki profil, vrline i ograničenja

U kontekstu našeg istraživanja dobro je pogledati i Gabrićev psihološki profil kao što je to već učinjeno za mnoge duhovne velikane.²⁵ Iz dostupnih izvora, može se izdvojiti nekoliko njegovih karakterističnih crta.

Jedan od najkraćih i širokoobuhvaćajućih definicija psihološke zrelosti kaže da je to psiho-socijalna dimenzija koja nastaje i može se mjeriti samo u odnosu s okolinom gdje bi se osobna zrelost definirala kroz egzistencijalni proces pronalaženja značenja vlastitog postojanja i prihvatanja odgovornosti u očitovanju slobode izbora.

Vodeći se ovom definicijom možemo reći da je Gabrić, u visokom stupnju, postigao ovakvu zrelost živeći svoje izbore nepodijeljena srca, darujući

21 Razgovor s p. Antom Gabrićem na Radio Vatikanu, 1986, audio zapis. U kontekstu našeg istraživanja ovdje treba spomenuti važnost ovakvih audio zapisa jer u njima možemo pratiti paralingvalni aspekt Gabrićeve govorne komunikacije u kojima također otkrivamo silnu snagu njegova govora, emocionalnost, empatičnost i zanesenost.

22 U svojoj molbi Majka Tereza predložila je uz Gabrića još jednog isusovca no bio je poslan treći. Usp. Aelred Gomez, „Portret o. Gabrića“, *Gori i izgori*, ur. Josip Batinić (Zagreb, 2000), 183.

23 Juraj Gusić, *Životni put jednog misionara IV* (Zagreb, 1986), 26.

24 Gusić, *Životni put*, 282.

25 Ovdje možemo spomenuti one Eriksonove o Lutheru, Budi, pa i Isusu ili bliže našem istraživanju poznati psihoanalitički profil W. Meisnera o Ignaciju Lojolskom. Vidi: Eric H. Erikson, *Young man Luther. A study in psychoanalysis and history* (New York, 1958); Eric H. Erikson, *Gandhi's truth: On the origin of militant nonviolence* (Norton, 1969); William W. Meissner, *Ignatius of Loyola – The Psychology of a Saint* (Yale, 1992).

se drugima i radeći za njih.²⁶ Bio je sposoban iskazati emocije, uključujući i one teške kao što su tuga i ljutnja te rado i često koristi humor uključujući i šale na vlastiti račun. Ipak, ostaje upitno koliko si je mladi Gabrić, u pubertetu i adolescenciji dopustio neki odnos i osjećaj koji bi išao dalje od prijateljstva. U dostupnim izvorima nema niti spomena o, barem maštanju ili uzgrednom razmišljanju, o nekoj djevojčici/djevojci. Također se može primijetiti i vrlo idealizirana slika vlastite obitelji, osobito majke, prema kojoj je i nakon njezine smrti gajio nježne osjećaje. Tek u poznijim godinama Gabrić s tugom i ljutnjom u nekim svojim pismima reagira na nesuglasice u vlastitoj obitelji.²⁷

Gabrićev energija i posvećenost radu neupitana je. „Posjedovao je začuđujuću sposobnost za rad, psihofizičku i duhovnu snagu kojoj su se svi divili (...) Dan mu je bio ispunjen neprestanim aktivnostima. Veći dio noći posvetio je molitvi i pisanju pisama. Spavao je vrlo malo, ustajao bi polovicom noći kao bi napisao još nekoliko pisama dobročiniteljima. Teško je mogao razumjeti da drugi nemaju jednaku izdržljivost.“²⁸ Upravo ova zadnja rečenica otkriva Gabrićevo svojevrsno radoholičarstvo i sebe kao mjeru za druge. To je vidljivo i u kritikama koje su mu bile upućene, a sastojale su se uglavnom u dvije stvari. Znao je ulaziti u poslove bez pravog plana i bez jasne dozvole svojih redovničkih poglavara te kao neumorni skupljač financijske i materijalne pomoći u tome nije bio dovoljno transparentan, s jedne strane, te s druge, nije ih uvijek uspijevaio utrošiti na napredak zajednice na duže staze bez razrađenijih planova i projekata.²⁹

Neupitna je Gabrićeva sklonost humoru i to onom koji je i najteže postići – autohumoru.³⁰ Znamo da je od svih zrelih ego-odbrana (altruizam, anticipacija, asketizam, sublimacija, humor, supresija) humor jedna od najizraženijih, no kako smo do sada pokazali, Gabrić ih je posjedovao sve s osobitim naglaskom na alturizam i asketizam. Uz to, spomenimo ovdje i Gabrićevu neverbalnu ko-

26 Usp. Mijo Nikić, „Psihološki profil oca Ante Gabrića“, *Gori i izgori*, ur. Josip Batinić (Zagreb, 2000), 154-155.

27 Usp. Ivan Jurić, *Pisma p. Ante Gabrića rodbini u Metkoviću* (Metković, 2018).

28 Gomez, „Portret o. Gabrića“, 183.

29 Usp. Gomez, „Portret o. Gabrića“, 184.

30 Ovakvih je primjera zaista mnogo no možda je jedna od najpoznatijih Gabrićevo korištenje autohumora kada se želi „obraniti“ on navale novinara s pitanjem zašto su baš njega, od svih misionara i crkvenih velikodostojnika, mladi na rukama nosili na proslavi tisućugodišnjice Gospina svetišta u Solinu 1976. Vidi: Rađa, *Ono malo više*, 95.

munikaciju koju možemo vidjeti u filmskim zapisima uz onu, ranije spomenutu paralingvnu koja ju prati. Njegov asketski lik koji je pun ubrzanih gesta i žustroga hoda koji ga karakterizira i u starijim godinama, otkriva i uokviruje njegovu otvorenost, zainteresiranost i usmjerenost na rad i cilj koji si je postavio.

6. Nasljeđe p. Gabrića i postupak za beatifikaciju

Postupak za njegovu beatifikaciju započeo je na stotu obljetnicu njegova rođenja 28. veljače 2015. u prostorima nadbiskupije zagrebačke. Proces je, nakon dugih godina čekanja, do danas već prilično uznapredovao. U hrvatskoj dijelu procesa ispitani su svi svjedoci, a u indijskom dijelu taj se posao također priveden kraju. Sada predstoji završetak biskupijskog dijela procesa koji se očekuje uskoro.

O Gabriću su snimljena dva dokumentarna filma. Prvi u produkciji Glasa koncila i režiji njegova tadašnjeg urednika Mije Gabrića pod imenom *Gir-đa korači*. Novijeg je datuma dokumentarni film „Tamo gdje palme cvatu“ novinarke Ljiljane Bunjevac – Filipović u produkciji HRT, a tu su i brojne knjige o njemu koje donosimo u popisu literature. Ovdje vrijedi spomenuti da je na temu njegovog rada i karizme napisano i nekoliko diplomskim radova na teološkim fakultetima u Splitu, Rijeci i Zagrebu koji se čuvaju u arhivu Vicepostulature. Također, na stogodišnju njegova rođenja 2015. godine, Hrvatska pošta izdala je prigodnu dopisnicu s njegovima likom.

Ipak, neupitno je da se njegovo nasljeđe najbolje osjeća u njegovom rodnom Metkoviću i u dolini Neretve. Tako su na stogodišnjicu njegova rođenja 2018. godine svi učenici trećeg razreda u dolini Neretve dobilo malenu knjižicu (izašla u nakladi od 7000 primjeraka) o p. Gabriću. Veliki pastoralni centar u metkovskoj župe sv. Nikole nosi njegovo ime, a ulica u kojoj se nalazi njegova župna crkva sv. Ilije nosi naziv „Otac Ante Gabrić“. Ispred crkve nalazi se i Gabrićev kip, rad akademske kiparice Nine Sedlar.

Zaključak

Ovo istraživanje ponovo pokazuje i dokazuje dvije strane Gabrićeva lika koji su već zapažene u nekim ranijim studijama. Prva je njegov aktivan, gotovo radoholičarski dio koji se očituje u neprestanoj akciji, misijskom radu, putovanjima, pisanju, razgovorima i socijalno-karitavnom radu. To je sigur-

no jedan dio Gabrićeve karizme koji mu je davala kredibilitet u očima ljudi s kojima je radio te, osobito kroz ondašnja komunikacijska sredstva učinila poznatim i priznatim u domovini. Kako smo pokazali, radi se o ekstrovertiranoj osobnosti duboko motiviranoj višim ciljem koji je Gabrić jednostavno definirao kao briga za spas duša. U komunikaciji on taj svoj cilj nije skrivao, dapače, stavljao ga je ispred sebe i svoje osobnosti, istovremeno komunicirajući otvoreno i jasno gdje je njegovo neverbalni i paralingvalno pratilo ono što je verbalno izgovarao. Ipak, tajna njegove karizme počivala je zapravo na toj i takvoj njegovoj naravi koju je usavršavao u molitvi i asketskom životu po onoj *gratia supponit (praesupponit) naturam*,³¹ te onoj *gratia non tollit naturam, sed perficit* (ST, I, I, 8 ad 2). U tom smislu vidimo Gabrićevu osobu koja se mijenjala iznutra i karizmatički privlačila izvana. Ovdje također treba spomenuti i karakteristično ignacijanski aksiom *contemplatio in actionem* koja se vrlo dobro može primijeniti na Gabrićev stil života i rada. „Kao rijetko tko uspijevao je spojiti vjekovni ideal kršćanstva uopće, kontemplaciju i akciju, molitvu i rad. Tko to uspije, znači da je svetac. Nismo presmioni u tvrdnji kada velimo da je o. Gabrić upravo u tome uspio.“³²

P. ANTE GABRIĆ AS A CHARISMATIC PERSON AND COMMUNICATOR

Abstract: Father Ante Gabrić was a Croatian catholic priest, Jesuit, missionary, servant of God. Born 1915 (Metković, Croatia) into a Christian family, he was their eight child. In 1926, Gabrić joined the Jesuit seminary in Travnik (the spiritual and intellectual hub in that time) where he graduated in 1933. That same year he started his novitiate with the Jesuits (Jordanovac, Zagreb) where he took first Jesuit religious vows, and continued his philosophy studies in Italy. Towards the end of 1938, Ante went as a missionary to India where he learned English and Bengali. In 1943 Ante became a priest in the West Bengal region of India called Sundarbans (South 24 Parganas). He focused all his attention to missionary work, helping people with difficulties, organizing rice bank, small village schools, chapels, trade schools, and hospitals. Thanks to him, those who

31 O pozadini ovog danas malo zastupljenog skolastičkog aksioma vidi u: Branimir Vulić, „Gratia praesupponit naturam“, *Diakovensia* 26/1 (2018), 81-93.

32 Mirko Nikolić, „Duhovno-asketski lik o. Ante Gabrića“, *Gori i izgori*, ur. Josip Batinić (Zagreb, 2000), 140.

were ostracized from the society had a place to stay, and so did children. He also helped build cottages, embankments and roads, as well as organize food supply for school-children. Moreover, kids who showed potential got the opportunity to continue their studies. Besides, from his missionary and charity work in this paper seeks to explore his communicative skills in pre-electronic time and to show some psychological aspect of his personality. Since he also worked closely with Mother Theresa, the paper explores his role in the life of the great saint of Kolkata. Fr. Gabrić died on October 20th 1988 near Calcutta. He was buried in the Maria Pally, mission founded by him (with a fistful of Neretva dirt and a small bottle of water from the Adriatic). Around 20000 people attended his funeral – Catholics, Muslims and Hindus alike. The official process to declare Fr. Gabrić blessed and a saint has started 2015.

Key words: P. Ante Gabrić, the Jesuits, the Gospels, charisma, mission, proselytization.

V.

Primjer za usporedbu:
impersonalni autoritet

IMPERSONALNI AUTORITET U RANOJ CISTERCITSKOJ ZAJEDNICI: FUNKCIONALIZACIJA NORMATIVNE ZBIRKE *INSTITUTA GENERALIS CAPITULI*

UDK 27-9

Izvorni znanstveni članak

Sažetak: Za razliku od brojnih drugih reformnih pokreta, početke cistercitskoga ne povezujemo uz inspiraciju karizmatičnoga pojedinca. Umjesto toga, cistercitska je reforma začeta kolektivnim propitivanjem savjesti skupine nezadovoljnih benediktinaca iz opatije Molesme. Cisterciti su potom preko svojih narativa perpetuirali ideju o dijeljenoj odgovornosti za osnutak zajednice, njezinu organizaciju i duhovni napredak. Umjesto karizmatične riječi osnivača, cisterciti referentnim medijima autoriteta promoviraju tekstualiziranu karizmu sv. Benedikta, ali i vlastiti konstitutivni akt *Carta caritatis*, koji promovira impersonalni autoritet utjelovljen u inovativnome upravnome tijelu, Generalnome kapitolu. Sukladno historiografskim tendencijama, članak razmatra pitanje održivosti impersonalnoga autoriteta. U tu se svrhu analizira funkcionalizacija prve opsežnije zbirke cistercitskih zakona, *Instituta generalis capituli* (o. 1147.). Koristeći antropološko pitanje Mary Douglas – „kako institucije razmišljaju“ – otvara se rasprava o tome kako Kapitul shvaća svoj položaj, koje konceptualne i legislativne strategije koristi kako bi omogućio stabilnost svome autoritetu, odnosno na koji način legitimira legislativne postupke i čini ih afektivno prihvatljivima široj zajednici. Namjesto veberijanskoga shvaćanja o „rutinizaciji karizme“ članak nastoji uočiti funkcionalne tekstualne obrasce kojima institucije stječu imidž posvećenosti i time prihvatljivosti u duhovnoj zajednici.

Ključne riječi: cisterciti, Generalni kapitul, impersonalni autoritet, posvećena zajednica, koncepcijske i legislativne strategije, autoritet prava, funkcionalizacija teksta, *Instituta generalis capituli*, *Carta caritatis*.

Uvod

Tema su ovoga rada strategije postizanja održivosti impersonalnoga autoriteta u Cistercitskome redu. U tu se svrhu promatra zbirka statuta *Instituta generalis capituli*.¹ Cilj je ustanoviti funkcionalnost jedne normativne zbirke radi perpetuiranja sustava autoriteta u zajednici čiji začeci nisu povezani uz karizmatičnoga osnivača.² Historiografija je već ukazala na neprimjenjivost Weberova modela karizmatičnoga vodstva kod cistercita, pokazavši da su – umjesto inspiracije i autoriteta vođe – kao referentne točke autoriteta poslužile karizma sv. Benedikta tekstualizirana *Pravilom* te *Carta caritatis*, temeljni konstitutivni akt reda (1113.-1119.).³ Gert Melville kao bitnu značajku cistercitskoga reformnoga uspjeha⁴ i stabilnosti ističe implementaciju „transpersonalnoga“ autoriteta utjelovljenoga u Generalnome kapitolu, kojega već prva zajednica uvodi u institucionalnu praksu uredbom *Cartae caritatis*.⁵ Isticanje kolektivne odgovornosti za

- 1 Koristim izdanje: Chrysogonus Waddell, prir., „*Instituta generalis capituli apud Cistercium*“ [dalje: *Inst.*], *Narrative and legislative texts from early Cîteaux (a Latin text in a dual edition with the English translation and notes)* [dalje: *Narrative and legislative texts*] (Cîteaux, 1999), 454-497.
- 2 Pojam karizma ne koristim u teološkome nego u sociološkome smislu, kako ga je definirao Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, ur. Guenther Roth–Claus Wittich (Berkeley–Los Angeles–London, 1978), 241-242. Ovdje navodi da karizma podrazumijeva ono izuzetno i nesvakidašnje kod pojedinca te uvjerenje sljedbenika u nadnaravne i/ili magične moći vođe. Iz ovoga uvjerenja proizlazi prihvaćanje i legitimacija karizmatičnoga autoriteta. Upravo je karizmatično vodstvo bio temeljni, ali ne i ekskluzivni model razvoja redovničkih zajednica u razvijenome srednjem vijeku. O različitim modelima: Giancarlo Andenna et al., ur., *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter* (Münster, 2005) [dalje: *Charisma und religiöse Gemeinschaften*].
- 3 Više: Martha G. Newman, „Text and Authority in the Formation of the Cistercian Order: The Early Cistercians Read Gregory the Great“, *Reforming the Church before Modernity: Patterns, Problems and Approaches*, ur. Louis Hamilton–Christopher Belitto (Ashgate Press, 2005), 173-198; Gert Melville, *The World of Medieval Monasticism – Its History and Forms of Life* (Collegeville MI, 2016), 146; te Martha G. Newman, „Reformed Monasticism and the Narrative of Cistercian Beginnings“, *Church History* 90 (2021), 537-556, naročito 548.
- 4 Od 1098. do sredine 12. st. zajednica već obuhvaća tristotinjak samostana. Werner Rösener, „Tradition und Innovation im hochmittelalterlichen Mönchtum. Kontroversen zwischen Cluniazensern und Zisterziensern im 12. Jahrhundert“, *Tradition, Innovation, Invention. Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein*, ur. Hans-Joachim Schmidt (Berlin, 2005), 401.
- 5 Gert Melville, „Warum waren die Zisterzienser so erfolgreich? Eine Analyse der Anfänge“, *Die Zisterzienser im Mittelalter*, ur. Georg Mölich et al. (Köln–Weimar–Wien, 2017), 15-30, naročito 16, 26. Melville koristi termin „transpersonalno“ kako bi označio vlast koja nadilazi pojedinca. Ovdje koristim termin „impersonalno“ kao tehnički termin kojim želim cistercitskom karakteru vlasti, ali i identitetu zajednice pridati šire značenje. S jedne strane,

duhovni i organizacijski napredak zajednice, vidljivo u ideji zajedničkoga rada svih opata okupljenih u Kapitolu, nadovezuje se na konceptualne tendencije ranih narativa. Iz njih je jasno kako cisterciti inzistiraju na ideji kolektivnoga osnivača zajednice, odnosno umjesto inspiracije pojedinca (karizmatika) kao inicijalni impuls osnutka novoga reformnoga pokreta vide kolektivno propitivanje savjesti skupine benediktinskih redovnika iz opatije Molesme, koji su smatrali da ondje ne mogu do kraja ispuniti svoje redovničke zavjete.⁶ Drugim riječima, ideja kolektivnoga umjesto karizmatičnoga autoriteta i kolektivne odgovornosti za duhovni napredak generiran kroz instituciju Generalnoga kapitula postaju primordijalni principi koji oblikuju identitet rane cistercitske zajednice. Model, nadalje, autoriteta kakav uvode cisterciti ima osobitu vrijednost u redovničkoj povijesti jer ga u predstojećim razdobljima preuzimaju sve redovničke zajednice, uključujući i one čiji su začeci povezani uz karizmatični autoritet.⁷ Weber je potonji proces objašnjavao „rutinizacijom karizme“, tj. postupkom kojim zajednice izvorne ideale pretvaraju u metodičke prakse.⁸ Jer, temeljna je karakteristika karizmatičnoga autoriteta validacija duhovnoga i organizacijskoga sustava inspiracijom jedne osobe. Iz takvoga sustava proizlazi potreba zajednica da nakon smrti karizmatika (ili napuštanja zajednice) postignu održivost izvornoga ideala tako što se karizmatikove, često samo usmeno iskazane, instrukcije tekstualiziraju i dopune zakonima institucionaliziranih (impersonalnih) tijela uprave.⁹ Cistercitski slučaj ne pokazuje

termin koristim kako bih označio sustav vlasti koji je neovisan o volji bilo kojeg pojedinca. S druge strane, koristim ga i kao termin kojim ukazujem na cjelokupan organizacijski sustav te shvaćanje kolektivnoga identiteta, oboje zasnovano na apstraktnoj ideji dijeljene odgovornosti za duhovni i institucionalni napredak te kolektivnoj divinizaciji (usp. tekst dalje) umjesto na pozivanju na osobnu inspiraciju i karizmatizaciju pojedinca. O Generalnom kapitolu u tekstu *Carta caritatis*: „Carta Caritatis Prior“ [dalje: *CC Prior*], *Narrative and legislative texts*, VII, 278.

6 Vidi detaljno osnivački narativ „Exordium parvum“, *Narrative and legislative texts* [dalje: *EP*], 233-259, osobito 235-236, 238, te narativ: „Exordium Cistercii“, *Narrative and legislative texts* [dalje: *EC*], 179-183, osobito 179. O ovome i u poglavlju „Konceptijske strategije: svrha i legitimacija autoriteta“ ovoga članka.

7 O tome detaljno: Melville, *The World*, 158-179 (poglavlje: „The Success of the Cistercian Model“). I sama je Papinska kurija na IV. lateranskom koncilu 1215. ozakonila potrebu preuzimanja impersonalnoga sustava vlasti po uzoru na cistercite u svim redovničkim zajednicama. Vidi: Antonius García y García, ur., *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum* (Città del Vaticano, 1991), c. 12, 60-62.

8 Weber, *Economy and Society*, 246-255.

9 Iscrpno o ovim tendencijama: Melville, *The World*, 89-275, te sumarno: 341-349. Također,

„rutinizaciju [osobne] karizme“ nego otvara pitanje kako kreirati održiv i prihvatljiv sustav vlasti koji svoje poslanje ne temelji na ideji perpetuiranja inspiracije karizmatičnoga vođe nego na primordijalnoj ideji o impersonalnoj vlasti i dijeljenoj odgovornosti. Drugim riječima, što legitimira nekarizmatičnu zajednicu i njezinu impersonalnu vlast čini prihvatljivom (samim time stabilnom)? Što instituciju Generalnoga kapitula, koji utjelovljuje impersonalnu vlast, čini validnom, ako se ona ne poziva na očuvanje ideala koje se pripisuju karizmatiku? Vjerujem da u kontekstu zbornika posvećenom tekstovima o značajnim pojedincima, članak može poslužiti kao referenta točka daljnjim usporedbama odnosa karizme i institucije, odnosno analizama uloge tekstova u postizanju validnosti različitih izvora autoriteta. Upravo je problematika institucionalizacije redovništva, odnosno razvoja mehanizama legitimne vlasti i stabilnosti, postala jedno od središnjih pitanja Zapadne, osobito njemačke historiografije u zadnjih tridesetak godina.¹⁰ Ovaj se rad priključuje debati o održivosti institucionalnih sustava, tako što se fokus stavlja na svrhovitost teksta. Pritom postavljam jedno antropološko pitanje: „Kako institucije razmišljaju?“¹¹ Čini mi se da ovo pitanje, koje Mary Douglas postavlja razmatrajući kreiranje grupne kohezije, može biti plodonosno u istraživanju koncepcija autoriteta u tekstu koji zrcali institucionalne želje Kapitula. Jer, upravo je zbirka odluka samoga Kapitula zrcalo promišljanja institucije o održivosti svoga vlastitoga poslanja i impersonalnoga autoriteta u okvirima „nekarizmatične“ zajednice.

ranije, u Melvilleovoj zbirci radova: Gert Melville, *Frommer Eifer und Methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum*, prir. Cristina Andenna-Mirko Breitenstein (Köln-Weimar-Wien, 2014).

- 10 V. izdanja Instituta za komparativnu povijest redovništva Tehničkoga sveučilišta u Dresdenu: <https://tu-dresden.de/dcpc/fovog/vitaregularis> (zadnji put pristupljeno 15. 9. 2022.). U ovome istraživanju polazim od pitanja suodnosa norme i održivosti kojega je u historiografiji uvelike promovirao Klaus Schreiner, „Dauer, Niedergang und Erneuerung klösterlicher Observanz im hoch- und spätmittelalterlichen Mönchtum. Krisen, Reform- und Institutionalisierungsprobleme in der Sicht und Deutung betroffener Zeitgenossen“, *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, ur. Gert Melville (Köln-Weimar-Wien, 1992), 295-341. I: Klaus Schreiner, „Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Funktionen von Schriftlichkeit im Ordenswesen des hohen und späten Mittelalters“, *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*, ur. Hagen Keller et al. (München, 1992), 37-75.

- 11 To je, dakako, naslov knjige: Mary Douglas, *How Institutions Think* (Syracuse University Press, 1986).

1. *Instituta* u pravnom korpusu Cistercitskoga reda – kratki pregled

Instituta generalis capituli zbirka je odluka Generalnoga kapitula od ranoga doba njegova djelovanja (oko 1119.) do oko 1147. godine.¹² U historiografiji je zbirka manje istraživana glede pitanja sustava vlasti te u tom smislu valja istaknuti Florenta Cyglera koji je kratko ukazao na njezin značaj za povećanje autoriteta Kapitula.¹³ U tekstološkome smislu, izdanje Chrysogonusa Waddella predstavlja veliki iskorak u istraživanjima temeljnih pitanja ovoga i drugih ranih cistercitskih izvora.¹⁴ Prema Waddellu, čiji su rezultati gotovo konsenzualno prihvaćeni u historiografiji, zbirku je redigirao opat Cîteauxa Raynard de Bar oko 1147. godine.¹⁵ Zajedno s novim redakcijama *Cartae caritatis* i djelom *Exordium parvum* (najstariji narativ o počecima zajednice) zbirka je objedinjena u jedan kodeks, koji predstavlja uvod u novo izdanje cistercitskoga „običajnika“ (zbornika liturgijskih i svakodnevnih praksi).¹⁶ Waddellova je analiza potvrdila i da zbirka objedinjuje više od 90 kronološki redigiranih uredbi, i to iz tri razdoblja: vremena opata Stjepana Hardinga (1108./1109.-1133.); opata Guya I. (1133./1134.); i opata Raynarda (1133./1134.-1150.).¹⁷

Do vremena redigiranja *Instituta*, cisterciti su kreirali dio svoga pravnoga korpusa. Osim *Benediktova pravila*, na čijem se strogom opsluživanju inzistira,¹⁸ cisterciti svoje pozitivno pravo oblikuju putem nekoliko drugih tekstova. Uslijed potrebe definiranja odnosa između opatije Cîteaux i njezinih prvih kćeri-opatija (La Ferte 1113., Pontigny 1114., Clairvaux 1115., Morimond oko 1117.), oni sastavljaju *Carta caritatis* (1113.-1119.), svoju temeljnu konstituciju.¹⁹ U njoj se kao ciljevi navode uniformno opsluživanje

12 O zbirci: Waddell, *Narrative and legislative texts*, 299-318. O počecima rada Generalnoga kapitula: Florent Cygler, *Das Generalkapitel im hohen Mittelalter. Cisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Cluniazenser* (Münster–Hamburg–London, 2002), 24-52.

13 Cygler, *Das Generalkapitel*, 47-52.

14 V. bilješku 1.

15 Waddell, *Narrative and legislative texts*, 453.

16 Waddell, *Narrative and legislative texts*, 415, 453.

17 Waddell, *Narrative and legislative texts*, 299.

18 V. ukratko u: Melville, *The World*, 141-145.

19 Više o kontekstu nastanka: Jörg Oberste, „Constitution in progress. Der Zisterzienserorden und das System der ‘Carta Caritatis’“, *Die Zisterzienser im Mittelalter*, 32-34. Iscrpnio o *Carta Caritatis*: Monika R. Dihsmäier, *Carta Caritatis – Verfassung der Zisterzienser: Rechtsgeschichtliche Analyse Einer Manifestation Monastischer Reformideale im 12. Ja-*

Pravila i duhovna povezanost emocijom ljubavi, dočim se zajednica definira kao skup autonomnih opatija povezanih identičnom liturgijskom praksom i običajima. Koherentnost se postiže modelom filijacije (svaka opatija postaje majka kada osnuje kćerinski samostan) i sustavom vizitacija (majka-opatija kontrolira opsluživanje kćeri-opatije). Kao najviše upravno tijelo uvodi se Generalni kapitul (godišnji skup svih opata).²⁰ *Carta caritatis* je doživjela novu ediciju početkom 1130-ih,²¹ oko 1147.,²² te oko 1152. godine.²³ Cistercijski normativni korpus čine i „definicije“ Generalnoga kapitula, koje su, umjesto u formi „običajnika“ (dotada uobičajena forma redigiranja pravnih praksi, čiji sadržaj samostani iste kongregacije nisu dužni preuzeti u svoju tradiciju), bile promulgirane u formi statuta obvezujućega sadržaja.²⁴ Ovi godišnje izdavani statuti, periodično su kompilirani u zbirke: 1) *Capitula* (početak 1130-ih); 2) Serija od 12 statuta (oko 1136./1137.); 3) *Instituta generalis capituli* (c. 1147.); 4) kolekcija iz 1157.-1179.; 5) godišnji statuti koje u rukopisnoj tradiciji pratimo od 1180. nadalje.²⁵ Sljedeću skupinu čine specijalizirane zbirke iz 12. st.: *Ecclesiastica officia* (liturgijski običajnik) i *Liber usuum* (uredbe za braću-laike).²⁶ U 13. i 14. st. cisterciti 7 puta (1202., 1220., 1237., 1257., 1289., 1316., 1350.) kodificiraju svoje pravo u *Knjiži-*

hrhundert (Berlin, 2010).

20 Vidi: *CC Prior*, 274-282.

21 „Summa Cartae Caritatis“, *Narrative and legislative texts*, 183-186.

22 *CC Prior*, 274-282.

23 „Carta Caritatis Posterior“, *Narrative and legislative texts*, 381-388. Ovu je verziju Papinska kurija potvrdila pet puta do 1165. godine. Waddell, *Narrative and legislative texts*, 371-372.

24 O razlici između *consuetudines* (u običajnicima) i statuta kod redovništva: Gert Melville, „Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter“, *Regeln – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, ur. Cristina Andenna–Gert Melville (Münster, 2005), 5-38.

25 Izdanja: *Narrative and legislative texts* (usp. bilj. 1); te: Chrysogonus Waddell, prir., *Twelfth-Century Statutes from the Cistercian General Chapter – Latin Text with English Notes and Commentary* (Cîteaux, 2002) [dalje: *Statuta*]. Starije edicije statuta 12.-18. st.: Josephus Maria Canivez, prir., *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, I-VIII, ed. (Louvain, 1933-1941) [dalje: *Statuta* (Canivez)].

26 *Ecclesiastica Officia*: Danièle Choisselet-Placide Vernet, prir., *Les Ecclesiastica officia cisterciens du XII siècle* (Reiningue, 1989). *Liber usuum*: Chrysogonus Waddell, *Cistercian Lay Brothers. Twelfth-Century Usages with Related Texts. Latin Text with Concordance of Latin Terms, English Translations and Notes* (Cîteaux, 2000), 55-78. Pregledno o ta dva teksta: Emilia Jamrozak, „The Cistercian Customaries“, *Medieval Rules and Customaries*, ur. Krijn Pansters (Leiden-Boston, 2020) [dalje: *Medieval Rules*], 77-102.

*cama definicija (Libelli diffinitionum)*²⁷ u kojima statute razvrstaju po jasno razrađenim kategorijama. Korpus zaključuju dvije bule, 1265. *Parvus fons* i 1334. *Fulgens sicut stella*, u kojima su papa Klement IV., odnosno Ivan XXII., reformirali konstitutivne temelje Reda.²⁸

Kreiranje je cistercitskoga prava bilo kontinuiran proces²⁹ temeljen na ideji što cjelovitije transmisije bihevioralnih normi. Glavna kvalitativna odrednica svih zbirki bila je – kako je zamijećeno u historiografiji – njihova okrenutost prema budućnosti, odnosno orijentiranost ne na validaciju tradicionalnih praksi (kao u običajnicima) nego na definiranje normi ponašanja u periodu koji slijedi nakon promulgacije zakona.³⁰ Druga je bitna odrednica „apstraktno-opći“ karakter odredbi; one nisu formulirane kao sankcija postojećega stanja nego su (čak i kad su ozakonile praksu) oblikovane kao opći zakon, koji se ne odnosi na zaseban slučaj nego kao norma primjenjiva u svim sličnim situacijama.³¹ Od 1190. Generalni kapitul uz statute općega karaktera, donosi i definicije o zasebnim slučajevima.³²

Svaki čin novoga redigiranja prava nije bila tek formalizirana djelatnost nego i intervencija u unutarnji poredak zajednice, obvezatan za sve pripadnike, odnosno iskaz svrhovitosti Kapitula u pokušajima reforme. Iduće se poglavlje okreće konceptualnim legitimacijskim strategijama na temelju

27 Bernard Lucet, prir., *La Codification Cistercienne de 1202 et son évolution Ulérieure* (Roma, 1964), 23-173 [dalje: *Lib. def. 1202. i 1220.*]; Bernard Lucet, prir., *La Codifications Cisterciennes de 1237 et de 1257* (Paris, 1977), 203-357 [dalje: *Lib. def. 1237. i 1257.*]. Za 1289. i 14. st.: Hugo Séjalon, prir., *Nomasticon cisterciense seu antiquiores ordinis Cisterciensis constitutiones. Editio nova*, sv. 2 (Solesmes, 1892), 367-470, 498-536. Usp. i: Florent Cygler, „Ausformung und Kodifizierung des Ordensrechts vom 12. bis 14. Jahrhundert. Strukturelle Beobachtungen zu den Cisterziensern, Prämonstratensern, Kartäusern und Cluniazensern“, *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, ur. Gert Melville (Münster, 1996) [dalje: *De ordine vitae*], 7-58.

28 Vidi u: Hildegard Brem i Alberich M. Altermatt, prir., *Neuerung und Erneuerung. Wichtige Quellentexte aus der Geschichte des Zisterzienserordens vom 12. bis 17. Jahrhundert – lateinisch-deutsch* (Langwaden, 2003), 182-205 (*Parvus fons*) i 216-269 (*Fulgens sicut stella*).

29 Oberste, „Constitution in progress“, 31-43.

30 V. Gert Melville, „Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden“, *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991), 391-417, naročito 396; Oberste, „Constitution in progress“, 41. O „prospektivnom“ karakteru statuta u odnosu na *consuetudines*: Melville, „Regeln“, 33-34; Cygler, „Ausformung“, 14; Melville, *The World*, 340-342; usp. o općim tendencijama uporabe statuta: Schreiner, „Dauer“, 311-321.

31 Cygler, „Ausformung“, 57.

32 Vidi definicije iz godine 1190. u: *Statuta*, 193-213. Za paralelno izdavanje općih i partikularnih definicija u narednim periodima v.: *Statuta* (Canivez).

kojih je Kapitul želio postići opću prihvaćenost takvih svojih intervencija u pravni poredak i opsluživanje zajednice, odnosno na temelju kojih je želio osigurati održivost svoga impersonalnoga autoriteta.

2. Konceptijske strategije: svrha i legitimacija autoriteta

Sukladno Predgovoru *Instituta*, svrha je Generalnoga kapitula osigurati održivost cistercitskoj zajednici. Ovako definirana svrha opravdanje je pronašla u autoritetu drugoga teksta, odnosno u temeljnoj konstituciji Reda (*Carta caritatis*).³³ Time je ujedno i iskazana tendencija pronalaženja validnosti u općem suglasju prve zajednice. Jer *Carta Caritatis* je redigirana kao kolektivni dekret zajednice Cîteauxa, a ne kao uredba opata.³⁴ Melville navodi kako je snaga dokumenta počivala na činjenici da on postaje „utjelovljene karizmatičnoga ideala“.³⁵ Drugim riječima, u izostanku je karizmatičnoga vođe prva zajednica „karizmatizirala“ tekst kako bi definirala svoju ovozemaljsku svrhu: strogo pridržavanje „jednoga Pravila i istih običaja“ te „iste [zajednice] ljubavi“.³⁶ Tridesetak godina poslije *Carta caritatis* figurira kao sredstvo legitimacije impersonalne vlasti i tehnikā kojom se ona služi. A s obzirom na to da *Carta caritatis* nije precizirala način redigiranja statuta,³⁷ Predgovorom u *Instituta* ona biva funkcionalizirana i radi legitimacije temeljne metode na kojoj je počivao autoritet Generalnoga kapitula – redigiranja pisanih zakona. *Carta caritatis* tako postaje legitimacijsko sredstvo i impersonalne volje i njezine tekstualizacije. Pozivajući se nadalje na autoritet *Cartae caritatis*, *Instituta* dodatno potvrđuje ustavotvornu ulogu *zajednice* namjesto *karizmatikova autoriteta*.³⁸ Transmisijom, naime, teksta *Instituta* u sve samostane, zbirka afirmira impersonalnost kao ustavotvorni temelj Reda u ranoj zajednici, ali i opredijeljenost Kapitula za trajnost impersonalnoga autoriteta neovisna o utjecaju bilo kojega pojedinca i u drugoj generaciji cistercitske zajednice.

33 *Inst. Prolog.*, 454.

34 Vidi: *CC Prior, Prolog.*, 274. Kao primjer izdavanja statuta u ranijoj benediktinskoj praksi navedimo Cluny, gdje statutarne odredbe promulgira opat uz pristanak ili savjet zajednice: Gaston Charvin, prir., *Chapitres Généraux et de l'Ordre de Cluny* (Paris, 1965), stat. 1-3, 15-19.

35 Melville, *The World*, 147.

36 *CC Prior*, III, 276.

37 Zapravo, nije uopće predviđjela redigiranje, već obvezu „razgovora“ o reformi praksi. *CC Prior*, VII, 278.

38 Melville, *The World*, 147.

Impersonalnost ipak ne može objasniti održivost autoriteta u zajednici koja stremi emocionalnome iskustvu transcendentalnoga. Život u samostanu je „drugo krštenje“, smrt za vanjski svijet i suobličenje s božanskim.³⁹ To je život čiji je cilj savršena ljubav prema Bogu, potpuno obraćenje (*tota conversio*) i usmjerenost savjesti prema nebeskome.⁴⁰ To je liminalna institucija u kojoj se ritualiziranim praksama posluha i poniznosti pojedinac približava Kristu.⁴¹ Stoga i legitimacija svrhe Generalnoga kapitula biva postignuta uporabom toposa o *svetome* te transtemporalizacijom njegove uloge u realizaciji posvećenoga života. Upravo su te koncepcije imale potencijal na adekvatan način utjecati na kolektivno prihvaćanje impersonalnoga autoriteta. Prvo je kreirana percepcija o poslanju Kapitula, odnosno ideja o njegovoj ovozemaljskoj misiji očuvanja divinizirane institucije. Sukladno Predgovoru, opati koji redigiraju *Instituta* predstojnici su zajednica ustanovljenih „milošću Božjom“. Oni donose statute kako bi očuvali „mir“ (što je jedna od fundamentalnih Kristovih poruka; usp. Iv 14,27 ili Lk 10,5-6) u cistercitskome „bratstvu“ (što, pak, evocira „bratoljublje“ Petrovih poslanica; usp. 1 Pt 1,22 i 2 Pt 1,7).⁴² Liminalnu sliku dodatno potvrđuje retorika uporabljena prilikom redigiranja samih statuta. U *Inst. XXII* samostani su „sveta

39 Bernardus Claraevallensis, „Liber de praecepto et dispensatione“, *Patrologia Latina*, vol. 182, prir. Jean-Paul Migne (Paris, 1852) [dalje: *Patrologia latina*], col. 889-890.

40 O ljubavi kod cistercita: Mirko Breitenstein, „Is there a Cistercian Love? Some Considerations on the Virtue of Charity“, *Aspects of Charity. Concern for One's Neighbour in Medieval Vita Religiosa*, ur. Gert Melville (Berlin, 2011), 55-98. O obraćenju: Gert Melville, „‘Conversio’ und die Legitimation individueller Entscheidung. Beobachtungen zu den religiösen Gemeinschaften des Mittelalters“, *Religion und Entscheiden. Historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, ur. Wolfram Drews et al. (Baden-Baden, 2018), 39-60. O odnosu obraćenja i poniznosti: Marko Jerković, „Humility and Conversion in the Cistercian Observance: Positioning Personal Spirituality Within Institutional Functionality“, *Institutional Aspects of Church and Social History*, ur. Marko Jerković (Zagreb, 2021), 35-60. O savjesti: Mirko Breitenstein, „Das ‘Haus des Gewissens’. Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Religiosentum des hohen Mittelalters“, *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen im Mittelalter*, ed. Jörg Sonntag et al. (Berlin, 2016), 19-55.

41 Termin „liminalna zajednica“ preuzimam iz: Victor Turner, „Liminality and Communitas“, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago, 1969), 94-113. Melville, *The World*, 317-318, govori o „tranzitornome“ karakteru samostana. O shvaćanjima samostana opsežno: Jörg Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewonheit* (Münster, 2008), osobito 46-57.

42 *Inst. Prolog.*, 454. Na povezanost s Petrovim poslanicama ukazuje i Waddell, *Narrative and legislative texts*, 454.

mjesta“, a redovnici monaška *militia*,⁴³ što evocira topos unutarnje borbe s iskušenjima (uobičajen u pustinjačkoj hagiografiji), ali i retoriku *Pravila*.⁴⁴ Legitimacija je, dakle, uključila komponentu *svetoga* i *autentičnoga*, smještivši rad Kapitula u zajednicu koja je preko navedenih interpolacija „divinizirana“. Pritom je osobito znakovita ideja da Kapitul osigurava održivost života „odobrenoga autoritetom svetih tekstova“. ⁴⁵ Waddell u ovome vidi referenciju na sve svetopisamske, patrističke i koncilijarne tekstove.⁴⁶ Teško je reći na što se Raynard referira, ali je jasno da zajednici pridaje posvećeni karakter koji nadilazi *Pravilo*. Ova referencija, naime, ima zadaću pojačati dojam u kolektivnoj svijesti cistercita o savršenosti njihova načina života, koji je odobren posvećenim tekstovima sivevremenoga autoriteta.

Historiografija je nedavno pokazala kako se cistercitski diskurs o savršenijem životu razvijao postupno.⁴⁷ Pritom su važnu ulogu odigrali upravo opat Raynard djelom *Exordium Cistercii* (početak 1130-ih) i Conrad od Eberbacha djelom *Exordium magnum* (kraj 12.-početak 13. st.); u prvome djelu zajednica je divinizirana, a u drugom ona postaje realizacijom duge pokorničke povijesti čiji je začetnik sam Krist.⁴⁸ U Predgovoru iz c. 1147. autora koji je u narativni diskurs 1130-ih sam uveo ideju o divinizaciji zajednice valja tražiti odjeke početaka sistematičnoga promišljanja o cistercitskoj ukorijenjenosti u oblik savršenoga života koji nadilazi ne samo karizmatičnu riječ nego i bilo koju ljudsku instituciju. U tome smislu, institucija koja osigurava održivost takvoga života stječe opravdanje i nužnost. Taj se zaključak nameće i kada ponovno promotrimo odnos *Cartae caritatis* i *Instituta*. U Predgovoru *Cartae caritatis*, Raynard navodi kako sve što ona

43 *Inst. XXII*, 465.

44 Primjere borbe s iskušenjima/demonima v. u: Monah Dorotej, prir., *Život i izreke pustinskih otaca* (Split, 2007). Retoriku iz *Pravila* o samostanu kao mjestu gdje valja „vojevati“ za Krista v. u: Rudolph Hanslik, prir., *Benedicti Regula* (Wien, 1977) [dalje: *Benedicti Regula*], Prologus, l. 3, 1-2.

45 *Inst. Prolog.*, 454.

46 Waddell, *Narrative and legislative texts*, 454.

47 Newman, „Reformed Monasticism“, 537-556.

48 Newman, „Reformed Monasticism“, 549-550, 552-555. Vidi i: *EC*, 179-183. Te: Heinz Piesik, prir., *Exordium magnum Cisterciense oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens*, vol. I, Dist. I, c. 1-13, 8-58 (ovdje o uklopljenosti u pokorničku povijest). O prvom djelu još i: Marko Jerković, „Conceptualising Past, Affirming Observance: The ‘Textual Images’ in the *Exordium Cistercii*“, *Historijski zbornik LXXII/1* (2019), 1-27. O narativima ukratko i: Emilia Jamrozak, *The Cistercian Order in Medieval Europe 1090-1500* (London-New York, 2013), 21-23.

sadrži „teži jedino ljubavi i napretku duša u ljudskim i božanskim stvarima“. ⁴⁹ Predgovor pak *Instituta* eksplicira da je stabilnost u takvoj zajednici ljubavi moguće ostvariti jedino djelovanjem Kapitula. ⁵⁰ Drugim riječima, Raynardov je Predgovor kao temeljnu validacijsku platformu predstavio djelatnost u službi vječne održivosti, božanskim spisima legitimiranoga i time savršenijega, života koji teži interiorizaciji ljubavi. Predgovor tako predstavlja tekstualnu strategiju koja je liminalizacijom položaja Kapitula (ovozemaljsko očuvanje posvećene zajednice) ciljala utjecati na emocije ⁵¹ i time održivost kolektivnoga osjećaja o savršenijem životu. Zbirka ovime postaje novi medij u kreiranju osjećaja ukorijenjenosti u autentični kršćanski život, što je u kolektivnu svijest cistercita inače bilo „ucjepljivano“ posredstvom osnivačkih narativa.

Repertoaru legitimacijskih sredstava pridružuje se retorika iz *Inst. XXXI-XXXII*, prema kojoj je Kapitul „sveti skup“ koji čuva uredbu „svetih pretšasnika“. ⁵² Ovdje je ustanovljena „historijska“ poveznica radi svestremenizacije vrijednosti rada Kapitula; statuti, naime, stvaraju konceptualnu poveznicu između prošlosti i sadašnjosti, tj. posvećenih uredbi „svetih osnivača“ i „svetoga skupa“ koji nastavljaju posvećeni rad. Ova je strategija, s jedne strane, težila utjecati na sprječavanja krize vlasti; *Inst. XXXI*, naime, predviđa mehanizme rješavanja sporova (o tome detaljnije u idućem poglavlju) ukazivanjem na potrebu postizanja suglasja. S druge strane, topika o posvećenome životu koristi se i radi kreiranja dojma o diviniziranom cilju (nastavak posvećenoga rada pretšasnika) kojemu teži Kapitul. *Instituta* su, prema tome, ne samo stabilizirala rad unutar Kapitula nego su i afirmirala liminalnost rada opatā, ukazujući na njegovu svestremenu posvećenu djelatnost, koja posljedično i samoj instituciji pridaje posvećeni karakter. Vidljivo je, dakle, da su se cisterciti poigrali s topikom posvećenosti kao funkcionalnim sredstvom mobilizacije afektivnosti u samih opata.

Potonje je osobito važno kada se uzme u obzir i činjenica da je misiju impersonalnoga autoriteta bilo potrebno usuglasiti sa slovom *Pravila*. Prema *Pravilu*, opat ima zadaću brinuti o spasenju duša monaha, odgovarajući

49 *CC Prior, Prolog*, 274.

50 *Inst. Prolog*, 454.

51 Ako imamo na umu ideje Barbare Rosenwein, može se reći i da su cisterciti ovime stvarali „emocionalnu zajednicu“. Usp. o konceptu „emocionalnih zajednica“: Barbara Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages* (London, 2006).

52 *Inst. XXXI-XXXII*, 469.

pritom jedino Bogu.⁵³ Drugim riječima, on ima odgovornost za svoje spasenje kroz komunikaciju s nebeskim ustanovama, preko koje onda utječe na subraću. *Carta caritatis* je od opata na Generalnome kapitolu tražila reforme radi „spasa svojih duša“,⁵⁴ čime se u konstitutivni akt prenijela vizija opatove funkcije iz *Pravila*,⁵⁵ odnosno zboru se opata pridalo imidž spasonosne institucije. Donošenje je zakona u *Instituta* bilo stoga način realizacije ne samo održivoga savršenoga života nego i perpetuiranja temeljne opatove (spasenjske) uloge. Pozivanjem na „božanske tekstove“ iz kojih proizlazi divinizirana zajednica i na konstitutivni tekst koji implicira izvornu spasenjsku ulogu opata, Kapitul dehistorizira svoju reformu smještajući zajednicu u vanvremenski kontekst, koji, poput narativa od 1130-ih nadalje, pokazuje cistercitsku autentičnost kako u providonosnoj kršćanskoj povijesti tako i u redovničkoj tradiciji. Povezivanje rada opatā s *Pravilom* evocirano je i u *Inst. XXXIV* gdje se kao motivacija za donošenje statuta o potrebi godišnje vizitacije navodi poniznost: *Statuit causa humilitatis Cisterciensis conuentus...*⁵⁶ Ovdje *Instituta* legitimiraju svoju odluku u jednoj od temeljnih vrlina na kojima inzistira *Pravilo*.⁵⁷ Svrha je ovdje, kao i prilikom pozivanja na tekst *Cartae caritatis*, uporabiti diskurs koji transregionalnoj zajednici (čija je misija doslovno slijeđenje *Pravila*) biva prihvatljiv. U tome je smislu spasenjska konotacija rada opata, kao i pozivanje na vrlinu poniznosti, bila diskurzivno sredstvo preko kojega se stvarala emocionalna kohezija, odnosno zajednica koja je na uniforman način mogla reagirati ne samo kognitivno nego i afektivno afirmativno prema impersonalnome autoritetu Generalnoga kapitula.

Instituta, nadalje, pokazuju i što je zbirka predstavljala samome Kapitolu. Ona, kao prvo, afirmira prakse koje stoje u srži njegova institucionalnoga identiteta. Predgovor potvrđuje da su *Instituta* kolektivni akt svih opata,

53 Vidi: *Benedicti Regula*, c. II, l. 1-40, 21-29, c. V, l. 1-19, 38-40, c. LXIII, l. 3 i 13, 160-161, c. LXIV, l. 7-9 te 17-19, 164 i 166 itd.

54 *CC Prior*, VII, 278.

55 Brian P. McGuire pokazuje da su cisterciti unutarnje mehanizme *Pravila* u *Carta Caritatis* primijenili na veću zajednicu vjerujući da time obnavljaju izvornost Benediktove riječi. Autor ističe da je cistercitski sustav zapravo „eksteriorizirao“ riječ *Pravila*. V.: Brian Patrick McGuire, „Who founded the Order of Cîteaux“, *The Joy of Learning and the Love of God. Studies in Honor of Jean Leclercq*, ur. E. Rozanne Elder (Kalamazoo-Spencer, 1995), 395-396. Transpozicija spasenjske ideje koju navodim gore dobar je primjer ove „eksteriorizacije“.

56 *Inst. XXXIV*, 471.

57 *Benedicti Regula*, c. VII, l. 1-70, 43-57.

sugerirajući održivost ideje o dijeljenoj odgovornosti. Ako napravimo kratki ekskurs i sagledamo redovnička hagiografska djela i kronike, uočavamo kako se providonosnu povijest zajednica češće gleda kroz prizmu osobne povijesti karizmatika, koji je, vođen Božjom voljom, ustanovio posvećene institucije.⁵⁸ U cistercitskim narativima, providnost je također okvir promatranja nastanka zajednice, ali s bitnom razlikom što se u prvi plan stavlja kolektiv.⁵⁹ Božjom voljom su bili vođeni „osnivači“ (u množini) koji su zajednički napustili opatiju Molesme nakon (međusobnoga) razgovora i (kolektivnoga) propitivanja savjesti da bi zajednički podigli samostan u Cîteauxu.⁶⁰ Osobito je slici dijeljene odgovornosti doprinijelo to što se i začetke cistercitske teologije siromaštva i askeze povezuju s kolektivnim odlučivanjem.⁶¹ Ideja iza ovakvih tekstualnih postupaka bila je potvrditi zajednicu kao osnivača i legitimirati je providonosnim djelovanjem. Zajedničko donošenje zakona koje se ističe u *Instituta*, smješteno u kontekst divinizacije zajednice, način je perpetuiranja ideje na kojoj je izgrađeno znanje o vlastitome nastanku i percepcija o zajednici kolektivne odgovornosti za oblikovanje savršenoga života. Povezanost sadašnjosti i prošlosti radi održanja ideje o kolektivnoj odgovornosti potvrđena je i u *Inst. XIX*, kojim se zabranjuju dodatni obroci za vrijeme Kapitula.⁶² Od sadržaja je mnogo zanimljivija tehnika redigiranja jer se cijeli događaj opisuje kroničarski. Navodi se kako su se „u ono vrijeme“ opati sastali na Kapitolu i zatražili od opata Stjepana Hardinga i subraće da im se više ne distribuiraju dodatni obroci. Postigavši konsenzus, opat i subraća su udovoljili okupljenima. Odluka o zabrani dodatnih obroka iz c. 1147. je, dakle, bila legitimirana pozivanjem na prošlost te se narativiziranjem pravnoga teksta željelo dodatno ukazati na vjernost Kapitula izvornim praksama. Pritom osobito privlače pozornost interpolacije o suglasju, i prilikom upita „nas opata“ i prilikom odgovora

58 Kao ogledne primjere istaknimo premonstrantski slučaj, tj. dva životopisa Norberta od Xantena, gdje je nastanak Reda proizašao iz djelovanja karizmatičnoga pojedinca: Roger Wilmans, prir., „Vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis“, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores* 12 (Hannover, 1856), 671-704 i „Vita Norberti“, *Patrologia Latina* vol. 170 (Paris, 1854), col. 1253-1350. Također, za istu tematiku vidi i biografije Franje Asiškoga u: Pero Vrebac, ur., *Franjevački izvori* (Sarajevo–Zagreb, 2012).

59 Vidi na primjer Predgovor najstarijem narativu u „Exordium parvum“: *EP*, 233: *Nos cistercienses, primi huius ecclesie fundatores...*

60 *EP*, 234-244; *EC*, 179-182.

61 *EC* 179; *EP*, 253-254; 257. Usp. i Jerković, „Conceptualising Past“, 11-19.

62 *Inst. XIX*, 464.

zajednice. Ova interpolacija nije slučajna te ju valja shvatiti kao afirmaciju impersonalnoga autoriteta ukazivanjem na njegovu ukorijenjenost u kolektivnim praksama rane zajednice. Drugim riječima, „historizacija“ normativnoga teksta i pozivanje na fundamentalni princip kolektivne odgovornosti osiguravalo je Kapitolu transtemporalni legitimitet.

Kompiliranje statuta u jednu zbirku imalo je funkcionalni značaj jer oni postaju pragmatično dostupni na jednome mjestu. Zbirka, međutim, stječe i simbolički značaj. U svojoj je studiji o dominikanskim *Konstitucijama* (¹1216.-1237.; ²12141) Florent Cygler pokazao kako je ovaj tekst imao simboličku funkciju jer je predstavljao „utjelovljenje“ ovozemaljske namjere Reda propovjednika, odnosno njegovu specifičnost po kojoj se razlikuje od ostalih oblika savršenoga života.⁶³ I zbirka *Instituta* predstavljala je deklaraciju namjere, manifest Generalnoga kapitula kojim je iskazana potreba da se transtemporaliziraju cistercitski ideali. Osim statuta koje je kreirao Generalni kapitul, ondje nalazimo i uredbe iz *Cartae caritatis* i uredbe prve zajednice Cîteauxa donesene za vrijeme opata Alberika i Stjepana Hardinga.⁶⁴ Kao i *Carta caritatis*, ove najstarije uredbe izvorno nisu nastale na Kapitolu nego u okvirima majke-opatije.⁶⁵ Integracija najstarije normativne prakse u zbirku imala je osobit značaj kada se uzme u obzir da su narativni mediji prenosili sliku o prvoj zajednici čije uredbe (upravo te koje i *Instituta* integriraju u svoj korpus) služe održanju „čistoće *Pravila*“ i impliciraju savršeno obraćenje života.⁶⁶ Zakonodavstvo u vrijeme Alberika definiralo je kao temeljne principe koncepciju izolacije, siromaštvo i jednostavnost (u arhitekturi, jelu, piću i odijevanju), zabranu preuzimanja posjeda uz koje su povezani prihodi, ručni rad kao osnovicu života uz molitvene cikluse, uvođenje nove društvene komponente u zajednicu (braća-laici) te shvaćanje zajednice kao revitalizacije izvornoga benediktinskoga života i Kristove družbe.⁶⁷ Zajednica će u vrijeme opata Stjepana postrožiti mjere o

63 Florent Cygler, „Zur institutionellen Symbolizität der dominikanischen Verfassung. Versuch einer Deutung“, *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, ur. Gert Melville (Köln, 2001), 422-423.

64 Prvih deset statuta je preuzeto iz *Cartae caritatis* i najstarijega cistercitskoga zakonodavstva (*Inst. I-X*, 458-460). I dalje se u zbirci integriraju najstarije uredbe: npr. *Inst. XII*, 461; *Inst. XX*, 464; *Inst. XXVII*, 466-467 itd.

65 O tome svjedoči *EP* u poglavljima XV i XVII: *EP*, 253-254; 257.

66 *EP*, 253.

67 *EP*, 253-254.

liturgijskoj jednostavnosti i izolaciji od svjetovnoga.⁶⁸ Ove su normative uredbe, dakle, definirale sve one ideale koji će cistercitema priskrbiti imidž zajednice strogoga (gotovo radikalnoga) opsluživanja redovničkoga života.⁶⁹ Preuzimanjem prvih uredbi u *Instituta* Kapitul je pokazivao na koji način u praksi kani očuvati i perpetuirati temeljne ideale. Na taj je način zbirka stjecala simbolički značaj za cijeli Red jer je predstavljala korpus uz pomoć kojega je misija prve zajednice zapravo transtemporalizirana. U užem smislu, zbirka je utjelovljenje „simboličkoga kapitala“⁷⁰ Generalnoga kapitula; integracijom najstarijih uredbi nastalih u prvoj zajednici ona podastire skup tekstualiziranih ideala koje institucija-autor zakona transtemporalizira svojim pravom sankcioniranja bihevioralnih normi, osiguravajući time i trajnost svoje društvene moći. Uopće je svaki čin ranoga kompiliranja predstavljao simboličku manifestaciju moći zakonodavca jer je objedinjavanjem statuta u jednu zbirku Kapitul periodično potvrđivao svoju otpornost na izazove vremena, odnosno ostatku je zajednice demonstrirao svoju sposobnost obavljanja temeljne zadaće – očuvanja stabilnosti divinizirane zajednice i djelovanja na korist spasenja duša donošenjem novih zakona.⁷¹ Statuti koje izdaje Kapitul stoga su i simbol njegova autoriteta. U *Instituta*, isticanje simboličke moći još više dolazi do izražaja jer sada Kapitul, objedinjavanjem uredbi prve zajednice iz majke-opatije i onih izvorno nastalih na Kapitolu, želi izbrisati umne predodžbe o razlici između staroga i novoga. I jedno i drugo je postajalo dio istoga i istovrijednoga korpusa prava, bez obzira na kontekst donošenja statuta. Na to dodatno sugerira i činjenica da statuti u zbirci nisu datirani.⁷² Statuti se nižu jedan za drugim, naslovljeni

68 EP, 257.

69 Na primjer, kroničar Orderik Vitalis navodi da se cisterciti drže *Pravila* „kao Židovi Mojsijevoga zakona“. Marjorie Chibnall, prir., *The Ecclesiastical History of Ordericus Vitalis* (Oxford, 1968-80), sv. IV, 322. Na ovu percepciju ukazuje i Melville, „Warum waren“, 21.

70 O simboličkome kapitalu: Pierre Bourdieu, „The Forms of Capital“, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ur. J. Richardson (New York, 1986), 241-258, te također: Pierre Bourdieu, „Social Space and Symbolic Power“, *Sociological Theory* 7 (1989), 14-25, osobito 17, gdje autor definira simboličkim kapitalom formu koju razne vrste kapitala – ekonomski, kulturni i društveni – preuzimaju ako ih zajednica počne percipirati i prihvaćati legitimnima. Drugim riječima, to je nematerijalni oblik drugih vrsta kapitala koji ih čini validnima u postizanju društvenoga položaja ili demonstracije moći određene društvene grupe.

71 Usp. tekst ranije.

72 Samo je *Inst. LXXXVI*, 492-493 datiran (riječ je o statutu redigiranom u formi isprave Generalnoga kapitula).

su, obrojčani i imaju na početku sadržaj, no ni na koji način nisu vremenski definirani. Tek je opsežnom tekstološkom analizom Waddell pokazao kako je riječ o kronološki posloženim odredbama.⁷³ Bez obzira jesu li ove uredbe u nekom trenutku dobile službenu promulgaciju na Generalnom kapitolu ili se oko 1147. one prvi put potvrđuju na ovome impersonalnome tijelu, jasno je kako ih cisterciti predstavljaju kao rezultat objedinjavanja prava sankcioniranoga upravo od kolektivne vlasti. Drugim riječima, statuti Generalnoga kapitula i statuti prve zajednice stavljaju se na istu ravan u *Instituta*. Time volja zajednice dobiva novu funkciju u *Instituta*; ona postaje ne samo legitimacijsko sredstvo i identitetsko obilježje nego i instrument kojim impersonalna vlast demonstrira svoj autoritet. Brisanjem granice između različito promulgiranih statuta, Generalni kapitul i funkcionalno i simbolički iskazuje svoje pravo na određivanje toga što jest cistercitsko pravo. Ovaj se zaključak može doimati banalnim, ali on dobiva na većoj važnosti kada se ponovno uzme u obzir činjenica da izvor najstarijega prava nije Kapitul nego zajednica prvoga samostana. Sada Kapitul ne pokazuje samo sposobnost obavljanja svoje temeljne djelatnosti, tj. reforme opsluživanja, nego i pravnoga sankcioniranja cjelokupnoga normativnoga sustava. I drugo, on svoj autoritet potvrđuje kreirajući ahistorijsku poveznicu između prava najstarije zajednice i svoga zakonodavnoga rada, odnosno kvalitativnim izjednačavanjem svoga zakonodavstva s najstarijim uredbama.

3. Legislativne strategije: regulacija autoriteta

3.1. Cistercitsko pravo i dijecezanski autoritet

Divinizacija zajednice i Kapitula bila je strategija kojom se, kako je rečeno, postizala afirmativna afektivna dimenzija unutar Reda. Ovo se poglavlje okreće legislativnim strategijama regulacije autoriteta te se za početak bavi odnosom između Generalnoga kapitula i dijecezanskih čelnika. *Inst. XXXVIII* od opatā zahtijeva dolazak na Kapitul čak i ako su bili zauzeti službom za (nad)biskupa.⁷⁴ Od opatā se, nadalje, traži da pokažu tekst ovoga statuta lokalnim prelatima prilikom osnutka novoga samostana, kako bi ih se upozna-

73 Vidi tekst prije. Neosjetljivost na vremensku komponentu je karakteristična praksa i ranijih kompilacija (*Capitula* i *Serijska 12 statuta* iz 1130-ih), koja je tendirala pokazati bezvremenski značaj zakona. V.: *Statuta*, 56 (*Serijska 12 statuta*), 512-516 (*Capitula*).

74 *Inst. XXXVIII*, 472-473.

lo s načelima cistercitskoga opsluživanja.⁷⁵ Statut, u konačnici, pojašnjava kako želja Kapitula nije uskratiti posluš prelatima nego opate obvezati na ispunjavanje svoje temeljne zadaće (spasonosne reforme).⁷⁶ Ovako redigirani statut potvrđuje nekoliko tendencija. Kao prvo, Kapitul iskazuje želju zaštite svojih zakonskih uredbi u odnosu na dijecezansku hijerarhiju. To ne treba čuditi kada se uzmu u obzir opće tendencije 12. stoljeća.⁷⁷ Redovničke zajednice tada svoje pravo oblikuju kao *ius particulare*, zasebno pravo koje zrcali posebnosti identiteta u odnosu na druge redove, ali i uopće na vanjski svijet.⁷⁸ U tom smislu uloga je Kurije u 12. st. uglavnom bila potvrđivati privilegije i specifičnosti načina života pojedinoga Reda preko posebnih pisama („klauzule o redovništvu“).⁷⁹ Tek će 13. st. donijeti opsežnije kurijalne intervencije u redovničko pravo i nastojanja oko (re)definiranja identiteta zajednica.⁸⁰ Citiranim statutom se očigledno potvrđuje zaštita cistercitskoga *ius particulare* u odnosu na vanjski svijet. No, time se ne želi negirati dijecezanski autoritet;

75 *Inst. XXXVIII*, 472-473.

76 *Inst. XXXVIII*, 472-473.

77 Usp. pregledno u: Melville, *The World*, 336-338.

78 Usp. o *ius particulare*: Florent Cygler, „*Ius particulare* und Innovation. Eine Skizze“, *Innovation in Klöstern*, 91-104, osobito 91-92. O odnosu zasebnoga i kanonskoga prava: Gert Melville, „Ordensstatuten und allgemeines Kirchenrecht. Eine Skizze zum 12./13. Jahrhundert“, *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law*, ur. Peter Landau-Jörg Mueller (Vatikan, 1997), 691-712; Gert Melville, „Zum Recht der Religiosen im ‘Liber Extra’“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 87 (2001), 165-190; Lars-Arne Dannenberg, *Das Recht der Religiosen in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Münster, 2008); o tome da zasebno pravo zrcali zasebnosti identiteta: Melville, „Regeln – *Consuetudines*-Texte – Statuten“, 28; Schreiner, „Verschriftlichung als Faktor“, 67-71.

79 Jacques Dubois, „Les ordres religieux au XII^e siècle selon la curie romaine“, *Revue Bénédictine* 78 (1968), 283-309. Prenosi i Melville, *The World*, 335. O papinskim privilegijima Reda u starijoj, ali i dalje temeljnoj studiji: Friedrich Pfurtscheller, *Die Privilegierung des Zisterzienserordens im Rahmen der allgemeinen Schutz- und Exemptionsgeschichte vom Anfang bis zur Bulle „Parvus fons“ (1265)* (Frankfurt a. M., 1972).

80 V. pregledno o odnosu Kurije i redovništva u razvijenome srednjem vijeku: Guido Cariboni, „Monasteri e ordini religiosi nella struttura ecclesiastica. Osservazioni e problematiche circa la posizione giuridica e i rapporti istituzionali tra metà XI e metà XIII secolo“, *Mittelalterliche Orden und Klöster im Vergleich. Methodische Ansätze und Perspektiven*, ur. Gert Melville-Anne Müller (Münster 2007), 211-239; te o kurijalnim nastojanjima oko smještanja redovničkoga zasebnoga prava u kanonsko pravo: Melville, „Zum Recht der Religiosen“, 165-190. Pregledno o sve snažnijim intervencijama Kurije prema redovništvu 13. st., na primjeru pretvorbe pustinjačkih u prosjačke redove: Melville, *The World*, 249-262. O počecima sve veće centralizacije u suodnosu s tendencijama 12. st.: Michele Maccarrone, „Primato romano e monasteri dal principio del secolo XII ad Innocenzo III“, *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)* (Milano, 1980), 49-132.

uspostava odnosa s biskupima i reguliranje položaja novih opatija shvaća se kao formalizirani čin koji predviđa prihvaćanje dijecezanskoga autoriteta s kojim se postiže dogovor. Kapitul, dakle, ovime jasno iskazuje namjeru svoga upravnoga suvereniteta i nepovredivost institucionalnoga poretka u odnosu na vanjski utjecaj, ali uz preduvjet suradnje s lokalnim autoritetom.⁸¹ Kao drugo, temelj ugovaranja odnosa s biskupima je pisana riječ, dočim su lokalni opati (čija je osobnost u stvarnosti bila nedvojbeno važan čimbenik uspjeha prilikom pregovaranja s biskupima) postavljeni u ulogu medijatora između dva autoriteta. Statut, prema tome, potvrđuje kako u je komunikaciji sa središtima moći zakonodavni tekst nositelj autoriteta i legitimni predstavnik Reda. Time se, ustvari, impersonalni autoritet i na lokalnoj razini potvrđivao i (kroz redovito obnavljanje sporazuma s biskupima, prilikom podizanja samostanā) činio održivim. I kao treće, ovim statutom Kapitul želi utjecati na održivost impersonalnoga autoriteta među samim opatima. Naglašavajući da je dolazak na Kapitul preduvjet ispunjenja autentične (tj. spasenjske) misije opata, ističe se najснаžniji afektivno usmjereni argument za postizanje i (inzistiranjem na redovitom dolasku) održivost kolektivne privrženosti središnjoj upravnoj instituciji.

Kompleksnost odnosa s crkvenom hijerarhijom vidljiva je i u *Inst. XL*, kojim se regulira biskupski izbor.⁸² Nitko, ni opat ni redovnik, nije smio prihvatiti biskupsku čast ako nema suglasnost majčinskoga opata i Generalnoga kapitula; jedina je iznimka bila papina intervencija, odnosno biskupska se čast mogla prihvatiti bez potrebnih suglasnosti ako je redovnik bio „prisiljen

81 Već *Exordium parvum* inzistira na potpunoj usklađenosti cistercijske reforme i općih kurijalnih reformi. Redaktor Stjepan Harding u više navrata ističe zasluge papinskoga legata nadbiskupa Huga u nastanku zajednice, ukazuje na naklonost i podršku drugih dijecezanskih odličnika, ali i na spremnost prvih cistercita da podizanje opatije i regulaciju unutarnjega života naprave u potpunosti poštujući odredbe lokalnih (nad)biskupa i koncila. Štoviše, Harding u predgovoru navodi da je cilj djela pokazati „kakvim je velikim autoritetom [Pape] njihov [cistercijski] način života kanonski začeo“. *EP*, 233-259, predgovor: 233. I u historiografiji se ističe kako cisterciti svoj uspjeh uvelike mogu zahvaliti odličnim odnosima s dijecezanskim autoritetima i Papom. Usp. na primjer: Jamroziak, *The Cistercian Order*, 27 te: Guido Cariboni, „The Relationship between Abbots and Bishops and the Origins of the Cistercian *Carta Caritatis*“, *Shaping Stability. The Normation and Formation of Religious Life in the Middle Ages*, ur. Krijn Pansters–Abraham Plunket-Latimer (Turnhout, 2016), 219-227, osobito 224.

82 Ukratko o cistercijskim biskupima: Martha G. Newman, „Prayer, Protection, and Politics: The Cistercian Order and its Bishops“, *Proceedings of the Annual Meeting of the Western Society for French History* 18 (1991), 70-78.

od Pape“.⁸³ Čini se da potonjom interpolacijom cisterciti žele potvrditi svoje prihvaćanje autoriteta Pape, pri čemu, koristeći navedenu retoriku, naglašavaju preferiranje vlastite autonomije u odlučivanju o ovome pitanju. U statutu je, nadalje, vidljiva ideja Kapitula da zaštiti temeljne cistercitske principe (izoliranost od svijeta), definirane kroz suvereno oblikovani *ius particulare*. Statut nikako ne zabranjuje prihvaćanje pastoralno usmjerene časti (čak i usprkos tome što to nije usuglašeno s cistercitskim idealom), ali taj postupak mora biti usklađen s pravnim standardima Reda. Statut valja gledati i u suodnosu s *Inst. LXIII* kojim se predviđa da redovnici promovirani u biskupe nastave opsluživati cistercitske običaje.⁸⁴ Ovaj statut zrcali kreativne načine Kapitula oko perpetuiranja kolektivnoga osjećaja održivosti ideala kontemplativnoga života čak i kada je on redefiniran preuzimanjem biskupskih dužnosti. Upravo inzistiranje na dozvoli od autoriteta Reda, kao i na daljnjem cistercitskome opsluživanju nakon biskupske promocije, bile su strategije Kapitula oko ukorjenjivanja osjećaja nepromjenjivosti i bezvremenosti cistercitskoga identiteta u svakoga pojedinca, pa čak i onoga koji *vita contemplativa* napušta radi *vita activa*. Kapitul je time potvrđivao ne samo svoj suvereni zakonodavni autoritet nego je, inzistirajući na pravu potvrde u svim budućim biskupskim promocijama, kreirao i legislativni mehanizam kojim će perpetuirati, odnosno činiti održivim, svoj impersonalni autoritet. Prihvatljivost takve strategije među opatima i uopće u zajednici bila je zasnovana na ideji da se time štite autentični principi izolacije i *vita contemplativa*.

Prihvatljivost je, nadalje, proizlazila i iz činjenice da Kapitul preko potvrđivanja biskupskih izbora osnažuje temeljni organizacijski sustav Reda – filijaciju. S jedne strane, davanje suglasnosti na suglasnost majčinskoga opata za biskupski izvor⁸⁵ pokazuje da je razina odgovornosti u procesu regulacije izbora podignuta na višu instanciju. To nedvojbeno potvrđuje da centralizacija i kumulacija autoriteta u Generalnome kapitolu biva suštinском tendencijom institucionalizacije Reda. Međutim, dvostruko suglasje za biskupski izbor kao konzekvencu je imalo i potvrdu autoriteta majčinskoga opata naspram kćerinskoga. Generalni je kapitul, naime, potvrđivao suglasnost vertikalno definiranoga majčinskoga autoriteta prema svojoj kćeri, odnosno davao je odluci niže instance potreban legitimitet. Time

83 *Inst. XL*, 474.

84 *Inst. LXIII*, 482-483.

85 *Inst. XL*, 474.

statut na inteligentan način afirmira strategiju balansiranja čak tri sustava: sustava dijeljene odgovornosti (dvije instancije suodlučuju), vertikalnoga sustava autoriteta u filijacijskoj organizaciji (majka-opat potvrđuje izbor) i sustava centralizacije autoriteta. Balansiranje među različitim autoritetima kojim se, ustvari, evociraju temeljni konstitutivni principi, bio je način koji je skup opata sredinom 12. stoljeća smatrao adekvatnim sredstvom prihvatanja i održivosti impersonalnoga autoriteta utjelovljena u Kapitolu.

I dok je održivost unutarnjega poretka počivala na balansiranju autoriteta, tendencije nakon 1147. pokazuju nastavak snaženja autoriteta Kapitula u odnosu prema biskupima. *Inst. LXVI* u svojoj prvoj redakciji (od četiri) predviđa da cistercijski biskupi, prisutni na Kapitolu, zajedno s opatima proglase izopćenje počinitelja težih prekršaja.⁸⁶ Ostale redakcije (nakon 1147.), uklanjaju interpolaciju o biskupskoj ulozi i za ovu kaznu ovlašćuju samo Kapitul.⁸⁷ Transmisija, dakle, statuta nakon 1147. ukazuje na nastojanje da se zaštitom autonomije djelovanja Kapitul nametne kao instancija s većom disciplinskom ovlasti od biskupa iz vlastitoga Reda. Čini se da je ova strategija afirmacije autoriteta bila zasnovana upravo na principu privrženosti strukturama Reda čak i u slučaju biskupskoga napredovanja. Drugim riječima, ovim potezom Kapitul demonstrira svoju privrženost misaonom konstruktu prema kojem je čak i biskup iz Reda podređen Redu, koristeći ovaj konstrukt i kao implicitno validacijsko sredstvo daljnjega povećanja svoga autoriteta.

3.2. *Autoritet prava unutar Reda*

Osim zaštite vlastitoga prava i afirmacije suvereniteta Kapitula u odnosu na dijecezanski autoritet, *Instituta* predstavljaju strategije jačanja, validacije i dugoročne održivosti impersonalnoga autoriteta unutar samoga Reda. *Inst. XXXI*, kojim se regulira način rješavanja sporova u Kapitolu, osobito je znakovit. Statut zahtijeva da se svaki spor unutar Kapitula razriješi općim suglasjem opata. U slučaju nemogućnosti postizanja dogovora, opat Cîteauxa odabire četvoricu opata koji rješavaju spor i na čiju odluku ne postoji mogućnost priziva.⁸⁸ Statut zrcali tri strategije u postizanju održivosti auto-

⁸⁶ *Inst. LXVI*, 484-486.

⁸⁷ Druga i treća redakcija: *Inst. LXIII*, 485, te četvrta redakcija: *Inst. LXII*, 486 (brojevi statuta su različiti jer je riječ o obročanim verzijama iz različitih rukopisa).

⁸⁸ *Inst. XXXI*, 469.

riteta: 1) iskazivanje privrženosti primordijalnim principima; 2) spremnost na racionalizaciju primordijalnoga principa u slučaju krize; 3) utilizaciju zabrane priziva radi zaštite impersonalnoga autoriteta. Na iskazivanje privrženosti primordijalnim principima sugerira „hijerarhija“ postupanja; spor se prvo treba nastojati riješiti općim, a tek onda užim suglasjem. Preferiranje, dakle, plenarnoga dogovora način je perpetuiranja zajednice dijeljene odgovornosti, ideja koja stoji u srži Cistercitskoga reda.⁸⁹ Spremnost na racionalizaciju primordijalnoga principa vidljiva je u normativnoj potvrdi novoga mehanizma – delegiranoga odlučivanja. Kapitul time demonstrira pravo na doradu konstitutivnoga okvira *Cartae caritatis*,⁹⁰ odnosno svoj autoritet u uvođenju novih praksi u primordijalne principe. Prihvatljivost i održivost ovoga postupka počivala je na činjenici da on nije implicirao odustajanje od općega suglasja nego je predviđao veću učinkovitost rješavanja sporova, odnosno stvarao je sustav otporan na krizu, što je – zapravo – bilo posve usuglašeno s načelima o temeljnoj misiji iskazanoj u Predgovoru.⁹¹ Održivost je, nadalje, bila osigurana i činjenicom da praksa suženoga suglasja nije postala opći princip definiranja zakona i nije zadirala u ideal zajedništva iz *Cartae caritatis*.⁹² Ovdje govorimo o racionalnosti⁹³ zbog stabilizacije krize, koja je mogla biti prouzrokovana zakonodavnim radom, ali koja nije pretočena u legislativnu rutinu.

Korištenjem, pak, zabrane priziva Kapitul jasno demonstrira svoj upravno-legislativni suverenitet i sposobnost postizanja stabilnosti. Zabrana priziva na odluku četvorice potvrđuje da Kapitul o sebi razmišlja kao o instituciji koja ima puno pravo ne samo definirati normu nego uvoditi u praksu nove

89 V. poglavlje: „Konceptijske strategije: svrha i legitimacija autoriteta“.

90 Usp. i: Cygler, *Das Generalkapitel*, 49-50.

91 *Inst. Prolog.*, 454. Usp. i tekst ranije.

92 Tek će u predstojećim desetljećima cisterciti organizirati uže zakonodavno tijelo (definitorij), što će onda zahtijevati drugačiju konceptualnu i legislativnu validaciju. Modeli legitimiranja i strategije prihvaćanja rada definitorija još su uvijek otvorena historiografska tema. O povijesnome razvoju i legislativnome radu definitorija ukratko: Jean-Berthold Mahn, *L'ordre cistercien et son gouvernement, des origines au milieu du XIIIe siècle (1098-1265)* (Paris, 1945), 193; Louis Lekai, *The Cistercians. Ideals and Reality* (Kent, 1977), 71; Cygler, *Das Generalkapitel*, 58-59, 74, 82-84, 118, 482.

93 Redovničku racionalnost Gert Melville shvaća kao način stvaranja trajne organizacije u kojoj će svi duhovni i ovozemaljski resursi biti korišteni za ostvarenje poziva. Gert Melville, „System Rationality and the Dominican Success in the Middle Ages“, *Franciscan Organisation in the Mendicant Context. Formal and informal structures of the friars' lives and ministry in the Middle Ages*, ur. Michael Robson-Jens Röhrkasten (Berlin, 2010), 377-379.

legislativne mehanizme koji će na racionalan način – ne ugrožavajući pritom institucionalnu primordijalnost – omogućiti učinkovitost rada Kapitula i time održivost impersonalnoga autoriteta. Prihvatanje, nadalje, zabrane priziva u pravnoj praksi osiguravala je i činjenica da je njegovom primjenom Kapitul postizao održivost jedne vrlo konkretne karakteristike cistercitskoga sustava vlasti: ograničenoga formalnoga utjecaja majke-opatije.⁹⁴ Opat Cîteauxa je, dakako, kao „mandatar“ koji oblikuje uži sastav na koji nema priziva zadržao veliko diskrecijsko pravo, tj. mogao je svojim izborom anticipirati odluke užega sastava. No, Kapitul ovime nastoji smanjiti utjecaj pojedinca na formalnoj ravni jer opatu Cîteauxa negira ovlast aprobacije odluke. Odluka četvorice postaje neosporiva u trenutku donošenja, odnosno suženi kolektiv je taj koji posjeduje pravo donošenja formalne odluke. Stoga je, i u svom suženom obliku, upravo *kolektiv*, a ne pojedinac, potvrđen kao izvor obvezujućega odlučivanja, što je u Cistercitskome redu, izgrađenom na temelju dijeljene odgovornosti, postajalo prihvatljivo sredstvo legitimacije novih konstitutivnih praksi. Drugim riječima, bez obzira na to što moć majke-opata može ostati velika u neformalnom smislu, korištenje je zabrane priziva bila strategija kojom se stabilizira rad institucije na održivosti posvećene zajednice i formalizira zaštita kolektiva ispred pojedinca, čime se perpetuira impersonalnost kao primordijalna karakteristika Reda.

Zabrana priziva se pokazuje kao kreativan instrument strategije održanja impersonalnoga autoriteta i u *Inst. LXXII*. Ovaj se statut bavi rješavanjima sporova na terenu te kao primarni mehanizam predviđa mirenje preko susjednih opata. Ako mirenje propadne, slučaj se delegira na Kapitul, na čiju presudu ne postoji mogućnost priziva.⁹⁵ Izravna posljedica ove legislativne strategije bilo je ucjepljivanje ideje o sposobnosti Kapitula za kontinuirano sprječavanje krize (odnosno izvršavanje temeljne zadaće)⁹⁶ ne samo unutar Kapitula nego i na razini cijeloga Reda. Druga je posljedica ovakve legislativne strategije bila potvrda jačanja autoriteta Kapitula u sudovanju; moguć-

94 Ovlaсти su majke-opatije reducirane sa *CC Prior*, gdje se njezina uloga promatra u kontekstu zajednice jednakih. Opat Cîteauxa samo je jedan od opata, a njegova opatija nema vlast nad drugima u ekonomskom ili upravnom smislu (kao što je to slučaj s, na primjer, klinijevskom kongregacijom). V.: Giles Constable, *The Abbey of Cluny – A Collection of Essays to Mark the Eleven-Hundredth Anniversary of its Foundation* (Berlin-Münster, 2010), 268-269). Opatija Cîteaux imala je, međutim, najvažniju ulogu u definiranju liturgijskih standarda koji su trebali vrijediti u cjelokupnome Redu. *CC Prior*, 274-282, osobito 276.

95 *Inst. LXXII*, 488-489.

96 *Inst. Prolog.*, 454. V. i prethodno poglavlje.

nost, naime, obraćanja Kapitulu u slučaju propaloga mirenja pokazuje da institucija sebe shvaća kao prizivno sudište koje stoji iznad lokalnoga autoriteta.⁹⁷ Zabrana priziva na odluku toga sudišta pritom figurira ne samo kao mehanizam kojim se rješavaju krizne situacije nego i kao instrument kojim se demonstrira autonomija u odnosu na vanjski svijet. Korištenje zabrane priziva impliciralo je, naime, zabranu daljnjega sporenja na svim lokalnim (svjetovnim i dijecezanskim) sudovima, kao i na papinskom sudu.⁹⁸ Generalni kapitul, stoga, održivost posvećene zajednice želi postići uspostavom centralistički definiranoga prizivnoga sudišta,⁹⁹ koje je posve autonomno od vanjskoga svijeta i time usuglašeno s temeljnim idealom izoliranosti.

Institut zabrane priziva Kapitul također koristi i kako bi demonstrirao imidž institucije koja je sposobna očuvati autentično opsluživanje. *Inst. XXXII* definira kako nitko ne smije prihvatiti bilo koji privilegij suprotan statutima Reda; ako, pak, netko obavi ekonomsku transakciju u suprotnosti s cistercitskim zakonima, svi će tako stečeni objekti biti uništeni. Pritom ne postoji mogućnost priziva na ovu odluku.¹⁰⁰ Uporaba mehanizma zabrane priziva kao zaštita odluke o nekorištenju ekonomskih privilegija je, izgleda, uvedena zato što se time nastojao spriječiti bilo kakav upliv

97 Usp. i: Cygler, *Das Generalkapitel*, 50.

98 *Inst. LXXII*, 489: ... *neque inde ad aliam audientiam appellare liceat*. Više o prizivu i zabrani priziva na Papinsku kuriju kod redovništva 12. st. v.: Guido Cariboni, „*Non ut liceret, sed an liceret*. Correzione e esercizio dell'appello alla Chiesa romana presso gli ordini religiosi nel XII secolo“, *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*, ur. Sébastien Barret-Gert Melville (Münster, 2005) [dalje: *Oboedientia*], 305-334; Guido Cariboni, „Ist der Jünger über dem Meister? *Ius proprium*, Appelation und Appellationsverbot an den Apostolischen Stuhl in der vita religiosa des 12. Jahrhunderts“, *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters: Aspekte und Pragmatik eines Begriffs*, ur. Mirko Breitenstein et al. (Berlin, 2012) [dalje: *Innovation in Klöstern*], 75-90; Guido Cariboni, „Appello e divieto di appello alla Chiesa romana presso gli ordini religiosi nel XII secolo“, *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen*, sv. 2, ur. Cristina Andenna et al. (Stuttgart, 2013), 261-275.

99 Generalni kapitul se kao sudište osobito razvija u predstojećim desetljećima, naročito u 13. stoljeću. Više: Cygler, *Das Generalkapitel*, 63-71, 95-96, 118 (ovdje ističe da je Kapitul djelovao kao najviša sudska instancija upravo djelujući kao prizivni sud). Još o razvoju legislativnih, kontrolnih i sudbenih kompetencija Kapitula i: Florent Cygler-Gert Melville-Jörg Oberste, „Aspekte zur Verbindung von Organisation und Schriftlichkeit im Ordenswesen – ein Vergleich zwischen den Zisterziensern und Cluniazensern des 12./13. Jahrhunderts“, *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*, ur. Clemens M. Kasper-Klaus Schreiner (Münster, 1997), 244-246 (s osobitim naglaskom na 13. st.).

100 *Inst. XXXII*, 469.

neželjenih praksi (i stjecanje posjeda) odnosno očuvati autentičan princip siromaštva, koje je u *Exordium Cistercii* definirano „plodonosnom majkom, vrlinom nadarenih muževa“, a u *Exordium Parvum* „zaštitnicom svih vrli-
na“. ¹⁰¹ Glavna kvaliteta zabrane priziva je *isključivost* te se njome postiže dojam beskompromisnosti u očuvanju temeljnih načela posvećene zajednice. Štoviše, Kapitul iz 1152. određuje kako se – bez mogućnosti priziva – obustavlja podizanje novih opatija ako one ne ispunjavaju uvjete za provedbu cistercitskoga načina života, ¹⁰² čime Kapitul želi potvrditi svoju beskompromisnost u očuvanju izvornosti opservancije. Osim, dakle, radi rješavanja spornih situacija u Kapitolu i na terenu te svoga formiranja u suvereni sud, Generalni kapitul rabi zabranu priziva kako bi demonstrirao spremnost korištenja zakona radi očuvanja temeljnih principa Reda i time osigurao legitimaciju impersonalnoga autoriteta. Jer, kao i korištenje topike o posvećenosti i legislativni mehanizmi koji su ciljali na autentičnost mogli su biti pravno, kognitivno, ali i afektivno prihvatljivi i validirani u zajednici koja stremi obnovi savršene *vita religiosa*.

Kapitul, na koncu, nastoji afirmirati svoj autoritet i primjenom prava na izdavanje dispencija, egzempcija, dozvola i potvrđivanjem novostečenih prava. ¹⁰³ *Inst. XXXVI* izdaje dispenciju za izostanak s Kapitula opatima novoosnovanih siromašnih opatija; *Inst. XXXVII* dozvoljava podizanje novih opatija samo uz dozvolu Kapitula; *Inst. LX* daje ekskluzivno pravo Kapitolu odobriti pisanje novih knjiga; *Inst. XLIII* zabranjuje korištenje madraca opatima koji putuju, osim u slučaju posjedovanja licencijske Kapitula; u *Inst. LXI* Kapitul si pridržava pravo izdavanja egzempcije od raznih obveza oko uzgoja stoke opatijama u brdskim krajevima. ¹⁰⁴ Ove legislativne strategije pokazuju kako Kapitul sebe shvaća ne samo kao osiguravatelja stabilnosti

101 *EC*, 179; *EP*, 257. Usp. i: Chrysogonus Waddell, „The *Exordium Cistercii*. Lucan, and Mother Poverty“, *Cîteaux* 33 (1982), 379-388; Jerković, „Conceptualising Past“, 12.

102 *Inst. LXXXVI*, 492-493.

103 Cygler, *Das Generalkapitel*, 51, sve ove kategorije objedinjuje pod pravom dispenciranja. Ovdje, međutim, razlikujem kategorije unutar iste djelatnosti jer se time stječe bolji dojam o širini opsega pravnih poslova koje Generalni kapitul na sebe preuzima. Pritom je takvo razlikovanje korisno jer pokazuje da je Kapitul dozvole ili potvrde odstupanja od norme rabio i u odnosu na članove Reda, ali i u odnosu na samoga sebe. (usp. iduću bilješku).

104 *Inst. XXXVI*, 472; *Inst. XXXVII*, 472; *XLIII*, 475; *Inst. LX*, 481; *Inst. LXI*, 482. Ukratko pobrojava i: Cygler, *Das Generalkapitel*, 51. Autor izostavlja statute kojima si ova institucija potvrđuje novostečena prava. Njih, ipak, navodim u istoj skupini jer također pokazuju utilizaciju zakona radi povećanja vlastitoga autoriteta.

ili legislativnu i sudbenu instituciju nego i kao instituciju koja ima pravo samostalno interpretirati bihevioralne i konstitutivne prakse. Ovime Kapitul čini korak dalje od kvalitativnoga izjednačavanja svoga i staroga zakonodavstva (nastaloga u zajednici),¹⁰⁵ pokazujući da o normativnom ustrojstvu Reda razmišlja i kao o „dispenzivnoj“ kategoriji. Nadalje, Kapitul o takvom „dispenzivnome“ zakonu razmišlja i kao o instrumentu povećanja svoga vlastitoga autoriteta. To je dobro vidljivo u *Inst. XXXVII* kojim Kapitul relativizira princip supsidijarnosti, tražeći da se podizanje novih opatija izvrši samo uz njegovu dozvolu.¹⁰⁶ Pravo na interpretaciju norme ne treba, međutim, shvatiti kao narušavanje stabilnosti ili kvalitete zakona; posve suprotno, valja zaključiti kako je ovdje riječ o strategiji zaštite autoriteta zakona i posljedičnoga povećanja impersonalnoga autoriteta. Svako odstupanje od norme ili njezina promjena je morala biti potvrđena dozvolom ili novim statutom, čime se nije stvarao dojam nestabilnosti pravnoga okvira nego „osjećaj“ podređenosti apstraktnome zakonskome korpusu koji stoji iznad svakoga pojedinca. Drugim riječima, nijedan pojedinac (ni opat) nije mogao svojevoljno odstupiti od norme. Generalni je kapitul, prema tome, nastojao pojačati kolektivnu lojalnost zakonu, potvrđujući pritom samome sebi kvalitativnu odrednicu institucije-interpretatora zakona. Dugoročno prihvatanje ovih tendencija pritom je trebalo proizaći iz potvrde ideje o vladavini prava, odnosno postojanju sustava čija se normativna kvaliteta ne može promijeniti intervencijom pojedinca već kolektivnom voljom. Također, prihvatljivost je proizlazila i zbog same činjenice da je sustav dispenziranja bio formaliziran, odnosno da je samo regulariziranom procedurom moglo doći do odstupanja od norme. Time se želio ostvariti kolektivni osjećaj povjerenja u sustav, što je temeljni preduvjet stabilnosti bilo koje institucije.

3.3. Pragmatizacija i ritualizacija

Bitna stavka *Instituta* bile su odredbe o procedurama tijekom Kapitula. Doznajemo datum početka njegova rada, 14. rujna, kao i činjenicu da on traje nekoliko dana (*Inst. LXXVIII*). Svi su opati obvezni doći, osim u slučaju bolesti ili siromaštva novoosnovane opatije (*Inst. XXXVI*). Svaki opat

105 V. prethodno poglavlje.

106 Time se zapravo napušta ranija praksa prema kojoj je ekskluzivno pravo na osnutak nove opatije imala majka-opatija (o čemu svjedoči *Inst. XII*, 461). Pregledno o procesu nastanka cistercitske opatije: Jamroziak, *The Cistercian Order*, 49-54.

u pratnji smije povesti samo jednoga brata-laika ili slugu (*Inst. XLIV*). Za trajanja Kapitula ne prima se goste, osim osoba od velikoga značaja (*Inst. LVII*). Tijekom radnoga dana služe se dva obroka (*Inst. XIX*). Rad započinju zajednički svi opati i redovnička zajednica Cîteauxa; prvoga dana, redovnici napuštaju Kapitul nakon općega oprosta pokojnicima, a ostalim danima nakon čitanja *Pravila* (*Inst. L*). Nakon što redovnici napuste Kapitul, opatu se Cîteauxa odgovara jesu li svi opati-majke vizitirali svoje kćeri-opatije i jesu li svi opati prisutni (*Inst. LXXI*). Premda to nije specificirano, može se pretpostaviti da je nakon ovih pitanja slijedio „razgovor“¹⁰⁷ o definiranju statuta. Doznajemo i kako nesuglasice nisu bile rijetkost. Njih se, kako smo vidjeli, rješavalo općim suglasjem ili delegiranim odlučivanjem četvorice opata na mandat opata Cîteauxa (*Inst. XXXI*). Svi opati tijekom zasjedanja moraju biti prisutni u dvorani, a ako netko boravi vani, uskraćuje mu se dnevna porcija vina (*Inst. LV*). Tijekom sjednica, govornik stoji, dok ostali u tišini sjede i slušaju. Jedino opat Cîteauxa smije sjediti dok govori (jer je praktičnije, s obzirom na to da je on moderator skupa). Nakon što završi, govornik sjeda na svoje mjesto, sljedeći ustaje i govori, dok ga drugi sjedeći slušaju (*Inst. XLVII*).¹⁰⁸

Instituta ovdje po prvi puta iznose specifične detalje odvijanja Kapitula (tj. proceduralne nadopune *Cartae caritatis*).¹⁰⁹ Preciziranje procedura svakako je temeljni korak prema standardizaciji institucionalnoga rada Kapitula, odnosno većoj učinkovitosti i pragmatizaciji koja će perpetuirati njegovu funkcionalnost.¹¹⁰ Upravo u tom kontekstu valja shvatiti odredbe o neredovničkoj pratnji (sluge i braća-laici bili su praktična ispomoć opatima) ili zabrani primanja gostiju (koji bi zahtijevali dodatni smještaj povrh mnoštva

107 Sukladno slovu *Cartae caritatis*: CC Prior, 278.

108 Redoslijedom u *Instituta*: *Inst. XIX*, 464; *Inst. XXXI*, 469; *Inst. XXXVI*, 472; *Inst. XLVII*, 476; *Inst. XLIV*, 476; *Inst. L*, 477; *Inst. LV*, 480; *Inst. LVII*, 480-481; *Inst. LXXI*, 488; *Inst. LXXVIII*, 490.

109 Cygler, *Das Generalkapitel*, 47. Ove su uredbe bile nadopunjavane i nadalje, osobito u kodifikacijama prava iz 13. st. (o kojima je bilo riječi u pogl. „*Instituta* u pravnom korpusu Cistercijskoga reda – kratki pregled“ ovoga rada). Detaljnije o procedurama te osobito o promjenama u 13. st.: Mahn, *L'ordre*, 193-196; te: Cygler, *Das Generalkapitel*, 48-50, te 57-61 (za *cursus* Kapitula prema kodificiranim zbirkama).

110 Gert Melville je na primjeru mehanizama kontrole lokalnih prilika pokazao na koji se način formalizacijom aktivnosti na terenu (rutinizacijom delegiranih istraga) ostvaruje stabilnost rada Generalnoga kapitula. Detaljno u: Gert Melville, „Formale Verfahren als Steuerungsmechanismen. Aufriss eines Forschungsfeldes“, *Die Verfassung des Politischen. Festschrift für Hans Vorländer*, ur. André Brodocz et al. (Wiesbaden, 2014), 25-44.

opata).¹¹¹ Pragmatizacija rada jasno je vidljiva i u činjenici da se definira „poslovník“ (odvijanje Kapitula). Ove su odredbe, stoga, bile pokušaj stvaranja strukturiranoga i uređenoga proceduralnoga okvira koji će omogućiti da se opati odmah po dolasku na Kapitul posvete svojem temeljnom zadatku – reformi opsluživanja.¹¹² *Instituta*, dakle, pokazuju tendenciju ne samo definiranja normi nego i stvaranja uvjeta koji će donošenje normi omogućiti. Proces je obilježen pragmatizacijom i regularizacijom praksi s ciljem postizanja veće efikasnosti i time stabilnosti rada Kapitula.

Osim o pragmatizaciji, „proceduralni“ statuti svjedoče i o drugoj tendenciji – ritualizaciji praksi. Funkcionalnost, naime, ovih statuta ne leži samo u činjenici da oni služe postizanju učinkovite rutine nego i u tome što oni tu rutinu uvijek iznova perpetuiraju. *Instituta* preko ovih statuta donose okvir funkcioniranja na Kapitolu kakav treba vrijediti ubuduće u opetovanim ciklusima, što je značilo da svaki dolazak u Cîteaux podrazumijeva jednak način obavljanja istih djelatnosti u istom terminu i s unaprijed definiranim ulogama. Time je dolazak na Kapitul postajao ne samo obveza nego i ritual¹¹³ koji je vodio prema ispunjenju posvećene funkcije. Ritualiziranje rada Kapitula moralo je imati posebnu važnost u zajednici u čijoj je srži bila ideja ciklički prakticiranih „pomagala za dobra djela“.¹¹⁴ *Pravilo* definira samo-

111 Lekai, *The Cistercians*, 50, ugrubo procjenjuje da je koncem 12. st. maksimalno 250 od tristoćinjak opata dolazilo na Kapitul. Prenosi i: Waddell, *Narrative and legislative texts*, 481, koji dodaje da je pritome trebalo zbrinuti i 250 do 500 konja svih opata. Ako je procjena i približno točna za sredinu istoga stoljeća, jasno je kako govorimo o enormno velikome broju opata, pratnje i konja koji zahtijevaju smještaj.

112 Drugim riječima, želi se spriječiti *ad hoc* definiranje poslovnika i time nedovoljnu učinkovitost Kapitula. U historiografiji je već istaknuto da stvaranje stabilne organizacije Reda ima za svrhu osigurati kreiranje normi koje su pak usmjerene na rast duhovne dimenzije života u samostanu. Više: Cygler–Melville–Oberste, „Aspekte zur Verbindung“, 207–208. Gornji primjer pokazuje da je ne samo organizacija cijeloga Reda nego i detaljno reguliranje osnovnih proceduralnih praksi doprinosilo stvaranju održivoga sustava trajne reforme opsluživanja, odnosno da je regularizacija formalnih procedura imala za cilj usredotočiti opate na spasonosno zakonodavstvo.

113 Temeljna je karakteristika, antropološki shvaćenoga, koncepta rituala ne samo opetovanost aktivnosti nego i njihova uporaba na korist interesa subjekta koji ritual kreira. Usp.: Victor Turner, „Symbols in African Rituals“, *Science* 179 (1973), 1100–1105, na str. 1100 v. definiciju rituala koja se obično citira: „A ritual is a stereotyped sequence of activities involving gestures, words, and objects, performed in a sequestered place, and designed to influence preternatural entities or forces on behalf of the actors’ goals and interests.“

114 *Instrumenta bonorum operum* su prakse kojima se (dnevno ritualiziranim ciklusima molitve i rada) ostvaruju vrline posluha, poniznosti, milosrđa, bratske ljubavi i uopće savršenije prakticiranje duhovnosti. *Benedicti Regula*, c. III, l. 1–78, 31–37.

stan kao „školu Gospodnje službe“,¹¹⁵ odbacujući time statičnost duha i promovirajući ritualizirane disciplinske treninge.¹¹⁶ Doslovno slijeđenje *Pravila*, kakvo cisterciti promoviraju, zapravo znači povećanje ritualiziranoga obdržavanja Benediktove riječi. Ritualiziranje rada Kapitula stoga postaje prihvatljivo ne samo u kontekstu institucionalnoga pragmatiziranja nego i zato što na najvišoj upravnoj razini primjenjuje *modus operandi* iz *Pravila*. Ritualizacija je time u zajednici orijentiranoj na strogo opsluživanje *Pravila* mogla biti razumljiv i održiv princip perpetuiranja autoriteta.

Implikacije ritualizacije u kontekstu održivosti impersonalnoga autoriteta pokazat ću na primjeru sastava Kapitula. Kako je ukazano, s radom zajednički započinju svi opati i zajednica Cîteauxa, da bi redovnička braća Kapitul napustila prije početka drugoga dijela.¹¹⁷ Cygler u ovome vidi formalnu „diobu između Kapitula majke-opatije i Generalnoga kapitula“,¹¹⁸ što je opravdan zaključak kada se uzme u obzir da je Generalni kapitul svoje porijeklo imao u radu kućnoga kapitula majke-opatije kojemu su prisustvovali opati kćerinskih samostana.¹¹⁹ Ovaj potez svakako sugerira orijentaciju prema ekskluzivnome upravnome autoritetu, odnosno regularizaciji elitizma u odlučivanju. Faktički je, doista, takva dioba trajno i ustanovljena.¹²⁰ Međutim, ako se statut sagleda kroz interpretativnu shemu o ritualizaciji, on dobiva širi značaj. *Inst. L*, naime, uvodi u normativnu praksu dva rituala: obnavljanje primordijalnoga principa općega zajedništva s jedne i na spasenje usmjerenoga elitizma s druge strane. „Dioba“ koju sugerira Cygler bila je, zapravo, redovito i na svakom Kapitolu ritualizirano isključivanje redovnika iz procesa formalnoga „definiranja“ reforme, ali ne i iz prvoga dijela Kapitula. Redovnici Cîteauxa ostaju uključeni u rad skupa u dvije iznimno bitne aktivnosti: komemorativnoj liturgijskoj praksi i čitanju teksta *Pravila*.¹²¹ Sudjelovanje je cijeloga konventa time dobivalo važan ritu-

115 *Benedicti Regula*, Prologus, l. 45: *Constituenda est ergo nobis dominici scola seruitii*.

116 Usp. na primjer o ciklusima molitve: *Benedicti Regula*, c. VIII-XVIII, 58-81.

117 *Inst. L*, 477.

118 Cygler, *Das Generalkapitel*, 48.

119 Waddell, *The Narrative and Legislative Texts*, 477. Ovdje autor također navodi kako je ovim statutom došlo do isključenja braće iz sustava odlučivanja, tj. zajednice Cîteauxa koja je do tada bila integralni dio skupa.

120 To je vidljivo i iz kasnijih kodifikacija. Usp. na primjer *Lib. def. 1202. i 1220.*, c. V, 69: *In prima die capituli post absolutionem defunctorum dicatur adiutorium nostrum et exeant omnes monachi preter eos qui loco abbatum affuerint. Idem fiat aliis diebus post expositionem regule*.

121 *Inst. L*, 477.

alizirani značaj zbog simboličkoga obnavljanja eshatološki usmjerene i na *Pravilo* orijentirane zajednice. Komemorativna liturgija bila je posvećena preminulim članovima Reda, što je bio ritual kojim se brisala granica između ovozemaljskoga i transcendentalnoga.¹²² Kapitul u svom proširenom sastavu stoga služi kao predstavnik cjelokupne zajednice, svih živih i mrtvih članova, odnosno simbol transcendentalne povezanosti koja se ritualizirano obnavlja nadilazeći ovozemaljsku kategoriju vremena.¹²³ Funkcija je ritualizirane komemoracije, dakle, bila obnavljati eshatološki orijentiranu zajednicu, čime je Kapitul ritualizirano obnavljao legitimnost svoga autoriteta. Ostalim danima, bivajući prisutnom tijekom čitanja *Pravila*, zajednica ritualizirano demonstrira težnju Kapitula da se očuva cistercitski *propositum vitae*.¹²⁴ Čitanje *Pravila* temeljna je praksa kućnoga opsluživanja¹²⁵ (tj. opsluživanja u pojedinom samostanu) te se njegovom integracijom u Kapitul postiže dojam istovjetnosti praksi na višoj i nižoj razini Reda. Drugim riječima, Kapitul funkcionalizira kućnu praksu čitanja *Pravila* kako bi svoje prakse uskladio s autentičnim temeljima. Pritom pasivna uloga zajednice (slušanje *Pravila*) demonstrira vrlinu posluha¹²⁶ i spremnost na interiorizaciju Benediktove riječi. Istodobno, ritualiziranjem ovoga čina u okvirima

122 Komemoracija za preminule članove redovničkih zajednica i za dobročinitelje bila je uobičajena djelatnost u srednjovjekovnim samostanima. To je bio način održavanja dobrih veza s plemstvom i crkvenim autoritetima, odnosno način ispunjavanja jedne od ključnih funkcija samostana – molitve za duše pokojnika i zagovor kod Boga i svetaca. Giles Constable ovu dimenziju rezimira ovako: „Constant prayers, frequent litanies, and continual supplication secured both the goodwill of God and the mediation of the saints, Peter [opat Clunyja] said, and he showed by scriptural and other examples not only that the dead previously benefited and can benefit and profit now from good acts of the living but also that living people benefit from good acts both of the dead and of the living, and dead people from good acts of the dead.“ Constable, *The Abbey of Cluny*, 321.

123 Ovdje valja ponovno upozoriti da je zbirka *Instituta* bila i medij kreiranja zajedništva, usuglašen s drugim medijima, osobito narativima. Upravo je brisanje granica između ovozemaljskoga i transcendentalnoga bilo u srži narativa *Exordium parvum*. Autor Stjepan Harding ističe kako „povijest“ prvih cistercita služi kao medij osiguranja perpetuirane molitve budućih naraštaja za prwake Reda, odnosno da će pisanje o povijesti Reda osigurati postizanje molitvene zajednice preko koje će se vječno obnavljati poveznica živih i mrtvih. *EP*, 233.

124 *Propositum vitae* treba shvatiti kao fundamentalni ideal zajednice, preko kojega se definira njezina ovozemaljska uloga. V.: Markus Schürer, „Das ‘propositum’ in religiös-asketischen Diskursen. Historisch-semantic Erkundungen zu einem zentralen Begriff der mittelalterlichen ‘vita religiosa’“, *Oboedientia*, 99-128.

125 *Benedicti Regula*, c. XXXVIII, l. 1-12, 106-108;

126 *Benedicti Regula*, c. V, l. 1-19, 38-41.

Kapitula cjelokupnome se skupu podastire ideja centralne uloge *Pravila*,¹²⁷ ideja koja nije samo pobudna nego i koju opati (također prisutni za čitanja) trebaju interiorizirati da bi na odgovarajući način definirali statute nakon povlačenja zajednice. Kapitul, dakle, ritualizira i time perpetuira održanje eshatološki orijentirane zajednice, čime potvrđuje svoj autoritet i održivost ideje o centralnosti *Pravila* u okvirima formalizirane upravne institucije.

Ritualizacija procedura pokazuje i na koji način Kapitul shvaća svoj elitistički položaj. Kapitul „diobu“ ne smatra jedinstvenim činom kojim je završen proces odvajanja elitne institucije i zajednice. Statut predviđa kontinuirano obnavljanje ove prakse svake godine i svakoga dana trajanja Kapitula. Intencija, stoga, nije bila jednim se potezom odijeliti nego ritualizirano obnavljati ideju o različitim ulogama opatā i redovnikā. Opati su time redovito demonstrirali privrženost pravu koje im jamči *Carta caritatis* („razgovor“ samo opata o spasenju duša),¹²⁸ odnosno ritualizirana fizička „dioba“ bila je formalizacija temeljnoga konstitutivnoga teksta o spasenjskome radu. Ritualizacija rada Kapitula smjerala je, dakle, dugoročnoj održivosti osjećaja zajedništva, ali i stalnome obnavljanju institucionalnih mehanizama elitistički definiranoga, i temeljnim ustavnim tekstom legitimiranoga, autoriteta.

Kao drugi primjer, navest ću ritualiziranu provjeru prisustva. Bitna stavka rada Kapitula bilo je inzistiranje na dolasku svih opata u Cîteaux. Bez obzira na to što je Red sredinom 12. st. internacionaliziran i što velikome broju opata postaje nepraktično doći na Kapitul,¹²⁹ zadržava se ideja o općem skupu te se svake godine traži izvještaj o broju prisutnih.¹³⁰ U kontekstu pragmatizacije rada Kapitula, nastojanja oko općega sudjelovanja čine se kao protuargument. No, ako statute ponovno sagledamo kao iskaz institucionalne volje, postaje jasno da Kapitul želi potvrditi privrženost ideji plenarnoga zasjedanja, odnosno – usprkos nepraktičnosti – perpetuirati izvorne koncepte *Cartae caritatis*. Kapitul, naime, želi ritualizirati ispitivanje stanja prisutnih, kako bi se kreirao mehanizam kontinuirane kontrole i time uvijek iznova potvrđivao vlastiti autoritet, ali i

127 O pitanju „centralnosti“ *Pravila* usp.: Jamroziak, „The Cistercian Customaries“, 79-82.

128 *CC Prior*, 278. Usp. i tekst rada ranije, na više mjesta.

129 Usp. o problemima dolaska na Kapitul: Jamroziak, *The Cistercian Order*, 44-45. O procjeni broja prisutnih opata vidi bilješku 111 ove radnje.

130 *Inst. LXXI*, 488.

redovito iskazivala privrženost temeljnim konstitutivnim principima – čak i kada je Kapitul bio svjestan njihove neprimjenjivosti.¹³¹

I dok se od opata traži prisustvo, Kapitul strogo zabranjuje prekomjerno ugošćavanje.¹³² To svakako valja gledati u kontekstu pragmatizacije, jer bi dolazak gostiju dodatno otežao funkcioniranje preopterećene majke-opati-je.¹³³ No, ako i ovaj statut sagledamo kroz prizmu razmišljanja institucije, odredbe valja shvatiti kao pokušaj da se Kapitul sačuva od vanjskoga utjecaja, što je bilo prihvatljivo zajednici izgrađenoj na idealu izolacije.¹³⁴ Statut, nadalje, pokazuje balansiranje riječi *Pravila* i pragmatike. *Pravilo* inzistira da se svakoga gosta dočeka kao Krista evocirajući time upravo Kristov stav o gostoprimstvu.¹³⁵ Kapitul nije spreman otići toliko daleko i u potpunosti zabraniti primanje gostiju (što bi bio najbolji način da se spriječi preopterećenost Cîteauxa) nego fleksibilizira obvezu iz *Pravila* zabranivši gostoprimstvo samo za *hospites superuenientes*.¹³⁶ Takva fleksibilizacija pritom ne svjedoči o manipulaciji *Pravilom* nego o postignutoj svijesti o vlastitome autoritetu. Kapitul ne razmišlja o sebi samo kao o instituciji koja posjeduje pravo interpretacije norme nego i kao o instituciji koja ima legitimno pravo fleksibilizirati autentična načela *Pravila*. Do te razine samopouzdanja Kapitul stiže upravo usklađivanjem ostalih statuta s autentičnim koncepcijama.

131 Na činjenicu da je Kapitul bio svjestan problematike nedolaska i da je ovo pitanje rješavao pragmatično ukazuju statuti 12. i 13. st., kada sve više regionalnih jedinica dobiva oprost od redovitoga dolaska. Tako opati iz Škotske oko 1179. i iz Irske 1190. dobivaju dozvolu prisustvovati svake četvrte godine. *Statuta 1157-c. 1179*, c. 1179/62, 605; 1190/1, 193. Kodifikacije daju dozvolu irskim, škotskim, ugarskim (osim Kerca) i sicilskim opatima da dođu na Kapitul svake četvrte godine; norveškim, grčkim, livonskim (?) i ugarskoj opatiji Kerc svake pete godine; a sirijskim i ciparskim opatima svake sedme godine. *Lib. def. 1202. i 1220.*, c. V, 1-3, 63; *Lib. def. 1237. i 1257.*, c. V, 2-3, 261. Popis izuzetih opata se proširuje u kasnijim kodifikacijama. Usp. i: Waddell, *The Twelfth-Century Statutes*, 39; Cygler, *Das Generalkapitel*, 53; Jamroziak, *The Cistercian Order*, 44-45.

132 *Inst. LVII*, 480-481.

133 Waddell ističe da je već dolazak opata na Kapitul bila „noćna mora“ zajednici Cîteauxa jer se ona morala pobrinuti kako za njihov tako i za smještaj pratitelja i konja. Waddell, *The Narrative and Legislative Texts*, 481. Takvu interpretaciju podupire i *Inst. XLIV*, 476, kojim se broj konja s kojima opat dolazi ograničava na dva.

134 Drugim riječima, statut valja shvatiti kao nastojanje da se opati, neopterećeni vijestima izvana, u potpunosti posvete svojem temeljnom zadatku, odnosno, kao i u slučaju unaprijed definiranih procedura, da se potpunim izoliranjem onemoguću bilo kakva distrakcija od rada na Kapitolu. Usp. tekst ovoga poglavlja ranije.

135 *Benedicti regula*, c. LIII, l. 1, 135: *Omnes superuenientes hospites tamquam Christus suscipiantur; quia ipse dicturus est: Hospis fui et suscepistis me*. Potonji citat je iz Mt 25,35: „Gost bijah i primiste me.“

136 *Inst. LVII*, 480-481.

Drugim riječima, instrumentalizacija autentičnosti omogućila je postizanje institucionalnoga samopouzdanja radi pragmatične interpretacije *Pravila*. Spremnost na ovakav potez nije znak slabosti institucije i opadanja izvornosti nego čimbenik održivosti autoriteta samopouzdanje institucije.

3.4. Karizma službe

Karizmom službe smatra se uvjerenje u posebno stanje društvene institucije, čija je naročita kvaliteta ispunjenost milošću.¹³⁷ Položaj opata uvelike odgovara ovakvoj konceptualizaciji jer se, prema *Benediktovu pravilu*, „vjeruje da je opat Kristov namjesnik“.¹³⁸ Namjesnički se položaj očituje monarhijskim autoritetom opata, koji ima gotovo neograničeno diskrecijsko pravo o svim duhovnim, upravnim, gospodarskim i disciplinskim pitanjima.¹³⁹ Bez obzira na to što je rani srednji vijek obilježen pokušajima zajednica oko povećanja autoriteta u odlučivanju,¹⁴⁰ ideja o namjesničko-me položaju morala je biti interiorizirana u savjesti svakoga pojedinca prilikom ulaska u samostan. *Conversio totalis* podrazumijeva prihvaćanje volje predstojnika, manifestirano obećanjem poslušnosti.¹⁴¹ Cistercijsko

137 Weber, *Economy and Society*, 1140.

138 *Benedicti regula*, c. II, l. 2, 21.

139 V.: *Benedicti regula*, c. III, l. 1-13, 29-31; te brojne primjere o opatovom diskrecijskome pravu: c. V, 38-41; c. XXII-XXVII, 84-91; c. XXXI-XXXIV, 95-100; c. XLIII, 121-123; c. XLVII124-125; c. LI, 133-134; c. LV, 140-144 itd. Iscrpno o položaju opata u ranom srednjem vijeku: Franz J. Felten, „Herrschaft des Abtes“, *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, ur. Friedrich Prinz (Stuttgart, 1988), 147-296, te o tome da je opat u srednjem vijeku imao položaj koji odgovara weberijanskoj koncepciji karizme službe na str. 256. V. i literaturu u idućoj bilješci.

140 O odnosu opata i zajednice: Joachim Jassmeier, *Das Mitbestimmungsrecht der Untergebenen in den älteren Männerordensverbänden* (München, 1954), 6-42; Giles Constable, „The Authority of Superiors in Religious Communities“, *La notion d'autorité au Moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*, ur. George Makdisi et al. (Paris, 1982), 189-210; Felten, „Herrschaft des Abtes“, 273-296; Martina Wiech, *Das Amt des Abtes im Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen um Äbte früh- und hochmittelalterlicher Klöster unter besonderer Berücksichtigung des Bodenseegebiets* (Siegburg, 1999); Stefan Patzold, *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs* (Husum, 2000); Franz J. Felten, „Auctoritas–consilium–consensus. Zur Einschränkung der Macht des Abtes im Mittelalter“, *Les personnes d'autorité en milieu régulier. Des origines de la vie régulière au XVIIIe siècle*, ur. Jean-François Cottier et al. (Saint-Etienne, 2013), 27-46; Thomas M. Krüger, *Leitungsgewalt und Kollegialität vom benediktinischen Beratungsrecht zum Konstitutionalismus deutscher Domkapitel und des Kardinalkollegs (ca. 500-1500)* (Berlin-Boston, 2013), 47-64.

141 *Benedicti regula*, c. LVIII, l. 17-18, 149: *Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stauillitate sua et conuersione morum suorum et oboedientiam coram deo*

strože opsluživanje *Pravila* moralo je, stoga, uvažiti bezuvjetan posluš nadređenome, koji je vodio prema kristolikosti i spasenju.¹⁴² No, osim potvrde posluš kao temeljne duhovne vrline, cisterciti naglašavaju i autoritet savjesti te legitimnu mogućnost propitivanja opatovih postupaka; Bernard od Clairvauxa smatra da redovnici imaju ne samo obvezu razmotriti odluke predstojnika nego i pravo na neposluš ako opatova zapovijed nije usuglašena s *Pravilom* ili je protivna Bogu.¹⁴³ *Pravilo* je iznad opatova autoriteta, tvrdi Bernard,¹⁴⁴ koji težište stavlja na posluš Kristu i Božjim zapovijedima.¹⁴⁵ Dok, dakle, posvećenost službe ostaje aksiom, opseg je opatova autoriteta ograničen *Pravilom* i savješću zajednice.

Instituta svjedoče o daljnjim tendencijama redefiniranja karizme službe. *Inst. XXXV* definira da će svi opati koji zanemaruju statute biti javno prozvani i pozvani da se korigiraju sukladno slovu zakona. Ako kroz godinu dana

et sanctis eius... Usp. i: Gert Melville, „Der Mönch als Rebell gegen gesetzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts“, *De ordine vitae*, 167-173.

- 142 O „klasičnome“ shvaćanju poslušnosti svjedoče razni cistercitski traktati, parenetska i epistolografika djela. Na primjer: Bernardus Claraevallensis Abbas, „De gradibus humilitatis et superbiae tractatus“, *S. Bernardi Abbatis primi Clarae-Vallensis opera Omnia*, t. II, *Patrologia Latina* 182, col. 941-972, osobito 968; Bernard of Clairvaux, *Monastic Sermons*, prev. Daniel Griggs (Collegeville, 2016); npr. S. 2, 12-19, S. 26, 147-150, S. 41, 213-225; *The Letters of St Bernard of Clairvaux*, prev. Bruno Scott James (London, 1953), br. 151, 220 (prenosi i Jamrozak, *The Cistercian Order*, 17); Vilim iz Saint-Thierryja, *Zlatno pismo*, prev. Branko Jozić (Split, 2017), osobito 38, 45, 95, 99, 108.

- 143 O pravu na neposluš „zloj“ naredbi, protivnoj pravilnom opsluživanju: *The Letters of St Bernard*, br. 8, 26-38, osobito: 27-29, 33. O Bernardovu shvaćanju posluš: Marko Jerković, „(Dis)obedience in the Cistercian Order. Some Reflections on Bernard of Clairvaux's Letter to Brother Adam“, *Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja* XVII/3 (2019), 503-528. O pravu na neposluš u slučaju zapovijedi protivne Bogu: Bernardus, „Liber de praecepto“, col. 871-872, 877. O savjesti kao autoritetu i mehanizmu stabilnosti kod cistercita: Melville, „Warum waren“, 17-22. O savjesti kao legitimaciji autoriteta: Gert Melville, „Les fondements spirituels et juridiques de l'autorité dans la vita religiosa médiévale: approche comparative“, *Les personnes d'autorité en milieu régulier: Des origines de la vie régulière au XVIII^e siècle*, ur. Jean-François Cottier et al. (Saint-Étienne, 2012), 24-25; te: Melville, „‘Conversio’ und die Legitimation“, 42-56. O autoritetu savjesti uopće: Mirko Breitenstein, „Das Gewissen der Mönche als Heilsgarant“, *Innovation durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt*, ur. Gert Melville et al. (Regensburg, 2014), 37-56; Breitenstein, „Das ‘Haus des Gewissens’“, 19-55.

- 144 Bernardus, „Liber de praecepto“, col. 865-866. Usp. i: Jerković, „(Dis)obedience“, 510-512. Usp. o položaju opata u okvirima razmatranja karizme službe i: Newman, „Text and Authority“, 173-198.

- 145 Bernardus, „Liber de praecepto“, col. 868, 871-872.

to ne učine, Generalni ih kapitul ima pravo kazniti.¹⁴⁶ Kolektivno izdani statuti su, dakle, autoritet koji nadilazi pojedinačno diskrecijsko pravo opata na interpretaciju norme. Statut primjenjuje istu strategiju kao i Bernard prilikom nadređivanja *Pravila* karizmi službe,¹⁴⁷ samo što je sada cilj afirmacija suverenosti impersonalnoga autoriteta. *Inst. LXXVIII*, nadalje, kazuje kako će svi nepozvani monasi ili braća-laici biti bičevani pred cijelim Kapitulom. Pritom čak ni opat Cîteauxa nije mogao spriječiti ovako drastičnu kaznu,¹⁴⁸ čime se pokazuje da Generalni kapitul autoritet svoga zakona stavlja i ispred diskrecijskoga prava opata-majke svih opatija. Ovi se primjeri nadovezuju na već ukazane tendencije snaženja autoriteta zakona.¹⁴⁹ Oni također pokazuju i kako Kapitul integrira novu kvalitetu u karizmu službe: osjećaj podređenosti zakonu. Pritom je *Inst. LXXVIII* osobito znakovit jer bičevanje prekomjernih opatovih pratitelja predviđa u prisustvu svih opata. Nakana je, naime, bila demonstrirati cjelokupnome zboru sankciju koja se događa u slučaju nepoštivanja statuta¹⁵⁰ i time na drastično afektivan način utjecati na pridržavanje slova zakona. Statuti time pokazuju da Generalni kapitul održivost svoga autoriteta vidi u povećanoj kontroli savjesti kako subraće tako i opatā.

Tendencija veće kontrole savjesti vidi se i u *Inst. LXVI-LXVII*.¹⁵¹ Prvi daje opatu diskrecijsko pravo odrediti stupanj prekršaja i zdravstveno stanje subrata sukladno kojemu provodi kaznu, dok drugi daje pravo opatu odrediti mjesto objedovanja kažnjene (i time izolirane) braće.¹⁵² Potvrđujući diskrecijsko pravo opatu, statuti bivaju usuglašeni s *Pravilom*.¹⁵³ No, pritom se Kapitul postavlja u ulogu tijela koje ima pravo definirati proceduru kazneno-pokorničkoga procesa. Opatu se ostavlja veliki diskrecijski prostor u interpretaciji ponašanja redovnika, ali se Kapitolu ponovno potvrđuje pravo

146 *Inst. XXXV*, 472.

147 V. tekst neposredno prije i bilješku 144.

148 *Inst. LXXVIII*, 490.

149 Vidi potpoglavlje *Autoritet prava unutar Reda*.

150 Riječ je o kršenju *Inst. XLIV*, 475, koji predviđa samo jednoga pratitelja na Kapitul. Bičevanje se, dakako, ne odnosi na tu pratnju. Tako interpretira i: Waddell, *Narrative and legislative texts*, 490.

151 *Inst. LXVI*, 484-487; *Inst. LXVII*, 487.

152 *Inst. LXVI*, 484; *Inst. LXVII*, 487.

153 Konkretno u: *Benedicti regula*, c. XXIII, l. 1-2, 86: *Secundum modum culpae et excommunicationis uel disciplinae mensura debet extendi. Qui culparum modus in abbatis pendet iudicio*.

dopune *Pravila*.¹⁵⁴ Time su također rekonceptualizirani strukturni odnosi savjesti jer se u postupak interioriziranja norme uključuje i impersonalno definirani autoritet koji, uz opata i *Pravilo*, oblikuje sustav pokore kroz koji monasi trebaju proći kako bi se vratili na put spasenja. Upravo je taj čimbenik – pokora – bitna stavka snaženja autoriteta Kapitula. Kapitul, naime, prijestupe – baš kao i *Pravilo* – smatra „kulpabilnom“ kategorijom.¹⁵⁵ Prijestup, dakle, implicira opterećenje savjesti,¹⁵⁶ stanje kojega se redovnik oslobađa uz pomoć instrukcija *Pravila* i uporabom diskrecijskoga prava opata. Kapitul postaje referentna točka za kreiranje formaliziranoga procesa kroz koji, na putu povratka duše u balansirano stanje, prekršitelj prolazi posredstvom opata i koji formalizira Kapitul. Kapitul potvrđuje da je aktivan čimbenik spasenskoga procesa formaliziranom regulacijom kulpabilnosti i pokorničkoga procesa, dočim opat uporabom diskrecijskoga prava postaje dionikom održivosti višega (na spasenje usmjerenoga) autoriteta.

Kapitul na sebe preuzima veću ulogu i u intepretiranju kulpabilnosti; *Inst. LXVI* potvrđuje kako tri djela – krađa, pobuna i palež – Kapitul deklarira te-

154 O tom pravu usp. tekst ranije na više mjesta.

155 *Inst. LXVI*, 484; *De gravioribus culpis*; *Inst. LXVII*, 487: *De levioribus culpis*. U *Pravilu*: *Benedicti regula*, c. XXIII, l. 3, 87 (*Si quis tamen frater in levioribus culpis inuenitur, a mensae participatione pribetur*) te c. XXV, *De grauioribus culpis*, l. 1, 87 (*Is autem frater, qui grauioris culpa noxa tenetur, suspendatur a mensa, simul ab oratorio*). Termin „kulpabilnost“ ovdje uvodim kako bih naznačio da je odstupanje od norme u redovničkim zajednicama podrazumijevalo ne samo osjećaj prekršaja zakona, nego i stvaranje posebnoga emotivno-duhovnoga stanja u kojemu je pojedinčeva savjest bila opterećena osjećajem odstupanja od temeljnih duhovno-bihevioralnih normi posvećenoga života. Time je, ustvari, „kulpabilnost“ podrazumijevala interiorizaciju osobne grješnosti zbog prekršaja zakona. U redovničkim je zajednicama „kulpabilnost“ bila uobičajeno povezana s idejom kršenja zakona sve do rekonceptualizacije kvalitete zakona s izdanjem dominikanskih konstitucija. U predgovoru konstitucija (oko 1236.) stoji: ... *volumus et declaramus ut constitutiones nostre non obligent nos ad culpam, sed ad penam, nisi propter contemptum vel preceptum*. Antoninus H. Thomas, ur., *De oudste constituties van de Dominicanen* (Leuven, 1965), 313. Ovime je uklonjena opterećenost savjesti grješnošću u slučaju kršenja zakona, odnosno prekršaj postaje čista kaznena, a ne kazneno-kulpabilna kategorija (osim u slučaju počinjenja prekršaja s jasno deklariranom namjerom). O ovoj inovativnoj dominikanskoj konceptualizaciji, koju počinju prihvaćati i drugi redovi u 13. st., v.: Florent Cygler, „Zur Funktionalität der dominikanischen Verfassung im Mittelalter“, *Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum*, ur. Gert Melville–Jörg Oberste (Münster, 1999), 405–410; Florent Cygler, „Une nouvelle conception de la culpabilité chez les réguliers: Humbert de Romans, les Dominicains et le ‘principe de la loi purement pénale’ au XIII^e siècle“, *La culpabilité. Actes des XX^e Journées d’Histoire du Droit* (Limoges, 2001), 387–401; Gert Melville, „The Dominican *Constitutiones*“, *Medieval Rules*, 267–268.

156 V. prethodnu bilješku.

žim prijestupom.¹⁵⁷ Osim postupanja s prijestupnicima, tj. ekskomunikacije na Kapitolu i pokorničkih rituala,¹⁵⁸ Kapitul ovime i kvalitativno utječe na sustav regulacije savjesti jer pokazuje kako preko svoga diskrecijskoga prava može stupnjevati opterećenost savjesti grijehom. Na tom je tragu i *Inst. XXXV* koji sada daje pravo Kapitolu odrediti mjesto izvršenja te trajanje kazne i za opate koji zanemaruju statute.¹⁵⁹ Pritom se definira i kvaliteta prijestupa, jer je nepoštivanje zakona označeno kao *levis culpa*.¹⁶⁰ Istom se kulpabilnom kategorijom smatra i nepoštivanje oca-opata (*Inst. LXXXI*).¹⁶¹ U konceptualizaciju je karizme službe, zasnovanoj na ideji da opat polaže račun isključivo Bogu,¹⁶² ovime uvedena međukategorija – impersonalni autoritet preko kojega se oblikuje savjest predstojnika.¹⁶³ Uvažimo li način na koji institucija razmišlja, može se pretpostaviti da je kulpabilni element ubačen baš u ove statute jer se željelo utjecati na održivost fundamentalnih principa Reda: (spasonosnih) zakona i filijacije. U drugim se slučajevima govori o kazni bez povezivanja uz kulpabilnost. Kapitul, naime, postaje jedna od instancija koja ima pravo kazniti opata vizitatora zbog propusta tijekom vizitacije ili pak vizitiranoga opata zbog nepoštivanja vizitatora (*Inst. XXXIII*); koja kažnjava opate ako napuste kapitularnu dvoranu tijekom zasjedanja (*Inst. LV*); te koja „teškom sankcijom“ kažnjava opate ako skrivaju istinu o odsutnima s Kapitula (*Inst. LXXI*).¹⁶⁴ S jedne strane, izostavljanje kulpabilnoga elementa iz potonjih statuta sugerira nedosljednost uzrokovanu još uvijek nedovoljno rutiniziranim legislativnim postupcima. No, s druge strane, baš to izostavljanje kulpabilnih elemenata, sugerira da je u slučajevima koji se tiču proceduralnih mehanizama Kapitul svoju pisanu

157 *Inst. LXVI*, 484: *Notum est in Cisterciensi annuali capitulo, ab archiepiscopis et episcopis Ordinis nostri tam fures quam conspiratores quam etiam incendarios excommunicatos specialiter fuisse. Quicumque ergo fratrum nostrorum in eiusmodi manifeste deprehensi fuerint, graviori culpe subdantur.*

158 Riječ je o izolaciji od zajednice, uskrati hrane, pokorničkom ležanju ispred oratorija i u kapitolu te degradaciji položaja u zajednici nakon stečenoga oprosta. *Inst. LXVI*, 484; *Inst. LXVII*, 487. Usp. i: Thomas Füser, *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei der Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert)* (Münster, 2000), 87-88.

159 *Inst. XXXV*, 472.

160 *Inst. XXXV*, 472.

161 *Inst. LXXXI*, 491.

162 *Benedicti regula*, c. II, l. 34, 27; c. III, l. 11, 30-31; c. LXIII, l. 3, 160; c. LXV, l. 22, 170.

163 Kapitul time za sve opate postaje „Schuldkapitel“ (Cygler, *Das Generalkapitel*, 50), jer određivanje kazne implicira i kulpabilnu kategoriju.

164 *Inst. XXXIII*, 470-471; *Inst. LV*, 480; *Inst. LXXI*, 488.

riječ smatrao dovoljno legitimnim i – bez dodatnih strategija snaženja autoriteta – moćnim sredstvom osiguranja provedbe zakona. Drugim riječima, ovi statuti ukazuju na to da je Kapitul održivost svoga autoriteta zasnivao ne samo na pozivanju na kulpabilnost zakona u slučajevima koji se tiču fundamentalnih principa Reda nego i na korištenju apsolutno autonomnoga diskrecijskoga prava čiji je legitimet, u slučaju regulacije procedura na Kapitolu, proizlazio iz autoriteta same institucije.

Vidljivo je, dakle, da Kapitul od opata ne traži samo integraciju osjećaja podređenosti zakonu nego uopće institucionalni posluš temeljnim strukturom Reda (ocu-opatu ili vizitatoru i vizitatora Kapitolu), odnosno lojalnost formaliziranim procedurama odvijanja Kapitula. Upravo integracija tih karakteristika čini karizmu službe kompleksnijom kategorijom, čija prihvatljivost nije temeljena samo na slijeđenju slova *Pravila* i ograničena savješću zajednice nego i na discipliniranju osobne savjesti u odnosu na riječ impersonalnoga zakona. Kapitul, prema tome, osnažuje impersonalni autoritet tako što uvodi nove kategorije u savjest ne samo pojedinoga redovnika nego i opata. U savjesti redovnika to je značilo da *conversio totalis* podrazumijeva posluš opatu, ali i posluš kapitularnim odredbama o grješnosti.¹⁶⁵ Za opata to znači da je medijacija spasenja – kao temeljno obilježje karizme službe – spojena s interiorizacijom vlastite grješnosti koju kontrolira impersonalni autoritet.

Zakon koji nadilazi autoritet opata, djelo je samih opata. Stoga se, razvojem sustava veće kontrole savjesti, ne čini točnim govoriti o degradaciji vlastitoga autoriteta, nego pridavanju novih uloga karizmi službe. Činjenica da opati kroz svoj kolektiv prakticiraju diskrecijsko pravo na formuliranje zakona uz koji je povezan osjećaj kulpabilnosti, sugerira da ideja nije bila umanjiti vlastiti položaj nego karizmi svoje službe potvrditi i uvijek iznova perpetuirati misijsku svrhu, odnosno spasonosno reformiranje opsluživanja (*Carta caritatis*) i održivost posvećene zajednice (*Instituta*).¹⁶⁶ S tim na umu, veća regulacija grješnosti opata (tj. samih sebe) značila je stavljanje kolektivne karizme ispred karizme službe, kako bi se univerzalno (u cijelome Redu) moglo ne samo na uniforman način prakticirati opsluživanje (što je cilj *Cartae caritatis*)¹⁶⁷ nego i legitimno ispuniti cilj novouvedenoga

165 Usp. i: Füser, *Mönche im Konflikt*, 23.

166 *CC Prior*, VII, 278; *Inst.*, *Prolog.*, 454. Usp. i tekst prije, na više mjesta.

167 *CC Prior*, III, 276.

tijela (Kapitula) te – ponovno – iskazati spremnost na slijeđenje aksiomatskoga konstitutivnoga principa o dijeljenoj odgovornosti. Kapitul, dakle, o sebi razmišlja kao o instituciji koja je uskladila opatovu tradicionalnu ulogu (koju se mora prihvatiti kao temelj doslovnoga slijeđenja *Pravila*) i novih konstitutivnih principa. Prihvatanje ideje o neposluhu neadekvatnoj zapovijedi opata (Bernard od Clairvauxa)¹⁶⁸ te institucionalizacija opatova posluha novokreiranome impersonalnome tijelu smjestili su pojedinačnu karizmu službe između dva kolektiva – kolektiva opata i kolektiva zajednice, pojačavši pritom osjećaj odgovornosti za duhovni napredak na sve te tri razine. Sagledano, dakle, kroz ovu prizmu, karizma službe (faktički oslabljena naspram Kapitula i zajednice), koncepcijski je translokalizirana iz pojedinačne zajednice u opći kolektiv, odnosno univerzalizirana radi postizanja fundamentalnoga cilja *vita religiosa* – duhovnoga rasta.

Upravo se usklađivanje autoriteta karizme službe sa sustavom dijeljene odgovornosti radi višega cilja na sjajan način zrcali u dokumentu poznatom kao *Forma visitationis*.¹⁶⁹ U njemu Kapitul specificira način obavljanja vizitacije, korektivnoga mehanizma predviđenoga s *Carta caritatis*.¹⁷⁰ Prema dokumentu, opat-vizitator svoju savjest usmjerava prema ispunjenju temeljnih ciljeva: korekciji opsluživanja i očuvanju mira i ljubavi te poštovanju lokalnoga opata.¹⁷¹ Vizitator ima zadaću istražiti i korigirati probleme, saslušati stranke i poticati korekciju i izvan vremena vizitacije.¹⁷² Vizitator time stječe veliko pravo diskrecije jer samostalno donosi disciplinske odluke. No, s obzirom na to da su njegove ovlasti propisane zakonom, jasna je tendencija Kapitula da vizitaciju iskoristi kao organ implementacije središnjega autoriteta.¹⁷³ Poticaj na ispravljanja devijacija i izvan vremena vizitacije indikator je želje da se ostvari dvojni sustav korekcije, za trajanja vizitacije i izvan toga vremena, koji bi povezao nastojanja oko

168 Usp. tekst ovoga poglavlja prije i bilješku 143.

169 Dokument je redigiran kao *Inst. XXXIII*, 470-471.

170 *CC Prior*, V, 277. Iscrpno o razvoju sustava vizitacije kod cistercita: Jörg Oberste, *Visitation und Ordensorganisation. Formen sozialer Normierung, Kontrolle und Kommunikation bei Cisterziensern, Prämonstratensern und Cluniazensern (12.-frühes 14. Jahrhundert)* (Münster, 1996), 57-159. O *Forma visitationis* ovdje: 79-83.

171 *Inst. XXXIII*, 470. Usp. i Oberste, *Visitation*, 81, koji na ovom mjestu podsjeća da su principi na kojima vizitator treba ustrajati posve u skladu s onime što propagira *Pravilo* (ljubav, mir, autoritet opata).

172 *Inst. XXXIII*, 471.

173 Usp. Oberste, *Visitation*, 83.

centralizacije i očuvanje temeljnoga principa autonomije opatije.¹⁷⁴ Potom se navodi i kako vizitirani opat treba biti odan i poslušan vizitatoru te se od cijele zajednice traži aktivno sudjelovanje u korekciji.¹⁷⁵ Korekcija je, prema tome, zajednička odgovornost svih – Kapitula preko vizitatora, lokalnoga opata, ali i zajednice, čime se savjest svih aktera usmjerava prema općoj dobrobiti zajednice. Pritom se vertikalno definirani sustav kontrole pojačava iniciranjem aktivne uporabe savjesti zajednice na horizontalnoj razini. Štoviše, kao mehanizam očuvanja takve horizontalizacije Kapitul opatima zabranjuje odmazdu (u slučaju neželjene proklamacije od redovnika).¹⁷⁶ I konačno, u slučaju povrede slova dokumenta, vizitatora kažnjava njegov otac-opat, drugi opati ili Generalni kapitul. Vizitiranome opatu koji se ogлуši na odredbe dokumenta kaznu određuje otac-opat ili Generalni kapitul.¹⁷⁷ Primjer *Forme visitationis* je, dakle, ponajbolje svjedočanstvo cistercitskih nastojanja da se posve inovativan sustav vlasti – impersonalni autoritet – održi balansiranjem svih do sada navedenih i međusobno isprepletenih procesa: centralizacije kontrolnih postupaka, povećanjem odgovornosti karizme službe prema općim ciljevima Reda, regulacije savjesti s obzirom na tradicionalni i novi položaj opata te naglašenoga inzistiranja na sustavu dijeljene odgovornosti unutar kojega se smješta rekonceptualizirana i – svoje grješnosti svjesna – karizma službe. Drugim riječima, i korektivni mehanizam vizitacije svjedoči o tome da je jedna od krucijalnih strategija održivosti impersonalnoga autoriteta bilo uklapanje karizme službe u sustav dijeljene odgovornosti i podređenost slovu zakona, pri čemu je kao temeljna validacija poslužila retorika kojom rekonceptualizacija opatove uloge ne predstavlja relativizaciju karizme službe nego učinkovito sredstvo postizanja „zajedničke ljubavi u Kristu“,¹⁷⁸ odnosno održivosti ljubavi i mira u posvećenoj zajednici.¹⁷⁹

174 Istaknimo i da Oberste, *Visitation*, 81-82 navodi kako je pozivanje na načela iz *Pravila* (usp. i bilješku 171 ovoga rada) legitimiralo odmak od autonomije opatije, do koje je došlo uslijed uvođenja vizitacije.

175 Opat ili njegovi zamjenici trebaju poticati braću da iskažu što smatraju problematičnim. *Inst. XXXIII*, 470. Usp. i: Oberste, *Visitation*, 82.

176 *Inst. XXXIII*, 470.

177 *Inst. XXXIII*, 471. Usp. i: Oberste, *Visitation*, 82-83.

178 *Inst. XXXIII*, 470: ... [visitator] ... *animos fratrum ad ampliorem reverentiam proprii abbatibus et gratiam mutuae in Christo dilectionis inducat*.

179 *Inst., Prolog.*, 454.

4. Kako institucija razmišlja?

Zbirka *Instituta generalis capituli* pokazuje da srednjovjekovne normativne tekstove valja shvatiti ne samo kao zakonodavni okvir unutarnjega djelovanja redovničke zajednice nego i kao funkcionalna sredstva u nastojanjima oko postizanja duhovno-institucionalne stabilnosti. Kompleksnost ove zbirke i njezina konkretna uloga u postizanju stabilnosti postaje jasnija kada je analiziramo kao tekstualiziranu volju institucije Generalnoga kapitula (autora zbirke) u potrazi za legitimitetom, odnosno odgovarajućim opravdanjem postojanja posve impersonalnoga sustava vlasti unutar duhovno-emocionalne zajednice. Impersonalni autoritet bio je temeljno obilježje cistercitskoga sustava vlasti, zajamčen već prvim konstitutivnim aktom (*Carta caritatis*) te je podrazumijevao oblik vladanja u kojemu je institucionalizirano tijelo uprave (Generalni kapitul) imalo pravo regulirati organizacijske i duhovne aspekte unutar zajednice. Taj se oblik vlasti nadovezuje na cistercitsko shvaćanje o vlastitim počecima, koje u prvi plan stavlja kolektiv, odnosno zajedničko odlučivanje o napretku duša, umjesto autoriteta karizmatičnoga pojedinca. Zbirka *Instituta* odličan je izvor za istraživanje pitanja stabilnosti impersonalnoga sustava jer donosi skup normativnih odluka kojima je Kapitul regulirao i predstavljao svoj položaj u prvih nekoliko desetljeća postojanja. Zbirka pokazuje da Kapitul održivost impersonalnoga sustava vlasti (i samim time svoga položaja) želi postići koristeći konceptualne i legislative strategije. Prvo Kapitul svoju ovozemaljsku ulogu definira i legitimira radom na održivosti posvećene cistercitske zajednice. Osim stvaranja ovoga „liminalnoga“ imidža (dojma o ovozemaljskome radu čiji je cilj postizanje održive duhovnosti), Kapitul, kao izvor institucionalnoga legitimiteta, predstavlja temeljni konstitutivni akt, *Carta caritatis*, odnosno volju prve zajednice. Također, Kapitul svoje poslanje traži i u ideji perpetuiranja primordijalnih principa – dijeljene odgovornosti za duhovni napredak zajednice i spasonosnoga djelovanja opata – čime želi pokazati kako je njegova misija orijentirana na očuvanje slova *Pravila* i izvornih načela prve generacije cistercita. Ove su konceptualne strategije kao cilj imale transtemporalizaciju svrhe Kapitula, odnosno perpetuiranje ideje o njegovoj sjevremenosti ulozi u spasenjskoj povijesti, čime se postizalo emocionalno prihvaćanje institucije u kojoj je utjelovljen najviši autoritet. Samim time, zbirka služi kao „simbolič-

ki kapital“ impersonalnoga autoriteta, odnosno sredstvo preko kojega se unutar cijeloga Reda postiže održivost ideje o primordijalnosti kolektivne vlasti umjesto karizmatikova autoriteta. S druge strane, Kapitul nastoji stabilizirati svoj položaj nastojeći zaštititi svoje pravo, *ius particulare*, u odnosu na vanjski svijet, prvenstveno dijecezanski autoritet. Kapitul preko svojih statuta ne želi ugroziti odnose s (nad)biskupima, ali inzistira na nepovredivosti svojih zakona. Unutar same cistercitske zajednice, svoj autoritet osnažuje korištenjem instituta zabrane priziva, ali i pravom na dispenziranje od pravnih standarda. Na taj se način Kapitul potvrđuje kao institucija koja ima pravo uvesti novine u konstitutivnu praksu, ali i interpretirati zakon te – još je važnije – samo *Pravilo*. Kapitul osnažuje princip impersonalnoga autoriteta jer ovim strategijama onemogućuje pojedinačne intervencije u pravni sustav, odnosno biskupima pokazuje suverenitet cistercitskoga prava, dočim u vlastite opate integrira kolektivni osjećaj podređenosti zakonu. Stabilnost impersonalnoga autoriteta Kapitul, nadalje, postiže pragmatizacijom i ritualizacijom praksi. On predviđa da se na godišnjoj razini na Kapitolu redovito obnavlja zajednička komemorativna liturgija čime se ova institucija stavlja u središte nastojanja oko stvaranja eshatološki orijentirane zajednice, dok se ritualiziranim odvajanjem opata od zajednice u drugom dijelu zasjedanja evocira spasenjska uloga opata predviđena temeljnim konstitutivnim aktom. U konačnici, statuti pokazuju i da cisterciti ovom zbirkom dodatno rekonceptualiziraju karizmu službe – „Kristovi vikari“ postaju dionici sustava dijeljene odgovornosti u kojem njihov položaj biva ograničen autoritetom Kapitula (kolektivne karizme). Zbog perpetuiranja osjećaja podređenosti kolektivu, Kapitul na sebe preuzima ulogu regulatora i interpretatora pokorničkoga procesa, čime ne samo među redovnicima nego i u savjesti opata učvršćuje ideju o kulpabilnom karakteru zakona. Ukratko: stabilnost svoga položaja i samim time impersonalnoga autoriteta Kapitul želi postići povezivanjem svoje svrhe uz održivost posvećene zajednice, snaženjem autoriteta zakona, korištenjem zabrane priziva i dispenziranja u svrhu osiguranja trajnosti kolektivne vlasti, kontinuiranim obnavljanjem istovjetnih praksi tijekom zasjedanja, povećanjem proceduralne učinkovitosti, kao i integracijom osjećaja u opate da je njihov translokalizirani (na cijelu zajednicu, a ne samo na svoj samostan) spasenjski rad jedino ispravan kada je smješten u okvire dijeljene odgovornosti i podređenosti kulpabilnome zakonu.

Pridajući Kapitolu imidž na spasenje i održivost posvećene zajednice orijentirane institucije, čija je svrha legitimirana čvrstim pristajanjem uz primordijalne kršćanske, opće redovničke i specifične cistercijske principe, zbirka postaje i funkcionalno sredstvo diviniziranja institucije. Drugim riječima, Kapitul preko svoje zbirke *Instituta* nije samo činio održivim principe iz *Cartae caritatis* (koja je, vratimo li se ponovno na Melvilleova razmišljanja, preuzela karizmatična svojstva) nego je – ukazivanjem na svrhu trajnoga održanja posvećene zajednice kroz kolektivni rad opata na spasenju duša – samoga sebe prezentirao kao divinizirano upravno tijelo, orijentirano na duhovne ciljeve. Štoviše, snaženje autoriteta samoga Kapitula korištenjem različitih pravnih mehanizama je, kako smo vidjeli, nastojalo biti opravdano ili barem usklađeno s idejom zaštite autentičnih principa opsluživanja. U tom smislu, institucija Generalnoga kapitula o sebi razmišlja kao o kolektivnome tijelu čija impersonalnost postaje funkcionalni temelj održivosti izvorne duhovnosti. Upravo je ovaj, veoma jednostavan i logičan zaključak, potrebno posebno naglasiti jer posjeduje potencijal postati okosnicom teorijskoga promatranja fenomena dugoročne održivosti redovničkih zajednica. Povezivanje rada Kapitula i posvećene zajednice te kreacija institucionalnih mehanizama kojima se ta veza perpetuira, bio je princip koji je posjedovao adekvatan potencijal ne samo legitimiranja svrhe impersonalnoga autoriteta nego i postizanja trajnoga dojma o sposobnosti impersonalnoga autoriteta da nadiđe svaku potencijalnu krizu. Drugim riječima, funkcionalizacija teksta usmjerena na kreiranje poveznice između impersonalnoga autoriteta i posvećene zajednice čini se kao bolji objasnidbeni model dugoročne održivosti duhovno-emocionalnih zajednica, od veberijanskoga modela rutinizacije. Najveći je problem koncepta rutinizacije njegov izrazito racionalan karakter, odnosno naglašavanje objektiviziranih radnji koje nadomještaju prvotnu duhovnu inspiraciju. Čini mi se da u duhovno-emocionalnim zajednicama razloge dugoročne održivosti valja prvenstveno tražiti u funkcionalizaciji tekstova radi kontinuiranoga evociranja duhovne svrhovitosti institucija vlasti i legitimacije „metodičkih praksi“ u posvećenim ciljevima zajednice. U cistercijskome slučaju, u kojem karizmatičnoga pojedinca zamjenjuje karizmatizirana zajednica, ovaj se funkcionalni model nameće kao primjenjiv i opravdan. Kako je on funkcionirao u drugim zajednicama, pogotovo onima u kojima se institucionalizacija i uvođenje impersonalnoga autoriteta, odnosno Generalnoga kapitula, nastavlja na karizmatičnu inspiraciju pojedinca, ostaje analitički propitati.

IMPERSONAL AUTHORITY IN THE EARLY CISTERCIAN COMMUNITY: THE FUNCTIONALIZATION OF THE NORMATIVE COMPILATION *INSTITUTA GENERALIS CAPITULI*

Abstract: Unlike many other religious communities, the Cistercians do not fit into the paradigm of charismatic authority. Instead, their reform was conceived by collective introspection of conscience of a group of dissatisfied Benedictines from the Molesme abbey. The Cistercian narratives perpetuated exactly this idea of a collective responsibility for the foundation of a new community, its organization and spiritual progress. Furthermore, the early Cistercian sources show that – instead of individual charisma – they considered the charisma of St Benedict, textualised in the *Rule*, as well as their own constitution (the *Carta caritatis*) as relevant authority. The latter source promotes the impersonal authority, embodied in the institution of General Chapter, as the proper governing model. This article analyses the question of stability and viability of the impersonal authority on the basis of the *Instituta generalis capituli* (c. 1147.). This normative collection gathers statutes which can be considered as the manifestation of constitutional will of the General Chapter; hence, the paper uses the Mary Douglas's question – „how institutions think“ – in order to grasp into the institution's self-understanding. Several issues are under scrutiny: 1) how General Chapter explains its role in the community; 2) which conceptual and legislative strategies it uses to enable longevity to its authority; 3) how the institution validates its legislative activities and makes them emotionally acceptable within the community. Instead of the Weberian „routinization of charisma“ model, the paper tries to comprehend the functional textual patterns through which the institution of General Chapter acquires the divinised image and, consequently, the full acceptance of its authority.

Key words: Cistercians, General Chapter, impersonal authority, divinised community, conceptual and legislative strategies, authority of law, functionalisation of text, *Instituta generalis capituli*, *Carta caritatis*.

VI.

AD FONTES

KANONIZACIJSKA BULA SV. MARKA KRIŽEVČANINA

UDK 272

Hrvatski svetac Marko Križevčanin (1588.–1619.) i njegovi drugovi, isusovci Stjepan Pongrácz i Melkior Grodziecki, više od tri i pol stoljeća čekali su na zaključenje kauze. Zbog povijesnih okolnosti beatifikacija košičkih mučenika dogodila se tek 1905. godine za pontifikata Pija X., a kanonizacija devedeset godina poslije, odnosno 1995. godine u Košicama u Slovačkoj. Ovaj prilog u tematskoj jedinici *ad fontes* donosi kanonizacijsku bulu iz 1995. godine kada ga je papa Ivan Pavao II., zajedno s već spomenutom dvojicom isusovaca, proglasio svetim.

Budući da o sv. Marku Križevčaninu već postoji iscrpna literatura,¹ ovdje ćemo *in brevi* izdvojiti tek nekoliko važnijih podataka o njegovu životu a koji su važni za tekst i kontekst ove bule. Marko Križevčanin pripadao je kleru Zagrebačke nadbiskupije, iako je u izvorima uz njegovo čest atribut ostrogonski kanonik (*canonicus Strigonensis*) te je upravo taj motiv dominantan i u likovnim prikazima u kojima se on pojavljuje u bijeloj rocketi s crvenom kanoničkom mocetom i pektoralom. Dugo se vremena godinom njegova rođenja smatrala 1580. koja je navedena u djelu *Virtus purpurata Athletarum Cassociensium* iz 1730. godine, no prema *Popisu pitomaca Papinskog zavoda Germanicum et Hungaricum u Rimu (Nomina Alumnorum Collegii Germanici et Hungarici ab anno 1552.)* u koji je pristupio 1. studenoga 1611., to jest u 23. godini života, jasno je da se godinom njegova

1 Cjeloviti životopis može se naći u tekstovima koje je prof. dr. sc. Danijel Labaš napisao kao niz priloga za *Glas Koncila* povodom proglašenja Marka Križevčanina svetim 1995. godine. Isti su objavljeni i u knjizi: Ivan Miklenić (ur.), *Sv. Marko Križevčanin u prilogima Glasa Koncila* (Zagreb, 2009), 18-37. Prema: Danijel Labaš, „Rimski dani Marka Križevčanina“, *Cris: Časopis Povijesnog društva Križevci* XIV, br. 1 (2012), 413-427.

rođenja može smatrati 1588.² O njegovim ranijim godinama i školovanju dostupni su tek rudimentarni podatci, pa više podataka saznajemo tek nakon što je postao pitomac Njemačko-mađarskoga zavod u Rimu (*Collegium Germanicum et Hungaricum*). Petnaest dana nakon ulaska u Zavod Marko Križevčanin je prema običaju potpisao izjavu kojom potvrđuje da su mu jasna sva pravila i da će ih se pridržavati, a znakovito je da se u potpisu iste sâm naziva „Croata“: *Ego Marcus Stephanus Crisinus Croata dioecesis Zagrabiensis legi hanc Bullam constitutionum Collegii Germanici editam anno 1584. a SS. D. N. Gregorio XIII, felicitis recordationis; Regulas item Collegii omnes, in quibus difficultatem nullam invenio, et illas divina gratia servare conabor, die 15. novembris anno 1611. Ego idem qui supra Marcus Stephanus Crisinus.*³ Važan dio pravila na koje su prisezali pitomci bio je i dio o povratku u domovinu radi vršenja pastoralne službe. Primivši u Rimu niže crkvene redove (*minores ordines*) i đakonat, Marko Križevčanin zaređen je za svećenika u 4. travnja 1615. godine lateranskoj bazilici.⁴ Nakon završetka studija i ređenja, vratio se u rodne Križevce gdje je vršio pastoralnu službu „gdje bi živom riječi karao zlo i opačinu, karao grijeh i usagijvao u srca naroda krjepost.“⁵ Ubrzo ga je ostrogonski nadbiskup i primas Ugarske Péter Pázmány (1570. – 1637.) pozvao u svoju biskupiju zbog širenja protestantizma, postavivši ga ravanateljem sjemeništa u Trnavi i instalirajući ga kanonikom svoje nadbiskupije. Znakovito je u kontekstu ovoga Zbornika spomenuti i činjenicu da je Marku Križevčaninu bila povjereni uprava nad upražnjenom benediktinskom opatijom Szélpak nedaleko Košica.⁶ Nakon što su odbili prihvatiti kalvinizam, Marko Križevčanin i njegovi drugovi bili su tri dana mučeni te su konačno u Košicama podnijeli mučeništvo umrijevši na glasu svetosti.

Tekst kanonizacijske bule transkribiran je prema izvorniku koji se čuva u Nadbiskupijskom arhivu u Košicama (*Archiv Erzdioceze*),⁷ a dostupan je

2 Labaš, „Rimski dani“, 413.

3 Labaš, „Rimski dani“, 416.

4 Labaš, „Rimski dani“, 421.

5 Karlo pl. Horvat, „Život blaženoga Marka Križevčanina mučenika“, *Katolički list*, br. 39. (1904), 458, prema Labaš, „Rimski dani“, 422.

6 Spomenuta opatija neko vrijeme pripadala je benediktincima, a potom isusovcima. Kad su isusovci napustili Szélpak, opatija je pripala szelpačkom sjemeništu, pod uvjetom da prihvati opatije budu pod nadzorom ostrogonskoga nadbiskupa i Kaptola. Horvat, „Život“. Prema Labaš, „Rimski dani“, 423.

7 Ovom prilikom zahvaljujem dr. sc. Alojzu Jembrihu, prof. emer. koji mi je posredovao sni-

i u zbirci isprava Apostolske stolice.⁸ Bula ima sva obilježja suvremenoga kancelarijskoga latinskoga jezika s interpolacijama novozavjetnih izvora koji su u službi evanđeoske legitimacije košičkih mučenika. Ne umanjujući zasluge i važnost druge dvojice, posve je jasno da je središnja figura iste Marko Križevčanin, svetac koji je barem ktetikom ostao povezan s rodnim Križevcima i hrvatskim duhovnim prostorom budući da su njegove relikvije kasnije prenesene u Trnavu.

mak izvornika iz spomenutoga arhiva.

8 *Acta Apostolicae Sedis* an. et vol. LXXXIX. Typis Vaticanis MDCCCCLXXXVII. br. 1. Dostupno na: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-89-1997-ocr.pdf>, posljednji pristup 17. ožujka 2022.

IOANNES PAULUS
PONTIFEX II.
Servus Servorum Dei

Ad perpetuam rei memoriam

In amplo campo, quem ante nos Sanctorum communio aperit, Martyres, inde ab Ecclesiae principio, locum principem tenuerunt. Ii enim nobis cum Sancto Paulo iterant: Quis nos separabit a caritate Christi? Tribulatio? An angustia, an persecutio, an fames, an nuditas, an periculum, an gladius?... Sed in his omnibus supervincimus per eum, qui dilexit nos. Certus sum enim quia neque mors, neque vita...neque instantia, neque futura neque alia quaelibet creatura poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu Domino nostro (Rom 8, 35-39) Revera, quoniam ille pro nobis animam suam posuit, maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam quis ponat pro eo et pro fratribus suis (cfr. 1 Io. 3, 16; Io. 15, 13.). Martyrium igitur, quo discipulus Magistro pro mundi salute mortem libere accipienti assimilatur eique in effusione sanguinis conformatur, ab Ecclesia eximium donum supremaque probatio caritatis aestimatur (Conc. Oecum. Vat. II., Const. dogm. *Lumen gentium* n. 42.). Aliqui christiani ad hoc maximum testimonium perhibendum coram hominibus semper vocabuntur ac praesertim in persecutionibus quae numquam deerunt Ecclesiae (cfr. ibid.). Iure in his martyribus strenuisque testibus Beati Martyres annumerantur Marcus a Križevci, Stephanus Pográc et Melchior Grodziecki qui, etsi ad gentes diversas pertinebant, eandem habebant fidem et hac sustenti, etiam mortem coniuncti obierunt sibi inflictam Cassoviae mense Septembri anno MDCXIX, nempe paulo post initium bellum Triginta annorum. Ex his canonicus Strigoniensis Marcus a Križevci, postquam studia ecclesiastica Romae absolverat tamquam Collegii Germanici-Hungarici atque Studiorum Universitatis Gregoriana discipulus, in terram Slovacham venit a natali Croatia, ut alacre praestaret pastorale servitium Ecclesiae propter sacerdotum penuriam laboranti difficultatibus. Bono Pastori similis Marcus a Križevci suum in periculo non reliquit gregem, quemadmodum mercennarius fecisset (Io. 10, 11-15), sed in populi Dei mansit ministerio, fulgidum praebens exemplum erga Christum suumque munus fidelitatis. Non mi-

norem ostendit fortitudinem sacerdos Stephanus Pongrácz, Societatis Iesu sodalis, anno MDLXXXIII. nobili Hungarica familia ortus, qui sanguine fuso vitam conclusit omnino servitio Dei et fratrum consecratam. A vicina Transilvania Stephanus, nitidi decursus profani exspectatione relictam, in plagas venit Slovachiae orientalis evangelium nuntiaturus. Cassoviae, dum difficile apostolicum munus sibi concreditum explebat, Dominus voluit promptam eius voluntatem et sacrificii spiritum remunerari, clara eum martyrii palma donando. Sodalis Societatis Iesu fuit etiam Melchior Grodziecki, familia natus natione Polonica anno MDLXXXIV., qui plures annos ministerium sacerdotale Pragae explicaverat tamquam iuventutis educator. Urbem relinquere adstrictus cum aliis Societatis Iesu sodalibus ob exortum Triginta annorum bellum, Moraviam percucurrit atque Slovachiam et denique Cassoviae se collocavit, ubi plenam suam Christo et fratrum servitio deditam vitam per sanguinis effusionem confecit. Tres hi Evangelii animosi testes tempore certaminis blanditiis et crudelissimis cruciatibus restiterunt mortemque oppetiverunt ne fidem neque fidelitatem desererent erga Christum, eius Ecclesiam eumque, cui mandatum est comissum, ut sit illius in terris Vicarius. Populus Dei semper horum trium Martyrum coluit memoriam, sed propter adversas temporum condiciones, eorum beatificationis celebratio nonnisi anno MCMV. fieri potuit Pontifice Nostro Venerato Decessore Sancto Pio X.

Post attentam inspectionem a Congregatione de Causis Sanctorum effectam de signis divinis eorum deprecationi tributis, Ipsi die X. mensis Aprilis hoc anno MCMXCV. consistorium publicum celebravimus, quo confecto nostram significavimus voluntatem eorum canonizationem peragendi.

Missae ipso in ritu quam Cassoviae celebravimus, multis adstantibus fratribus Nostris Episcopis, sacerdotibus, necnon plurimus Christifidelium, auxilio Spiritus Sancti invocato, haec verba pronuntiavimus:

Ku cti Najsvätejšej a Nerozdielnej Trojice, na povznesenie Katolíchej viery a vzrast Kerst'anského života, mocou nášho Páan Ježiša Krista, svätých apoštolov Petra a Pavla a Našou, po predchádzajúcom dlhom uvažovaní a častom vyzývaní Božej pomoci, po vypočutí mienky mnohých našich bratov, týmto rozhodnutím vyhlasujeme blahoslavených Marka Križina, Melichara Grodzieckého a Stefana Pongrácza za svätých a zapisujeme ich do zoznamu svätých Ustanovujeme, aby boli spolu s ostatnými svätými nábožneuctievani v celej Cirkvi. V mene Otca i Syna + i Ducha Svätého.

Consueta etiam habita de vita virtutibusque Martyrum, quos diximus, oratione, eosdem sumus venerati ac summa cum religione primi invocavimus.

Datum Cassoviae, die II. mensis Iulii, anno MCMXCV., Pontificatus Nostri septimo decimo.

Locus † annuli Piscatoris

Ego Ioannes Paulus
Catholicae Ecclesiae Episcopus

Eugenius Sevi, *protonotarius Apostolicus*

IVAN PAVAO II.
PAPA
Sluga slugu Božjih

Na trajan spomen

Na prostranoj njivi koju pred nama otvara općinstvo svetih, mučenici su, još od početka Crkve, zauzimali prvo mjesto. Oni nam zajedno sa svetim Pavlom ponavljaju: *Tko će nas rastaviti od ljubavi Kristove? Nevolja? Tjeskoba? Progonstvo? Glad? Golotinja? Pogibao? Mač?...Ali u svemu ovome nadmoćno pobjeđujemo u onomu koji nas uzljubi. Doista, siguran sam da nas ni smrt, ni život, niti sila, ni budućnost ni ikoji drugi stvor ne će nas moći odvojiti od ljubavi Božje koja je u Kristu Gospodinu našem* (Rim 8, 35-39). Uistinu, on je za nas položio svoj život i nitko nema veće ljubavi od te, da tko položi svoj život za njega i za svoju braću (usp. 1 Iv 3, 16; Iv. 15, 13). Stoga Crkva mučeništvo, kojim učenik za spasenje svijeta slobodno prihvaća smrt i poistovjećuje se sa svojim Učiteljem suobličujući se s njim u izlivanju krvi, smatra najvećim darom i krajnjim iskušenjem ljubavi (II. Vat. ekum. konc., Dogm. konst. *Svijetlo narodâ*, br. 42). Neki će kršćani uvijek biti pozvani na ovo najveće svjedočanstvo pred ljudima, a napose u progonstvima koja Crkvi nikad ne će nedostajati (usp. *isto*). Među ove se mučenike i snažne svjedoke s pravom ubrajaju Marko Križevčanin, Stjepan Pográc i Melkior Grodziecki koji su, premda su pripadali različitim narodima, imali istu vjeru, te su njome poduprti, zajedno prihvatili nametnutu smrt u Košicama u rujnu 1619. godine, odnosno nedugo nakon početka Tridesetogodišnjega rata. Među njima je bio ostrogonski kanonik Marko Križevčanin koji je, nakon što je kao pitomac Njemačko-mađarskoga zavoda i student Sveučilišta Gregoriana završio crkvene studije u Rimu, s rodne hrvatske grude došao u Slovačku zemlju kako bi revno obavljao pastirsku službu Crkve zbog poteškoća oko nedostatka svećenikâ. Sličan Dobromu Pastiru, Marko Križevčanin u iskušenju nije napustio svoje stado kako bi to učinio najamnik (IV 10, 11-15), nego je ostao u Božjoj službi, dajući sjajan primjer prema Kristu i njegovu daru vjernosti. Ni svećenik Stjepan Pongrácz, član Družbe Isusove, nije pokazao manju snagu. On se rodio 1583. godine u plemićkoj mađarskoj obitelji

te je, prolivši krv, okončao život potpuno posvećen služenju Bogu i braći. Stjepan je iz susjedne Transilvanije, odbacivši očekivanja za svjetovnim častima, došao u sela istočne Slovačke kako bi naviještao evanđelje. Dok je u Košicama izvršavao zahtjevnu apostolsku službu koja mu je povjerenja, Gospodin je htio nagraditi njegovu spremnu volju i duh za žrtvu darujući mu slavni vijenac mučeništva. I Melkior Grodziecki bio je član Družbe Isusove koji je rođen u poljskoj obitelji 1584. godine. On je više godina obavljao svećeničku službu u Pragu kao odgojitelj mladeži. Zbog izbijanja Tridesetogodišnjega rata zajedno s drugim članovima Družbe Isusove bio je prisiljen napustiti grad, te je pobjegao u Moravsku i Slovačku i konačno se smjestio u Košicama, gdje je izlivanjem krvi okončao svoj život potpuno predan služenju Kristu i braći. Ova su se trojica zdušnih svjedoka evanđelja u vrijeme kušnje oduprla nasladama i okrutnom mučenju te su prigrlili smrt kako ne bi napustili vjeru i vjernost prema Kristu, njegovoj Crkvi i onomu kojemu je povjerena služba njegova Namjestnika na zemlji. Božji je narod uvijek njegovao uspomenu na ovu trojicu mučenika, ali zbog nepovoljnih vremenskih okolnosti slavlje njihove beatifikacije moglo se održati tek 1905. godine za vrijeme pontifikata našega časnog prethodnika svetoga Pija X.

Nakon što je Kongregacija za kauze svetih provela detaljnu istragu o božanskim znakovima koji se pripisuju njihovom zagovoru, Sami smo 10. travnja ove 1995. godine slavili javni konzistorij nakon kojega smo objavili svoju volju da se nastavi s njihovom kanonizacijom.

Na samom misnom obredu koji smo slavili u Košicama u nazočnosti mnoge Naše braće biskupa, svećenika te brojnih Kristovih vjernika, zazvavši pomoć Duha Svetoga, izgovorili smo ove riječi:

Na čast Presvetoga i nerazdjeljivoga Trojstva, na uzvišenje katoličke vjere i rast kršćanskoga života, snagom Gospodina našega Isusa Krista, svetih apostola Petra i Pavla i Našom, nakon prethodnog dugog promišljanja i čestog zazivanja Božje pomoći, nakon što smo čuli mišljenje mnoge naše braće, ovom odlukom blaženog Marka Križevčanina, Melkiora Grodzieckog i Stjepana Pongrácza proglašavamo svetima i uvrštavamo ih na popis svetaca kako bi bili štovani sa svim ostalim svetcima. u cijeloj Crkvi. U ime Oca i Sina + i Duha Svetoga.

Nakon što smo održali uobičajeni govor o životu i krjepostima mučenikâ, istima smo prvi iskazali čast i zazvali ih s najvećom pobožnošću.

Dano u Košicama, 2. mjeseca srpnja 1995. godine, sedamnaeste našega pontifikata.

mjesto † ribarova pečata

Ja, Ivan Pavao
biskup Katoličke crkve

Eugenio Sevi, *apostolski protonotar*

*** Biografija, hagiografija, karizma

NAKLADNIK:

Fakultet hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu

ZA NAKLADNIKA:

Mario Grčević

LEKTURA I KOREKTURA TEKSTA NA HRVATSKOM JEZIKU:

Marko Jerković, Lucija Krešić Nacevski, Marko Marina

LEKTURA I KOREKTURA TEKSTA NA ENGLESKOM JEZIKU:

Amanda Grace Johnson (članak: Marko Marina);

Vinka Krešić (članak: Lucija Krešić Nacevski);

Marko Jerković (sažeci)

GRAFIČKO OBLIKOVANJE KORICA I PRIJELOM:

Marta Gavran

UDK:

Ružica Bešlić Grbešić

TISAK:

Tiskara Zelina d.d.

Tiskano u rujnu 2023.

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu pod brojem **001185463**.

ISBN 978-953-8349-47-8

Tiskanje ove knjige novčano je pomoglo
Ministarstvo znanosti i obrazovanja Republike Hrvatske.