

Saša Vuković

Originalni naučni rad

Diplomski studij povijesti

Original scientific paper

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

DOI: 10.5281/zenodo.4926105

sasa.vukovic1996@gmail.com

primljeno / received: 26.09.2020.

prihvaćeno / accepted: 20.10.2020.

Nastanak i razvoj teorije o slavenskom podrijetlu svetog Jeronima u razvijenom i kasnom srednjem vijeku – uzroci i posljedice

Apstrakt: U ovom se članku autor bavi nastankom i razvojem teorije o slavenskom podrijetlu svetog Jeronima tijekom razvijenog i kasnog srednjeg vijeka na jadranskom prostoru. Nakon kratkoga uvodnoga prikaza Jeronimovog života, rasprave o podrijetlu svetog Jeronima stavljaju se u kontekst problematičnog položaja glagoljice i slavenske liturgije unutar srednjovjekovne Katoličke Crkve. U tom, prvom, dijelu članka, ambivalentan odnos latinske hijerarhije spram svetih Ćirila i Metoda, kao najvjerojatnijih izumitelja glagoljice, prikazuje se kao povod razvoju tzv. jeronimovskog mita na hrvatskom prostoru, s papinskim dopuštenjem liturgijskog glagoljanja 1248. godine kao vrhuncem. Drugi je dio članka posvećen sukobima hrvatskih i talijanskih humanista oko Jeronimove ličnosti, tumačene kao arhetipa humanističkog mislioca. Sudionici rasprava sa svojim osnovnim tezama ukratko su predstavljeni i podijeljeni na dvije temeljne struje – istarsku i dalmatinsku, ugrubo podudarne sa svojom pripadnošću talijanskom, odnosno hrvatskom etniku. Konačno, pruža se i osvrt na začetke proto-nacionalne uporabe Jeronimove ličnosti kao identitetskog simbola i njegovo pretvaranje u nacionalnog sveca-zaštitnika.

Ključne riječi: sveti Jeronim, glagoljaštvo, humanizam, Stridon, Dalmacija, Istra, jeronimovski mit, Marko Marulić, Pier Paolo Vergerio, Flavio Biondo

1. Uvod

Hieronymus natus patre Eusebio, oppido Stridonis, quod a Gothis eversum Dalmatiae quondam Pannonieque confinium fuit. (Hieron. *De vir. ill.* CXXXV, 1)¹ Premda sastavljen od tek jedne rečenice, ovaj će autobiografski podatak, zabilježen na kraju Jeronimovog djela *O slavnim muževima*, uzrokovati višestoljetnu raspravu o točnom položaju njegovoga rodnog mjesta, ali i omogućiti instrumentalizaciju njegove osobe u različite svrhe. Iako je i glede ostatka Jeronimovog života već u najranijim životopisima došlo do određene kronološke zbrke, a potom i do umetanja legendarnih i anakronih elemenata, za potrebe uvoda u ovaj rad moguće ga je, kombiniranjem podataka iz *Zlatne legende* sa suvremenim znanstvenim spoznajama, opisati u kratkim crtama.² Rođen najvjerojatnije 342. godine u obitelji spomenutog uglednika Euzebija, Jeronim već oko 359. godine odlazi na školovanje u Rim, gdje je usavršio svoje znanje latinskog i grčkog jezika, kojima će kasnije pridodati i hebrejski. Iako je tijekom srednjeg vijeka, ali i kasnijih razdoblja, većina biografa smatrala da je već u to vrijeme u Rimu proglašen kardinalom, danas prevladava mišljenje kako je oko 366. godine u *Vječnom gradu* tek kršten. No, usprkos izostanku – zbog svoje anakronosti ionako nemogućeg³ – kardinalskog statusa, Jeronim je doista ušao u blizak krug tadašnjeg pape Liberija (352. – 366.) te je očigledno razmatran kao mogući kandidat za njegovog nasljednika. Međutim, uskoro nakon Liberijeve smrti napustio je Rim, otputovavši u istočni dio Carstva. Najvjerojatnije je tek tu, nakon nekoliko godina trapljenja u sirijskoj pustinji, oko 376. godine zaređen za svećenika, da bi u toj ulozi potom 381. godine sudjelovao na Carigradskom koncilu. Nakon što

¹ Jeronim, rođen od oca Euzebija u gradu Stridonu, što su ga porušili Goti, a nekada je bio granica Dalmacije i Panonije. Prijevod prema: Mate Suić, „Hijeronim Stridonjanin – građanin Tarsatike“, *Rad JAZU* 25 (1986): 217-218.

² Za popis najznačajnijih izdanja Jeronimovih životopisa tijekom srednjeg vijeka vidi: Darko Novaković, „Novi Marulić: Vita Divi Hieronymi“, *Colloquia Maruliana* 3 (1994): 11-12. Kao predložak većine hagiografskih tekstova služilo je djelo *Vita et transitus sancti Hieronymi*; Vesna Badurina Stipčević, „Legenda o svetom Jeronimu u hrvatskoglagoljskom Petrisovu zborniku“, *Radovi: Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 47/1 (2016): 340. Osnovicu biografskih podataka u ovom ulomku čine podatci iz: Jacobus de Voraigne, *The Golden Legend. Readings on the Saints*, prev. William Granger Ryan (New Jersey: Princeton University Press, 2012), 598-601; Suić, „Hijeronim Stridonjanin“, 215-216; Novaković, „Novi Marulić“, 13.

³ Novaković, „Novi Marulić“, 15.

je početkom istog desetljeća proveo još nekoliko godina u tajničkoj službi pape Damaza I. (366. – 384.), napokon se 386. godine povukao u novoosnovani samostan u Betlehemu gdje je, prevodeći Bibliju na latinski poživio do 98. godine, umrijevši 30. rujna 420.

Kao izuzetno inteligentan i učen kršćanski mislilac, sveti Jeronim već je za života stekao veliku popularnost koja je nastavila rasti i nakon njegove smrti, pripisivanjem brojnih čudesa njegovom zagovoru. Iako je među njegovom pisanom ostavštinom ostao i korpus od 154 pisma, najznačajnije Jeronimovo intelektualno djelo ipak čini prijevod Biblije na latinski jezik, odnosno usavršavanje u ono vrijeme već postojećih prijevoda, uslijed čega je nastala famozna *Vulgata*.⁴ Međutim, pored intelektualnog rada kojemu je, osim nabrojanog, moguće pridodati i autorstvo nad djelima historiografskoga, filološkog i umjetničkog karaktera, posebno mjesto u svetačkom panteonu sveti je Jeronim u percepciji kasnoantičkih i srednjovjekovnih vjernika stekao i svojom promocijom asketskoga načina života.⁵ Službeni kult svetog Jeronima pojavio se u vrijeme pape Grgura I. (590. – 604.), a njegovo je širenje diljem zapadne Europe pospješila pojava posvećenih mu hagiografija tijekom 9. stoljeća.⁶ No, presudnu ulogu u novom uzletu njegovog štovanja odigrala je translacija njegovih relikvija iz Betlehema u rimsku baziliku Santa Maria Maggiore u 13. stoljeću, uskoro popraćena i proglasom pape Bonifacija VIII. (1294. – 1303.) od 20. rujna 1295. godine kojim je, uz Ambrozija, Augustina i Grgura I., zbog gore nabrojanih zasluga proglašen crkvenim naučiteljem.⁷ Postavši time poznat kao *doctor gloriosus*⁸, Jeronim je uskoro zadobio i mjesto omiljenog sveca europskih humanista,

⁴ de Voraigne, *The Golden Legend*, 597; 601-602; Badurina Stipčević, „Legenda o svetom Jeronimu“, 339.

⁵ Ines Ivić, „Jerome Comes Home: The Cult of Saint Jerome in Late Medieval Dalmatia“, *Hungarian Historical Review* 5/3 (2016): 618.

⁶ Isto, 620; Suić, „Hijeronim Stridonjanin“, 216.

⁷ Ivić, „Jerome Comes Home“, 620; Julia Verkholanstev, *The Slavic Letters of St. Jerome. The History of the Legend and Its Legacy or How the Translator of the Vulgate Became an Apostle of the Slavs* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014), 3.

⁸ Verkholanstev, *The Slavic Letters of St. Jerome*, 6.

među kojima je način širenja njegovog kulta poprimio specifične značajke, čija će razrada postati jednim od temeljnih dijelova ovog rada.

Opisani razvoj jeronimovskog kulta nije zaobišao ni hrvatski prostor.⁹ Pored, na početku spomenutih, rasprava o njegovom rodnom mjestu, koje su se posebno ticale Dalmacije i njezinih učenjaka, a svoj vrhunac doživjele u razdoblju humanizma, sveti je Jeronim u hrvatskim krajevima već i u ranijim razdobljima iskorišten i kao svojevrsan zaštitnik liturgije na crkvenoslavenskom jeziku, odnosno glagoljice kao njezinog pisma. Cilj ovoga teksta stoga jest prikazati okolnosti koje su dovele do takve neobične akcije, odnosno izložiti njezine idejne preduvjete. Također, bez ulaženja u detalje teorija o pojedinim hrvatskim (ili talijanskim) naseljima kao potencijalnim rodnim mjestima svetoga Jeronima, ovim tekstom nastojat će se, s naglaskom na hrvatsku stranu, razjasniti i uzroci i okolnosti tolikog humanističkog zanimanja za njegovu osobu, čega je borba oko teritorijalne i etničke pripadnosti njegovog rodnog kraja, rasplamsana između talijanskih i hrvatskih humanista, bila sastavni dio.

2. Sveti Jeronim kao izumitelj glagoljice

2. 1. Sukob oko glagoljice i problem Metodove doktrine

Usljed fokusiranja hagiografskih tekstova o svetom Ćirilu i Metodu, kao glavnih izvora o njihovom djelovanju, na njihove duhovne vrline umjesto na intelektualna i kulturna postignuća, podatci o izumu i početnom razvoju glagoljice i njezinom odnosu prema ćirilici uvelike su plod znanstvenih nagađanja.¹⁰ Iako zbog toga donošenje konačnog suda o spomenutom ovisi o daljnjim znanstvenim istraživanjima, temeljem trenutnog konsenzusa većine istraživača, kao izumitelja

⁹ Osim podataka o kojima će biti riječi u nastavku rada, o njegovoj popularnosti na hrvatskom/dalmatinskom prostoru svjedoči broj od čak 64 crkve posvećene svetom Jeronimu od 11./12. stoljeća do danas; Badurina Stipčević, „Legenda o svetom Jeronimu“, 338.

¹⁰ Verkholanstev, *The Slavic Letters of St. Jerome*, 46.

glagoljice moguće je odrediti Konstantina Ćirila.¹¹ Pritom valja spomenuti i pretpostavku da je do izuma novog pisma, odnosno njegovog razvoja do određene faze, došlo već i prije same bizantske misije u Velikomoravsku Kneževinu 863. godine, odnosno da su Sveta braća izabrani za njezine nositelje upravo zahvaljujući svojoj spremnosti na takav zadatak koji je, među ostalim, trebao poslužiti i kao element bizantske civilizacijske ekspanzije na slavenski prostor.¹² Međutim, upravo je takva ekspanzija djelovanje Ćirila i Metoda dovela u sukob s interesima njemačkoga klera na srednjoeuropskom prostoru, što je urodilo nizom optužbi protiv Metoda, kao i njegovim posljedičnim opravdavanjima pred papinstvom. Premda je papa Ivan VIII. (872. – 882.) naposljetku 880. godine potvrdio slavensko bogoslužje, već nakon Metodove smrti (885.) došlo je do njegovog nasilnog ukinuća i raspršivanja sljedbenika Svete braće diljem slavenskog prostora. Početkom 10. stoljeća sam je Metod, kojemu je nakon Ćirilove smrti pripisana gotovo sva zasluga za njihovo zajedničko djelovanje (uključujući i izum pisma), i otvoreno bio prozvan heretikom.¹³ Kao glavni argument za takve teze iskorišteno je nepoznavanje glagoljice u redovima latinskog klera, što je tekstove pisane njome efektivno isključivalo iz rimske kontrole, pobuđujući time stalnu sumnju u mogućnost širenja krivovjernih ideja njihovim posredstvom.¹⁴ U kontekstu rasplamsavanja teoloških neslaganja između Zapada i Istoka, uzrokovanog sporom oko termina *Filioque*, takve su optužbe zadobile posebnu težinu.¹⁵

¹¹ Josip Bratulić, „Glagoljaštvo i glagolizam u crkvenom i društvenom životu Hrvata i Slovenaca“, *Kolo* 3-4 (2009): 153; Vanda Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima II./Povijesni usud glagoljice i začetci jeronimske tradicije“, *Croatica Christiana periodica* 40/78 (2016): 20.

¹² Vjekoslav Štefanić, „Tisuću i sto godina od moravske misije“, *Slovo: časopis Staroslavenskog instituta u Zagrebu* 13 (1963): 6-8.

¹³ Isto, 10-18. Paralelno s pogrešnim pripisivanjem autorstva nad glagoljicom Metodu, tekao je i proces pridruživanja Ćirila novonastaloj ćirilici, vjerojatno ipak samo imenovanoj njemu u čast; Verkholanstev, *The Slavic Letters of St. Jerome*, 53.

¹⁴ Vanda Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I./ Senjski privilegij iz godine 1248.“, *Croatica Christiana periodica* 40/77 (2016): 7; 10.

¹⁵ Verkholanstev, *The Slavic Letters of St. Jerome*, 24-25.

Iako najstariji sačuvani glagoljski natpisi s hrvatskog područja potječu tek iz 11. stoljeća, o raširenosti slavenskog bogoslužja (a shodno tome i glagoljice) svjedoče već i zapisi iz 925. godine, odnosno pisma pape Ivana X. (914. – 928.) uoči tadašnjeg održavanja crkvenog sabora u Splitu.¹⁶ Moguće je stoga zaključiti da je do pojave glagoljice na hrvatskom području došlo već krajem 9. stoljeća, najvjerojatnije posredstvom učenika Svete braće prognanih iz Velikomoravske Kneževine.¹⁷ Međutim, već od 10. stoljeća glagoljica na hrvatskom prostoru suočena je s kontinuiranim pritiscima Rimske kurije, ali i lokalnih biskupa.¹⁸ Uslijed percepcije hrvatskih popova-glagoljaša kao ne-konformista i potencijalne ugroze za crkveno jedinstvo, crkveni sabori – održani u Splitu 925. i 1060. godine – nastojali su dokinuti njihovo daljnje zaredivanje, čak i pod prijetnjom ekskomunikacije.¹⁹ Kao jedan od glavnih argumenata pritom je korištena optužba da služitelji liturgije na slavenskom jeziku slijede slabo definirano krivovjerje označeno kao Metodova doktrina.²⁰ No, s druge strane, glagoljaši, kojima je tim odlukama oduzet dio povlastica, kontinuirano su naglašavali svoju odanost papinstvu i želju za integracijom u Rimsku Crkvu, iskorištavajući i unutarcrkvene sukobe oko provedbe tzv. grgurovske reforme, ali i vlastiti granični položaj između crkvenog Zapada i Istoka.²¹ Uslijed toga, kao i činjenice da bi neki krajevi dokidanjem crkvenog glagoljaštva u potpunosti ostali bez duhovne skrbi, popovi-glagoljaši na dijelovima hrvatskog prostora uspjeli su opstati

¹⁶ Štefanić, „Tisuću i sto godina od moravske misije“, 31-33.

¹⁷ John V. A. Fine, „The Slavic Saint Jerome“, *Harvard Ukrainian Studies* 22 (1998): 101.

¹⁸ Bratulić, „Glagoljaštvo i glagolizam“, 155.

¹⁹ Splitski sabor iz 1060. godine valja dodatno shvatiti kao dio niza reformnih koncila sazvanih s ciljem implementacije odluka donijetih na koncilu u Lateranu 1059. godine, što je dijelom bila reakcija i na raskol s crkvenim Istokom četiri godine ranije; Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 6; Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 102.

²⁰ Štefanić, „Tisuću i sto godina od moravske misije“, 34. Detaljnije o sadržaju i značaju Metodove doktrine u promatranom kontekstu vidi u: Hrvoje Gračanin i Marko Petrak, „The Notion of the Methodii Doctrina in the Context of the Church Synod of Split (AD 925)“, u *Vizantiskata misionerska dejnost i evropskoto nasledstvo. Zbornik na trudovi od Četvrtiot megjunaroden simpozium „Denovi na Justinijan I“, Skopje, 11-12 noembri, 2016. g. / The Byzantine Missionary Activity and Its Legacy in Europe. Proceedings of the 4th International Symposium „Days of Justinian I“, Skopje, 11-12 November, 2016, ur. Mitko B. Panov (Skoplje: Univerzitet „Evro-Balkan“, 2017), 28-42.*

²¹ Julia Verkholanstev, „St. Jerome, Apostle to the Slavs, and the Roman Slavonic Rite“, *Speculum* 87 (2012): 41; Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 102-103.

sve do modernih vremena.²² No, osim same praktične nužnosti za klerom, u tome im je pomogla i pomno smišljena priča o svetom Jeronimu.

2. 2. Jeronimovski mit – postanak i razvoj

Prije pristupa samom razlaganju tog jeronimovskog mita, potrebno je naglasiti srednjovjekovno tumačenje pisma kao božanski providenog elementa. Naime, u srednjovjekovnoj je svijesti određeno pismo nužno moralo pripadati određenom jeziku, a takva je kombinacija tražila i sakralnu legitimizaciju, odnosno utemeljenje u prošlosti.²³ No, dok su latinski, grčki i hebrejski, kao sveti jezici kojima je ispisan natpis nad Kristovim križem, a potom i sam Novi zavjet, odnosno na kojima je vršena liturgija, imali svoj „nebeski pedigre“, slavenski jezik i glagoljica svoj su tek trebali pronaći. Budući da je Ćiril uskoro nakon svoje smrti iz određenog razloga potisnut u stranu²⁴, dok je na Metoda natovaren teret navodnog krivovjerja, zagovornicima bogoslužja na slavenskom jeziku, za čije su održavanje knjige bile pisane glagoljicom, preostala je potraga za novim autoritetom, dovoljno snažnim da posluži kao štit protiv napada latinske hijerarhije.²⁵ Kao iznimno učeni svetac, povezan uz to s Biblijom i besprijekorno čistim katoličkim naukom, sveti Jeronim učinio se kao savršena osoba za tu ulogu.

Kao temelj i preduvjet konstrukcije mita o slavenskom svetom Jeronimu²⁶ poslužio je izostanak kritičke povijesne svijesti o migracijskim smjenama etničkih identiteta na hrvatskom povijesnom prostoru u promatranom razdoblju. Sukladno tadašnjem uvjerenju o autohtonosti slavenskog (hrvatskog) stanovništva na

²² Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 101.

²³ Verkolansteu, „St. Jerome, Apostle to the Slavs“, 47; Verkolansteu, *The Slavic Letters of St. Jerome*, 17; Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima II.“, 18-19.

²⁴ Više o razlozima potiskivanja kulta Svete braće, a time i činjenice o Ćirilovom izumu glagoljice, vidi: Štefanić, „Tisuću i sto godina od moravske misije“, 36.

²⁵ Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima II.“, 26-28.

²⁶ Premda se u ovom radu konstrukt o svetom Jeronimu kao Slavenu i izumitelju glagoljice kontinuirano naziva mitom i premda dio istraživača doista smatra da je riječ o tzv. pobožnoj laži (*pia fraus*), potrebno je istaknuti da njezin razvoj i širenje kod svih sudionika tog procesa (a možda ni kod samih njegovih pokretača) nipošto ne moraju biti dio svjesnog obmanjivanja; Isto, 30.

dalmatinskom prostoru, o čemu će riječi biti i u odlomcima posvećenima humanističkoj percepciji Jeronimove etničke pripadnosti, kao prirodna nametnula se i teza da je i sam sveti Jeronim, također Dalmatinac, morao biti slavenskog podrijetla.²⁷ Takvo poimanje održalo se i uslijed nadgradnje te teorije slavenizacijom ilirskog supstrata kako bi se ideja o starosjedilačkom karakteru dalmatinskih Slavena pomirila sa zapisima antičkih autora koji su na ovim prostorima umjesto slavenskih spominjali ilirske zajednice. Proglašen Ilirom, Jeronim je (p)ostao svojevrsnim antičkim Slavenom.²⁸ Sukladno takvom novom poimanju koje, prema Badurin Stipčević, treba protumačiti kao dio *namjere glagoljaša da se autoritetom svetoga Jeronima zaštite od stalnih prigovora da zbog staroslavenskoga bogoslužja i upotrebe glagoljice potpuno ne pripadaju Rimskoj crkvi*²⁹, Jeronimov intelektualno-duhovni rad protumačen je u sasvim drugačijem svjetlu, gotovo potpuno zamijenivši preostala dotadašnja ćirilo-metodska tumačenja.³⁰

Naime, koristeći u tom duhu Jeronimovo nespecificirano navođenje podatka o prijevodu biblijskog teksta na *jezik svojih zemljaka* u njegovoj pisanoj korespondenciji kao argument, odnosno tumačeći spomenuti jezik kao slavenski, umjesto latinskog, tvorci jeronimovskog mita uskoro su otišli toliko daleko da su Jeronimov navodni izum glagoljice objasnili kao osiguranje sredstva nužnog za njegovo prevođenje čitave Biblije na slavenski jezik.³¹ Budući da su tim činom i slavenski jezik i pismo posvećeni, kao prirodan nastavak učinio se i podatak o Jeronimovom prevođenju ostalih knjiga nužnih za bogoslužne radnje, poput misala i časoslova. Time je sveti Jeronim *de facto* zauzeo ključno mjesto u razvoju slavenske duhovnosti i kulture, dok su one same s toliko cijenjenim pokretačem i zaštitnikom zadobile golem duhovni

²⁷ Isto, 22.

²⁸ Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 104-105.

²⁹ Badurina Stipčević, „Legenda o svetom Jeronimu“, 338.

³⁰ Ipak, svijest o svetom Ćirilu kao izumitelju glagoljice unatoč svim se nabrojanim preprekama i suprotnim konstrukcijama kroz čitavo promatrano razdoblje uspjela održati kod manjeg dijela glagoljaških zajednica; Verkholanstev, *The Slavic Letters of Saint Jerome*, 54.

³¹ Štefanić, „Tisuću i sto godina od moravske misije“, 35; Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima II.“, 22.

kapital.³² Budući da ta teorija nije iskorištena kao obrambeni argument na spomenutom splitskom crkvenom saboru 1060. godine, čini se da je njezin nastanak potrebno datirati u razdoblje nakon tog događaja.³³

Najstariji sačuvan pisani spomen svetog Jeronima kao tvorca glagoljice stoga predstavlja tek reskript pape Inocenta IV. (1243. – 1254.) senjskom biskupu Filipu iz 1248. godine. Naime, koristeći se pravom na apelaciju kod papinstva, predviđenim već X. kanonom splitskoga sabora iz 925. godine, senjski se biskup obratio papi u vrijeme zasjedanja Prvoga lyonskog koncila 1247. godine.³⁴ Premda inicijalno pismo nažalost nije sačuvano, iz papinog ponavljanja njegovih dijelova u svom odgovoru moguće je rekonstruirati najbitnije crte njegovog sadržaja. Naime, Inocent IV. piše da je *tvoja molba sadržavala da u Slavoniji postoji posebno pismo kojim se kler te zemlje, tvrdeći da ga ima od sv. Jeronima, služi u slavljenju bogoslužja*, odnosno spominje Filipovu molbu za *dopuštenje da može(š) bogoslužje slaviti prema rečenom pismu*.³⁵ Takvo spominjanje svetog Jeronima u pismu biskupa Filipa potpuno se uklapa u teoriju o glagoljaškoj uporabi jeronimovskog mita kao sredstva zaštite svog pisma i bogoslužja, odnosno istovremenog dokazivanja svoje odanosti Rimu i, posredstvom istoga svetog Jeronima, katoličkom nauku.³⁶ Međutim, u papinskom je odgovoru važno primijetiti dvije stvari. Kao prvo, Inocent IV. u svom odgovoru samo ponavlja Filipovu tvrdnju (odnosno tvrdnju klera u Slavoniji), ne odbacujući ju, ali ni ne predstavljajući ju direktno kao vlastito uvjerenje.³⁷ Unatoč evidentnom papinskom priznavanju citirane tvrdnje kao argumenta, neki istraživači u takvom postupku vide Inocentovo poznavanje pravog podrijetla glagoljice, no uz prešutno prihvaćanje i

³² Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima II.“, 23; Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 101.

³³ Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima II.“, 26.

³⁴ Verkholanstev, *The Slavic Letters of St. Jerome*, 44; Kraft Soić, „Otpis pape Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 3.

³⁵ Kraft Soić, „Otpis pape Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 2.

³⁶ Verkholanstev, *The Slavic Letters of St. Jerome*, 58.

³⁷ Badurina Stipčević, „Legenda o svetom Jeronimu“, 337.

jeronimovskog mita kao valjanog, o čijim će mogućim razlozima više riječi biti u nastavku teksta.³⁸ Drugu stvar čini činjenica o spomenu uvjerenja tek o Jeronimovom „donošenju“ pisma, umjesto o njegovom „izumu“ istog. Dok se takva tvrdnja može shvatiti kao dio prijelazne faze u formiranju jeronimovskog mita, moguće je i drugačije tumačenje stava u njezinoj pozadini, o čemu također više u nastavku teksta.³⁹ Neovisno o njegovim tumačenjima, reskriptom Inocenta IV., uz preduvjet *da se različitošću pisma ne povrijedi smisao*⁴⁰, postojeća je glagoljaška praksa ponovo ozakonjena, proširivši se pritom sa seoskog klera i na jednog biskupa.⁴¹ Iako je slavenska liturgija tom odlukom dopuštena samo na području Senjske biskupije, odnosno u onim župama u kojima je od ranije predstavljala običaj, njome je ujedno započelo i zlatno doba hrvatskog glagoljaštva.⁴² Dapače, već 1252. godine sličan je privilegij u pitanju benediktinskog Samostana svetog Nikole u Omišlju dodijeljen i krčkom biskupu Fruktuozu, što valja protumačiti kao tek dio njegove mnogo šire primjene za koju nisu zatražena posebna papinska dopuštenja.⁴³

Takvo papinsko pristajanje uz tvrdnje biskupa Filipa, u kombinaciji s nekim drugim podacima, dovelo je i do razvoja teorije o Rimu kao ishodištu jeronimovskog mita. Prema toj tezi, kreacija narativa o svetom Jeronimu kao izumitelju glagoljice trebala je poslužiti ostvarenju dvaju rimskih ciljeva – potiskivanja ćirilo-metodske tradicije, koja je i bez sumnje u Metodovu heretičnost postala nepoželjnom zbog svoje pretjerane povezanosti s tada već pravoslavnim bizantskim prostorom, odnosno naglašavanja povezanosti crkvenoslavenske tradicije s Katoličkom Crkvom, važnog s obzirom na osjetljiv dalmatinski položaj na istočnim granicama katoličkoga Zapada. Naime, budući da bi zabrana slavenskog bogoslužja na tom prostoru

³⁸ Bratulić, „Glagoljaštvo i glagolizam“, 154.

³⁹ Verkholanstev, „St. Jerome, Apostle to the Slavs“, 42.

⁴⁰ Kraft Soić, „Otpis pape Inocenta IV senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 2.

⁴¹ Sukladno navedenom papinskom stavu prema argumentu, pravno gledano riječ je o dodjeli povlastice „vladarevom milošću“, bez ovisnosti o dodatnom pravnom temelju; Isto, 20.

⁴² Ivić, „Jerome Comes Home“, 623.

⁴³ Kraft Soić, „Otpis pape Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 15; Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 103.

vjerojatno urodila njegovim prelaskom na pravoslavnu stranu, sveti Jeronim odabran je kao obostrano zadovoljavajuće pokriće za inače nepopularnu odluku.⁴⁴ Kao mogući povod takvom razvoju pristalice teorije o rimskom ishodištu navode spomen Jeronimovog autorstva nad nekim nedefiniranim pismom (ili samo njegovog prenošenja) u djelu nastalom još prije razdoblja Svete braće.⁴⁵ Riječ je o *Kozmografiji*, djelu navodnoga Jeronimovog suvremenika, skitskog plemića Etika Istra; unatoč takvoj atribuciji, lingvističke analize dokazale su da ono ne može biti starije od prijelaza iz 7. u 8. stoljeće te da je njegov autor vjerojatnije osoba s merovinškog prostora, obrazovana negdje na anglosaksonskom području.⁴⁶ Međutim, usprkos takvim nepodudarnostima, srednjovjekovni su učenjaci prihvatili istinitost Etikovog postojanja te je njegove podatke o navodnih Jeronimovih 22 slova u svoje utjecajno djelo *De inventione linguarum* preuzeo nadbiskup Mainza, Hraban Maur, davši im time dodatan legitimitet.⁴⁷ Pretpostavlja se stoga da je u Rimu, u potrazi za sredstvom legitimiziranja glagoljice, polovicom 13. stoljeća pronađen taj podatak te je, bez uspoređivanja sličnosti između glagoljice i spomenutih slova, iskorišten kao korisno oruđe za ostvarenje obostranog cilja.⁴⁸

2. 3. Jeronimovski mit – posljedice

Bez obzira na stvarnog inicijatora, jeronimovski mit uskoro je ušao i u onovremene znanstvene krugove, o čemu svjedoči primjer Jurja Slovinca, profesora na pariškoj Sorbonni, koji je, među ostalim, na marginama Jeronimovih *Komentara psalama*, uz njegov spomen njihovog prevođenja, dopisao *na slavenski jezik*.⁴⁹ Također,

⁴⁴ Detaljnije o tome vidi: Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 29-31.

⁴⁵ Isto, 24-25.

⁴⁶ Verkholanstev, „St. Jerome, Apostle to the Slavs“, 44. Stvarni autor vjerojatno je salzburški nadbiskup, Irac Virgil; Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 24-25.

⁴⁷ Verkholanstev, „St. Jerome, Apostle to the Slavs“, 45. Prihvaćanju istinitosti Etikovih tvrdnji pridonijela je i kombinacija njegovog predstavljanja kao Skita i srednjovjekovnog poimanja istih kao Slavena, uslijed čega je Etik *de facto* postao Jeronimovim sunarodnjakom; Isto, 46.

⁴⁸ Isto.

⁴⁹ Ivić, „Jerome Comes Home“, 626.

jeronimovski mit uklopio se i u širu crkvenu politiku rada na mogućem pomirenju između katolika i pravoslavaca, odnosno na privlačenju i ostalih Slavena u okrilje Katoličke Crkve.⁵⁰ Takvo je djelovanje bilo na tragu odluka Četvrtoga lateranskog koncila (1215.) putem kojih je, u kontekstu postojanja Latinskog Carstva u Carigradu, u multikulturalnim sredinama dopušteno korištenje različitih obreda i jezika, što je trebalo omogućiti pravovjerno supostojanje istočnih i zapadnih kršćana, uključujući i katoličke obdržavatelje rimskog obreda na crkvenoslavenskom jeziku.⁵¹

Unatoč konačnom neuspjehu toga plana, prihvaćanje jeronimovskog mita dovelo je do procvata glagoljaške kulture na hrvatskom prostoru. Prema Jurju Slovincu, glagoljanje je, osim senjskom i krčkom, naposljetku dopušteno i krbavskom, kninskom, splitskom, trogirskom, šibenskom, zadarskom, ninskom, rapskom i osorskom biskupu.⁵² Služenje slavenske liturgije time je prošireno na Istru, kvarnerske otoke, Liku i Krbavu, dalmatinski prostor sve do Splita te na šire područje Zagrebačke biskupije, gdje je došlo do istovremenosti slavenske i latinske liturgije, ali i do pojave misa na hrvatskom jeziku, no pisanih latiničnim pismom.⁵³ Istovremeno, uporaba glagoljice nadišla je i crkvene okvire, potaknuvši začetke nacionalne književnosti, a popovi-glagoljaši u svojim su zajednicama zauzeli i važnu kulturnu, ali i javno-svjetovnu ulogu.⁵⁴ Paralelno sa širenjem glagoljice, širio se i kult njezinoga novoga zaštitnika, svetog Jeronima. Osim zapisa hodočasnika u Svetu

⁵⁰ Verkholanstev, „St. Jerome, Apostle to the Slavs“, 38; Verkholanstev, *The Slavic Letters of Saint Jerome*, 59.

⁵¹ Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 11-13. O sličnim planovima spajanja katolika i pravoslavaca, potaknutima doduše svjetovnim ciljevima širenja područja vlasti, svjedoče i nastojanja češkog vladara Karla IV. (1346. – 1378.) koji je, pozvavši prethodno osamdesetak benediktinskih redovnika s otoka Pašmana, 1346. godine u Pragu utemeljio slavenski samostan Emaus. Njihovo prisustvo na češkom prostoru, obilježeno održavanjem liturgije na slavenskom jeziku, trebalo je pospješiti Karlovo uzvisivanje slavenskog nasljeđa uključivanjem Jeronimovih tekovina u njegov sastav, odnosno pomoći u širenju utjecaja praškog dvora na šleski i poljski prostor. Više o tome vidi: Verkholanstev, „St. Jerome, Apostle to the Slavs“, 48-57 i Verkholanstev, *The Slavic Letters of Saint Jerome*, 63-116.

⁵² Verkholanstev, *The Slavic Letters of Saint Jerome*, 9.

⁵³ Bratulić, „Glagoljaštvo i glagolizam“, 155.

⁵⁴ Isto, 157-158; Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 18-19.

Zemlju, koji su se prolazeći dalmatinskim prostorom susreli s jedinim zajednicama čija liturgija na katoličkom Zapadu nije vršena na latinskom jeziku te o tome i o objašnjenjima takvih razlika putem svetog Jeronima i njegovog štovanja ostavili pisana svjedočanstva, o tome svjedoči i unošenje blagdana vezanih uz svetog Jeronima u lokalne brevijare i misale.⁵⁵ Zanimljivo je ipak da se takvi blagdani nalaze samo u liturgijskim knjigama kvarnersko-istarskog područja, a među njima se kao lokalna manifestacija posebno ističe 9. svibnja kao datum prijenosa Jeronimovih relikvija iz Betlehema u Rim.⁵⁶ Ta lokalna tradicija, u vrijeme njegove službe kao biskupa Trsta, utjecala je i na budućeg papu Pija II. (1458. – 1464.), koji je taj blagdan, slavenski označavan kao *prenesenie svetago Eronima*, proširio na čitavu Crkvu.⁵⁷ Naposljetku, o Jeronimovoj popularnosti u to vrijeme svjedoči i hrvatska inačica legende o njegovom životu, sastavljena od podataka o anti-ciceronijanskom snu, trapljenju u pustinji i priče o ranjenom lavu, a uvrštena u *Petrisov zbornik* iz 1468. godine.⁵⁸

Mit o svetom Jeronimu kao utemeljitelju glagoljice, koja je u latinskim spisima njemu u čast prozvana i *scriptura sancti Hieronymi* ili *Hieronymiana*, uspješno je instrumentaliziran kao obrana od napada na slavensko bogoslužje sve do razmeđa 18. i 19. stoljeća.⁵⁹ Različiti autori navode različite razloge njegovog konačnog napuštanja; najvjerojatnijim se čini zajednički utjecaj svih čimbenika – dolaska austrijske vlasti na glagoljaške prostore nakon pada Mletačke Republike i uništenja Napoleonovih snaga⁶⁰, napretka jezikoslovnih istraživanja (posebice radom i

⁵⁵ Verkholanstev, „St. Jerome, Apostle to the Slavs“, 37; Ivić, „Jerome Comes Home“, 626. Za popis sačuvanih hrvatskih brevijara sa spomendanom svetog Jeronima vidi: Badurina Stipčević, „Legenda o svetom Jeronimu“, 339-340.

⁵⁶ Spomen tog blagdana nalazi se, primjerice, i u *Misalu po zakonu rimskoga dvora* iz 1483. godine, odnosno poznatom hrvatskom *Prvotisku*; Ivić, „Jerome Comes Home“, 624.

⁵⁷ Isto.

⁵⁸ Badurina Stipčević, „Legenda o svetom Jeronimu“, 341-342.

⁵⁹ Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 19; Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 104.

⁶⁰ Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 108.

zalaganjem Josipa Pavla Šafarika)⁶¹ i pojave političke korisnosti kulta svetih Ćirila i Metoda u različitim idejama i projektima slavenskog međupovezivanja⁶². Uslijed toga su potreba za jeronimovskim mitom i mogućnost nastavka njegove efektivne promocije nestale.

3. Humanistički sveti Jeronim

3. 1. Sveti Jeronim kao humanistički ideal

Novi vrhunac kult svetog Jeronima doživio je u razdoblju humanizma. Prije razlaganja njegovog manifestiranja na hrvatskom povijesnom prostoru, potrebno je ukratko se osvrnuti na razloge takve popularnosti upravo u tom periodu. Prva i najvažnija karakteristika koja je svetog Jeronima učinila privlačnim misliocima kasnoga srednjovjekovlja bila je kombinacija morala i učenosti, odnosno kršćanskih vrлина i klasičnoga obrazovanja u njegovoj osobi.⁶³ Naime, živeći ono što je propovijedao, Jeronim je postao utjelovljenjem savršenoga rimskog retoričara.⁶⁴ Uz to, umjesto nasiljem i pritiscima, svoje je suparnike Jeronim nadvladavao pisanjem i vrhunskom uporabom razuma.⁶⁵ Svjedočeći na taj način oplemenjujuću ulogu klasičnog obrazovanja, primijenjenog u kombinaciji s kršćanskom vjerom, lik svetog Jeronima u humanističkim je krugovima postao svojevrsnim arhetipom humanista, odnosno svetačkim idealom kojeg je valjalo nasljedovati i pod čijom je zaštitom bila moguća promocija ideja o ulozi i ponašanju suvremenog učenjaka.⁶⁶ Ne čudi stoga što se među vodećim humanistima uskoro javila praksa stavljanja slikovnih prikaza svetog Jeronima, najčešće zaposlenog književnim radom, na istaknuta mjesta u knjižnicama i sličnim prostorima.⁶⁷

⁶¹ Bratulić, „Glagoljaštvo i glagolizam“, 153-154.

⁶² Štefanić, „Tisuću i sto godina od moravske misije“, 40.

⁶³ John M. McManamon, „Pier Paolo Vergerio (The Elder) and the Beginnings of the Humanist Cult of Jerome“, *The Catholic Historical Review* 71/3 (1985): 356.

⁶⁴ Isto, 371.

⁶⁵ Isto, 360.

⁶⁶ Isto, 356; Hilmar M. Pabel, „Reading Jerome in the Renaissance: Erasmus' Reception of the *Adversus Jovinianum*“, *Renaissance Quarterly* 55/2 (2002): 472.

⁶⁷ Pabel, „Reading Jerome in the Renaissance“, 473.

Kao takav, sveti Jeronim imao je potencijal poslužiti i kao svojevrsno ogledalo u kojem se trebalo odraziti suprotno stanje crkvene hijerarhije na razmeđu 15. i 16. stoljeća. Posebnu ulogu u takvoj kritici Crkve pritom je igralo naglašavanje njegovoga asketskog karaktera i protivljenja svjetovnom prestižu, prevladavajuće od druge polovice 15. stoljeća.⁶⁸ Promišljanje svetog Jeronima u kontekstu crkvenog života uklopilo se i u opću humanističku zainteresiranost za djelovanje i zapise crkvenih otaca, percipiranih kao tražene poveznice između poganske antike i kršćanstva. Naime, nastojeći izaći iz okoštalih okvira srednjovjekovne skolastičke dijalektike, humanistički su mislioci retorsko umijeće crkvenih otaca, evidentno steknuto uživanjem poganske literature, započeli koristiti kao argument protiv tadašnje filozofske usmjerenosti isključivo na definiranje dogme, odnosno u korist preseljenja naglaska na osobni moral i duhovnu reformu.⁶⁹ Nastavno na nabrojano, tako percipirani sveti Jeronim, u duhovnom kontekstu, koji je vatio za promjenom, postao je i uzorom novoga duhovnog pristupa sastavljenog ponajviše od vlastitog vježbanja u vrlinama i samodisciplini – *devotio moderna*.⁷⁰

Naposljetku, već ranije spomenuto Jeronimovo odlično poznavanje latinskoga, grčkog i hebrejskog jezika, kao i rukovanje ostalim znanostima, poslužilo je i kao dokaz korisnosti pa i nužnosti slobodnog obrazovanja, *studia humanitatis*.⁷¹ Dakako, pritom je snažno naglašena važnost uporabe svjetovnog obrazovanja u kršćanske svrhe (u smislu proučavanja Biblije), umjesto za vlastitu razonodu.⁷² Ključnu ulogu u takvom promišljanju korištenja poganskih autora u kršćanskom društvenom kontekstu, u raspravu o kojem su se s druge strane uključili i crkveni konzervativci,

⁶⁸ Isto; McManamon, „Pier Paolo Vergerio“, 356.

⁶⁹ Pabel, „Reading Jerome in the Renaissance“, 470-471.

⁷⁰ Vinko Grubišić, „Sveti Jeronim prema Deset govora Petra Pavla Vergerija i Instituciji Marka Marulića“, *Colloquia Maruliana* 16 (2007): 110.

⁷¹ McManamon, „Pier Paolo Vergerio“, 357.

⁷² Isto.

igrala je poznata hagiografska epizoda o Jeronimovom anti-ciceronijanskom snu.⁷³ Premda je Božja optužba – *Lažeš, ti si ciceronovac, a ne kršćanin! Jer gdje je tvoje blago, ondje je i tvoje srce!*⁷⁴ – nastavila odzvanjati još stoljećima nakon što je za njegovog trajanja navodno izrečena, razni su humanisti na različite načine pokušavali pomiriti njezino značenje sa svojim potrebama. Kao srednji put naposljetku je pronađeno tumačenje sna prema kojem je učenost temeljena na antičko-poganskim tekovinama dopuštena i dobrodošla, ali ne kao cilj sama sebi. Shodno tome, gore opisana uporaba Jeronimovog lika naposljetku je prihvaćena i u crkvenim okvirima.⁷⁵

3. 2. Sukob oko Jeronimovog podrijetla – talijanska strana

Premda u većini uporabe njegove osobe kao crkvenog autoriteta do takvih rasprava nije dolazilo, opisani značaj svetog Jeronima u humanističkim je krugovima na prijelazu iz 15. u 16. stoljeće uzrokovao rasplamsavanje sukoba oko njegovoga rodnog mjesta, odnosno etničkog identiteta.⁷⁶ Baveći se tom problematikom, Frano Bulić svojevremeno je takve rasprave usporedio s borbom grčkih polisa oko mjesta Homerovoga rođenja.⁷⁷ Osim na početku ovoga rada citirane Jeronimove autobiografske rečenice, odnosno potpunog izostanka bilo kakve konkretnije informacije o njegovoj „baštini“, takvom je nesporazumu sasvim sigurno pridonio i

⁷³ Grubišić, „Sveti Jeronim prema Deset govora“, 114. Ukratko prepričano, riječ je o svojevrsnom viđenju koje je sveti Jeronim doživio pod utjecajem groznice. Naime, budući da je, čitajući poganske autore poput Cicerona i Platona, zanemario biblijske tekstove, Jeronim je u snu odveden pred Boga. Optužen na suđenju koje je potom uslijedilo da nije kršćanin nego ciceronovac, žestoko je bičevan sve dok se nije zakleo da više neće ni dotaknuti pogansku literaturu. Premda se priča uglavnom prikazuje kao san, hagiografski tekstovi ipak izvješćuju i da su na Jeronimovom tijelu sljedećeg jutra postali jasno vidljivi tragovi spomenutog mučenja. Prema istim tekstovima, nakon toga doista više nikada nije pročitao ništa osim kršćanskih tekstova, služeći se poganskom literaturom isključivo prema sjećanju; de Voraigé, *The Golden Legend*, 598.

⁷⁴ Prijevod prema: Marko Marulić, „Životopis svetog Jeronima prezbitera koji je sastavio Marko Marulić, uz dodatak čudesa koja o njemu pripovijeda Ćiril, biskup nazaretski, prikazanih u sažetijem obliku“, u *Latinska manja djela II*, ur. Vedran Gligo i dr. (Split: Književni krug, 2011), 598.

⁷⁵ McManamon, „Pier Paolo Vergerio“, 363-366.

⁷⁶ Pavao Knezović, „Sv. Jeronim u hrvatskom latinitetu renesanse“, *Kroatologija* 6/1-2 (2015): 2; 12.

⁷⁷ Andrea Zlatar, „Marulićev polemički spis *In eos qui beatum Hieronymum Italum esse contendunt*“, *Dani Hvarškoga kazališta: Građa i rasprave o hrvatskoj književnosti i kazalištu* 15 (1989): 215. Pišući o tome početkom 20. stoljeća, Bulić je dotadašnje istraživače Jeronimovoga rodnog mjesta, ovisno o tome koju su teoriju zagovarali, razvrstao u tri skupine: istarska (9), panonska (26) i dalmatinska (28). Dalmatinsko je područje pritom bilo ograničeno tek na prostor nekadašnje mletačke uprave, a ne šire antičke provincije; Suić, „Hijeronim Stridonjanin“, 218-219.

očigledno ruralni karakter iste. Naime, unatoč Jeronimovom navođenju opisnog termina *oppidum*, a u prilog činjenici da je Stridon poznat isključivo kao njegovo rodno mjesto te podatku da je potjecao iz bogate zemljoposjedničke obitelji, takva se misao nameće kao logičan zaključak, odnosno objašnjenje izostanka detaljnijih informacija o njemu.⁷⁸ Međutim, to nije spriječilo rasprave među humanistima ni svojatanja Jeronimove osobe. Iako su im u kasnijim razdobljima pridodane i druge, u promatranom periodu temeljni sukob tvorile su dvije struje – istarska i dalmatinska, koje unatoč određenim nepodudaranjima možemo poistovjetiti s talijanskim, odnosno hrvatskim humanističkim krugom/krugovima.⁷⁹ S obzirom na njihovu važnost u raspravama oko potencijalnog slavenskog podrijetla svetog Jeronima u nastavku teksta valja ih ukratko razložiti.

Dok je o njegovom rodnom mjestu sačuvana barem jedna zapisana rečenica, o samom etničkom podrijetlu svetog Jeronima ne postoje nikakvi izvorni podatci. Iako je latinski jezik društvene elite njegovog vremena bio oblikovan prema klasičnim djelima latinske književnosti, ipak je u tom razdoblju dolazilo i do upliva određenih riječi vulgarnog latiniteta. Međutim, Jeronimov jezik, obilježen izuzetnom elokventnošću, zbog njegovog je stava o prljanju latinskog jezika unošenjem izvanjskih elemenata, ostao uglavnom oslobođen utjecaja okoline. U čitavom njegovom književnom korpusu moguće je pronaći tek jednu ilirsku riječ – naziv pića *sabaia*.⁸⁰ Na taj način talijanskom prisvajanju njegove osobe otvoren je slobodan put. Kao začetnika toga trenda moguće je izdvojiti Piera Paola Vergerija Starijeg. Uslijed specifičnog niza okolnosti, njegova je obitelj kroz desetljeća razvila posebnu naklonost prema svetom Jeronimu kao zaštitniku pa je u čast njegovog spomendana svake godine održavala javni banket za sugrađane.⁸¹ Potaknut takvom tradicijom, Pier Paolo Vergerio održao je između 1402. i 1411. godine deset propovijedi u

⁷⁸ Suić, „Hijeronim Stridonjanin“, 214; 237. Određene je zaključke o izgledu Jeronimovoga rodnog mjesta moguće izvući i iz načina njegovog korištenja i razlaganja pojma *rusticitas*; Isto, 236-237.

⁷⁹ Ivić, „Jerome Comes Home“, 621.

⁸⁰ Suić, „Hijeronim Stridonjanin“, 268-270.

⁸¹ McManamon, „Pier Paolo Vergerio“, 353-354.

Jeronimovu čast, koje su 1468. godine i objavljene u tiskanom obliku.⁸² Među ostalim podacima, u njima je spomenuo i postojanje Sdregne/Zdrinje⁸³, *malenog sela nastanjenog malobrojnim stanovnicima za koje pričaju da je odatle izašlo ovo svjetlo koje je nadugo i naširoko obasjalo kršćansku vjeru.*⁸⁴ Zanimljivo je napomenuti da se Vergerio pritom pozvao i na postojeći lokalni kult svetog Jeronima protumačivši ga, unatoč njegovom glagoljaškom karakteru, kao dokaz da *mi koji smo tu staru priču zdušno prigrlili toliko [rado] slavimo sunarodnjaka*⁸⁵, dakle Talijana. S obzirom na Vergerijev značaj u talijanskim humanističkim krugovima i utjecajan položaj u Rimskoj kuriji, njegove su ideje ostavile traga i na ostalim onodobnim misliocima.⁸⁶ Među njima, ponajprije zbog nešto kasnijih reakcija hrvatskih humanista na njegove tvrdnje, treba istaknuti augustinca Giacoma Filippa Forestija, koji je u svom djelu *Supplementum Chronicarum* (1485.) također prisvojio svetog Jeronima, pripisavši mu *natione Italicus*.⁸⁷ Naposljetku, kao najutjecajniji zagovornik talijanskog podrijetla svetog Jeronima, a time i talijanskog karaktera Istre kao njegovoga pretpostavljenog rodnog kraja, isprofilirao se povjesničar Flavio Biondo. Naime, pišući svoje djelo *Italia illustrata*⁸⁸, glavninu sadržaja posvećenog Istri Biondo je ispunio podacima o Vergeriju i svetom Jeronimu, prikazavši obojicu kao znamenite istarske Talijane. Kao i spomenuti Vergerio, pritom je i on prihvatio tezu o Zdrini kao Jeronimovom rodnom mjestu, pridodavši joj međutim dva dodatna elementa. Prvi od njih činio je spomen povijesno nepotvrđene nadgrobne ploče Jeronimovog oca Euzebija, navodno

⁸² Knezović, „Sv. Jeronim u hrvatskom latinitetu renesanse“, 13.

⁸³ Današnja Zdrina kod Mirne u Istri, nedaleko slovenskog Kopra; Suić, „Hijeronim Stridonjanin“, 218.

⁸⁴ Pier Paolo Vergerio, „Sermones decem pro sancto Hieronymo“, u *Pierpaolo Vergerio the Elder and Saint Jerome: An Edition and Translation of Sermones pro Sancto Hieronymo*, ur. John M. McManamon (Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999), 196-198.

⁸⁵ Isto.

⁸⁶ Knezović, „Sv. Jeronim u hrvatskom latinitetu renesanse“, 14.

⁸⁷ Isto, 13; 15.

⁸⁸ Riječ je o djelu nastalom prema narudžbi kralja Alfonsa V. Aragonskog (1416. – 1458.) sredinom 15. stoljeća. Premda početno zamišljeno tek kao popis najznačajnijih osoba određenoga kraja prema geografskim područjima njihovog života, ovo je djelo uskoro prerاسlo svoju prvotnu – relativno usku – namjenu, obradivši i geografiju i povijesne znamenitosti četrnaest talijanskih regija. Ovdje relevantna Istra obrađena je kao XI. talijanska regija; Vinko Grubišić, „Trojica humanista o rodnom mjestu svetog Jeronima: Flavio Biondo, Marko Marulić i Jose de Espinoza de Sigüenza“, *Colloquia Maruliana* 17 (2008): 287-288.

pronađene u blizini tog mjesta.⁸⁹ Drugi i puno zanimljiviji, činilo je prihvaćanje gore obrađenog mita o svetom Jeronimu kao izumitelju glagoljice i prevoditelju „božanske službe“ na slavenski jezik. Međutim, iako se hvali da je njegov utjecaj na papu Eugena IV. (1431. – 1447.) u vrijeme zasjedanja Koncila u Firenzi pomogao (ponovnom) potvrđivanju te teorije kod papinstva, Biondo ju ipak ne koristi kao dokaz slavenskog podrijetla svetog Jeronima, već prije kao još jedan podatak u prilog njegovoj velikoj učenosti.⁹⁰ Ironično, no upravo je on, kao osoba koja je nastojala „oteti“ svetog Jeronima slavenskom etničkom korpusu, time postao jednim od najutjecajnijih pomagača glagoljaških napora na onovremenoj europskoj sceni.⁹¹

3. 3. Sukob oko Jeronimovog podrijetla – hrvatska strana

Talijanska teorija prirodno je izazvala otpor hrvatskih humanista koji su svojom kontra-argumentacijom nastojali dokazati slavensko podrijetlo svetog Jeronima. Korisnim se pritom pokazalo prihvaćanje jeronimovskog mita o izumu glagoljice i nastavak izgradnje obrambenog narativa na njegovim temeljima.⁹² Važnu ulogu stoga je ponovo zauzela ideja o Slavenima kao dalmatinskim starosjediocima. Međutim, uslijed povećanog interesa za djela antičkih autora u tom razdoblju i začetaka kritičke historijske misli, takva je teza zahtijevala određenu nadgradnju. Nešto kasniji primjer takvog postupka predstavlja poznato djelo Mavra Orbinija, *Kraljevstvo Slavena*, u kojem je slavenski etnički korpus razdijeljen na dva dijela. Naime, budući da se u antičkim zapisima spominju samo Iliri, njihove su zajednice protumačene kao supstrat „starih Slavena“, dok su, u kasnoantičkim/ranosrednjovjekovnim djelima spominjana doseljenja slavenskih naroda, koja se također nisu mogla ignorirati, protumačena tek kao dolazak „novih Slavena“.⁹³ U skladu s time, postalo je mogućim ahistorijsko tumačenje o uporabi

⁸⁹ Isto, 289-290.

⁹⁰ Isto, 291.

⁹¹ Isto, 297.

⁹² Kraft Soić, „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I.“, 33.

⁹³ Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 106.

slavenskog jezika u Iliriku, odnosno njegovoga Jeronimovog korištenja dvjestotinjak godina prije prave pojave Slavena na tom prostoru.⁹⁴

Među najranijim primjerima humanističkih tekstova s takvom tezom valja izdvojiti dva spisa iz arhiva zadarskog kanonika Jerolima Vidulića, nastala njegovim prepisivanjem djela nepoznatog (samo inicijalima označenog) autora 1498. godine.⁹⁵ Napisani *protiv pogrešnoga mišljenja nekih koji su se iz zavisti prema našoj naciji usudili govoriti i lažno tvrditi da sveti Jeronim nije bio Ilir, nego Rimljanin ili Talijan*⁹⁶, ti tekstovi nastoje dokazati njegovo 'pravo', slavensko, podrijetlo. Koristeći vjerojatno Ptolomejeve karte pri pronalaženju geografskih argumenata, što će (p)ostati trajnom karakteristikom i ostalih hrvatskih autora, nepoznat je pisac Jeronimovo rodno mjesto smjestio u bosanski gradić Sridu kod kasnije utvrde Glaž na obalama Vrbasa. Međutim, da bi dodatno potkrijepio svoju teoriju, prionuo je i konstruiranju izmišljene genealogije Jeronimove obitelji, kao i čitavih povijesnih epizoda.⁹⁷ Kao takav, tekst je vjerojatno bio namijenjen laičkoj publici, a ne ozbiljnom polemiziranju. Ipak, i unatoč tome njegov je autor uputio snažnu prozivku Flaviju Biondu kao predvodniku onih koji, *mimo stava cijele Crkve i svih istaknutih crkvenih ličnosti*⁹⁸, nastoje lažirati Jeronimovo podrijetlo. Jer, završava autor, ako Jeronim doista nije bio Ilir, kako je onda mogao izumiti ilirsko pismo?⁹⁹

⁹⁴ Isto, 107. Važno je naglasiti da je u tom razdoblju sveti Jeronim označavan ponajprije kao Dalmatinac, Ilir ili Slaven. U onim rijetkim primjerima gdje ga se naziva Hrvatom, takvu je oznaku potrebno shvatiti prije u geografskom, nego li u etničkom smislu; Ivić, „Jerome Comes Home“, 625-626.

⁹⁵ Riječ je o *Predgovoru o porijeklu svetog Jeronima i Himnu i molitvi svetom Jeronimu Iliru*; Luka Špoljarić, „Venecijanski skjavoni i povijesno-liturgijska knjižica u čast sv. Jeronima Ilira iz 1498. godine“, *Colloquia Maruliana* 27 (2018): 44.

⁹⁶ Isto, 63.

⁹⁷ Budući da je istaknutu ulogu u njima igrao navodni poljski kralj čija se vlast u vrijeme Jeronimovih roditelja navodno protezala sve do dalmatinskih obala, takve je fiksijske elemente moguće protumačiti ponajprije kao odraz razdoblja u kojem je tekst nastao, a tijekom kojeg su u poljskog vladara polagane velike nade kao predvodnika očekivanoga protu-osmanskog pohoda; Isto, 50-52.

⁹⁸ Isto, 63.

⁹⁹ Isto, 65. Zanimljivo je istaknuti i da u drugom prepisanom tekstu, *Himnu i molitvi svetom Jeronimu Iliru*, njegov autor naglašava i Jeronimovu ulogu kao prosvjetitelja talijanske i grčke nacije, pri čemu je riječ o uobičajenoj humanističkoj maniri isticanja zasluga vlastitih sunarodnjaka za uzdizanje drugih naroda. Na taj se način i nepoznat autor koristi taktikom sličnom onoj prozvanog Bionda; Isto, 54.

Puno konkretniji bio je Vinko Pribojević pišući 1520. godine o slavenskom karakteru Istre. Pozvavši se na Jeronimovu tvrdnju o granici Panonije i Dalmacije kao mjestu njegovog rođenja i na razne zapise antičkih autora o sukobima Rimljana, Makedonaca i Ilira na hrvatskom povijesnom prostoru, on je izrazio snažnu sumnju u mogućnost tumačenja bilo kojega istarskog mjesta kao Stridona. Naime, *premda su (kako kaže Strabon) rimski carevi odredili, da Pula bude granica Italije*¹⁰⁰, od talijanskih autora spominjana Zdrina nikako ne može biti Jeronimovo rodno mjesto budući da se, smještena u okolici Kopra, ne nalazi čak ni na granici Istre, a posebice ne Dalmacije.¹⁰¹ Također, uviđajući da takve teorije talijanskih humanista¹⁰² služe ponajprije talijanskom prisvajanju Istre i lažiranju etničkog podrijetla njezinog stanovništva, Pribojević ističe da je ona i svojim smještajem i običajima i govorom odvojena od Italije, odnosno da se njezini stanovnici bez razlike služe među sobom samo slavenskim govorom, a talijanskim samo kad im se hoće.¹⁰³ No, budući da sveti Jeronim, premda Slaven, ipak nije mogao biti rođen ni u takvoj – slavenskoj – Istri, Pribojević njegovim Stridonom smatra dalmatinsku Sidronu, spomenutu u Ptolomejevim spisima.¹⁰⁴

Ipak, kao glavnog predstavnika dalmatinske teorije u promatranom razdoblju potrebno je istaknuti Marka Marulića, središnju osobu splitskoga humanističkog kruga. Kao *hieronymofil*¹⁰⁵, Marulić je nastojao duhovno i prostorno identificirati se sa svetim Jeronimom, odnosno predstaviti ga i kao uzor drugima.¹⁰⁶ Takvo se poimanje savršeno uklopilo u ranije opisanu humanističku percepciju Jeronima kao modela istovremene svetosti i učenosti, posluživši Maruliću kao inspiracija za primjenu priča iz Jeronimovog života kao primjera za prenošenje određenih pouka o dobrom

¹⁰⁰ Vinko Pribojević, *O porijeklu i slavi Slavena*, prev. Veljko Gortan i Pavao Knezović (Zagreb: Golden marketing – Narodne novine, 1997), 143.

¹⁰¹ Knezović, „Sv. Jeronim u hrvatskom latinitetu renesanse“, 17.

¹⁰² Poimenično se ponovo ističu Flavio Biondo i Filip iz Bergama, odnosno Giacomo Filippo Foresti; Pribojević, *O podrijetlu i slavi Slavena*, 142-143.

¹⁰³ Isto.

¹⁰⁴ Isto.

¹⁰⁵ Knezović, „Sv. Jeronim u hrvatskom latinitetu renesanse“, 19.

¹⁰⁶ Isto, 21.

kršćanskom ponašanju.¹⁰⁷ Štoviše, osim takve uporabe u *Institucijama*, pokazivanje egzemplarnosti Jeronimovog života postalo je i osnovicom glavnoga Marulićevog djela o tom svecu, njegovog životopisa.¹⁰⁸ Naime, u uvodu tog teksta, čiji je sadržaj posvećen Jeronimovoj *obrazovanosti, revnosti, mudrosti, podnošenju progona i čvrstini vjere*¹⁰⁹, Marulić je istaknuo da ga je napisao *zato da razmatranje njegovih djela, koliko je u našoj moći, zapali u nama plamen ljubavi i nasljedovanja*.¹¹⁰ Prema određenim tumačenjima, dodatan povod Marulićevom upuštanju u izradu takvoga književnog djela pružila je i iziritiranost Biondovim lažnim pokazivanjem dobrog poznavanja dalmatinskog prostora i sigurnošću s kojom je iznio svoje teško provjerljive teze o Zdrini kao Stridonu.¹¹¹ Ipak, važno je napomenuti da u Marulićevom *Životopisu svetog Jeronima* zapravo nema nikakvih podataka o njegovom navodno slavenskom karakteru. Narativ teksta uglavnom slijedi već poznatu shemu odlomka iz *Zlatne legende*, uz nadopunu izvještajem o Jeronimovim posmrtnim čudesima i detaljnim popisom njegove bibliografije. Doduše, u njega je uklopljen i niz odlomaka iz Jeronimovih pisama i ostalih autobiografskih zapisa, no oni – iz već poznatih razloga – nisu mogli imati utjecaja na dokazivanje njegovoga slavenskog podrijetla. Zanimljivo je da nema ni spomena Jeronimovoga navodnog prevođenja Biblije na slavenski jezik niti pak se među njegovim djelima nabraja bilo što pisano glagoljicom. Razloge tomu vjerojatno treba tražiti u činjenici da sam *Životopis* nije trebao služiti polemiziranju, budući da je pored njega istovremeno tiskan i poseban polemički spis – *Protiv onih koji tvrde da je sveti Jeronim bio Italac*.¹¹²

¹⁰⁷ Grubišić, „Sveti Jeronim prema Deset govora“, 111-113.

¹⁰⁸ Novaković, „Novi Marulić“, 10.

¹⁰⁹ Marulić, „Životopis svetog Jeronima“, 59.

¹¹⁰ Isto, 45. Prema određenim tumačenjima, cilj Marulićevog teksta bila je i svojevrsna legitimizacija njegova rodnog kraja, Dalmacije, u očima onodobne humanističke europske javnosti putem svetog Jeronima. Na taj način naglašena je i povezanost dalmatinskih krajeva s ostatkom katoličkog Zapada; Zlatar, „Marulićev polemički spis“, 213; 216.

¹¹¹ Grubišić, „Trojica humanista o rodnom mjestu svetog Jeronima“, 292. Kao mogućeg prenositelja informacija o Biondovom radu iz talijanskih krajeva Knezović ističe Ivana Polikarpa Severitana, koji se i sam – već prije 1498. godine – upustio u polemiziranje o Jeronimovom podrijetlu; Knezović, „Sv. Jeronim u hrvatskom latinitetu renesanse“, 16-17.

¹¹² Spomenuti spis priložen je *Životopisu* u rukopisu za koji se vjeruje da predstavlja Marulićev autograf za osobnu knjižnicu, prvi put spomenut 1507. godine, no koji je nakon njegove smrti ipak

Kao što je spomenuto u razlaganju osnovnih teza talijanskih autora, kao izravan povod Marulićevom sastavljanju tog spisa poslužilo je čitanje Forestijeve *Nadopune Kronika*. Uvjeren da je riječ o nedostojnom prisvajanju tuđeg, potaknutom ljubomorom, te optužujući Flavija Bionda za pokretanje takve laži, Marulić se ironično zapitao *kakva je to smjelost pisca-novačića da pomisli kako će ljudi više vjerovati njemu nego Jeronimu dok govori sam o sebi?*¹¹³ Ukratko potom predstavivši glavne teze spomenutog dvojca te dovevši navođenjem rimske provincije Liburnije, kao prepreke graničenju Istre i Dalmacije, u pitanje njihov temeljni sadržaj, kao pravo Jeronimovo rodno mjesto naposljetku je istaknuo Strigoj, odnosno nekadašnju Stridonu. Smještena sjeverno od Skardone, u podnožju planine na granici nekadašnjih Ilirika i Panonije, Stridona je ujedno bila i prostor lokalnoga pučkog kulta, utjelovljenog u seoskoj Crkvi svetog Jeronima. U samom su se pak mjestu, sasvim prikladno, nalazili i pretpostavljeni dijelovi kuće Jeronimovih roditelja, odnosno njegovoga doslovnog rodnog mjesta.¹¹⁴ Sukladno tome, Jeronim je – prema Maruliću – uistinu bio *kruna hrvatskog jezika*.¹¹⁵ Iako je autorstvo nad ostalim tekstovima o svetom Jeronimu, pripisivanima Maruliću, upitno, vrijedi naposljetku istaknuti i glosu u Jeronimovom životopisu tiskanom u Senju 1485. godine za koju se vjeruje da je njegova.¹¹⁶ Prema njezinom sadržaju, Jeronim je potomak ilirske obitelji s granice Dalmacije/Hrvatske i Panonije/Slavonije. Budući da je njezin autor, bio Marulić ili ne, naziv imena Slavonija izveo iz riječi slava, kao zaključak u glosi nametnula se misao o svetom Jeronimu kao slavnom čovjeku iz slavne zemlje.¹¹⁷

promijenio nekoliko vlasnika, sve dok nije završio u arhivu londonskog British Museuma, gdje je napokon pronađen gotovo pet stoljeća kasnije; Novaković, „Novi Marulić“, 5-7.

¹¹³ Marulić, „Životopis svetog Jeronima“, 111; 113.

¹¹⁴ Isto, 115-117.

¹¹⁵ Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 105.

¹¹⁶ Badurina Stipčević, „Legenda o svetom Jeronimu“, 341.

¹¹⁷ Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 105-106. Prikladno je ovdje citirati i Marulićev, unatoč polemičkom karakteru analiziranog spisa, poprilično pomirljiv zaključak: *Uostalom, mislim da sam Jeronim ovu našu raspravu i prijepor, ma kako im čestite bile pobude, ne kudi toliko koliko im se smije, dakako zato što ne priznaje nijednu drugu domovinu osim one u kojoj je tako sretno zaslužio da bude upisan kao trajni i vječni građanin, to će reći onaj nebeski Jeruzalem, koji je naša majka*; Marulić, „Životopis svetog Jeronima“, 117.

3. 4. Sveti Jeronim kao identitetski simbol

Iako je latinski humanizam kao pokret pretendirao poprimiti kršćanski univerzalni karakter, u njegovom su se sklopu ipak javili i određeni proto-nacionalni tragovi. Također, jedno od obilježja renesansne historiografije predstavljala je stranačka povezanost uz gradove ili regije.¹¹⁸ Ne treba stoga čuditi da se u takvom kontekstu razvio sukob oko pripadnosti prominentne osobe poput svetog Jeronima niti što se pojavila njegova uporaba kao identitetskog simbola. Važno je pritom naglasiti da je tako instrumentaliziran kult svetog Jeronima svoje širenje Dalmacijom započeo otprilike nakon mletačke kupovine prava na to područje 1409. godine. Naime, budući da su uspostavu mletačke vlasti pratili ukidanje dotadašnjih komunalnih autonomija i prekid njihovih veza s hrvatskom pozadinom, slavljenje svetog Jeronima, kao slavenskog sveca, moguće je protumačiti kao određenu vrstu pasivnog otpora novom društvenom poretku.¹¹⁹ Kao humanistička nadgradnja na već postojeću glagoljašku osnovu, jeronimovski je kult uskoro postao prisutnim u većini dalmatinskih gradova.¹²⁰ Primjerice, 1445. godine u Dubrovačkoj je Republici donesena prva odluka o uspostavi javnoga kulta svetog Jeronima. U njezinoj je pozadini ležalo naglašavanje dalmatinskog karaktera Dubrovčana nasuprot talijanskim etničkim presizanjima, pri čemu je kult dalmatinskog sveca smatran najpovoljnijim sredstvom manifestiranja drugosti u odnosu prema Veneciji.¹²¹ Deset godina kasnije, kult svetog Jeronima službeno je uveden i u Trogir. Osim već navedenih konotacija, takva je odluka označavala i želju za vidljivim prihvaćanjem renesansnih utjecaja prilikom tadašnje obnove grada. Također, budući da je sveti Jeronim na reljefu postavljenom u unutrašnjost gradske katedrale prikazan s otvorenom knjigom ispisanom glagoljicom, trogirski je slučaj moguće vidjeti i kao primjer spajanja dviju, u ovom tekstu obrađenih, tradicija.¹²²

¹¹⁸ Zlatar, „Marulićev polemički spis“, 216-217.

¹¹⁹ Ivić, „Jerome Comes Home“, 634-636.

¹²⁰ Isto, 627.

¹²¹ Isto, 627-628.

¹²² Isto, 630-632.

Naposljetku, kult svetog Jeronima nije ostao ograničen tek na uporabu u lokalnim komunalnim sukobima. Naime, uslijed širenja nacionalnoga diskursa u 15. i 16. stoljeću sveti je Jeronim, pomoću rada humanističko-svećeničkih krugova, preobražen iz tek inspirativnog uzora i predmeta lokalnog ponosa u nacionalnog sveca-zaštitnika, a time i politički simbol.¹²³ Povezavši se na taj način s hrvatskim etničkim korpusom, jeronimovski se kult osim Dalmacijom, proširio i Hrvatskom, Istrom, zapadnom Bosnom i Slavonijom, kao i među slavenskim zajednicama na talijanskom prostoru.¹²⁴ Štoviše, i u samoj Veneciji sveti je Jeronim, posredstvom bratovštine *Schuola di San Giorgio degli Schiavoni*, naposljetku prepoznat kao simbol slavenske zajednice.¹²⁵ Napokon, svojevrsnom krunom borbe za svetog Jeronima kao zaštitnika (južno)slavenskih katolika, postalo je uzdizanje njemu posvećene crkve, podignute uz ilirski gostinjac u Rimu, na razinu kardinalskog naslova u vrijeme pape Pija V. (1566. – 1572.), čime je i u samom središtu katoličanstva slavensko/hrvatsko pravo na svetog Jeronima potvrđeno na svima vidljiv način.¹²⁶

Temeljem broja tada nastalih tekstova, vrhunac humanističkih sukoba oko Jeronimove pripadnosti moguće je smjestiti u desetljeća između 1490. i 1510. godine.¹²⁷ Kao glavni razlog slabljenja sukoba nakon tog perioda, ističe se protestantski izazov katoličkoj hagiografskoj produkciji, odnosno porast razine

¹²³ Špoljarić, „Venecijanski skjavoni“, 44.

¹²⁴ Isto.

¹²⁵ Premda je, kao što joj naziv govori, na početku bila posvećena svetom Jurju, priljevom većeg broja članova iz Dalmacije, ta je slavenska bratovština napokon kao svojeg suzaštitnika prihvatila i svetog Jeronima. Štoviše, nastojeći se istaknuti u multikulturalnoj venecijanskoj sredini vlastitom specifičnošću, uskoro je započela i služenje misa na crkvenoslavenskom jeziku. Premda je time ušla u sukob s ivanovcima, koji su njezino vodstvo optužili za uvođenje „novotarija“ u liturgiju, pozivom na jeronimovski mit, *Schuola di San Giorgio degli Schiavoni* uspješno je 1511. godine pred papom Julijem II. (1503. – 1513.) obranila svoje pravo na slavensko bogoslužje; Isto, 56-57.

¹²⁶ Fine, „The Slavic Saint Jerome“, 104-105.

¹²⁷ Špoljarić, „Venecijanski Skjavoni“, 58.

njezine kritičnosti pojavom bolandističkih istraživanja.¹²⁸ Kao što je iz ovog teksta vidljivo, pojedine reminiscencije tog sukoba, kao i nastavak pozivanja na svetog Jeronima kao izumitelja glagoljice i slavenske liturgije na hrvatskom su povijesnom prostoru opstali i nakon tog perioda, da bi konačno nestali tek na početku modernih vremena, opstavši danas tek kao dio hagiografskih istraživanja.

4. Zaključak

Korištenje osobe svetog Jeronima kroz više stoljeća na opisane je načine omogućio niz čimbenika. Temeljni među njima svakako je bio golemi hagiografski potencijal svečeve ličnosti, sastavljen ponajprije od njegove visoke obrazovanosti i asketskog načina života, bogato posvjedočenih u (auto)biografskim zapisima. Međutim, u kombinaciji s izostankom razvijene historijske kritičke svijesti i manjkom jasnih informacija o stvarnom položaju Stridona kao Jeronimovoga rodnog mjesta, takav je potencijal stvorio plodno tlo za razvoj različitih, međusobno suprotstavljenih, teorija o njegovom etničkom podrijetlu. Iako se iz suvremene perspektive, određene nastojanjima za svojevrsnim dokidanjem etničkih i nacionalnih podjela, takve rasprave možda čine nepotrebnima, u srednjovjekovnom je periodu „posjedovanje“ vlastitog sunarodnjaka „na nebeskom dvoru“ igralo iznimno važnu ulogu. Osim što je time postajao nebeskim zaštitnikom svojeg naroda, takav je svetac ujedno dizao i njegov prestiž među ostalim narodima u Crkvi.

Ipak, jedan od temeljnih ciljeva ovog teksta bilo je iznošenje okolnosti i idejnih preduvjeta nastanka mita o Jeronimovom izumu glagoljice i slavenskog bogoslužja te se stoga na ovom mjestu potrebno osvrnuti na njih. Negativna percepcija glagoljice, uzrokovana unutar-crkvenim sukobima još u 9. stoljeću, iz europskih je okvira već

¹²⁸ Isto, 59. Znatan utjecaj na „hlađenje duhova“ imalo je i izdanje Jeronimovih djela u kritičkoj ediciji Erazma Roterdamskog 1516. godine. Označivši time prekretnicu u jeronimovskoj hagiografiji, Erazmo je svečev životopis pročistio od elemenata kasnijih pobožnih legendi, razdvojio njegova prava od apokrifnih djela i unio reda u njegovu životnu kronologiju. Prema određenim indicijama, taj je čin imao utjecaja i na Marulićevo odustajanje od tiskanja nedovoljno kritičkog *Životopisa svetog Jeronima* koji je uslijed toga ostao ograničen tek na nekoliko rukopisnih primjeraka; Novaković, „Novi Marulić“, 21-22.

početkom 10. stoljeća preseljena i na hrvatsko područje. No, dok je na izvornom prostoru svoje primjene glagoljanje efektivno suzbijeno, na jadranskim je obalama uporaba slavenskog pisma i jezika u bogoslužju uspješno obranjena vještom kreacijom mita o svetom Jeronimu kao njihovom tvorcu. Kao što je već spomenuto, tome u prilog išla je činjenica o Jeronimovom okvirnom navođenju položaja svojega rodnog mjesta negdje na nekadašnjoj granici provincija Panonije i Dalmacije. Spojena s tezom o Slavenima kao dalmatinskim starosjediocima, ona je uspješno poslužila translaciji autorstva nad glagoljicom s „problematične“ Svete braće na osobu koja je čitav svoj život posvetila borbi za čistoću katoličkog nauka i prevođenju biblijskog teksta, stekavši time besprijekornu reputaciju u srednjovjekovnom mentalitetu. Ipak, valja primijetiti da takva teza, premda uistinu vješto sastavljena, vjerojatno ne bi doživjela toliki uspjeh da istovremeno nije odgovarala i interesima Rimske kurije. Premda su neki istraživači u toj činjenici vidjeli i povod za okretanje teze o stvarnom izvorištu jeronimovskog mita i njegovom preseljenju u sam Rim, u okvirima ovog teksta nije potrebno upuštati se u iznošenje konačnog suda o ispravnosti pojedine od tih teorija. Ono što je doista važno činjenica je o rimskom i glagoljaškom privremenom prihvaćanju *statusa quo*, uz namjere daljnje izgradnje na njegovim temeljima. No, dok je papinska politika približavanja pravoslavicima putem glagoljanja naposljetku, uslijed niza unutarnjih i vanjskih čimbenika, propala, sticanjem dopuštenja za njegovu uporabu na hrvatskom je prostoru ono procvatilo, proširivši se i izvan uskih crkvenih okvira.

Međutim, i unatoč takvom – u srednjovjekovnim okvirima prilično jasnom – priznavanju slavenskog „prava“ na svetog Jeronima, u talijanskim humanističkim krugovima koncem srednjovjekovlja došlo je do pokušaja njegovog uklapanja u talijanski etnički korpus. Dakako, tome je pridonijelo humanističko jačanje svijesti o ulozi i poželjnom karakteru istinskog učenjaka, pri čemu je sveti Jeronim predstavljen kao jedan od njegovih arhetipova. Također, u razdoblju nezadovoljstva crkvenom hijerarhijom, koje će naposljetku dovesti i do dvojakog procesa reformacije

i katoličke obnove, sveti je Jeronim, kao osoba s unutarnjim integritetom generirao dodatnu auru poželjnosti. Kada se tome napokon pridružila i pojava proto-nacionalnih osjećaja, pozornica za novo sukobljavanje oko Jeronimove ličnosti bila je pripremljena. Premda je u ovom tekstu izdvojena tek nekolicina predstavnika talijanske, odnosno hrvatske strane sukoba, iznošenje njihovih temeljnih teza dovoljno je za donošenje nekoliko zaključaka. Prvi među njima zapravo je već spomenut – riječ je o poželjnosti svetoga Jeronima kao vlastitoga, nacionalnog sveca, koja ni krajem srednjeg vijeka nije oslabjela. Dapače, okretanjem humanista crkvenim ocima, kao poveznici između antičkih poganskih i kasnijih kršćanskih autora, takva je Jeronimova privlačnost samo dobila na snazi. Međutim, ispod takvog duhovnog nalazio se i dodatan, politički sloj, u čijoj se srži nalazilo pitanje pripadnosti Istre, odnosno Dalmacije talijanskom ili slavenskom/hrvatskom prostoru, odnosno pitanje etničkog definiranja njihovog stanovništva. Važno je napomenuti da pritom ni raniji jeronimovski mit o glagoljici nije ostao zanemaren, već su ga obje strane (doduše, s različitim namjerama) nastavile koristiti kao argument u prilog istinitosti svoje teze, čime je njegova obrada u ovom tekstu dodatno opravdana. No, premda su se u opisanim raspravama obje strane pozivale na svetog Jeronima i premda su obje, dakako, u njegovom proglašavanju Talijanom ili Slavenom primjenjivale sasvim anakrone kriterije, iz raširenosti kulta svetog Jeronima na hrvatskom etničkom prostoru i njegovog ponovnog prihvaćanja kao predstavnika južnoslavenskih katolika u Rimu moguće je zaključiti da je slavenska/hrvatska strana u takvoj instrumentalizaciji svečeve ličnosti bila uspješnija.

5. Bibliografija

5. 1. Izvori

Jeronim. *De viris illustribus*. Preveo Thomas P. Halton. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.

Marulić, Marko. „Životopis svetog Jeronima prezbitera koji je sastavio Marko Marulić, uz dodatak čudesa koja o njemu pripovjeda Ćiril, biskup nazaretski, prikazanih u sažetijem obliku.“ U: *Latinska manja djela II*. Urednik Vedran Gligo i drugi. 40-121. Split: Književni krug, 2011.

Pribojević, Vinko. *O podrijetlu i slavi Slavena*. Preveli Veljko Gortan i Pavao Knezović. Zagreb: Golden marketing – Narodne novine, 1997.

Vergerio, Pier Paolo. „Sermones Decem pro Sancto Hieronymo“. U: *Pierpaolo Vergerio the Elder and Saint Jerome: An Edition and Translation of Sermones pro Sancto Hieronymo*, ur. John M. McManamon. 135-255. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999.

Voraigne, Jacobus de. *The Golden Legend. Readings on the Saints*. Preveo William Granger Ryan. New Jersey: Princeton University Press, 2012.

5. 2. Literatura

Badurina Stipčević, Vesna. „Legenda o svetom Jeronimu u hrvatskoglagoljskom Petrisovu zborniku“. *Radovi: Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 47/1 (2016): 337-350.

Bratulić, Josip. „Glagoljaštvo i glagolizam u crkvenom i društvenom životu Hrvata i Slovenaca“. *Kolo* 3-4 (2009): 153-166.

Fine, John V. A. „The Slavic Saint Jerome“. *Harvard Ukrainian Studies* 22 (1998): 101-113.

Gračanin, Hrvoje, Marko Petrak. „The Notion of the Methodii Doctrina in the Context of the Church Synod of Split (AD 925)“. U: *Vizantiskata misionerska dejnost i evropskoto nasledstvo. Zbornik na trudovi od Ćetortiot megjunaroden simpozium "Denovi na Justinijan I", Skopje, 11-12 noembri, 2016. g. / The Byzantine Missionary Activity and Its Legacy in Europe. Proceedings of the 4th International Symposium "Days of Justinian I", Skopje, 11-12 November, 2016*. Urednik Mitko B. Panov. 28-42. Skoplje: Univerzitet „Evro-Balkan“, 2017.

Grubišić, Vinko. „Sveti Jeronim prema Deset govora Petra Pavla Vergerija i Instituciji Marka Marulića“. *Colloquia Maruliana* 16 (2007): 107-117.

Grubišić, Vinko. „Trojica humanista o rodnom mjestu svetog Jeronima: Flavio Biondo, Marko Marulić i Jose de Espinoza de Sigüenza“. *Colloquia Maruliana* 17 (2008): 287-297.

Ivić, Ines. „Jerome Comes Home: The Cult of Saint Jerome in Late Medieval Dalmatia“. *Hungarian Historical Review* 5/3 (2016): 1-27.

Saša Vuković, *Nastanak i razvoj teorije o slavenskom podrijetlu svetog Jeronima...*

- Knezović, Pavao. „Sv. Jeronim u hrvatskom latinitetu renesanse“. *Kroatologija* 6/1-2 (2015): 1-26.
- Kraft Soić, Vanda. „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima I./Senjski privilegij iz godine 1248.“ *Croatica Christiana periodica* 40/77 (2016): 1-23.
- Kraft Soić, Vanda. „Otpis Inocenta IV. senjskom biskupu (1248.) pod patronatom svetog Jeronima II./Povijesni usud glagoljice i začetci jeronimske tradicije“. *Croatica Christiana periodica* 40/78 (2016): 17-37.
- McManamon, John M. „Pier Paolo Vergerio (The Elder) and the Beginnings of the Humanist Cult of Jerome“. *The Catholic Historical Review* 71/3 (1985): 353-371.
- Novaković, Darko. „Novi Marulić: Vita Divi Hieronymi“. *Colloquia Maruliana* 3 (1994): 5-24.
- Pabel, Hilmar M. „Reading Jerome in the Renaissance: Erasmus' Reception of the *Adversus Jovinianum*“. *Renaissance Quarterly* 55/2 (2002): 470-497.
- Suić, Mate. „Hijeronim Stridonjanin – građanin Tarsatike“. *Rad JAZU* 25 (1986): 213-274.
- Špoljarić, Luka. „Venecijanski skjavoni i povijesno-liturgijska knjižica u čast sv. Jeronima Ilira iz 1498. godine“. *Colloquia Maruliana* 27 (2018): 43-71.
- Štefanić, Vjekoslav. „Tisuću i sto godina od moravske misije“. *Slovo: časopis Staroslavenskog instituta u Zagrebu* 13 (1963): 5-42.
- Verkholanstevev, Julia. „St. Jerome, Apostle to the Slavs, and the Roman Slavonic Rite“. *Speculum* 87 (2012): 37-61.
- Verkholanstevev, Julia. *The Slavic Letters of St. Jerome. The History of the Legend and Its Legacy or How the Translator of the Vulgate Became an Apostle of the Slavs*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014.
- Zlatar, Andrea. „Marulićev polemički spis *In eos qui beatum Hieronymum Italum esse contendunt*“. *Dani Hvarske kazališta: Građa i rasprave o hrvatskoj književnosti i kazalištu* 15 (1989): 212-220.

Saša Vuković

Undergraduate student of history

Faculty of Philosophy, University in Zagreb

sasa.vukovic1996@gmail.com

The Origins and Development of the Theory of the Slavic Origin of Saint Jerome during the High and Late Middle Ages – Its Causes and Consequences

In this article, the author deals with the origins and development of the theory of the Slavic origin of Saint Jerome during the High and Late Middle Ages. After a short introduction about the life of Saint Jerome, based on *The Golden Legend* and its historiographical commentary, and the basic problems with determination of the place of his birth, ancient *Stridon*, discussions about his origin are put into the context of the problematic position of Glagolitic letters and Slavic liturgy within the medieval Catholic Church. In the first part of the article, the ambivalent position of Latin hierarchy towards Saints Cyril and Methodius, most probable authors of Glagolitic letters, and their legacy within the Church is shown as the main reason for the development of the so-called Jerome-myth among the local clergy in Croatian lands. Based on the idea of the Slavic origin of Saint Jerome, this myth claims him to be both the inventor of Glagolitic script and translator of the Bible and liturgical books to Slavonic language. By inventing this, the Glagolitic clergy hoped to remove the suspicion caused by the so-called *Methodii doctrina*, frowned upon in Rome since the end of the 9th century. The central part in this was played by the lack of understanding the concept of migrations of the population of the mentioned area during its early medieval history, which was used as a foundation for the development of the myth that reached its peak with the papal approval of Glagolitic tradition in Innocent IV's letter to the bishop Filip of Senj in 1248. From this moment on, the practice of Slavic liturgy spread across Croatian territory, marking the peak of Croatian Glagolitic production. The second part of this article talks about the conflict between Croatian and Italian humanists focused around the person of Saint Jerome, interpreted as an ideal archetype of a humanist thinker, which could have been used

as a tool in the fight against clerical conservatives and their stance about the use of Classical literature and scholastic philosophy but also for the critique of the immodest ways of living of Church's hierarchy during Renaissance. Participants of this heated discussion, mostly made during the late 15th and early 16th centuries, are divided into two main groups – Istrian and Dalmatian – roughly matched with their Italian or Croatian ethnicity, whose basic ideas and main representatives (especially Flavio Biondo for Italian and Marko Marulić for Croatian side) are shortly presented. By using different fragments from Classical authors writing about modern Croatian territory and developing their own interpretations of the connection between their contemporary Slavic and Italian populations and the peoples described in the mentioned sources, they had sought to appropriate Saint Jerome for their own ethnicity, hoping that it would boost their prestige within the Church and humanistic Europe. After a short review about the beginning of proto-nationalistic uses of Saint Jerome as an identity symbol in Dalmatian towns endangered with Venetian pretensions (such as Dubrovnik or Trogir; but also in the Venice itself) and his promulgation as Croatian national patron saint, crowned with the transformation of the Roman church of Saint Jerome into the national church of Croats/South Slavs, the author concludes the article by joining its two parts in the personality of Saint Jerome and its centuries-old attraction.

Keywords: Saint Jerome, glagolitic script, humanism, Stridon, Dalmatia, Istria, Jerome's cult, Marko Marulić, Pier Paolo Vergerio, Flavio Biondo