

Našašća i translacije svetačkih relikvija na istočnojadranskoj obali u ranom i razvijenom srednjem vijeku

Bezjak, Bartol

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:427344>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom](#).

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-17**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Odsjek za povijest
Filozofski fakultet
Sveučilište u Zagrebu
Ak. god. 2023/2024.

Našašća i translacije svetačkih relikvija na istočnojadranskoj
obali u ranom i razvijenom srednjem vijeku

diplomski rad

Student: Bartol Bezjak

Mentor: dr.sc. Trpimir Vedriš

Datum obrane rada: 8. svibnja 2024.

Sadržaj	
1. Uvod	3
2. Štovanje svetačkih relikvija	8
2.1. Pretkršćansko štovanje relikvija	8
2.2. Ranokršćanska percepcija svetaca i svetačkih relikvija – početci njihova štovanja	9
2.3. Konstantinovski obrat	14
2.4. Djelovanje Ambrozija Milanskog	16
2.5. Stav Rimske Crkve	18
2.6. Najvažniji zakoni o kultu svetaca i translacijama svetačkih relikvija do Četvrtog lateranskog koncila	20
2.7. Mogućnosti nabave svetačkih relikvija	23
2.7.1. Pokršćavanje novog teritorija	23
2.7.2. Relikvije kao roba	24
3. Hagiografija	27
3.1. Izvješća o translacijama	29
3.2. Izvješća o našašćima	38
3.3. Razvoj žanra izvješća o translacijama	41
3.4. Pristup izvješćima o translacijama kao hagiografskoj građi	45
3.4.1. Hagiografi	46
4. Našašća i translacije svetačkih relikvija na istočnojadranskoj obali u ranom i razvijenom srednjem vijeku	49
4.1. Sveti Mauro	49
4.2. Misija opata Martina	57
4.3. Sveti Dujam i Staš	60
4.4. Sveta Eufemija	70
4.5. Sveta Anastazija	76
4.6. Sveti Krševan	86
4.7. Sveti Tripun	100
4.8. Sveti Vlaho	107
4.9. Sveti Ivan Trogirski	117
4.10. Sveti Gaudencije Osorski	122
5. Zaključak	128
6. Dodatak	132
7. Bibliografija	133
8. Sažetak	140
9. Summary	141

1. Uvod

Tema ovoga diplomskog rada su našašća (*inventiones*) i translacije (*translationes*) svetačkih relikvija na istočnojadranskoj obali u ranom i razvijenom srednjem vijeku. Našašća i translacije svetačkih relikvija esencijalni su dio srednjovjekovnog kulta svetaca i relikvija, a samo nam proučavanje hagiografskih izvora o našašćima i translacijama svetačkih relikvija pruža vrlo interesantan, slikovit i osebujuan pogled u europsko srednjovjekovno društvo, politiku i mentalitet te na duhovne nade, težnje i brige srednjovjekovnoga kršćanskog društva, uključujući sve njegove slojeve.

Glavni je cilj i primarna funkcija ovoga rada predstaviti, opisati i analizirati našašća i translacije svetačkih relikvija koje su se dogodile na istočnojadranskoj obali u ranom i razvijenom srednjem vijeku te bi ovaj rad trebao služiti kao svojevrsan povijesni pregled i priručnik o gotovo svim danas poznatim našašćima i translacijama svetačkih relikvija na istočnoj obali Jadrana od početaka kršćanstva pa sve do XIII. stoljeća. Vrlo je važno naglasiti kako sveobuhvatna i detaljna studija o našašćima i translacijama svetačkih relikvija na istočnojadranskoj obali u srednjem vijeku ne postoji, a mnoštvo se informacija vezanih uz ovu temu nalazi raštrkano u brojnim radovima raznih autora. Sve te translacije još nitko nije sabrao, predstavio i analizirao u jednom konkretnom i koherentnom sveobuhvatnom preglednom znanstvenom radu. Ova je činjenica glavni poticaj za pisanje ovoga rada. Ideja i glavni poticaj ovoga rada omogućiti je i pružati budućim istraživačima našašća i translacija svetačkih relikvija u srednjem vijeku jednostavan i adekvatan pregledni rad u kojemu će moći „na brzinu“ pronaći i saznati osnovne informacije i najmodernije historiografske spoznaje o gotovo svim našašćima i translacijama svetačkih relikvija koje su se dogodile na istočnoj obali Jadrana do XIII. stoljeća, bez da su prisiljeni prolaziti kroz mnoštvo raznih članaka i knjiga koje sadrže te informacije.

Potrebno je istaknuti kako se cjelokupna tematika i problematika srednjovjekovnih našašća i translacija svetačkih relikvija ne može razumjeti u svojem punom opsegu bez osnovnog znanja o srednjovjekovnom kultu svetaca i relikvija. Bez te osnovne podloge, čitatelj nije u mogućnosti u potpunosti shvatiti cjelokupnu religijsko-političku slojevitost problematike, kakvu su ulogu svetačke relikvije i njihove translacije imale u srednjovjekovnom europskom društvu te koliki su značaj i koliku su važnost ti događaji zapravo imali za društvo koje je pronašlo ili primilo svetačke relikvije. Stoga ću na početku ovoga rada, u prvome poglavlju „Štovanje svetačkih relikvija“, predstaviti, opisati i objasniti kršćansku praksu štovanja svetačkih relikvija, kao i njihovih translacija, od najranijih dana kršćanstva pa sve do Četvrtog lateranskog koncila, uključujući i njegove zaključke. Prvo ću ukratko predstaviti pretkršćanske

aspekte štovanja posmrtnih ostataka istaknutih pojedinaca i predočiti neke funkcionalne sličnosti s kršćanskom percepcijom, štovanjem i prenošenjem svetačkih relikvija. Potom ću se baviti početcima štovanja svetačkih relikvija u najranijim danima kršćanstva, objasniti ću ranokršćansku percepciju svetih osoba i njihovih posmrtnih ostataka, prikazati ću kako su te najranije kršćanske zajednice poimale, slavile i štovale svoje svece/mučenike i njihove relikvije, istaknuti ću koliko su svetačke relikvije značile u svojoj kršćanskoj zajednici te ću definirati pojmove poput svetac i relikvija. Zatim ću objasniti kako je obrat cara Konstantina Velikog utjecao na daljnje slavljenje svetačkih relikvija i na njihove prijenose te ću predstaviti koje su bile posljedice legaliziranja kršćanske vjere i kako su te posljedice utjecale na određene aspekte slavljenja i poimanja svetaca, s posebnim naglaskom na prenošenje njihovih posmrtnih ostataka. Nakon toga ću se baviti, za ovu temu izuzetno bitnim, djelovanjem milanskoga biskupa Ambrozija i predočiti kako je njegovo djelovanje utjecalo na daljnju praksu našašća i translacija svetačkih relikvija na latinskome Zapadu. Potom ću prezentirati i pojasniti stav Rimske Crkve prema prenošenju svetačkih relikvija te kako je promjena tog stava utjecala na daljnju praksu translacija. Onda ću predstaviti i objasniti najvažnije zakone o translacijama svetačkih relikvija do Četvrtog lateranskog koncila, uključujući i njegove zaključke te ću istaknuti kako su ti zakoni utjecali na daljnju praksu prenošenja svetačkih relikvija sukladno s vremenom kada su ti zakoni doneseni. Naposljetku ću prikazati moguće načine nabave svetačkih relikvija u srednjemu vijeku. U ovome ću dijelu diplomskoga rada koristiti radove brojnih autora, od kojih je najvrijednije spomenuti Patricka Gearyja, Thomasa Heada, Hyppolytea Delehayea, Martina Heinzelmanna, Roberta Bartletta, Petera Browna i Charlesa Freemana.

Budući da hagiografija, srednjovjekovni književni žanr koji služi kao izvor pri proučavanju našašća i translacija svetačkih relikvija u srednjemu vijeku, čini zaseban i poseban žanr s vlastitim osebnim i specifičnim karakteristikama, osobinama i „šablonama“, smatram kako prije ulaska u samu problematiku našašća i translacija svetačkih relikvija na istočnojadranskoj obali u ranom i razvijenom srednjem vijeku treba predstaviti, definirati i objasniti hagiografiju kao srednjovjekovni književni žanr i kao srednjovjekovnu povijesnu građu, s posebnim naglaskom na izvješća o našašćima i izvješća o translacijama. Upravo će ovo biti predmetom drugoga poglavlja, pod naslovom „Hagiografija“. U tome ću poglavlju predstaviti hagiografiju kao književni žanr, prikazati ću koje podžanrove srednjovjekovna hagiografija obuhvaća, kakvu je ulogu imala u srednjovjekovnom kultu svetaca i relikvija i što omogućuje znanstveno istraživanje hagiografije. Potom ću se baviti izvješćima o translacijama

kao zasebnim hagiografskim podžanrom te ću prezentirati prva samostalna izvješća o translacijama koja su definirala kasniji razvoj ovoga žanra i druge podžanrove koji se vežu uz izvješća o translacijama. Pojasnit ću osnovne ponavljajuće elemente i sadržajne karakteristike koje su specifične za ovaj žanr, predstaviti ću uobičajeni slijed događaja prikazan u ovim izvorima te ću prikazati razvoj ovoga žanra kroz stoljeća. Također, istaknut ću kakvu su ulogu izvješća o translacijama imala u srednjovjekovnom kultu relikvija. Zatim ću se baviti izvješćima o našašćima kao zasebnim hagiografskim podžanrom, predstavljajući najvažnije i najutjecajnije tekstove koji su odredili kasniji razvitak ovoga žanra, osnovne ponavljajuće elemente, sadržajne karakteristike i ustaljeni slijed događaja u izvorima o našašćima. Zatim ću prikazati razvoj izvješća o translacijama kao zasebnog hagiografskog podžanra do kraja XII. stoljeća. Naposljetku, bavit ću se pristupom izvješćima o našašćima i translacijama kao hagiografskoj građi, upozoravajući na određene aspekte i probleme s pristupom te ukazujući na koje specifičnosti ovoga žanra treba imati na umu pri pristupanju i proučavanju ovih hagiografskih izvora. U poglavlju „Hagiografija“ ponajviše ću koristiti knjigu Martina Heinzelmanna „Izvješća o translacijama i drugi izvori o kultu relikvija“, budući da ova knjiga predstavlja najcjelovitiju, najdetaljniju i, po mom vlastitom mišljenju, najbolju literaturu o izvješćima o translacijama kao srednjovjekovnom književnom podžanru i kao skupini srednjovjekovnih povijesnih izvora. Također, i u ovome ću se poglavlju uvelike služiti radovima Patricka Gearyja, Thomasa Heada i Hippolyta Delehayeja, jednih od glavnih starijih i modernih autoriteta ovoga polja istraživanja.

Pri pristupanju pojedinačnim našašćima i translacijama svetačkih relikvija, ponajprije ću se služiti znanstvenim radovima stručnjaka koji su već pisali o tim određenim našašćima i translacijama te, stoga, opseg pregleda i analize svake pojedinačne translacije uvelike ovisi o stupnju istraženosti i zastupljenosti u modernoj historiografskoj znanosti te o dostupnosti tih radova. O nekim, u ovome radu predstavljenim našašćima i translacijama, mogu se napisati čitave opširne i detaljne studije, dok se o drugima može napisati tek nekoliko stranica. Tako je, npr., translacija relikvija svete Anastazije vrlo dobro proučena, historiografski zastupljena i razglabana te gotovo da nema pregleda hrvatske srednjovjekovne povijesti koja ne uključuje kratki prikaz ove translacije, dok je o translaciji relikvija svetoga Gaudencija napisano svega nekoliko radova na hrvatskom jeziku u zadnjem stoljeću. Stoga, duljina zasebnih potpoglavlja o našašćima i translacijama, kao i dubina analize i količina informacija, uvelike će varirati. U tome duhu treba napomenuti kako se u ovome radu neću baviti translacijom relikvija svetoga Kristofora na Rab jer ne postoji niti jedna povijesna studija koja se bavi translacijom relikvija

ovoga sveca te nije sačuvano nikakvo hagiografsko izvješće o našašću i translaciji njegovih relikvija. Nastojeći pronaći bilo kakav rad ili hagiografski izvor koji govori o translaciji relikvija svetoga Kristofora, saznao sam preko prijatelja koji je na moju zamolbu pričao s jednim starijim rapskim svećenikom, kako su relikvije svetoga Kristofora donesene na Rab u XII. stoljeću, no kako tekst o translaciji još nije pronađen ili ga uopće nema. Stoga, budući da hagiografski izvor o translaciji relikvija svetoga Kristofora ne postoji, i budući da nije napisana, koliko mi je poznato, nikakva studija o translaciji Kristoforovih relikvija, ovu translaciju ostavljam po strani. Slična je situacija s translacijom relikvija svetoga Gaudencija Osorskog o kojoj također ne postoji sačuvano hagiografsko izvješće o našašću i translaciji. No, budući da postoji nekoliko radova koji se bave translacijom njegovih relikvija i budući da postoji stara mjesna tradicija o njihovom našašću i translaciji, translacija relikvija svetoga Gaudencija Osorskog bit će obrađena u ovome radu.

Spomenutim ću našašćima i translacijama svetačkih relikvija pristupati kronološki, počevši od pretpostavljenih najranijih našašća i translacija koje su se vjerojatno dogodile već u III. ili IV., pa sve do onih kasnijih, koje su se najvjerojatnije dogodile u XII. ili XIII. stoljeću. Jedini će izuzetak ovome pravilu biti sveti Krševan, budući da postoje četiri različite tradicije o našašću i translaciji njegovih relikvija, od kojih svaka datira prijenos u različito stoljeće. Stoga će translacija relikvija svetoga Krševana biti sortirana prema tradiciji sadržanoj u najistaknutijoj hagiografskoj legendi o našašću i translaciji njegovih relikvija. Također, u ovome se radu bavim našašćima relikvija koja su se dogodila na istočnoj obali Jadrana i prijenosima relikvija koje su prenesene s drugih teritorija na područje istočnojadranske obale. Izuzetak ovome pravilu bit će „Misija opata Martina“, jedina predstavljena translacija koja prikazuje prijenos relikvija s istočnojadranske obale na drugo područje. Također, valja istaknuti kako se u ovome radu bavim translacijama svetačkih tjelesnih posmrtnih ostataka, a ne prijenosima sekundarnih ili tercijarnih relikvija. Pristupajući pojedinačnim našašćima i translacijama, nastojat ću prikazati: podrijetlo sveca čijim se prenesenim relikvijama u tom potpoglavlju bavim, mučeničku smrt toga sveca, gdje je nakon smrti određen svetac bio pokopan i gdje su se isprva njegove relikvije čuvale i štovale. Nakon toga ću predstaviti i opisati hagiografski opus sveca kojim se u tom potpoglavlju bavim. Potom ću prikazati otkuda su, gdje su, kada su, kako su i zašto su relikvije određenog sveca prenesene, tko je imao najistaknutiju ulogu u procesu našašća i translacije relikvija te koji su pojedinci ili društveni slojevi sudjelovali u našašću i translaciji. Također ću prepričati, objasniti, analizirati i datirati hagiografska izvješća koja opisuju ta našašća i translacije, oslanjajući se na dosadašnje historiografske spoznaje. Prezentirat ću i druge

povijesne i arheološke izvore koji u konstelaciji s hagiografskim izvješćima o našašćima i translacijama mogu pružati daljnje dublje uvide u svaku translaciju, ako takvi povijesni izvori postoje. Ako su određene relikvije bile predmetom svete krađe, ukratko ću prepričati i analizirati izvješće o toj svetoj krađi. Dakle, temeljna istraživačka pitanja ovoga rada su: koliko je dokumentiranih našašća i translacija svetačkih relikvija na istočnojadranskoj obali u ranome i razvijenom srednjemu vijeku, relikvije kojih svetaca su prenesene iz kojih gradova u koje gradove, kada su se ta našašća i translacije dogodile, tko je potaknuo našašće i translaciju te tko je imao najistaknutiju ulogu u tim događajima, tko je sudjelovao u tim našašćima i translacijama, kakvo je hagiografsko izvješće koje govori o tim našašćima i translacijama te što nam točno to izvješće govori, iz kojega je stoljeća sačuvano hagiografsko izvješće, posjeduju li ta izvješća nutarnje značajke teksta koje sugeriraju postupno nadograđivanje i veću starost jezgre te sadrži li i izvješće o translaciji i izvješće o našašću.

Naposlijetku, svi izneseni zaključci bit će uneseni u tablicu koja se nalazi u dodatku ovoga rada.

2. Štovanje svetačkih relikvija

U ovome ću dijelu diplomskoga rada prikazati povijest kršćanskoga štovanja svetačkih relikvija od početaka kršćanstva do Četvrtog lateranskog koncila, s posebnim naglaskom na praksu prenošenja svetačkih relikvija. Ovo poglavlje služi kao povijesni pregled poimanja, štovanja i prenošenja svetačkih relikvija od ranokršćanskog perioda do Četvrtog lateranskog koncila i kao generalna edukacijska podloga za shvaćanje srednjovjekovne kršćanske prakse štovanja i prenošenja svetačkih relikvija kao i njihovog poimanja i njihove uloge u srednjovjekovnom kršćanskom društvu.

2.1. Pretkršćansko štovanje relikvija

Štovanje posmrtnih ostataka istaknutih pojedinaca starije je od samoga kršćanstva, a stvaranje svetišta ili oltara iznad tjelesnih ostataka osobito cijenjenih pojedinaca drevna je praksa. Čuvanje i štovanje relikvija obilježje je mnogih religija i civilizacija te je sam kult relikvija uobičajeno sredstvo vjerskog izražavanja koje dijele mnoga društva.¹ Štovanje posmrtnih ostataka istaknutih i važnih pojedinaca u pravilu je povezano s kultom predaka, kultom mitskog osnivača i kultom pokojnoga vladara. Tako su se u drevnome Egiptu štovale relikvije boga Ozirisa, u mnogim gradovima antičke Grčke čuvale su se relikvije heroja, a budisti štuju Budin pepeo uzidan u osam svetišta. I sam je Aleksandar Veliki posjetio Ahilov grob kad je stigao u Aziju prilikom osvajanja Perzije. Aleksandar je navodno tom prilikom sa sobom ponio kao talismane neke „relikvije“ u obliku Ahilova oklopa iz hrama svetišta.² Također, prijenosi posmrtnih ostataka istaknutih pojedinaca prakticirali su se i u pretkršćanskome svijetu te su prijenosi heroja u poganskoj prošlosti obavljani u obredima vrlo sličnim onima korištenima u kršćanskim translacijama relikvija.³ Najpoznatiji takav poganski prijenos relikvija je translacija Tezejevih relikvija s otoka Skyrosa u Atenu 469. godine prije Krista. Ova je translacija, vrlo interesantno, bila potaknuta vizijom proročice s Delfa. Translacije pepela heroja bile su česte u antičkoj Grkoj te su se antički prijenosi rijetko poduzimali bez odobrenja ili zapovijedi proročišta. I antičkim su translacijama relikvija obično prethodile upute s Neba, relikvije su često otkrivene u čudesnim okolnostima, narod ih dočekuje

¹ Patrick J. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, 2. izdanje (Princeton University Press, 1991.), 29.

² Charles Freeman, *Holy Bones, Holy Dust: How Relics Shaped the History of Medieval Europe* (London: Yale University Press, 2011.), 31.

³ Eugene A. Dooley, „Church Law on Sacred Relics“ (Ph.D. diss., The Catholic University of America Press, 1931.), 8.

s oduševljenjem, napravljena su veličanstvena svetišta koja će čuvati te relikvije, njihova se prisutnost smatra zaštitom te zemlje, a godišnji se blagdan određuje u spomen tog sretnog događaja.⁴ Kako Arnold Angenendt ističe, strahopoštovanje prema mrtvom tijelu, kao i predodžba o svetim mjestima, među najstarijim su osebnim karakteristikama čovječanstva.⁵

2.2. Ranokršćanska percepcija svetaca i svetačkih relikvija – početci njihova štovanja

Kršćansko štovanje posmrtnih ostataka istaknutih pojedinaca možemo pripisati dvjema temeljnim prethodnicima: poganskom kultu heroja i kršćanskom vjerovanju u uskrsnuće tijela.⁶ Različite su religije drevnog Mediterana imale svoje različite koncepte svetih osoba i heroja te različiti aspekti kršćanskog štovanja relikvija imaju funkcionalne sličnosti s prethodnim religijskim konceptima i praksama. Vjerovanje da je neka osoba stekla posebnu naklonost od Boga, temeljilo se na prihvaćenoj tradiciji kršćanskog štovanja koja potječe iz judaističkog kulta mučenika u makabejskom razdoblju.⁷ Kršćanska ideja o svetosti i pokroviteljstvu svetaca usko je vezana s jedinstvenom kršćanskom predodžbom o zagrobnom životu koja je ujedno i poticala prve kršćane da ustraju u svojoj vjeri tijekom prvih stoljeća progona od strane lokalnih i carskih vlasti.⁸ Delehaye ističe kako kult svetaca nije nastavak ili posljedica štovanja heroja, već štovanja mučenika. Počasti koje su im iskazivane od samih početaka kršćanstva i prvih generacija kršćana koji su poznavali krštenje krvlju, bile su izravna posljedica visoke plemenitosti Kristovih svjedoka, plemenitost koju je objavio sam Krist. Stoga, iz poštovanja s kakvim se postupalo s njihovim posmrtnim ostatcima, zajedno s vjerom u njihov zagovor, nastao je kršćanski kult relikvija.⁹

Kult relikvija i liturgijski kult svetaca svoje podrijetlo nalaze u najranijim kršćanskim zajednicama.¹⁰ Bitno je naglasiti kako postoji znatna razlika između kršćanskog i poganskog

⁴ Hyppolyte Delehaye, *The Legends of the Saints*, (prev. Donald Attwater, New York, USA: Fordham University Press, 1962.), 127-128.

⁵ Arnold Angenendt, „Relics and their veneration in the Middle Ages“ U: *The Invention of Saintliness*, ur. Anneke B. Mulder-Bakker (London–New York: Routledge, 2002.), 34.

⁶ Geary, *Furta Sacra*, 29.

⁷ Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages* (Cornell University Press, 1994.), 201.

⁸ Thomas Head, *The Development of Hagiography and the Cult of Saints in Western Christendom to the Year 1000* [online] (The ORB: On-line Reference Book for Medieval Studies, 1999.), pristup 12. veljače 2024. (https://www.hagiographysociety.org/wp-content/uploads/2013/03/Head_Hagiography-to-1000.pdf) 1.

⁹ Delehaye, *The Legends*, 130.

¹⁰ Thomas Head, *The Cult of the Saints and Their Relics* [online] (The ORB: On-line Reference Book for Medieval Studies, 1999.), pristup 12. veljače 2024. (https://www.hagiographysociety.org/wp-content/uploads/2013/03/Head_Cult-of-Saints.pdf) 2.

štovanja posmrtnih ostataka istaknutih pojedinaca. Posmrtni ostatci svetaca nisu bili percipirani samo kao njihove mrtve kosti. Svetac je prije svega bio osoba čija duša trenutno boravi na Kristovom dvoru, a na dan Posljednjeg suda tijelo svakog ljudskog bića ponovno će se sastaviti od dijelova koji su ga nekoć sačinjavali. Stoga, svetačke relikvije nisu bile samo predmeti koji su nekoć bili dio sveca niti su samo svečev simbol, već su one i dalje bile bitan dio svečeve osobe; njegova stalna fizička prisutnost na ovome svijetu i biti će dio proslavljenog svečevog tijela nakon Posljednjeg suda. Moliti se pred relikvijom značilo je obratiti se živom članu Božanskoga suda koji je mogao podnijeti nečije molbe izravno Bogu.¹¹ I ranosrednjovjekovni su kršćani ovako percipirali relikvije. One su uistinu bile doživljavane kao stvarni živući sveci na ovome svijetu i bile su tretirane kao da su sami sveci koji žive u zajednici i sudjeluju u njenom životu.¹² Tomu posebice svjedoči natpis na grobu Martina iz Toursa koji glasi: „Ovdje leži biskup Martin svete uspomene, čija je duša u Božjoj ruci, ali koji je ovdje potpuno prisutan, očitujući se snagom čuda svaka njegova milost.“¹³ Budući da relikvije u potpunosti predstavljaju sveca kao onostranog, moćnog zagovornika pred Bogom, kult se relikvija prije svega temeljio na njihovom čudotvornom djelovanju koje je posvjedočeno već u Svetom pismu.¹⁴ Ta posmrtna moć, koju su posjedovali svečevi ostatci, bila je izravna posljedica načina života kojim su ti sveci živjeli. No, bitno je naglasiti, ta moć dolazi izravno od Boga te se čast iskazana svecima smatrala sredstvom obožavanja Boga.¹⁵ Jedna od glavnih svrha svetačkih relikvija bila je osiguravanje osobnog kontakta sa svecem koji bi mogao učinkovitije tražiti u ime molitelja za oprostjenje grijeha ili za moliteljevu opću fizičku i duhovnu dobrobit.¹⁶ Stoga, svetačke su relikvije služile kao ljekovito i zaštitno sredstvo protiv zlih sila, bolesti i raznih drugih životnih nepogoda. Smatralo se kako relikvije mogu ugasiti požare, suzbiti glad, izliječiti bolesne i pobijediti neprijatelje.¹⁷ Također, svetačke su relikvije služile ljudima i nakon njihovog ovozemaljskog života, budući da se vjerovalo da ukop što bliže svečevu tijelu, ili s dijelom svečeva tijela u grobu, osigurava pomoć tog sveca prilikom uskrsnuća na Sudnji dan.¹⁸

Kao što sugerira latinska riječ *reliquiae*, relikvije su doslovno predmeti koji su „ostavljeni“ iza, tj. materijalni ostaci i predmeti povezani sa svecima koji su služili za

¹¹ Head, *The Cult of the Saints*, 4.

¹² Geary, *Furta Sacra*, 124-125.

¹³ Head, *The Cult of the Saints*, 4.

¹⁴ Martin Heinzelmann, *Izješća o translacijama i drugi izvori o kultu relikvija*, prev. Tatjana Buhin, Sara Katanec, Sofija Koretić i Neven Kovačev, pred. Marina Schumann (Bibliotheca Hagiotheca - Series Translationes, vol. I. Zagreb: Hagiotheca - Leykam, 2020.) 7.

¹⁵ Head, *The Cult of the Saints*, 4.

¹⁶ Wilfrid Bonser, “The Cult of Relics in the Middle Ages” *Folklore* 73, br. 4 (1962), 236.

¹⁷ Head, *The Cult of the Saints*, 1.

¹⁸ Heinzelmann, *Izješća o translacijama*, 9-10.

inkorporiranje svete moći tih svetih ljudi, a posebice njihova tijela. Kršćansko vjerovanje podrazumijeva da svečevi posmrtni ostatci posjeduju takve moći jer su nakon smrti bili ocijenjeni dostojnima za ulazak u Kraljevstvo Božje, gdje trenutno i borave. Svetačke su relikvije najčešće uključivale njihova vlastita tijela, kao i manje dijelove njihovih posmrtnih ostataka koji su bili posebno odvojeni u svrhu štovanja. Također, relikvije su uključivale i predmete koji su pripadali dotičnome svecu i koje je koristio za vrijeme svoga života, poput odjeće, knjige i raznih drugih predmeta.¹⁹ Među takvim se predmetima posebno ističu instrumenti pasije.²⁰ Štoviše, predmeti koji su bili na određeno vrijeme dovedeni u dodir sa svečevim tijelom ili grobom, poput komada tkanine koja je dirala svečev grob ili bočice s vodom koja je oprala svečevo tijelo, sami su postali relikvijama. Ovakve se relikvije nazivaju zamjenskim, dodirnim ili kontaktnim relikvijama. Rimokatolička je Crkva definirala te kategorije kao relikvije prve, druge i treće klase.²¹ U onovremenim izvorima, pojmovi kao što su *reliquiae*, *sanctuarium*, *pignora* ili *patrocinia* upotrebljavani su za tjelesne i netjelesne relikvije bez ikakve razlike, dok su samo *ossa* ili *corpus* označavale isključivo tjelesne relikvije. Pritom su i dijelovi svetačkog tijela naprosto nazivani *corpus*.²² U Svetome pismu nalazimo najraniji primjer korištenja nekog predmeta povezanog sa svecem kao relikvije.²³ Tako u Djelima apostolskim (Dj 19,11-12) piše da, kada su „rupčići i marame koji su bili u dodiru s njegovom [Pavlovom] kožom nosili bolesnici, oni su se riješili svojih bolesti i zli su duhovi izašli iz njih“.²⁴

Mučenici su bili oni koje su kršćanske zajednice prve priznale kao svece i čije su relikvije prve ranokršćanske zajednice najprije štovala. Ta činjenica ne čudi, budući da im je na pojedinim mjestima Svetoga pisma pridodan veliki značaj. Tako stih knjige Otkrivenja (Otk 6,9) glasi: „*vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum dei...*“.²⁵ Oni kršćani koji su bili pogubljeni radi svoje vjere nazivani su mučenicima. Ta je riječ izvedena iz grčkog izraza za svjedočanstvo (*martyrs*), jer su svojom smrću dali konačno svjedočanstvo za ime Isusa Krista. Kršćanske su zajednice vrlo rano počele sakupljati i čuvati priče o stradanjima (pasije) i patnjama koje su ti mučenici doživjeli.²⁶ Mučeništvo svetog Polikarpa, iz 167. godine, najranije je sačuvano djelo kršćanske hagiografije te je najraniji zapis o prikupljanju i čuvanju kosti

¹⁹ Head, *The Cult of the Saints*, 2-4.

²⁰ Heinzelmann, *Izvešća o translacijama*, 16.

²¹ Head, *The Cult of the Saints*, 4.

²² Heinzelmann, *Izvešća o translacijama*, 17.

²³ Freeman, *Holy Bones, Holy Dust*, 50-51.

²⁴ Bonser, „The Cult of Relics“, 236.

²⁵ Heinzelmann, *Izvešća o translacijama*, 23.

²⁶ Head, *The Development of Hagiography*, 1.

mučenika za posebne internacije. Ovaj tekst također bilježi i slavljenje dana njegove smrti kao blagdana.²⁷ Tekst navodi kako su kršćani Smirne sakupili biskupove tjelesne ostatke „draže od dragog kamenja i finije od zlata [koje] smo pokopali na prikladnom mjestu.“ Potom su se okupljali kao zajednica svake godine „kako bi proslavili dan godišnjice njegova mučeništva, i kao spomen na one koji su se već borili u borbi i za obuku i pripremu onih koji će to učiniti jednog dana.“²⁸ Također, jedan od najranijih primjera sakupljanja mučeničkih posmrtnih ostataka kao relikvija vezuje se uz svetog Ignacija, biskupa Antiohije i učenika svetog Ivana Evanđelista. Ignacije je stradao pod Trajanom u rimskom amfiteatru nakon čega „Njegove veće kosti... odnesene su u Antiohiju i tamo stavljene u ubrus, kao neprocjenjivo blago koju je milost koja je bila u mučeniku ostavila Crkvi“.²⁹ Kršćanske su zajednice u rimskim gradovima čuvale fizičke ostatke mučenika najmanje od II. stoljeća.³⁰ Sakupljali su se komadići ostataka mučenika ili pepeo smaknutih, njihova krv i krvlju natopljene tkanine, mrtvački ovoji i predmeti kojima su bili mučeni te su ti predmeti brižljivo čuvani kao memorabilije.³¹ Navedeni primjeri, kao i primjer Lucije iz Kartage, koja je prije 311. godine sa sobom nosila tjelesnu relikviju mučenika, pokazuju kako je dijeljenje relikvija već bilo moguće u predkonstantinovsko doba. To dodatno potvrđuje „Oporuka četrdesetorice mučenika“ (iz Sebaste), nastaloj 320. godine, u kojoj stoji kako kršćani osuđeni na smrt mole prije pogubljenja da se njihovi posmrtni ostatci ne raznesu po cijelome svijetu. Najraniji siguran posvjedočen slučaj translacije mučeničkog tijela je prijenos svetog Babile, antiohijskog biskupa koji je podnio mučeništvo sredinom III. stoljeća tijekom Decijeovog progona.³² Cezar Gal prenio je Babiline posmrtne ostatke između 351. i 354. godine s groblja u novosagrađeni martirij, koji se nalazio izvan grada.³³ Posmrtni ostatci mučenika tek će kasnije postepeno ulaziti u gradska područja Zapada.³⁴

Na samome početku, tijela svetaca i mučenika čuvali su njihovi prijatelji i sljedbenici kao predmete koje je trebalo njegovati i štovati.³⁵ U razdoblju kasne antike, ranokršćanske su zajednice slavile spomen na mučenike gozbama na njihovim grobovima koji su se nalazili izvan

²⁷ Head, *The Cult of the Saints*, 2.

²⁸ Head, *The Development of Hagiography*, 2.

²⁹ Bonser, „The Cult of Relics“, 236.

³⁰ Thomas Head, „Saints' Relics and Community in the Earlier Middle Ages (400-1100)“ Uvod U: *Cuius Patrocinio Tota Gaudet Regio. Saints' Cults and the Dynamics of Regional Cohesion*, ur. Kuzmová Stanislava, Ana Marinković i Trpimir Vedriš (Zagreb: Hagiotheca, 2014.), XXIV.

³¹ Geary, *Furta Sacra*, 30.

³² Robert Bartlett, *Why Can the Dead Do Such Great Things?: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation* (Princeton University Press, 2013.), 10.

³³ Robert Wiśniewski, *The Beginnings of the Cult of Relics* (Oxford University Press, 2019), 22.

³⁴ Bartlett, *Why Can the Dead*, 10-11.

³⁵ Bonser, „The Cult of Relics“, 235.

gradskih zidina, na prigradskim grobljima.³⁶ Brojna arheološka istraživanja naglašavaju kako su se rani kršćani skupljali upravo na grobljima, daleko od institucionalne elite.³⁷ Treba posebno naglasiti kako su kršćani unutar Rimskoga carstva bili pokapani prema rimskim običajima, što znači da su tijela bila pokapana na parcelama izvan gradskih zidina, a tijelo se moglo premjestiti samo u iznimnim okolnostima, poput vraćanja vojnika da bude pokopan sa svojom obitelji.³⁸ Stoga, prvo je zakonodavstvo vezano uz prijenos relikvija proizašlo iz rimskog pogrebnog prava koje je u potpunosti branilo prijenos tijela mučenika.³⁹ Tertulijan 212. godine opisuje spor oko grobnih područja između kršćana i pogana Kartage, kada se otvorenim pismom požalio na pogansko uklanjanje mrtvih kršćana, što je kršilo rimski zakon. Dio rimskog posmrtnog rituala bio je za članove obitelji koji su se okupljali na objedu na grobu preminulog člana obitelji. Baš kao i Rimljani, kršćani su se okupljali na ceremonijalnom objedu svetaca i mučenika. No, oni nisu slavili kao rod, već su kao zajednica kršćana štovali i slavili dotičnoga mučenika, što ih je odvajalo od njihovih poganskih sugrađana. Iako postoji rasprava o odnosu tih ceremonijalnih obroka s euharistijom, nema sumnje da su oni bili početak kršćanskog kulta svetaca i mučenika. U predgovoru teksta „Mučeništvo svetih Perpetue i Felicite“, redaktor dokumenta sugerira kako se tekst trebao čitati prilikom svećanih okupljanja na grobu mučenika. Možemo zaključiti kako su otprilike od 200. godine svetkovine svetaca i pogrebi bili usko povezani s hagiografijom.⁴⁰ Dakle, kasnoantički su kršćani na grobu mučenika molili molitve upućene mučeniku, slavili euharistiju (spomen na Posljednju večeru) i, ako je postojalo, čitali izvješće o mučeništvu ili stradanju (*passio*) tog mučenika. Naposljetku bi predstojnik te zajednice obično održao propovijed (*sermo*) ili govor hvale (*panegyricus*).⁴¹ Carski su progonitelji svojim postupcima nenamjerno davali poticaj kultu mučenika te su nesvjesno osigurali jedno od glavnih sredstava pomoću kojeg su kršćanske zajednice stvorile osjećaj identiteta i povijesne svijesti. Kult svetaca nastao je tijekom progona kojima je rimska vlast podvrgavala prve kršćane.⁴²

³⁶ Heinzelmann, *Izvešća o translacijama*, IX.

³⁷ Freeman, *Holy Bones, Holy Dust*, 31-32.

³⁸ Head, „Saints' Relics“, XV-XVI.

³⁹ Geary, *Furta Sacra*, 110.

⁴⁰ Head, „Saints' Relics“, XVI-XVII.

⁴¹ Heinzelmann, *Izvešća o translacijama*, 8.

⁴² Head, *The Development of Hagiography*, 1-2.

2.3. Konstantinovski obrat

Konstantinovo obraćenje na kršćanstvo početkom IV. stoljeća od presudne je važnosti, kako za opću povijest Europe i svijeta, tako i za specifično štovanje relikvija i kult kršćanskih svetaca.⁴³ Nakon Milanskog edikta 313. godine, koji je kršćanima dao slobodu vjerskog izražavanja, i nakon drugih službenih priznanja kršćanstva, javni kult svetaca postigao je potpuno prihvaćanje čime je započeo njegov pravi procvat i rast. Kršćanstvo je ubrzo zauzelo dominantan položaj među vjerovanjima i filozofijama rimskoga svijeta. Prije službenog priznanja kršćanstva od strane Konstantina, kršćani su uspomenu na mučenike slavili gozbama na njihovim grobovima na prigradskim grobljima. Nad nekim su grobovima bila podignuta i mala svetišta, poput Petrova na Vatikanskom brežuljku. Takva su se svetišta nazivala martirijima.⁴⁴ Nakon Konstantinova obrata izgrađene su velike crkve na svetištima mučenika. Ta su svetišta, koja su se uglavnom nalazila na grobljima raštrkanima izvan gradskih zidina, postala ključnim dijelom urbane topografije kasnog Rimskog carstva.⁴⁵ Ubrzo su zabilježeni i pokušaji posmrtnog „prisvajanja“ svetačkih relikvija ukopima na privatnim posjedima, smještajem u grobove uglednih osoba i ukopima blizu posmrtnih ostataka mučenika.⁴⁶

Osim što je omogućio javno štovanje relikvija mučenika, obrat Konstantina Velikog definitivno je označio prestanak progona kršćana.⁴⁷ Prestanak službenih progona kršćana unutar Rimskoga carstva znatno je smanjio mogućnosti mučeništva, a samim time uvelike je ograničilo stvaranje novih mučenika i njihovih relikvija. Iako su progoni kršćana unutar granica Carstva potpuno obustavljeni, kršćani su povremeno i dalje umirali kao svjedoci svoje vjere prilikom stranih invazija i napada, tijekom misija u nekršćanskim zemljama ili čak tijekom nasilnih nesuglasica među kršćanskim sektama, no od sada su u pravilu protivnici kršćanstva ginuli za svoju vjeru. Stoga, trebalo je sezati drugdje u procesu stvaranja kršćanskoga sveca. Gotovo svi sveci sljedećih stoljeća bili su oni ljudi koji su živjeli herojske živote kao Božji prijatelji, a ne oni koji su umirali herojskom smrću.⁴⁸ Tako je nastala nova vrsta sveca koji su podnijeli takozvano „bijelo“ (beskrvno) mučeništvo asketskog života. Takvi su ljudi smatrani svecima zbog njihove askeze, njihovih čuda, njihovog egzemplarnog svetog načina života i, u čestim slučajevima, zbog onoga što su činili kao biskupi ili opati.⁴⁹ Takvi asketi, učitelji ili biskupi

⁴³ Heinzlmann, *Izješća o translacijama*, 18.

⁴⁴ Head, *The Development of Hagiography*, 2-3.

⁴⁵ Head, *The Cult of the Saints*, 2.

⁴⁶ Heinzlmann, *Izješća o translacijama*, IX.

⁴⁷ Head, *The Cult of the Saints*, 4.

⁴⁸ Geary, *Living with the Dead*, 201.

⁴⁹ Head, *The Development of Hagiography*, 5-6.

počeli su se smatrati svecima pod rubrikom „ispovjedatelj“ ili „liječnik“, budući da su propovijedali ili bili učeni u kršćanskoj vjeri.⁵⁰ Valja istaknuti kako su većina tih svetaca, koji su do ranog V. stoljeća sve više bili uključeni u kanon svetaca pod rubrikom ispovjedatelja, bili klerici, tj. biskupi i drugi ljudi koji su imali službene položaje unutar crkvenih hijerarhija. Head ističe kako se ta klerikalizacija svetosti dogodila potpunije na latinskom zapadu nego na grčkom istoku.⁵¹ Ti su „ispovjedatelji“ postali predmetom pobožnosti i štovanja koji su prije bili rezervirani samo za mučenike. Kršćani su im i za života i nakon smrti dolazili radi pomoći raznih vrsta: zaštita duše, pronalaženje izgubljenih stvari, rješavanje sporova, zaštita od ugnjetavanja i slično.⁵²

Budući da Konstantinopol nije imao gotovo pa nikakvu mučeničku tradiciju ni kršćansko nasljeđe, Konstantin Veliki je nakon preseljenja u novu prijestolnicu započeo opsežan proces opremanja tog grada odgovarajućim prenesenim tjelesnim relikvijama apostola, evanđelista i mučenika.⁵³ Neki smatraju da je praksa translacija upravo započeta ovim Konstantinovim djelovanjem na istočnom Sredozemlju.⁵⁴ Takvo namjerno gomilanje relikvija utvrdilo je striktan kršćanski identitet novonastale prijestolnice, a samo je prenošenje ogromnog korpusa relikvija svetaca osiguralo gradu na Bosporu božansku zaštitu od neprijateljskih napada i osvajanja.⁵⁵ Time je Konstantin pokrenuo prvi veliki planirani val translacija svetačkih relikvija u novoj prijestolnici i samim je time utvrdio stav Bizanta prema svetačkim relikvijama i njihovim translacijama. I budući su carevi, poput Konstanza II., Teodozija I. i Teodozija II. nastavili Konstantinovu praksu translacija svetačkih relikvija.⁵⁶ 356. godine „relikvije apostola Timoteja donesene su u Konstantinopol“, a već sljedeće godine „kosti apostola Andrije i evanđelista Luke primljene su s divnim odobravanjem od strane naroda Konstantinopola“. Spomenute su relikvije bile smještene u crkvi Svetih apostola unutar gradskih zidina.⁵⁷ Za razliku od Konstantinopola, Rim je kao carska prijestolnica imao iznimno bogatu mučeničku tradiciju te je imao više posmrtnih ostataka mučenika nego bilo koja druga kršćanska zajednica.⁵⁸ Mnoštvo poznatih rimskih mučenika bili su pokopani u katakombama, dugim

⁵⁰ Head, *The Cult of the Saints*, 2.

⁵¹ Head, *The Development of Hagiography*, 5.

⁵² Geary, *Living with the Dead*, 201-202.

⁵³ Heinzelmann, *Izvješća o translacijama*, 37.

⁵⁴ John Osborne, „Politics, diplomacy and the cult of relics in Venice and the northern Adriatic in the first half of the ninth century“ *Early Medieval Europe*, 8, 3 (1999), 371.

⁵⁵ Dubravka Preradović, „Prenosi relikvija iz Vizantije na Jadran u periodu između VI. i XI. veka“ *Niš i Vizantija XI, Jedanaesti naučni skup, Niš, 3-5. jun 2012, Zbornik radova HI* (2013), 187.

⁵⁶ *Ibid*, 188-189.

⁵⁷ Bartlett, *Why Can the Dead*, 12.

⁵⁸ Head, *The Development of Hagiography*, 2.

prolazima koji su prolazili kroz meku sedrenu stijenu izvan grada, gdje je bilo tisuće kršćanskih ukopa, od kojih su mnogi bili mučenici iz progona III. i IV. stoljeća.⁵⁹

Eugene A. Dooley ističe kako nije bilo zakona koji je spominjao relikvije sve do 401. godine te kako nije postojao niti izričit zakon koji je zagovarao njihov kult sve do 787. godine. Postojali su opći običaji, narodne prakse i biskupske propovijedi, ali nije bilo jasnog i eksplicitnog zakona. Bio je to prirodan iskaz religioznog štovanja.⁶⁰

2.4. Djelovanje Ambrozija Milanskog

Javno štovanje svetačkih relikvija uvelike je poraslo u važnosti i zemljopisnom opsegu tijekom zadnjih desetljeća IV. i prvih desetljeća V. stoljeća, osobito pod utjecajem Ambrozija Milanskog. Ambrozije je u tome procesu odigrao vrlo bitnu i utjecajnu ulogu.⁶¹ Ambrozije je postao biskupom Milana 374. godine, u vrijeme kada je u kršćanskoj zajednici vladao nemir zbog različitih tumačenja doktrine. Ubrzo je uveo red u svojoj podijeljenoj kongregaciji te se pokazao kao snažan branitelj Crkve protiv heretika, pogana i nametljivih careva. 386. godine, Ambrozije je dovršavao veliku baziliku, *Basilica Ambrosiana*, prvu kršćansku crkvu za koju se zna da je dobila ime po svojem utemeljitelju. Nakon dovršetka gradnje, crkva je bila spremna za posvećenje i primanje kostiju svetaca. No, Milano je doživio vrlo malo progona te je jedva bilo ikakvih zapisa o pokopanim mučenicima. Ipak, Ambrozije je objavio da zna gdje su pokopani neki lokalni mučenici te je organizirao procesiju da ih pronade. Vodio je spomenutu procesiju do malog spomenika mučenicima izvan grada gdje je naredio početak kopanja. Ubrzo su dva tijela počela izranjati iz zemlje. Bile su to kosti svetih Gervazija i Protazija. Ambrozije je naknadno u pismu sestri rekao da su kosti bile netaknute s mnogo krvi. Svetačka su tijela bila stavljena na kola te ih je povorka prenijela u grad, gdje je navodno jedan slijepac trljao krpu po kostima, zatim sebi po očima i vratio mu se vid. Ambrozije je potom ugradio kosti mučenika u svoju novu baziliku.⁶² Vrlo je interesantno kako je car Teodozije samo nekoliko tjedana prije izdao dekret koji glasi:⁶³

„Neka nitko ne prenosi tijelo nakon što je pokopano na drugo mjesto. Neka nitko ne raskomada mučenika. Neka nitko ne pravi trgovinu [od mučenika]. Ako se itko od svetih ljudi

⁵⁹ Freeman, *Holy Bones, Holy Dust*, 50.

⁶⁰ Dooley, „Church Law“, 10.

⁶¹ Head, *The Cult of the Saints*, 4.

⁶² Freeman, *Holy Bones, Holy Dust*, 38-40.

⁶³ Head, „Saints' Relics“, XIX.

nađe na bilo kojem mjestu, neka ljudi imaju u svojoj moći da smiju dodati bilo kakvu strukturu koju žele za štovanje te [svete] osobe i neka se ta građevina zove martirij.“⁶⁴

Teodozije je time samo ponovno potvrdio dugogodišnja rimska pravna načela. Rizik od zaraze uvijek je bio prepoznat te je u rimskome umu mrtvo tijelo bilo opasno.⁶⁵ Nekoliko tjedana kasnije, Ambrozije je poslao pismo svojoj sestri koje je sadržavalo sažetak događaja i tekstove dviju propovijedi koje je Ambrozije propovijedao vjernicima i sljedbenicima u prethodna dva dana. Također, Ambrozije je dao izraditi sarkofag u kojemu će svetačka tijela biti položena uz njegovo.⁶⁶ Ambrozijev pronalazak relikvija svetih Gervazija i Protazija prvo je zabilježeno našašće (*inventio*)⁶⁷ te je ovim činom Ambrozije prvi na Zapadu koji je otvorio mučenički grob i prenio njihove relikvije na oltar crkve.⁶⁸ Nakon našašća kostiju, Ambrozije je poslao prašinu i mrlje krvi sa tijela mučenika svojim sljedbenicima te je inspirirao mrežu elitnih sakupljača relikvija koji su međusobno obogaćivali svoje kolekcije.⁶⁹ Time je Ambrozije svjesno i aktivno prakticirao translacije dijelova tjelesnih svetačkih relikvija. Ovakvo Ambrozijevo djelovanje postavilo je presedan za biskupa kao pokretača i čuvara svetišta sa otvorenim prikazom svečeva tijela blizu, u središtu ili ispod crkve na latinskome zapadu.⁷⁰ Također, Ambrozije je prvi na Zapadu koji je sveca nazvao patronom. Upotrebom ove oznake usvojio je drevni pravni koncept. U Rimskom je pravu patronat označavao obvezu pružanja zaštite koju je patron imao prema svojim „klijentima“.⁷¹ Kako ističe Peter Brown, Ambrozijev „stil“ pronalaska i inkorporiranja svetačkih relikvija ubrzano je postao modelom za čitavi latinski zapad.⁷²

⁶⁴ Ibid, XX.

⁶⁵ Freeman, *Holy Bones, Holy Dust*, 40-41.

⁶⁶ Head, „Saints' Relics“, XXI.

⁶⁷ Ibid, XX.

⁶⁸ Angenendt, „Relics and their veneration“, 29.

⁶⁹ Freeman, *Holy Bones, Holy Dust*, 51-52.

⁷⁰ Ibid, 46.

⁷¹ Arnold Angenendt, „Holy Corpses and the Cult of Relics“ Prev. Martha M. Matesich, U: *Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*, ur. Marika Räsänen, Gritje Hartmann i Earl Jeffrey Richards (Turnhout, Belgium: Brepols Publishers n.v., 2016.), 20.

⁷² Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (The University of Chicago Press, 1981.), 39.

2.5. Stav Rimske Crkve

Dok je Ambrozije svečano otkrio i otvorio grobove svetih Gervazija i Protazija u Milanu te prenio njihove ostatke, u Rimu je vladalo potpuno drugačije ozračje. Kao što je već istaknuto, Rim je imao iznimno bogatu mučeničku tradiciju i imao je više posmrtnih ostataka mučenika nego bilo koja druga kršćanska zajednica.⁷³ Iako su već u kasnoantičkom razdoblju svetačke relikvije bile slane u Rim kao carski darovi, od kojih je najraniji takav dar bila relikvija Pravoga križa (prema *Liber Pontificalis* car Konstantin Veliki poslao je ovu relikviju Sessorianskoj palači u Rimu),⁷⁴ Rimska Crkva i njezini pape uporno su odbijali podijeliti tjelesne relikvije svojih mučenika. Radije su dijelili sekundarne relikvije koje su došle u dodir s mučeničkim grobovima.⁷⁵ Ovaj je stav Rimske Crkve u potpunosti odgovarao antičkom zakonu o nepovredivosti groba i već spomenutom zakonu cara Teodozija. U tom je pogledu postojala golema razlika između kulta relikvija na Istoku i na Zapadu. Na Istoku je nastao običaj otvaranja grobova i uzimanja relikvija, dok ta praksa nije bila prihvaćena u Rimu sve do kraja VII. stoljeća.⁷⁶ Tako natpis pape Damaza (366.-385.), kojeg je postavio izvan katakombi, bilježi kako bi on volio biti ondje pokopan, ali „Bojao sam se da ne poremetim svete ostatke ovih pobožnih duša“. Drevni strah od uznemiravanja mrtvih uvijek je postojao, ali također se vjerovalo da bi raspodjela relikvija umanjila svetu moć samoga grada i njihovih papa, u vrijeme kada je njihov autoritet u širem kršćanskom svijetu još uvijek bio slab.⁷⁷ Valja istaknuti da, iako je Rimska Crkva dugo zadržala pretkršćansko načelo da je grob „*sacrosanct*“, u Galiji i drugim dijelovima Europe translacije svetačkih relikvija slijedile su obrazac kojeg je postavio Ambrozije Milanski.⁷⁸

Ovakav nam stav Rimske Crkve potvrđuje nekoliko papinskih pisama. Prvo od njih je pismo koje su njegovi izaslanici poslali papi Hormizdi 519. godine. Naime, budući car Justinijan želio je prenijeti relikvije apostola i svetog Lovre iz Rima u Konstantinopol. No, prije nego što su pisali papi, legati su objasnili Justinijanu da je njegov zahtjev postavljen „prema običaju Grka“ i da je u suprotnosti s „praksom Svete Stolice“. Nakon toga, legati su zatražili od pape Hormizde da pošalje u Konstantinopol „*sanctuarium apostolorum*“ (iz konteksta se smatra

⁷³ Head, *The Development of Hagiography*, 2.

⁷⁴ Biskup Ćiril iz Jeruzalema navodi kako su mali fragmenti Pravoga križa već počeli „ispunjavati cijeli svijet“ do sredine četvrtog stoljeća. Holger A. Klein, „Sacred Things and Holy Bodies – Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance“ U: *Treasures of Heaven* ur. Martina Bagnoli, Holger A. Klein, C. Griffith Mann i James Robinson (London: The British Museum Press, 2011.), 57-58.

⁷⁵ Geary, *Living with the Dead*, 209.

⁷⁶ Dooley, „Church Law“, 24.

⁷⁷ Freeman, *Holy Bones, Holy Dust*, 50.

⁷⁸ Angenendt, „Relics and their veneration“, 29-30.

da se radi o kontaktnim relikvijama posvećenim polaganjem na grobove apostola), kao i fragmente lanca svetog Petra i Pavla te rešetke svetog Lovre. Drugo pismo koje nam govori o stavu Rimske Crkve je pismo Grgura Velikog, napisano 594. godine Konstantini, ženi cara Mauricija. Grgur, od kojeg je Konstantina tražila „glavu svetog Pavla ili neki drugi dio njegova tijela“, odgovara da niti je mogao niti se usudio otkriti apostolov grob. Kako bi osnažio svoju tvrdnju, ispričao je kako je Božjom intervencijom, stoljećima ranije, pokušaj da se iz Rima odnesu tijela apostola završio neuspjehom te kako su svi sudionici otvaranja grobnice izgubili živote nedugo nakon događaja.⁷⁹ Papa Grgur dalje piše:

„U rimskim zemljama i na cijelom Zapadu krajnje je nedopustivo svetogrđe da bilo tko želi dotaknuti tijela svetaca. Usude li se to učiniti, sigurno je da njihova smjelost nikako neće ostati nekažnjena. Zbog toga smo potpuno začuđeni i jedva možemo povjerovati običaju Grka, koji kažu da podižu kosti svetaca.“⁸⁰

No, Grgur je podsjetio caricu da, prema običaju Rimske Crkve, molitelji mogu primiti trake tkanine (*brandea*) posvećene dodirom s grobom koje su bile dovoljne i za ozdravljenje i za posvećenje crkve kao i sama tijela. Stoga joj je obećao poslati strugotine lanca svetog Pavla, ako ih samo uspije obrusiti.⁸¹ Grgur Veliki bio je ponosno svjestan velike zalihe relikvija koje je Rim posjedovao i, kad je bio papa, često je slao darove kontaktnih relikvija zajedno s pismima (pisma kojih je ostalo na stotine). Te su relikvije uglavnom bile ključevi koji su sadržavali strugotine s lanca svetog Petra, a među primateljima bili su crkveni ljudi i visoki dužnosnici istočnog Carstva, kao i kraljevi barbarskih kraljevstava na Zapadu.⁸²

Čini se da je najraniji primjer translacije tjelesnih svetačkih ostataka unutar granica Rima onaj koji je poduzeo papa Teodor I. (642.-649.). On je prenio tijela mučenika Prima i Felicijana s groblja na *Via Nomentana* u crkvu *San Stefano Rotundo* u samome gradu.⁸³ No, brojni autori ističu da je papinska politika protiv diseminacije zemnih ostataka kršćanskih mučenika bila uvelike na snazi sve do druge polovice VIII. stoljeća.⁸⁴ Naime, tijekom langobardske invazije 756. godine, napadači su srušili brojne crkve i svetišta te su ukrali ili uništili mnoge svete relikvije koje su bile pokopane u njima. Zbog toga je papa Pavao I. (757.-767.) naredio da se sva tijela svetaca prenesu unutar zidova gradskih crkava, kako bi se

⁷⁹ Wisniewski, *The Beginnings*, 160.

⁸⁰ Bartlett, *Why Can the Dead*, 44-45.

⁸¹ Wisniewski, *The Beginnings*, 160.

⁸² Bartlett, *Why Can the Dead*, 44.

⁸³ *Ibid*, 282.

⁸⁴ Dubravka Preradović, „Jadransko more, rute i luke u ranom srednjem vijeku prema hagiografskim izvorima (Jadranski putevi svetitelja i relikvija u ranom srednjem vijeku)“ *Historijski zapisi*, vol. 89, br. 3-4 (2018), 25.

spriječilo njihovo oskvrnjivanje i otimanje od strane Langobarda.⁸⁵ Ovu je politiku nastavio papa Hadrijan koji je, također zbog langobardske invazije, naredio da se iz katakombi prevezu kola s kostima u grad. Papa Paskal I. (817.-824.) nastavio je ovu praksu. Stvorene su crkve *Santa Cecilia in Trastevere* i *Santa Prassede* kako bi čuvale kosti domaćih rimskih svetaca koje su donesene iz katakombi.⁸⁶ Dakle, krajem VIII. i početkom IX. stoljeća, papinstvo je dalo ekshumirati brojna tijela koja su ležala izvan zidina kako bi ih premjestili u grad, gdje su podijeljena na fragmente koji su potom poslani kako bi obogatili oltare i riznice crkava u regijama kršćanstva kojima su nedostajali. Također, od IX. stoljeća došlo je do velikog priljeva franačkih opata i biskupa u Rim, koji su nastojali nabaviti svetačke relikvije kupnjom ili krađom.⁸⁷ Translacije svetačkih relikvija dobile su velik i važan poticaj ponovnim otkrićem rimskih katakombi.⁸⁸

Od tada, glavni i najznačajniji donatori relikvija bili su pape, koji su od sredine VIII. stoljeća nadalje počeli iskorištavati svoju neiscrpnu zalihu relikvija da bi izgradili bliže odnose sa sve jačom franačkom crkvom na sjeveru. Distribucija relikvija postavila je opipljive dokaze o papinskoj važnosti u svakoj regiji koja je primila te darove. Štoviše, ističe Geary, relikvije tom prilikom nisu bile otuđene kao što bi bile da su prodane ili razmijenjene. Relikvije su ostale papine, a njihovi primatelji, putem veza koje su stvorene u raspodjeli, ostali su podređeni papi.⁸⁹ Ova opuštenija politika potaknula je izravnu potražnju za relikvijama iz Rima.⁹⁰

2.6. Najvažniji zakoni o kultu svetaca i translacijama svetačkih relikvija do Četvrtog lateranskog koncila

Prvi značajan zakon koji se tiče kršćanskog kulta svetaca i svetačkih relikvija donesen je 401. godine na V. koncilu u Kartagi. Tada je donesen zakon koji je odredio da biskupi moraju srušiti sve oltare koji u sebi ne sadrže svetačke relikvije. Ako se to ne učini, biskupi bi trebali obavijestiti narod da se trebaju držati podalje takvih mjesta gdje se lako potiče praznovjerje. Ovaj je sabor predstavio prvi pozitivan kriterij za određivanje autentičnosti relikvija.⁹¹

⁸⁵ Dooley, „Church Law“, 28.

⁸⁶ Freeman, *Holy Bones, Holy Dust*, 108.

⁸⁷ Philippe George, „Relics as historical objects: overview, methods, and prospects“ U: *Relics, Shrines and Pilgrimages. Sanctity in Europe from Late Antiquity*, ur: Antón M. Pazos (London-New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020.), 21.

⁸⁸ Angenendt, „Relics and their veneration“, 34.

⁸⁹ Geary, *Living with the Dead*, 209-210.

⁹⁰ Freeman, *Holy Bones, Holy Dust*, 108.

⁹¹ Dooley, „Church Law“, 18-19.

Jedan od prvih i najvažnijih karolinških zakona vezanih uz kult svetaca i svetačkih relikvija donesen je na II. nicejskom saboru 787. godine. Tada je zakonom propisano da svaka posveta crkve mora biti popraćena stavljanjem relikvija u oltar te da se svrgnu svi biskupi koji posvete oltare bez relikvija.⁹² Tako je od sada svaki oltar u svakoj crkvi morao sadržavati svetačke relikvije te su one bile esencijalne za posvetu nove crkve, što je eksponencijalno povećalo potražnju za svetačkim relikvijama, a samim se time povećao broj translacija istih.

U posljednjem desetljeću VIII. stoljeća započeli su naponi da se kontroliraju i reguliraju brojni lokalni kultovi svetaca koji su cvjetali od najranijih dana kršćanstva u Franačkom kraljevstvu. Jedna od prvih akcija u tom smjeru bila je spriječiti uspostavu bilo kakvih novih kultova. Tako je u *Admonitio Generalis*, iz 789. godine, Karlo Veliki naredio da se „ne smiju štovati lažna imena mučenika i nesigurni spomendan svetaca.“⁹³ Sinoda u Frankfurtu, održana 794. godine, bila je specifičnija. Na tom saboru svih biskupa karolinškog carstva odlučeno je „da se ne smiju štovati niti zazivati nikakvi novi sveci... nego samo oni koji su izabrani autoritetom svoje muke [pasije] ili zaslugama svoga života trebaju biti štovani u crkvi.“ Ovaj pokušaj zatvaranja granica koincidirao je s povećanjem uloge relikvija u društvu, stvarajući krizu za samostane i crkve koji su oskudijevali u zalihama relikvija. Osnivanjem novih samostana, počecima uspostave sustava župa te reformom bogomolja koja se više nisu upotrebljavale, potražnja za relikvijama morala je znatno premašiti ponudu.⁹⁴ Ove su karolinške reforme nametnule klerikalnu kontrolu nad laičkim vjerskim običajima.⁹⁵

801. godine u Franačkom je carstvu ponovno uvedena kanonska točka V. koncila u Kartagi (401. godina) koja je zahtijevala da se unište svi žrtvenici bez relikvija. Najočitiiji učinak ovog zakona bio je usmjeriti pozornost na ostatke svetaca u svakom oltaru i povećati potražnju relikvija za nove crkve i kapele ili za one kojima relikvije nedostaju. Tako je Karlo Veliki, suočen s problemom konsolidacije konverzije nedavno i samo površno kristijaniziranih Avara i Sasa, upotrijebio rituale translacija svetačkih relikvija kako bi usredotočio vjeru nominalnih kršćana. Postupajući u skladu s tradicijom Grgura Velikog, naredio je da se relikvije stave u poganske hramove koji su pretvoreni u kršćanske crkve.⁹⁶

811. godine, Karlo Veliki naredio je da se translacije relikvija istraže budući da „... ljudi koji kao da djeluju iz ljubavi prema Bogu i prema svecima, bili mučenici ili ispovjednici,

⁹² Ibid, 20.

⁹³ Head, *The Development of Hagiography*, 17.

⁹⁴ Geary, *Furta Sacra*, 38.

⁹⁵ Head, *The Development of Hagiography*, 17.

⁹⁶ Geary, *Furta Sacra*, 37.

prenose kosti i ostatke svetih tijela s mjesta na mjesto i tako grade nove bazilike i žestoko hvale koga god mogu da joj doniraju svoja dobra“. Kako bi spriječio ovakve i druge vrste iskorištavanja pučke pobožnosti, sinoda u Mainzu 813. godine naređuje da se sve translacije odobre: „Tijela svetaca ne smiju se prenositi s mjesta na mjesto. Stoga neka nitko ne preuzima na sebe da prenosi tijelo svetaca s mjesta na mjesto bez savjetovanja s knezom [Karlom Velikim] i/ili [ve] biskupom i dopuštenja svetog sinoda.“⁹⁷ Geary zaključuje da, iako su translacije bili dovoljno česte kroz povijest rane Crkve (češće nego što bi narativni izvori sugerirali, sudeći po inventaru relikvija i posveta oltara), tek je krajem VIII. stoljeća fenomen enormno porastao zbog promjena u franačkom društvu i religiji. Karolinška je crkva nastojala regulirati načine na koje se relikvije mogu premještati, a zakon koji je proizašao iz toga, posebice spomenuti kanon koncila u Mainzu 813. godine, nastojao je uspostaviti odgovarajuće postupke za kontrolirani prijenos svetačkih relikvija.⁹⁸ Ovakvi pokušaji reguliranja štovanja relikvija omogućili su svakom biskupu kontrolu nad kultom svetaca u njegovoj biskupiji te je niz kanona zahtijevao da svaki posvećeni oltar u kršćanskoj crkvi mora sadržavati relikvije i predlagao da se prisege polažu nad relikvijarima. Ti su dekreti povećali potražnju za fragmentima svetačkih relikvija.⁹⁹

U ranome srednjem vijeku kultovi svetaca nastajali su spontano, a bilo kakva službena kontrola ili istraga kulta bila je u rukama lokalnih biskupa. Među onima koji su nekoga mogli proglasiti svetim bili su i rimski biskupi, tj. pape. Najraniji izvjesni zapis o papinskoj „kanonizaciji“ je slučaj Ulricha iz Augsburga iz 993. godine. No, iako su pape mogli proglasiti sveca, oni nisu tvrdili da su jedini koji imaju pravo to učiniti. Prelazak na takvo radikalnije stajalište rimskih biskupa, u kasnom XII. i ranom XIII. stoljeću, označilo je novu etapu u povijesti papinstva te povijesti kulta svetaca i svetačkih relikvija. Kristalizacija papinskog zahtjeva za monopolom nad kanonizacijom dogodila se oko 1200. godine, a pionir u tom procesu bio je papa Grgur VII.¹⁰⁰ Već je papa Aleksandar III. iskazao ovakav stav pišući kralju Švedske:

„...stoga odsada ne smijete mu davati bilo kakav kult, budući da, čak i ako se čine čuda kroz njega, nije vam dopušteno štovati ga kao sveca bez autoriteta rimske Crkve.“¹⁰¹

⁹⁷ Ibid, 40.

⁹⁸ Ibid, 111.

⁹⁹ Head, *The Development of Hagiography*, 19.

¹⁰⁰ Bartlett, *Why Can the Dead*, 57-58.

¹⁰¹ Ibid, 58.

Na taj su način pape s kraja XII. stoljeća proglasili svoja jedinstvena prava u procesu kanonizacije. Do sredine XIII. stoljeća papa Inocent IV. dao je lapidarnu izjavu: „Samo papa može kanonizirati svece.“ Ukratko, povijest papinske kanonizacije može se podijeliti u tri faze. Prva je faza prije 993. godine kada je papa Ivan XV. kanonizirao Ulricha, biskupa Augsburga. Prije ovoga događaja uopće nema pouzdanih izvještaja o takvim kanonizacijama. Zatim slijedi razdoblje kada su pape proglašavali kanonizacije, ali nisu tvrdili da imaju monopol nad tim procesom. Naposljetku, krajem XII. stoljeća, pape inzistiraju na ovoj tvrdnji i od tada pa sve do danas su zadržali ovakav stav.¹⁰² Najkasnije s Četvrtim lateranskim koncilom 1215. godine i njegovim važnim odredbama koje se tiču kulta relikvija, kult je uvelike podvrgnut papinskom nadzoru i njegovim tendencijama ujednačavanja i centralizacije.¹⁰³ Tako dekret Četvrtog lateranskog koncila ističe: „Neki ljudi pokušavaju prodati svetačke relikvije i pokazati ih posvuda. Time se omalovažava kršćanska religija. Kako bismo to spriječili u budućnosti, ovim dekretom izjavljujemo da se stare relikvije ne smiju izlagati izvan spremnika niti izlagati na prodaju. I neka se nitko ne usuđuje javno štovati nove osim ako to nije odobrio rimski papa.“¹⁰⁴ Ova je odluka prešla u opći zakon Crkve.¹⁰⁵ Budući da je ovim koncilom papinstvo pridržalo pravo kanonizacije, translacije su uvelike izgubile svoj prvotni smisao.¹⁰⁶

2.7. Mogućnosti nabave svetačkih relikvija

2.7.1. Pokršćavanje novog teritorija

Do ranoga V. stoljeća, striktno zemljopisna karta dostupnosti svetoga, koja je povezivala svece sa slučajnim mjestima i lokalnom poviješću, nepovratno je modificirana mrežom novih svetih mjesta koja su bila uspostavljena translacijama relikvija.¹⁰⁷ U sljedećih tristo godina, geografija kršćanskoga svijeta dramatično se promijenila, prvo širenjem kršćanstva izvan starih granica Carstva, a zatim, od ranog VII. stoljeća, i usponom islama. Kada se kršćanstvo proširilo izvan granica rimskoga svijeta, s njim se proširio i kult svetaca. To je primarno uključivalo uvoz postojećih obilježja rimske svetosti (imena, blagdana, kulturnih običaja, knjiga i relikvija) i pojavu domaćih svetaca, kršćanskih svetih ljudi iz vlastitog naroda u razdoblju obraćenja ili kasnije, sa čijim se tijelima postupalo na isti način kao i s tijelima ranijih kršćanskih svetaca.

¹⁰² Ibid, 59.

¹⁰³ Heinzelmann, *Izvešća o translacijama*, 2-3.

¹⁰⁴ Holger A. Klein, „Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West“ *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 58 (2004), 305.

¹⁰⁵ Bartlett, *Why Can the Dead*, 305.

¹⁰⁶ Heinzelmann, *Izvešća o translacijama*, 133.

¹⁰⁷ Brown, *The Cult of the Saints*, 91.

Od Irske u V. stoljeću do Saske u IX., od Rusije u X. i Litve u XIV., širenje kršćanstva uključilo ih je u zajedničku kulturu; kulturu svetaca, relikvija, svetišta i čuda.¹⁰⁸ Tako je papa Grgur I. organizirao misiju koja je stigla u Englesku 597. godine, a među stvarima „potrebnim za bogoslužje i službu Crkve“ koje su misionari donijeli, bile su i „relikvije svetih apostola i mučenika“.¹⁰⁹ Nakon što je papa Grgur Veliki čuo za uspjeh svetog Augustina u Engleskoj, napisao je svecu da ne uništi hramove obraćenih pogana, nego „...da uništi samo idole,... i pošćropite hramove svetom vodom, sagradite oltare i u njih stavite relikvije,... zatim ih upotrijebite za kršćanske obrede“.¹¹⁰ Stoga, svako je pokrštavanje novoga teritorija uključivalo i translaciju svetaćkih relikvija, a prenošenje svetaćkih relikvija, hagiografije i stvaranje novih kultova domaćih svetaca bili su integralni dio pokrštavanja Europe.¹¹¹

Prvo razdoblje velike potražnje svetaćkih relikvija bilo je otprilike od 750. do 850. godine i bilo je rezultat agresivne karolinške ekspanzije u istočnoj i sjevernoj Europi i razvoja seoskih župa sa svojim crkvama. Bitno obilježje ove ekspanzije bila je kristijanizacija tih novoosvojenih teritorija na franaćko kršćanstvo i posebno na kult rimskih svetaca. Drugo razdoblje velike potražnje dogodilo se u XI. stoljeću i dijelom je bio rezultat porasta stanovništva u zapadnoj Europi s pratećom potrebom za novim crkvama, dijelom zbog natjecanja između kulturnih središta za enormno rastući promet hodoćašća.¹¹²

2.7.2. Relikvije kao roba

Iako su se relikvije gotovo univerzalno smatrale važnim izvorima osobne nadnaravne moći i činile primarno žarište religiozne pobožnosti diljem Europe, one su se kupovale i prodavale, krale i dijelile, slično kao svaka druga roba.¹¹³ Pod darovima uključujemo sve transfere koji se odvijaju uz suglasnost darivatelja, ne radi materijalne i opipljive dobiti, već radi društvenog prestiža. Pod krađu uključujemo sve jednostrane prijenose imovine koji se odvijaju protiv svoje volje, uključujući jednostavnu krađu i pljačku u ratu. Darovanje i krađa bili su najvažniji način prijenosa vlasništva među elitom, a ritualne razmjene dobara i usluga činile su normalan način raspodjele bogatstva stećenog pljačkom ili poljoprivredom. Pljačka, iznuđivanje od susjednih naroda ili kraljevstava i traženje otkupnine za povratak neprijatelja zarobljenih u ratu činili su glavno sredstvo kojim su novac i luksuzna roba kolali u srednjovjekovnom svijetu. Cilj darivanja nije bio stjecanje robe, već uspostavljanje veza

¹⁰⁸ Bartlett, *Why Can the Dead*, 27.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Dooley, „Church Law“, 20.

¹¹¹ Bartlett, *Why Can the Dead*, 28.

¹¹² Geary, *Living with the Dead*, 203.

¹¹³ Ibid, 194.

između darivatelja i primatelja. Profit se očituje u moralnom zaduživanju drugih ljudi. Ne samo da su u ranom srednjem vijeku krađa i darovi bili osnovniji oblici prometa imovine od trgovine, nego su uživali i veći ugled. Razmjenom darova stvarani su i potvrđivani srdačni odnosi, a disparitet razmjene između pojedinaca ili skupina različitog statusa, artikulirao je i definirao smjer i stupanj podređenosti. Slično tome, neprijateljske odnose karakteriziralo je nasilno otimanje imovine pod kontrolom neprijatelja. Dakle, odnos relativne časti i statusa bio je u pitanju, a vlasništvo koje je promijenilo vlasnika simbolično je poricalo ili potvrdilo taj odnos.¹¹⁴

Uobičajeni način stjecanja relikvija bio je njihovo primanje na dar. Najznačajniji donatori relikvija bili su pape, koji su, kako je već istaknuto u potpoglavlju „Stav Rimske Crkve“, imali na raspolaganju golemu riznicu rimskih katakombi koju su počeli iskorištavati od sredine osmoga stoljeća nadalje. Izrazito je važno naglasiti kako relikvije, kao darovi, nisu otuđene kao što bi bile da su prodane ili razmijenjene. One su ostale papine, a vezama stvorenim u raspodjeli, njihovi su primatelji ostali podređeni papi. Osim papa, i drugi koji su posjedovali relikvije mogli su ih koristiti za razvoj sličnih pokroviteljskih mreža. Tako su i biskupi dijelili dijelove svetaca crkvama u svojim biskupijama, pa i izvan njih. Umjesto širenja važnosti središnjeg svetišta, ti su darovi povećali njegov prestiž kao središnjeg mjesta sada nadaleko poznatog kulta i prestiž crkvene zajednice koja je vršila to pokroviteljstvo. Dakle, očit i iznimno značajan aspekt razmjene relikvija putem dara bio je uspostavljanje osobnih veza između darivatelja i primatelja, tj. stvaranje „bratske ljubavi“ između njih.¹¹⁵

Gdje takva veza između stranaka nije postojala, tj. kada dvije strane nisu bile u prijateljskim odnosima, nego neprijateljskim, a prijenos relikvija je bio poželjan, takav se prijateljski odnos trebao uspostaviti. Ako jedna stranka, posebice ona podređena, ne bi uspostavila takav odnos ovisnosti, mehanizam prijenosa morao je biti kupnja ili krađa. Krađe relikvija pokrivale su isti široki spektar prisilnih prijenosa kao i drugi oblici krađa. Kako ističe Geary, u razdoblju od IX. do XI. stoljeća, najčešći su oblici bile izolirane krađe pojedinačnih relikvija ili krađe relikvija iz neprijateljske crkve tijekom pohoda. Uobičajena meta izolirane krađe bio je udaljeni samostan ili crkva koju je posjećivao klerik koji je, ocjenjujući da svetac čije su relikvije ondje bile nisu dobile pravo štovanje, noću ulazi u crkvu, razvaljuje svetište i

¹¹⁴ Ibid, 198-199.

¹¹⁵ Ibid, 208-210.

bježi s relikvijama. Kada je tijekom napada na susjedne plemiće opljačkana neprijateljska imovina, relikvije su obično bile uključene u plijen.¹¹⁶

Treći način na koji su relikvije mogle biti nabavljene bila je prodaja. Trgovina ostacima svetaca odvijala se istodobno s redovitijim sustavima darova i krađa. Ovdje se ističu profesionalni trgovci, pregovaranje o cijenama, naporu u kontroli kvalitete i utvrđeni obrasci transporta i marketinga. Najbolje dokumentirana redovita trgovina relikvijama bila je ona između franačkih crkvenjaka i talijanskih trgovaca u IX. stoljeću, a najpoznatiji trgovac bio je rimski đakon Deusdona koji predstavlja najorganiziraniju i najneovisniju vrstu trgovca relikvijama. Drugi bi mogli biti putujući trgovci koji su putovali kako bi nasumično nabavili relikvije kako im se ukazala prilika, a zatim ih prodavali u drugim biskupijama.¹¹⁷

Može se primijetiti često tolerirana i čak poticana tradicija krađe kao namjerni pokušaj stjecanja novih prestižnih predmeta na način koji bi uništio neotuđiv odnos između dara i darovatelja koji je karakterizirao redovite podjele relikvija po papama i prelatima. Tako su, na primjer, Karolinzi trebali važne rimske relikvije za kontrolu svoje populacije, ali cijena za relikvije stečene darom bila je podređenost papi. Krađa ili kupnja relikvija objektivizirala je te sakralne predmete i pretvorila ih je, barem privremeno, u robu i omogućila novom vlasniku da izbjegne dužnost Rimskoj Crkvi. No, kada je stečena relikvija stigla u svoju novu zajednicu, ona je bila meta znatnog skepticizma. Ako je stečena relikvija bila dar, zašto bi se donator razdvojio s njome ako je bila toliko vrijedna? Ako je relikvija stečena putem kupovine, kako bi čovjek mogao vjerovati trgovcu da nije prevarant koji prodaje „svinjske kosti“? Štoviše, izvješće o prijenosu relikvija postalo je dio mita o produkciji, tj. priča o tome kako su relikvije došle u njihovu zajednicu i bila je dio objašnjenja tko su i kakva je njihova moć. U tom su kontekstu krađe, za razliku od darova ili kupnje, bile posebno prikladne i zadovoljavajuće. Između VIII. i XII. stoljeća razvijen je tradicionalni književni podžanr hagiografije u kojemu su translacije relikvija predstavljene kao krađe. Svetačke su relikvije očito bile previše dragocjene u svojim zajednicama da bi se voljno razdvojili, te su stoga morale biti ukradene. Takvo stjecanje relikvije dalo joj je vrijednost jer je ona očito bila vrijedna stjecanja, a ova akvizicija bila je sama po sebi dokaz da su relikvije autentične. Ukradena relikvija bila je vrijedna jer ju je vrijedilo ukrasti. Stoga, odabrani je mehanizam (poklon, prodaja ili krađa) ovisio o vrsti odnosa koji je primatelj želio uspostaviti s prethodnim vlasnikom.¹¹⁸

¹¹⁶ Ibid, 210-211.

¹¹⁷ Ibid, 211-212.

¹¹⁸ Ibid, 213-217.

3. Hagiografija

Kako ističe Thomas Head u svojem dijelu „Hagiography“, riječ hagiografija potječe od grčkih korijena *hagios* = sveti i *graphie* = pisanje te se pojam hagiografija odnosi na čitav niz kršćanske literature koja se bavi svecima. Opseg hagiografske literature tijekom dvije tisuće godina kršćanske povijesti bio je izrazito širok te je uključivao brojne žanrove, odnosno podžanrove, kao što su životi svetaca (*Vita*), zbirke priča o čudima (*Miracula*), izvješća o otkriću/našašćima svetačkih relikvija (*Inventio*), izvješća o prijenosima/translacijama svetačkih relikvija (*Translatio*), izvješća o mučeničkim stradanjima svetaca (*Passio*), liturgijske knjige, bule o kanonizaciji, propovijedi i brojne druge. Hagiografska su djela pisana barem od sredine II. stoljeća pa sve do današnjih dana. Budući da je razdoblje srednjega vijeka bilo izrazito plodno vrijeme za sastavljanje hagiografije, hagiografski nam tekstovi pružaju posebno dragocjene informacije za razumijevanje povijesti srednjovjekovnog kršćanstva i čitavog ondašnjeg društva.¹¹⁹ Hagiografska djela koja su preživjela iz srednjega vijeka daleko nadmašuju djela bilo kojeg drugog žanra.¹²⁰ Standardni priručnik o srednjovjekovnoj latinskoj hagiografiji, koji je i dalje nepotpun, navodi preko devet tisuća pojedinačnih hagiografskih djela.¹²¹ Također, ističe Head, važno je istaknuti da se izraz „hagiografija“ također može koristiti za označavanje moderne discipline koja proučava hagiografske tekstove. Sustavno i znanstveno proučavanje te kritika hagiografskih spisa o svecima započela je u XVII. stoljeću radom Kongregacije *de Saint-Maur* i *Société des Bollandistes* te se tek od tada pojam „hagiografija“ također počeo odnositi na novu disciplinu proučavanja hagiografskih djela.¹²² Sustavno proučavanje svetaca i njihovih kultova jedno je od najranijih područja srednjovjekovne povijesti te bi se moglo reći kako je rad bollandista na hagiografiji jedan od korijena moderne znanstvene povijesti.¹²³ Također, hagiografija čuva pismeni i duhovni kontinuitet između antike i ranoga srednjega vijeka, tj. spaja kršćanski kasnorimski svijet s mladom srednjovjekovnom Europom, a sami su hagiografski tekstovi najstariji spomenici latinske kršćanske književnosti uopće.¹²⁴

¹¹⁹ Thomas Head, *Hagiography* [online] (The ORB: On-line Reference Book for Medieval Studies, 1999.), pristup 14. veljače 2024. (https://www.hagiographysociety.org/wp-content/uploads/2013/03/Head_Hagiography.pdf.) 1.

¹²⁰ Head, „Saints' Relics“, XXII.

¹²¹ Bartlett, *Why Can the Dead*, 504.

¹²² Head, *Hagiography*, 1.

¹²³ Caroline Walker Bynum i Paula Gerson, „Body-Part Reliquaries and Body Parts in the Middle Ages” *Gesta* 36, br. 1 (1997), 3.

¹²⁴ Ivanka Petrović, „Hrvatska i europska hagiografija“ U: *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost i umjetnost, sv. 2: Srednji vijek i renesansa (XIII.-XVI. stoljeće)*, ur. Eduard Hercigonja (Zagreb: HAZU, 2000.), 321.

Hagiografija se može razumjeti samo u odnosu na prakticiranje kulta svetaca i na kršćansko poimanje svetosti. U srednjemu vijeku, sveci su bili oni ljudi koji su nakon smrti postali dijelom Kraljevstva nebeskog te valja napomenuti kako su kršćanske zajednice častile vrlo ograničen broj ljudi titulom sveca. Za službeno priznanje svetosti od presudne je važnosti bilo slavljenje blagdana kojim se obilježavao dan svečeve smrti, odnosno dan koji se smatra rađanjem te svete osobe u Kraljevstvo nebesko (*Dies Natalis*).¹²⁵ Kao što je već istaknuto, mučenici su bili prvi ljudi koje su kršćani počeli slaviti kao svece. Kršćanske su zajednice vrlo rano počele prikupljati i čuvati priče o njihovim patnjama te su do sredine II. stoljeća već kružila neovisna djela koja su se ticala mučeništva određenih pojedinaca. U tim pasijama (*passiones*) ili „*acta*“ mučenika nalazimo ishodište kršćanske hagiografije.¹²⁶ Obilježavanje obljetnice smrti moglo je biti jednostavno poput uključivanja imena sveca u recital martirologija, odnosno popisa mučenika i drugih svetaca čiji su blagdani padali na određeni dan, kao dio mise ili redovničke službe.¹²⁷ U srednjemu vijeku, osoba je postala svetac tek kada ju je kao takvu prihvatila zajednica kršćanskih vjernika i tek kada bi dobila potvrdu institucionalnog autoriteta, odnosno kada je blagoslovljena od strane crkvene vlasti.¹²⁸ Bez nekakvog oblika prepoznavanja i priznanja, relikvije su bile samo kost, prašina ili komadić tkanine. Zbog toga je sama publika vjernika bila esencijalna te je pažnja te publike potvrđivala autentičnost relikvije.¹²⁹ U kasnoj antici i ranome srednjemu vijeku, biskupi su bili ti koji su kontrolirali slavljenje takvih blagdana i koji su uglavnom potvrđivali svece. Od XIII. stoljeća papinstvo nastoji sve više monopolizirati vlast nad ovim procesom (proces koji je postao poznat kao kanonizacija) za čitavu zapadnu Crkvu. Na Istoku su različiti oblici biskupske i carske vlasti i dalje odlučivali o tim procesima.¹³⁰

Hagiografija je odigrala presudnu ulogu u procesu afirmacije svete osobe. Sama kompozicija i uporaba hagiografskoga djela implicirala je da je predmet njezina pisanja dobio institucionalno priznanje. Stoga, hagiografija je ključan i neizostavan dio srednjovjekovnoga kulta svetaca. Head navodi kako se svetost stoga može shvatiti kao društveni konstrukt te kao takav, ideali i prakse svetosti često su se uvelike mijenjali ovisno o vremenu i prostoru. Postoje mnogi kalendari i popisi svetih ljudi koje su kršćanske zajednice i institucije slavile na različitim

¹²⁵ Head, *Hagiography*, 1.

¹²⁶ Head, *The Development of Hagiography*, 1.

¹²⁷ Head, *The Cult of the Saints*, 3.

¹²⁸ Head, *Hagiography*, 2.

¹²⁹ Cynthia Hahn, „What Do Reliquaries Do for Relics?“ *Numen* 57 (2010), 291.

¹³⁰ Head, *Hagiography*, 2.

prostorima i u različitim vremenima.¹³¹ Tijekom srednjega vijeka kružio je čitav niz takvih kalendara ili martirologija. Najstariji postojeći kršćanski kalendar je *Depositio Martyrum*, ili „Kronografija“, napisana 354. godine,¹³² a najpoznatiji i najutjecajniji bio je *Martyrologium Hieronymianum*, lažno pripisan svetom Jeronimu. Sveci velikog značenja, bilo univerzalnog ili lokalnog, dobivali su opsežnu komemoraciju na svoje blagdane, u rasponu od čitanja iz njihovih životopisa do složenih procesija s njihovim relikvijama.¹³³ Svaka je regija kršćanskoga svijeta slavila svoj kalendar blagdana posvećenih svecima.¹³⁴

Mučeništvo sv. Polikarpa, o čijemu je značaju i važnosti već bilo riječi, napisano oko 167. godine, najranije je sačuvano djelo kršćanske hagiografije te bilježi mučeničku smrt spomenutog sveca, kao i čuvanje njegovog tijela kao relikvije te slavljenje dana njegove smrti kao blagdana. Stoga je jasno da kult relikvija te hagiografski i liturgijski kult svetaca svoje podrijetlo nalaze u najranijim kršćanskim zajednicama.¹³⁵ Samo je kroz udruživanje hagiografskih tekstova, svetačkih i mučeničkih kostiju, svetačkih zaštitnika i vjernika koje su ti sveci štitali, mogao postojati i djelovati kult svetaca.¹³⁶ Uzevši sve u obzir, hagiografska je literatura esencijalna za razumijevanje kolektivne svijesti i vjerskog mentaliteta srednjega vijeka.¹³⁷

3.1. Izvješća o translacijama

Izvješća o translacijama pripadaju širokom području hagiografskih izvora te su kao takvi često i označavani u stručnoj literaturi, bez nastojanja da ih se opiše i definira kao zaseban hagiografski žanr.¹³⁸ Heinzelmann u spomenutomu radu ističe kako se izvješća o translacijama nisu obrađivala odvojeno od drugih hagiografskih izvora kao zaseban književni žanr, izuzme li se svega sedam stranica dijela „*L'Hagiographie*“ Renea Aigraina iz 1953. godine.¹³⁹ Stoga, kao jedan od rijetkih radova koji se kritički, sustavno i sveobuhvatno bavi izvješćima o translacijama kao zasebnim hagiografskim žanrom, spomenuta knjiga Martina Heinzelmanna stoji kao nezaobilazno štivo pri proučavanju ove teme.

¹³¹ Ibid, 2.

¹³² Wisniewski, *The Beginnings*, 14.

¹³³ Head, *The Cult of the Saints*, 3.

¹³⁴ Ibid, 9.

¹³⁵ Ibid, 2.

¹³⁶ Head, „Saints' Relics“, XVIII.

¹³⁷ Petrović, „Hrvatska i europska“, 321.

¹³⁸ Heinzelmann, *Izvješća o translacijama*, 46.

¹³⁹ Ibid, 2.

Izvješća o translacijama mogu se razumjeti samo kada ih sagledamo u vezi s relikvijama svetaca i mučenika. Kao što se *vitae (confessorum)* i *passiones (martyrum)* odnose i povezuju s kultom svetaca i mučenika, tako *inventiones* i *translationes (reliquiarum)* pripadaju kultu relikvija unutar kojega označavaju određene ustaljene i precizirane procese. Radi se o našašćima (*inventiones*), translacijama/prijenosima (*translationes*), došašćima (*adventus*), elevacijama/podizanjima (*elevatio*) i depozicijama/polaganjima (*depositio*).¹⁴⁰ Također, neizostavan su dio izvješća o translacijama i čuda koja su određene relikvije činile na svojem prijenosu s jednog mjesta na drugo.

Intelektualne i duhovne potrebe crkvenih i redovničkih zajednica stvorile su preduvjete za nastanak i razvitak izvješća o translacijama kao liturgijsko-hagiografskog književnog oblika. Tu se u prvome redu misli na potrebu za prikladnim tekstovima koji će se čitati za vrijeme određenih prigoda, tj. tekstovi koji će se čitati prilikom obljetnice translacije određene relikvije na određeno mjesto ili u određenu zajednicu.¹⁴¹ Dakle, njihov nastanak treba promatrati u najjužoj vezi s kultom relikvija te posebice s njihovim translacijama.

Termin *translatio* označava proces kojim su relikvije određenog sveca svjesno donesene na mjesto gdje će njegov kult biti u strukturiranoj vezi sa zajednicom koja će ga štovati. Taj proces prijenosa svetačkih i mučeničkih relikvija pretpostavljao je i uključivao daljnje procese poput našašća (*inventio*), podizanja (*elevatio*) i polaganja (*depositio*). Sve se ovo u stručnoj literaturi, ali često i u onovremenim izvorima, označava terminom *translatio*.¹⁴²

Izraz *translatio reliquiarum*, ili translacija, podrazumijeva u liturgijsko-tehničkom smislu riječi prijenos tijela pokojne svete osobe koje je uklonjeno s prvotnog mjesta ukopa na drugo počivalište. Translacija može označavati premještanje tijela na udaljenosti od stotinu kilometara ili pak nekoliko metara. Isto tako, translacija može označavati prijenos cijeloga tijela ili pak samo jednog njegovog dijela.¹⁴³ Sukladno tomu, duljina izvješća o translacijama može biti od jednog retka do dugačkih tekstova, a njihov stil može varirati od sažetog latinskog pravnog izvješća do dugačke retoričke rasprave.¹⁴⁴ Poput drugih oblika liturgijskog podrijetla, proces translacije relikvija bio je pismeno dokumentiran i reguliran. No, od VIII. stoljeća nadalje, sačuvane su preciznije odredbe (*ordines*) koje definiraju proces prenošenja relikvija u sklopu liturgijske svečanosti. To se vrijeme također poklapa s nastankom izvješća o

¹⁴⁰ Ibid, 46.

¹⁴¹ Ibid, 47.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid, 47-48.

¹⁴⁴ Geary, *Furta Sacra*, 12.

translacijama kao samostalne vrste hagiografskog izvora.¹⁴⁵ Heinzelmann donosi shemu prema kojoj su se odvijale translacije zapisane u tekstovima *Ordines Romani* i *ordo* iz Saint-Amanda. 1) U drugoj crkvi, kamo su donesene relikvije noć prije posvete crkve, biskup ih podiže nakon pjevanja antifone i psalama; 2) U procesiji sa kadionicama i svijećama, i uz antifonu *Cum iucundiate*, relikvije se prenose do crkve koju treba posvetiti; 3) Na ulazu u crkvu procesija staje i pjeva se litanija te nakon što je biskup predao relikvije, sam ulazi u crkvu, priprema oltar i ponovno izlazi; 4) Nakon psalama, antifone i glorijske, biskup polaže relikvije u pripremljeni oltarni grob dok se pjeva antifona *Sub altare domini*. Naposljetku se služi misa.¹⁴⁶

Heinzelmann potom objašnjava da iako *Ordo* iz Saint-Amanda poznaje samo tri stupnja procesa translacije relikvija, nedvojbeno se daju razlučiti četiri etape. To su početak ovoga procesa, elevacija, i kraj, depozicija. Između početka i kraja stoji put sa svečanim donošenjem relikvija i njihovo svečano unošenje nakon postaje ispred crkve (došašće/*adventus*). Ova shema, u osnovnim crtama, također odgovara i strukturi zbivanja koja su opisana u drugim izvorima čiji je predmet translacija relikvija, pri čemu pojedini elementi nisu u jednakoj mjeri obrađeni.¹⁴⁷

Narativni i slikovni izvori također nude dodatne vrijedne pojedinosti o translacijama svetačkih relikvija. Osim spomenutih elemenata, slikovni prikazi često prikazuju kola koja prevoze relikvije, koje vuku konji ili mazge. Narativni izvori često spominju zvonjavu zvona tijekom procesije translacije, svečanu odjeću klerika, glazbene instrumente, zastave, prateće relikvije u zasebnim spremnicima i evanđelistare. Valja naglasiti kako su takve procesije s relikvijama bile moguće tek s njihovom pohranom u pokretnim spremnicima (relikvijarima), također otprilike od VIII. stoljeća, a strukture su takvih procesija detaljno opisane u običajnicama (*consuetudines*) nekih samostana.¹⁴⁸ Liturgijsko-tehnički tijek prenošenja relikvija osnova je izvješća o translacijama.¹⁴⁹

U kodeksima je manje jednoznačno nazivlje koje se odnosi na čin translacije relikvija. Izuzmu li se tehnički termini za podizanje (elevacija/*elevatio*), doček (došašće/*adventus*) i polaganje (depozicija/*depositio*) relikvija, postoje dva načina imenovanja neke translacije: 1) nespecifično označavanje čitavog procesa u najširem smislu kao *translatio*, uzimajući u obzir sve spomenute dijelove procesa; 2) specifične oznake u odnosu na posebne okolnosti neke

¹⁴⁵ Heinzelmann, *Izvješća o translacijama*, 51-53.

¹⁴⁶ Ibid, 53-54.

¹⁴⁷ Ibid, 54-55.

¹⁴⁸ Ibid, 56-58.

¹⁴⁹ Ibid, 60.

translacije. To su: *adventus*, *advectio*, *illatio* i *relatio*, dok se za opisivanje procesa koriste glagolski oblici: *affere*, *deferre*, *pervenire*, *deducere* i *transmittere*.¹⁵⁰

Prvi stvarni „prototip“ samostalnih izvješća o translacijama oblikovao se tijekom prve polovice IX. stoljeća. Radi se o Einhardovom izvješću „*Translatio SS. Marcelini et Petri*“, samostalnoj priči napisanoj u četiri opsežne knjige. No, samostalna izvješća o translacijama češće su kraći tekstovi koji su podijeljeni na čitanja radi potrebe liturgije.¹⁵¹ U velikim rukopisnim zbirkama između IX. i XIII. stoljeća, izvješća su o translacijama vrlo često zapisana kao samostalne priče, koje su zapravo izvađene iz teksta nekog drugog postojećeg samostalnog hagiografskog izvora. Uz samostalna izvješća o translacijama, treba istaknuti i popriličan broj translacija koje su sačuvane kao dio svetačkog životopisa (*vita*) ili kao dio mučeničke pasije (*passio*). Translacija je ili nastala u isto vrijeme kao i *vita* ili *passio*, ili je naknadno pridodana već postojećem tekstu te je tako činila homogenu cjelinu sa svečevom ili mučeničkom biografijom.¹⁵² Stariji samostalan oblik izvješća o translacijama su propovijedi (*sermo*), u kojima se prilikom posvete crkve ili njezine godišnje svetkovine izvješćuje o stjecanju relikvija njihova svetog pokrovitelja.¹⁵³

Zanemare li se razlike u opširnosti izvješća o translacijama, kao i razlike koje ovise o drugim vremenskim i prostornim specifičnostima, u većini slučajeva nalazimo relativno ujednačen osnovni obrazac njihova sadržaja. U pravilu su opširnija ona izvješća o translacijama koja se odnose na stjecanje nove relikvije (koja su upravo i predmet ovog diplomskoga rada) i koja proširuju spomenuti osnovni uzorak. Heinzelmann navodi sljedeće elemente takvih izvješća.¹⁵⁴

- 1) „Podrijetlo relikvije: opisuje se njezino stjecanje, često kupovinom ili krađom, njezino pronalaženje i podizanje povezano s čudima te gotovo uvijek vizijom koja otkriva želju sveca da bude podignut i pokopan na određenom mjestu.
- 2) Prijenos relikvija (...). U svojem najiscrpnijem obliku ovaj dio obrađuje pojedine postaje često višemjesečnog prenošenja, pri čemu se naglasak stavlja na čuda koja svetac čini tijekom putovanja.
- 3) Dolazak na odredište (...). Ovisno o načinu stjecanja, relikvije se provjeravaju ili, u slučaju sigurnijeg poznavanja njihova podrijetla, ceremonijalno dočekuju. Daljnjim

¹⁵⁰ Ibid, 60-61.

¹⁵¹ Ibid, 61.

¹⁵² Ibid, 64.

¹⁵³ Ibid, 63.

¹⁵⁴ Ibid, 65.

čudima svetac izražava svoju želju da bude pokopan na određenom mjestu. Stigavši na svoje „pravo“ mjesto, daljnjim čudima (izlječenja) potvrđuje da će ispunjavati svoje obveze kao zaštitnik zajednice koja ga štuje.“¹⁵⁵

Sadržajnim karakteristikama izvješća o translacijama primarno pripada to što se ta izvješća odnose na konkretne i specifične događaje koji su opisani u točno određenom prostoru i konkretno definiranom trenutku. Taj je trenutak (stjecanje novog svetog zaštitnika u obliku njegovih posmrtnih ostataka) u pravilu označavao prijelomnu točku za crkvu koja je organizirala translaciju, s obzirom da sada u njezinoj povijesti započinje novo vlastito poglavlje. Isto vrijedi i za čitavu regiju u kojoj se ta crkva nalazi. Sukladno tomu, u takvim izvješćima o translacijama evidentna je povezanost historiografije i hagiografskog roda, poput kronika i samostanskih ili crkvenih povijesti. To nam potvrđuje i činjenica da se određene translacije i stjecanja relikvija često spominju u različitim kronikama i analima. Daljnji pokazatelj te vremenske i prostorne definiranosti izvješća o translacijama je ta da samostalna izvješća o translacijama u pravilu sadrže i opsežnu dataciju s godinom nakon inkarnacije i godinom vladavine određenoga vladara. Tomu se može pridružiti i datiranje po biskupu koji je sudjelovao u toj translaciji. I navođenje samoga datuma došašća relikvija, često i u naslovu samoga djela, služi svrstavanju toga teksta u kontekst odgovarajućeg svetačkog blagdana i njegovoj liturgijskoj uporabi. Također, točno datiranje pojedinih postaja na putu, kao i pojedinih čuda tijekom translacije, dokazuje spomenutu vremensko-prostornu određenost izvješća o translacijama.¹⁵⁶ Shematizirani tijek translacije, izražena prostorna i vremenska određenost, važne su karakteristike izvješća o translacijama.¹⁵⁷

Neizostavan su dio izvješća o translacijama prilično iscrpne epizode o čudima. Ova se čuda događaju prilikom pronalaska (našašća) i podizanja (elevacije) relikvija, na često brojnim postajama dugotrajnih prijenosa te prilikom dolaska (došašća) sveca na njegovo odredište. Potonji su se često tumačili u kontekstu potvrde svečeve volje da ostane na određenome mjestu. Čuda koja se događaju nakon translacije pripadaju hagiografskoj vrsti izvješća o čudima (*miracula*), a ne izvješćima o translacijama. Spomenuta su čuda, pogotovo čuda našašća, usklađena s književno davno oblikovanim arhetipovima i odišu stalnim ponavljanjem istih „tipičnih“ osnovnih situacija. Značenje ovih čuda za onovremene vjernike bilo je izrazito veliko. Ova su čuda bila dokaz svečevog moćnog položaja na drugome svijetu te su bila potvrda

¹⁵⁵ Ibid, 65-66.

¹⁵⁶ Ibid, 66-69.

¹⁵⁷ Ibid, 75.

da se uistinu radi o autentičnim relikvijama. No, za razliku od egzemplarnih i vrlo tipiziranih čuda koje nalazimo u životopisima svetaca, izvješća o čudima prilikom translacije relikvija često se ističu većom aktualnošću i većim realizmom.¹⁵⁸ Posmrtna čuda nekoga sveca uključivala su vidljiva čuda poput egzorcizama i izlječenja te nevidljiva čuda poput oprosta grijeha.¹⁵⁹ Kasnoantički pisci koji govore o moći relikvija uglavnom govore o njihovoj učinkovitoj uporabi u liječenju, istjerivanju demona i zaštiti zajednica ili pojedinaca.¹⁶⁰ Dakle, svojim je čudima svetac pokazivao gdje želi biti prenesen, gdje želi zastati ili ostati te općenitu dobrohotnost ili nevoljkost prema svojim štovateljima i prema zajednici čijim je zaštitnikom tek trebao postati.¹⁶¹

Posebno se značenje pridodavalo ceremoniji dolaska procesije s relikvijama pred crkvu i svečanim ulaskom u nju. Takav obredni doček relikvija, čije književno porijeklo potječe iz davno ustaljenih tradicija, zapravo je najspecifičniji oblik translacije. Došašće (*adventus*) označava onaj trenutak u povijesti crkve, samostana, grada ili regije u kojoj se novopridošli svetac predstavlja svojoj zajednici (posebice se očituje raznim čudima), dok ga ta zajednica zauzvrat časti darovima i priznaje drugim gestama i djelima kao svoga zaštitnika i patrona. *Adventus* je prepoznat kao zaseban oblik izvješća o translacijama tek člankom E. Petersona iz 1930. godine. Hagiografski oblik došašća počiva na dva prethodno uspostavljena temelja. Prvi je temelj pretkršćanski doček vladara koji sadrži snažno izgrađene ceremonijalne oblike i snažnu religijsku komponentu, a drugi je kršćanska tradicija dolaska Mesije. Osobno sudjelovanje cara u brojnim došašćima relikvija već je u IV. stoljeću zahtijevalo prikladno oblikovanje toga procesa, što je značilo trijumfalan doček kakav je bio prvotno rezerviran samo za cara. I vladari i mučenici su polagali pravo na *Imitatio Christi*. Ova je povezanost carskog *adventus* i došašća relikvija prvi puta istaknuta u propovijedi *De Laude Sanctorum* rouenskog biskupa Viktricija, s kraja IV. stoljeća. Brojni autori kroz stoljeća prepoznaju različite elemente tog trijumfalnog došašća svetačkih relikvija, no, očitovanje moći i nebeske slave dolazećeg mučenika kroz brojna čuda bez sumnje je postalo najraširenijim obilježjem došašća relikvija. „*Receptio domni Martini*“, kojega je napisao Sulpicije Sever, opis je dočeka tijela svetoga Martina 11. studenoga 397. godine u gradu Candesu i postao je modelom ovoga žanra.¹⁶² Smatram kako je vrlo bitno istaknuti da je Sulpicije Sever napisao i Životopis svetog Martina

¹⁵⁸ Ibid, 76-80.

¹⁵⁹ Head, *Hagiography*, 4.

¹⁶⁰ Wisniewski, *The Beginnings*, 70.

¹⁶¹ Heinzelmann, *Izvjeshća o translacijama*, XI.

¹⁶² Ibid, 81-90.

te kako je ovaj važan i utjecajan tekst konvencionalno priznat kao najraniji dio latinske hagiografije izvan djela koja se tiču mučenika.¹⁶³ Došašća uglavnom prate slijedeći tijek:

- 1) Svetac se ispraća do svog prvotnog groba uz uobičajeno davanje počasti (duhovne pjesme, pratnja naroda u procesiji...) na putu prema svojem odredištu (*profectio*).
- 2) *Adventus* započinje na točno određenoj zemljopisnoj točki. Ta se točka uvijek nalazi izvan crkve koja će primiti relikvije. U najčešćem je slučaju ta točka bila na granici grada ili na određenoj udaljenosti od njega (često na granici dijeceze). Također, u slučaju dugotrajnije translacije kroz više mjesta ili dijeceza, moglo je doći do čitavog niza došašća.
- 3) Na tom spomenutom stajalištu započinje doček (*occursus*), koji se može sastojati od više etapa. Među osobama koje sudjeluju u svečanome dočeku mogu se razlikovati najmanje dvije skupine: klerici i laici. Laici su često dodatno podijeljeni prema društvenim kriterijima (plemići, seljaci, prosjaci, bogalji...), no uvijek se naglašava da sudjeluje čitavo društvo (*omnis civitas*).
- 4) Relikvije se primaju tijekom tog procesa (*susceptio* ili *exceptio*).
- 5) Nakon dočeka, relikvije se unose u grad (*ingressus* ili *introductio*) i polažu se u pripremljeni crkveni oltar (*depositio*)¹⁶⁴, prilikom čega se svetac očituje raznim veličanstvenim čudima (*virtus*).¹⁶⁵

Adventus (*susceptio*) i *occursus* ostaju temeljima svih translacija koje izvješćuju o stjecanju zaštitnika s druge lokacije.¹⁶⁶

Elevacija (*elevatio reliquiarum*) označava prvi dio kultno-liturgijskog čina u procesu translacije i osobito je važan za crkveno-pravni karakter relikvija. Ako translacija svečevih kostiju znači njegovo priznanje kao svetoga, tj. njegovu kanonizaciju, onda to ponajprije vrijedi za elevaciju. Elevacija je stvaran proces podizanja svetačkih relikvija pri čemu se one u tom povišenom položaju, iznad zemlje, polažu iza oltara. Tek se ovim svečanim činom svetac priznaje kao takav. Svečeva su znamenja zapravo preduvjet elevacije te se stoga čitalo o njegovim čudima prilikom same svečanosti.¹⁶⁷ Čitanje izvješća o čudima tijekom svečanosti posvjedočeno je već u dvadesetim godinama V. stoljeća prilikom translacije relikvija svetoga

¹⁶³ Head, „Saints' Relics“, XXX.

¹⁶⁴ Heinzelmann, *Izvješća o translacijama*, 96.

¹⁶⁵ Ibid, 90-93.

¹⁶⁶ Ibid, 95.

¹⁶⁷ Ibid, 101-103.

Stjepana Prvomučenika u Uzalum.¹⁶⁸ Niz elevacija, osobito u XI. stoljeću, imalo je izrazito dokazni karakter. Ove su se elevacije poduzimale da bi se pokazalo da relikvije određenog sveca doista postoje na tom određenom mjestu.¹⁶⁹

Ostenzije (*ostensio*), ili čin svečanog pokazivanja relikvija prilikom njihova pronalaska i prve elevacije, posvjedočen je već kod Ambrozija Milanskog. Više-manje redovito ponavljanje postupka svečanog pokazivanja posvjedočeno je tek u IX. stoljeću kada je ispunjen najvažniji preduvjet za taj čin: nastanak skupocjenih relikvijara. Prilikom svečanih pokazivanja relikvija, koje se češće odvijaju u razvijenom srednjemu vijeku, čitali su se popisi posjedovanih relikvija. Pojam ostenzije (*ostensiones*) koristio se tek od XIII. stoljeća te označava niz translacija čija je svrha bila dokaz autentičnosti relikvija. Heinzelmann navodi kako neki tekstovi iz XI. stoljeća svojim protokolarnim oblikom, navođenjem svjedoka i dokaznih okolnosti, nalikuju na sudske zapise. Smatra se da je glavni razlog za uvođenje redovitijih ostenzija bio taj da se potakne stanovništvo na darivanje, zbog čega je Četvrti lateranski koncil stavio naglasak na reguliranje tog procesa.¹⁷⁰

Također, darivanja koja su se činila prilikom opremanja crkve s novim relikvijama bitna je karakteristika izvješća o translacijama. Brojni karolinški izvori sugeriraju kako je prvo veliko opremanje crkve gotovo uvijek bilo u izravnoj vezi s translacijom relikvija, odnosno, da se događalo neposredno nakon translacije, pri čemu je i sam vladar često na sebe preuzimao funkciju darivatelja. Ovakva se darivanja i opremanja crkve koja je tek primila svečeve relikvije često spominju u izvješćima o translacijama.¹⁷¹

Trenutak kojeg je nova kršćanska zajednica prihvatila i „dobila“ novog sveca zaštitnika, u pravilu se slavio kao glavni blagdan tog sveca u toj novoj kršćanskoj zajednici koja ga je primila.¹⁷² Taj običaj da se svece slavi na dan kada je zajednica primila njihove relikvije posvjedočen je već od vremena prvih velikih translacija u IV. stoljeću.¹⁷³ Autor teksta „*Missa de translatione corporis sancti Saturnini episcopi*“, nastalog vjerojatno 1. studenoga 403. godine, navodi četiri mogućnosti slavljenja svečeva spomendana: „*ut illos dies annua obseruantia religionis ueneremur, quos eorumdem passionum tempus ornauit, quos corporis*

¹⁶⁸ Ibid, 147.

¹⁶⁹ Ibid, 103.

¹⁷⁰ Ibid, 104-106.

¹⁷¹ Ibid, 70-71.

¹⁷² Ibid, 95.

¹⁷³ Ibid, 145.

depositio claros fecit, quos memoria translationis extulit, quos reliquiarum conditio consecrauit".¹⁷⁴

Depozicije, ili polaganja svetačkih relikvija, slijede nakon translacije relikvija i ističu se kao posljednja vrsta u procesu translacije te ih se ne može razlučiti kao zasebnu skupinu izvora.¹⁷⁵

Geary ističe kako je sam čin translacije uklonio relikviju iz kulturne strukture u kojoj je prvobitno stekla svoju vrijednost te su zbog toga svetačke relikvije stizale u novu zajednicu kao nedokazani objekt i kao meta znatnog skepticizma. Samim time, novoprimitljene su relikvije morale proći proces socijalnih pregovora u toj novoj zajednici.¹⁷⁶ Budući da relikvija ne može sama prenijeti svoju percepciju iz jedne zajednice u drugu, čak i ako te zajednice dijele identične vjerske i kulturne vrijednosti, mora se osigurati nekakva vrsta predaje, usmene ili pismene, koja potvrđuje autentičnost relikvije i koja identificira relikviju s određenim pojedincem ili s određenim tipom sveca kako bi se izvršio i prijenos značaja, vrijednosti i percepcije koji su bili vezani uz samu relikviju.¹⁷⁷ Samim time, izvješća o translacijama, kao i drugi hagiografski tekstovi napisani o svecima, sredstvo su kojim se svečev identitet standardizira i stabilizira tijekom prelaska iz starog u novi simbolički kontekst.¹⁷⁸

Robert Wisniewski zaključuje kako je sama količina translacija svetačkih relikvija najvjerojatnije bila mnogo opsežnija nego što nam hagiografski i drugi onovremeni izvori sugeriraju. Osim velikih tjelesnih relikvija koje su bile svečano prenesene, pohranjene u crkvama i zatim ovjekovječene u natpisima i književnim dokazima, postojao i značajan broj laičkih i privatnih uvoza manjih, često kontaktnih, relikvija. Mnogi autori poput Augustina i Grgura iz Toursa spominju ovakve laičke prijenose svetačkih relikvija koje su imale izuzetno malene šanse pronaći svoj put do hagiografskih tekstova.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Ibid, 146.

¹⁷⁵ Ibid, 50.

¹⁷⁶ Geary, *Living with the Dead*, 213-214.

¹⁷⁷ Geary, *Furta Sacra*, 6.

¹⁷⁸ Ibid, 8.

¹⁷⁹ Wisniewski, *The Beginnings*, 211.

3.2. Izvješća o našašćima

Vrlo su često, kao u slučajima Stjepana Prvomučenika te Gervazija i Protazija, posljednja počivališta ranokršćanskih mučenika ostala nezabilježena ili zaboravljena ubrzo nakon njihove smrti. U takvim su slučajevima sami sveci morali obznaniti svoju zemaljsku prisutnost i priopćiti svoje želje za adekvatnim pokopom i štovanjem izabranim pojedincima u vizijama iz snova. Takvi pronalasci ili otkrića svetačkih relikvija nazivaju se našašćima ili invencijama.¹⁸⁰

Našašća (*inventio*) svetačkih relikvija, za razliku od elevacija, adventa i depozicija, ne proizlaze iz odgovarajućeg liturgijskog procesa, nego mu prethode te zbog toga našašća tvore skupinu hagiografskih izvora koja najmanje ovisi o translacijama. To dolazi do dodatnog izražaja dvostrukim naslovima izvora („*Inventio et translatio s...*“).¹⁸¹

Bez ikakve sumnje, tri najvažnija i, za razvitak žanra o našašćima, najutjecajnija teksta su: Ambrozijevo pismo broj XXII. kojeg je poslao svojoj sestri povodom posvete njegove crkve i s njome povezane invencije i translacije mučenika Gervazija i Protazija, zatim izvješće o carici Heleni i njezinom našašću svetoga križa, ulomak iz Ambrozijeva pogrebnog govora za cara Teodozija i Lucijanovo pismo o njegovom otkriću kostiju Stjepana Prvomučenika i njegovih drugova. Sva tri spomenuta teksta imala su neprocjenjiv utjecaj na oblikovanje žanra izvješća o našašćima. Utjecaj tih, isprva nespecifičnih, tekstova na srednjovjekovnu hagiografiju očituje se u nekoliko obilježja. U Ambrozijevim se tekstovima ističe intenzivna potraga nadahnute osobe (carica Helena i sam Ambrozije) i uspješno našašće koje je uslijedilo uz Božju pomoć. Ističu se i drugi ponavljajući elementi u izvješćima o našašću: pronađene kosti gotovo su uvijek netaknute, s mnoštvom krvi na njima, a kada su relikvije otkrivene, slijepci, bogalji i opsjednuti ozdrave te se prilikom podizanja samih kostiju širi neopisiv miomiris. Aktivno sudjelovanje sveca koji se samostalno očituje čudima snažno je naglašeno prilikom našašća.¹⁸² Spomenuti tekst o potrazi, otkrivanju i prijenosu svetoga križa od strane carice Helene pružio je mnoge pojedinosti koje će postati uobičajene u drugim izvješćima o našašćima i translacijama. Ističu se: potraga za relikvijom, čuda nakon njezina otkrića, poteškoće s njezinim premještanjem, velika radost te pun i čašćen prijem.¹⁸³ Sva spomenuta pojedinačna obilježja tvore tipologiju *inventio-revelatio*, koja je postala sastavnim dijelom srednjovjekovnih izvješća o translacijama.

¹⁸⁰ Klein, „Sacred Things“, 55.

¹⁸¹ Heinzelmann, *Izvješća o translacijama*, 97-99.

¹⁸² Ibid, 99-100.

¹⁸³ Geary, *Furta Sacra*, 12.

Utjecaj spomenutih triju ranih izvora dodatno se potvrđuje činjenicom da u vrijeme nastanka ovih tekstova još nije postojala ustaljena književna tradicija izvješća o translacijama.¹⁸⁴

Izvješća o našašćima osobito su bila obilježena utjecajem književne tradicije s pregršt unaprijed oblikovanih arhetipskih modela, odnosno temeljnih hagiografskih situacija, koje su se oblikovale već u V. stoljeću u spomenutim tekstovima, a posebice u izvješću *Revelatio corporis s. Stephani*. Tu se ističe fenomen vizije koja prethodi samome našašću svečevih relikvija, u kojoj se svetac otkriva (*revelatio*) određenom pojedincu. Taj je element prisutan u gotovo svim izvješćima o invencijama.¹⁸⁵ Najraniju aluziju na kršćanske relikvije otkrivene zahvaljujući viziji možemo pronaći u epigramu pape Damaza (366.-384.) o mučeniku Eutihiju:¹⁸⁶

„U noći koja donosi san, san pokreće um.

Otkriva skrovište koje sadrži udove nedužnog čovjeka.

On je tražen; otkrio da ga obožavaju; on nudi podršku; on oprema sve stvari.“¹⁸⁷

Te su vizije zapravo nadnaravne intervencije sveca pomoću kojih je sam svetac ukazivao gdje će se pronaći njihovi ostaci, a često je i sam početni poticaj za razmatranje moguće relikvije dolazio u obliku vizije u kojoj svetac otkriva dotičnoj osobi gdje se nalaze njegove relikvije. Spomenute su vizije također služile u narativnu svrhu objašnjenja zašto je potraga za relikvijama i iskapanje istih započelo na jednom mjestu, a ne na drugom.¹⁸⁸ Osoba koja prima viziju često je bila cijenjeni član lokalne vjerske zajednice i osoba koja je uživala poštovanje i autoritet na temelju svoje službe ili svetosti. Ako je viziju primila osoba nižeg društvenog statusa, tumačenje te vizije često je bila odgovornost nekoga višeg statusa, u pravilu biskupa. Potom je ta vizija dovela do potrage šire zajednice, često cijelog sela ili samostana. Kada su relikvije bile pronađene pokazivale su svoju autentičnost čineći čuda. Geary tvrdi kako je ovaj proces bio ključan za stvaranje vrijednosti relikvija te kako je javno i ritualno otkrivanje i ispitivanje relikvija objavilo njihovo postojanje i stvorilo ili ojačalo njihov kult. Te su ceremonije bile toliko važne da su relikvije koje su dugo bile štovane bile povremeno „gubljene“ i „ponovno otkrivane“, kako bi se ojačao njihov postojeći kult.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Heinzelmann, *Izvješća o translacijama*, 101.

¹⁸⁵ Ibid, 137.

¹⁸⁶ Wisniewski, *The Beginnings*, 102.

¹⁸⁷ Ibid, 103.

¹⁸⁸ Ibid, 112.

¹⁸⁹ Geary, *Living with the Dead*, 204.

Jedan od ustaljenih motiva u pričama o vizijama u snovima je motiv višestrukog ponavljanja tog sna. *Revelatio Sancti Stephani*, priča o invenciji posmrtnih ostataka prvomučenika Stjepana, često se izdvaja kao tekst koji već sadrži ove značajke. U pravilu se ovaj san ponavlja triput jer je primatelj vizije skeptičan prema snovima. Tako i sam Lucijan piše kako mu se Gamaliel ukazao u snu i uputio ga prema relikvijama svetoga Stjepana. No, Lucijan je nakon prvog sna, znajući da su neki snovi iluzije, odlučio iskušati viziju te se molio da se san ponovi dvaput, ako je istinit. Gamaliel, koji se ukazao i drugi i treći put, optužio je Lucijana za nemar, dok se spomenuti autor branio i istaknuo da je samo bio razborit i obazriv. Ovaj je motiv evidentan i u slučaju Ambrozija Milanskog. U pismu koje je predstavljeno kao osobno izvješće milanskoga biskupa, spominje se kako je Ambrozije u korizmi bio u molitvi kada je zaspao i u viziji vidio dva mladića u sjajnoj odjeći. Nakon buđenja, molio se da vizija nestane ukoliko je bila demonska igra, no neka se ponovi ako je istinita. Iste noći mladići su se još jednom pojavili te iduće noći i treći put. Treba istaknuti kako ipak većina ranosrednjovjekovnih priča o relikvijama otkrivenim u snovima prikazuju skromne i siromašne ljude koji zanemaruju svoje snove, samo kako bi otkrili, s obzirom da se snovi ponavljaju, da su ih trebali poslušati od samoga početka. U X. je stoljeću sve više dokumentiran razvoj ovog motiva, gdje je sanjar često klerik koji je svjestan teoloških razloga za sumnju u snove te moli za ponavljanje sna kako bi bio siguran u njegovo božansko podrijetlo.¹⁹⁰

Sve u svemu, izvješća o našašćima uglavnom prate idući slijed. Pronalazak relikvija obično se predstavlja kao rezultat želje samog sveca koji je odlučio otkriti prisutnost svog groba. Ta se želja očituje neželjenom vizijom, koju obično prima pouzdani svjedok, redovnik, klerik ili biskup. Ta vizija može biti dnevna ili noćna, a ako je noćna, često se ponavlja čak tri puta. Svetac često otkriva ne samo položaj svog groba, nego i svoj identitet. Ako nije mjesni biskup taj koji je dobio viziju, sadržaj vizije propisno se izvješćuje biskupu. Biskup je također taj koji nakon odgovarajućeg pregleda naređuje kopanje i prisustvuje mu sa svojim klerom. Kada je grobnica pronađena, dodatni elementi potvrđuju autentičnost relikvija. U nekim slučajevima otkriven je natpis s imenom sveca. Kada se grob otvori, osebujan karakter tijela postaje očit. Često se glave mučenika nalaze odvojene od ostataka tijela, što dokazuje da su ljudi pokopani u grobnici bili pogubljeni. Različiti elementi potom označavaju svetost tijela. Često je vidljiva krv u grobovima onih koji su davno umrli, svježina kože, prekrasan miomiris, cjelovitost ili neraspadljivost tijela itd. Nakon našašća, relikvije se svečano prenose na novo

¹⁹⁰ Jesse Keskiäho, „Dreams and the Discoveries of Relics in the Early Middle Ages: Observations on Narrative Models and the Effects of Authorial Context“ U: *Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*, ur. Marika Räsänen, Gritje Hartmann, i Earl Jeffrey Richards (Turnhout, Belgium: Brepols Publishers n.v., 2016.), 35-42.

mjesto polaganja, unutar istog grada ili izvan njega. Zatim slijedi niz čuda. Bolesni ozdravljaju i demoni se istjeruju iz opsjednutih. U brojnim slučajevima, kola koja prenose relikvije čudesno se zaustave na određenom mjestu i više se ne mogu pomaknuti. Na taj način svetac može sugerirati gdje bi relikvije trebale biti položene. Na kraju slijede crkveni obredi.¹⁹¹

3.3. Razvoj žanra izvješća o translacijama

U ovome ću dijelu rada ukratko prikazati povijest razvoja izvora koji izvješćuju o translacijama svetačkih i mučeničkih relikvija. Heinzelmann adekvatno zaključuje kako pojam „razvoj“ treba koristiti s određenim oprezom, budući da su se izvješća o translacijama kao samostalni žanr oblikovale tek od VIII. i IX. stoljeća te su se mogli razvijati tek nakon tog perioda. No, nastavlja autor, i tada su se zadržavali svi proto oblici izvješća o translacijama koji su nastali u kasnoj antici i u merovinškome razdoblju i koji su sadržavali gotovo sva obilježja samostalnih izvješća.¹⁹² Pratit ću razvoj žanra od kasne antike pa sve do kraja XII. stoljeća.

Prve translacije mučeničkih relikvija započele su u drugoj polovici IV. stoljeća i svoj uspjeh mogu pripisati velikoj potpori i sudjelovanju careva. One su prvenstveno postale poznate zahvaljujući javnim propovijedima (*sermones*) i govorima koje su se uglavnom održavale prilikom posvećenja crkve i koje su se vrlo rijetko odnosile isključivo na translaciju. Ti su panegirici, koji slave dolazak mučenika u neki grad, bili posebno uobičajeni na istočnome dijelu Rimskoga Carstva. Tek je spisom *De Laude sanctorum* Vitricija iz Rouena, 396. godine, taj književni rod posvjedočen i na Zapadu. Smatra se da je tradicija tih *sermones* ostala posebno živa u onim propovijedima koje su se održavale na obljetnicu prijenosa nekoga sveca ili mučenika. O najbitnijima tekstovima ovoga razdoblja, Ambrozijevom pismu sestri u kojemu navodi *inventio* i vlastitu propovijed prigodom posvećenja crkve, poslanici svećenika Lucijana o našašću kostiju svetoga Stjepana Prvomučenika te pismu Sulpicija Severa o prijenosu tijela Martina iz Toursa u Candes, već je bilo riječi.¹⁹³

Ističu se dva teksta koja su karakteristična za hagiografsku predaju merovinškoga razdoblja, oba nastala u V. stoljeću. Radi se o pasiji biskupa i mučenika Kvirina iz Siska i pasiji Saturnina iz Toulousea. Obje pasije sadrže i izvješća o translacijama njihovih kostiju. Takva je povezanost biografske hagiografije s izvješćima o translacijama postala od VI. i osobito VII.

¹⁹¹ Wisniewski, *The Beginnings*, 110-111.

¹⁹² Heinzelmann, *Izvjeshća o translacijama*, 115.

¹⁹³ *Ibid*, 115-118.

stoljeća karakteristikom narativnih hagiografskih izvora te će i ostati takvom zadugo nakon merovinškoga razdoblja. Često je sama translacija svetačkih relikvija bila povodom za sastavljanje životopisa dotičnog sveca, kojeg je čin svetačkog uzdizanja i prijenosa legitimirao kao takvog. Kako je već istaknuto, translacija poduzeta od strane crkvenih autoriteta značila je i službeno priznanje svetosti i istovremeno uvođenje kulta. „Dublji“ uzrok nastanka izvješća o translacijama kao samostalne hagiografsko-književne vrste može se objasniti velikim uspjehom posmrtnih čuda (*miracula post mortem*). U VI. stoljeću došlo je do snažnog vala izvješća o čudima te hagiografski rad Grgura iz Toursa svjedoči o sve češćim translacijama svetačkih i mučeničkih relikvija u ovome periodu. No, do VIII. stoljeća, translacije su zauzimale još relativno malo prostora u svetačkim životopisima. Heinzelmann objašnjava kako to više nije vrijedilo za životopise merovinških svetaca nastalih u prvoj polovici VIII. stoljeća. Za autore životopisa svetih Lamberta i Hugberta (biskupa Maastricht- Liégea) te svetog Bonita (biskupa Clermonta), upravo su iscrpno opisane translacije bile povod za pisanje životopisa. Težište se sve više stavlja na samu translaciju.¹⁹⁴ Dakle, tijekom merovinškog razdoblja izvješća o translacijama često su se nalazila u životopisima ili pasijama svetaca te su ti izvještaji izvorno bili prilično kratki. No, u ovome se periodu može primijetiti postepena tendencija prema potpunijem tretmanu izvješća o translacijama što je rezultiralo, između IX. i XI. stoljeća, vrlo razrađenim i neovisnim tekstovima koji često tvore nezavisne *libelle*.¹⁹⁵

VIII. i IX. stoljeće imati će ključnu funkciju u oblikovanju izvješća o translacijama kao zasebnog hagiografskog žanra. To potvrđuje produkcija samostalnih tekstova koji su neovisni o životopisima svetaca. Ovdje bi valjalo spomenuti promjene koje su se dogodile u samim prijenosima relikvija, koje su postavile temelj za odgovarajuća izvješća. Od VII. i VIII. stoljeća počela se prakticirati podjela tjelesnih relikvija, nakon što se Zapad dugo zadovoljavao samo zamjenskim relikvijama drugoga i trećega stupnja. Većoj „kvaliteti“ tjelesnih relikvija također su pridonosile okolnosti njihova stjecanja, kao i njihovo podrijetlo. Nakon sredine VIII. stoljeća, uzorom su postale translacije mučeničkih relikvija iz Rima. Znatno veća kvaliteta relikvija rimskoga podrijetla počivala je na njihovom ugledu i pripadnosti skupini svetaca koji su u liturgiji uvijek zauzimali viši rang od franačkih ispovjedatelja. Zbog uzvišenosti rimske liturgije, svetkovine rimskih mučenika često su bile poznate cijelom latinskom kršćanstvu i prije njihove translacije, dok je većina franačkih svetaca bila gotovo nepoznata izvan svog užeg geografskog kruga. Sukladno tomu, do VIII. stoljeća translacije su uglavnom bila zbivanja čije

¹⁹⁴ Ibid, 118-122.

¹⁹⁵ Geary, *Furta Sacra*, 11.

je značenje uglavnom bilo lokalne naravi te je imalo specifičan smisao samo za crkvu koja je inicirala dotični prijenos i nije bila slavljena izvan nje. Anali adekvatno prikazuju promjenu odnosa u VIII. stoljeću. U brojnim su lokalnim analima, uz političke događaje koji se dijelom tiču čitavoga Carstva, zabilježene i translacije relikvija. Franački kraljevski i carski anali jasno pokazuju utjecaj središnje vlasti na lokalne crkvene poslove, dok se merovinško razdoblje ističe kao vrijeme velike neovisnosti biskupskih crkava. No, u samom VIII. stoljeću, broj opširnih izvješća o translacijama koja su bila neovisna o drugim izvorima još je vrlo malen. Istovremeni povratak klasičnom tipu biografije sa strožom strukturom podržalo je i ubrzalo odvajanje od životopisa kao takvog.¹⁹⁶ Head ističe kako IX. stoljeće svjedoči o raširenom sastavljanju hagiografskih djela koja se tiču posmrtnog štovanja svetačkih relikvija te su se u ovome periodu uvelike promijenili obrisi hagiografije, slijedeći duh vjerskog zakonodavstva Karla Velikog. Kao odgovor na potrebu za pisanom dokumentacijom o kultu svetaca, karolinški su svećenici izradili i sastavili mnoga djela koja slave svece iz daleke prošlosti. Ti su svećenici bili prisiljeni slagati hagiografska djela od komadića pisane i usmene tradicije, zajedno s *toposima* posuđenim iz drevnih i cijenjenih hagiografskih djela poput Martinova životopisa Sulpicija Severa.¹⁹⁷ Također, u karolinškom se razdoblju pišu i prerađuju biografije antičkih i merovinških svetaca. Čini se kako su te prerade starijih tekstova često bile vođene načelom da se dosje dotičnog sveca može smatrati potpunim samo ako se uz pasiju ili životopis nalazi i izvješće o translaciji. U obrnutom je slučaju stvaranje izvješća o translaciji bio povod da se pribavi tekst životopisa odgovarajućeg sveca. Heinzelmann navodi kako je ovaj motiv bio presudan kada su kosti svetog Huberta prenesene iz Liégea u Andage (današnji Saint-Hubert) 825. godine. Tada je biskup Waltcaud dao stari merovinški životopis na preradu biskupu Joni iz Orléansa, a on je tom prilikom napisao samostalno izvješće o translaciji njegovih kostiju. Heinzelmann dalje piše kako je time započeo niz translacija za vladavine Ludovika Pobožnog. Uspjeh žanra osigurala je i velika popularnost izvješća o translaciji svetoga Benedikta i njegove sestre Skolastike. Ovaj prijenos iz VII. stoljeća, koji je zahvaljujući redovniku iz Fleuryja dobio svoj konačni oblik u VIII. stoljeću, sadrži čitav niz *toposa* kojima raspolaže ovaj žanr, zbog čega je i postao modelom za kasnija izvješća¹⁹⁸ i koji je pomogao standardizirati oblik koji će mnogi prijevodi poprimiti od IX. stoljeća nadalje. Najprije biskup, opat ili cijela zajednica odlučuje premjestiti tijelo, za što često traže dopuštenje od crkvenih ili svjetovnih vlasti. Potom na javnoj ceremoniji s poštovanjem otvaraju grobnicu i uklanjaju tijelo. Početni pokušaji da se

¹⁹⁶ Heinzelmann, *Izvješća o translacijama*, 123-127.

¹⁹⁷ Head, *The Development of Hagiography*, 18.

¹⁹⁸ Heinzelmann, *Izvješća o translacijama*, 127-130.

svetac odnese često propadnu, a uspjeh dolazi tek nakon molitve, posta i opetovanih zaziva upućenih svecu. Na povratku, sveca prati redovništvo i mnoštvo zajednice koji svjedoče brojnim čudima. Naposljetku svetac stiže u svoj novi dom i nakon što biskup ili opat pregledaju relikvije kako bi utvrdili njihovu autentičnost, one se uz opće veselje pohranjuju u svoje novo svetište.¹⁹⁹ Reforme karolinških vladara i biskupa uvelike su doprinijele preobrazbi kulta svetaca. Pokušaji reguliranja liturgijske prakse rezultirali su sastavljanjem brojnih novih martirologija te je pokušaj reguliranja štovanja relikvija omogućio svakom biskupu kontrolu nad kultom svetaca u njegovoj biskupiji što je neizravno dovelo do sastavljanja brojnih hagiografskih djela o tradicionalno štovanim svecima. U ovome periodu nastaje i hagiografski žanr o „svetim krađama“ (*furta sacra*), žanr o kojemu je prvi pisao Einhard. Einhardov *Translatio SS Marcellini et Petri* stvorio je model za kasniji razvoj žanra o svetim krađama.²⁰⁰ Ovaj je žanr sugerirao da su relikvije bile odnesene u novi dom pod nadahnućem i vodstvom samih svetaca čije su relikvije bile odnesene.²⁰¹

U X. stoljeću vikinški su pohodi uzrokovali velike poremećaje u svim fazama javnoga života te su brojni samostani bili opljačkani ili uništeni, što je uzrokovalo brojne translacije relikvija svetaca u nove i sigurnije domove.²⁰² Ovaj razvoj izvješća o translacijama kao značajnog hagiografskog žanra bio je rezultat rastućeg opticaja fragmenata svetačkih relikvija, širenja translacija iz Rima i drugdje tijekom tog razdoblja te rastuće važnosti liturgijskog slavlja obljetnica prijenosa koja su zahtijevala nova liturgijska čitanja.²⁰³

Razdoblje od XI. stoljeća posebno je obilježeno prevlašću izvješća koja se ne bave toliko stjecanjem novih relikvija, koliko se tiču njihovim izlaganjima i čašćenjima. Za period između XI. i XIII. stoljeća, karakteristična su brojna izvješća o ostenzijama, elevacijama i procesijama s relikvijama (*quêtes itinérantes*). Upravo je ova prevlast elevacija, ostenzija i procesija s relikvijama izazvala kritiku štovanja kulta relikvija. S reformama XI. i XII. stoljeća nastupilo je intenzivno pocrkvenjivanje translacija koje se posebice očituje u strožem nadzoru prijenosa svetačkih i mučeničkih relikvija. Sukladno tomu, sve se više isticao dokazni karakter izvješća o translacijama koja su se sve više razvijala u smjeru protokolarnih zapisnika te su istovremeno mnogo izgubila na općenitoj važnosti koje su imala u prethodnim razdobljima. Kada je papinstvo u XIII. stoljeću, prvenstveno na Četvrtom lateranskom koncilu, monopoliziralo pravo

¹⁹⁹ Geary, *Furta Sacra*, 12.

²⁰⁰ Ibid, 118.

²⁰¹ Head, *The Development of Hagiography*, 19.

²⁰² Ibid, 20.

²⁰³ Geary, *Furta Sacra*, 11.

kanonizacije svetaca, translacije su uvelike izgubile svoj prvotni smisao.²⁰⁴ Nakon reformi XI. i XII. stoljeća, i raskola između Crkve i države, translacije više nisu mogle imati iste javne funkcije kao prije.²⁰⁵

3.4. Pristup izvješćima o translacijama kao hagiografskoj građi

Izvješća o translacijama razlikuju se od svetačkih životopisa i dugih hagiografskih izvora po tome što se sasvim drugačije odnose prema „predočenoj stvarnosti“. Patrick Geary smatra kako su izvješća o translacijama na mnogo načina hibridi koji se protežu između čisto književnih životopisa i više „povijesnih“ oblika srednjovjekovnih tekstova poput anala i kronika te da kao takva nisu niti posve hagiografija niti posve povijest.²⁰⁶ Dokazni karakter, veličanje sveca i crkve u kojoj se nalaze njegove relikvije, konstantni su elementi izvješća o translacijama koji su uvelike odredili razvoj ovoga žanra. Poput drugih dokumenata dokaznoga karaktera, i u ovome su se žanru provodile krivotvorine, tj. više-manje fiktivna izvješća s namjerom da se književnim putem naknadno priskrbi moćan pokrovitelj. Razvoj u samostalan žanr i uporaba tekstova u liturgiji s odgovarajućim kodificiranjem književnih motiva i oblika dovelo je do toga da su izvješća o translacijama gubila svoju izvornost. U slučaju većeg vremenskog odmaka od zbivanja, izvješća su bila podvrgnuta snažnim šabloniziranjem i konstantnim opisivanjem istih događaja koje je vodilo u klišeje.²⁰⁷

U većini slučajeva, a pogotovo od IX. stoljeća, izvorna izvješća velikih i važnih translacija nisu sačuvana u svojem originalnom obliku zbog redovitih i raznih prerada. Izvješća su mogla biti prerađivana iz brojnih razloga. Prerade su se poduzimale kako bi se nadomjestili tekstovi koji su s vremenom postali formalno, jezično ili u nekom drugom pogledu nedostatni, ili kako bi se tekst koji je prvotno bio namijenjen privatnom čitanju prilagodio pripremi za javna čitanja prilikom svetkovina. Za vrijeme takvih književnih prerada osobito se posuđivalo iz drugih tekstova o translacijama.²⁰⁸

Osim spomenutih specifičnih kriterija, treba uzeti u obzir iste kriterije koji se nameću pri korištenju drugih povijesnih izvora. To su, u prvom redu, vremenska bliskost događaja i izvješća koja opisuju taj događaj, postojanje drugih vjerodostojnih izvora i specifične okolnosti

²⁰⁴ Heinzelmann, *Izvješća o translacijama*, 131-133.

²⁰⁵ Ibid, 167.

²⁰⁶ Geary, *Furta Sacra*, 10.

²⁰⁷ Heinzelmann, *Izvješća o translacijama*, 134-137

²⁰⁸ Ibid, 143.

koje su u određenom slučaju dovele do izrade, dorade ili prerade dotičnog izvješća.²⁰⁹ Heinzelmann smatra kako je istraživanje i proučavanje hagiografskog žanra izvješća o translacijama, koje bi nadilazilo bavljenje zasebnim tekstovima, dodatno otežano i ograničeno jer dobro komentirana izdanja opremljena znanstvenim aparatom praktički ne postoje.²¹⁰

No, uz širok spektar religijske etnografije i povijesti mentaliteta, izvješća o translacijama nezaobilazne su za društvenu povijesti ranoga i razvijenoga srednjega vijeka, budući da, za razliku od gotovo svih ostalih vrsta izvora toga vremena, opisuju i obuhvaćaju sve socijalne slojeve onovremenoga društva, uključujući često zanemarivane niže slojeve. Tako epizode o čudima izvješćuju o statusu i položaju osoba, o njihovom zemljopisnom podrijetlu te o njihovim bolestima. Izvješća o translacijama u svojim opisima položaja i izgleda naselja, samostana, crkava, putova i zgrada donose vrlo važne podatke za materijalnu povijest i za historijsku geografiju.²¹¹

3.4.1. Hagiografi

Gotovo svi povjesničari koji se bave proučavanjem hagiografske građe slažu se s time da cilj hagiografa nije bio stvoriti povijesno egzaktni životopis u modernome smislu, nego su nastojali prikazati sveca kao uzor i ideal kršćanskog života. Pastoralne, pedagoške i duhovne brige leže u središtu sastavljanja hagiografije, a sama nam hagiografska djela jednako govore o svecima koji su bili njihov subjekt, o autoru samoga teksta kao i onima koji su te tekstove koristili; o njihovim praksama, idealima, brigama i težnjama. Stoga, hagiografija pruža neke od najvrjednijih izvora za proučavanje i rekonstrukciju prakse i duhovnih ideala srednjovjekovnoga kršćanstva. Head ističe kako su bez sumnje mnoga hagiografska djela napisali autori koji su iz prve ruke poznavali temu o kojoj pišu, no kako su čak i ti autori svoje zapise oblikovali prema već postojećim i ustaljenim idealima svetosti te kako su se oslanjali na enorman korpus tradicionalnih i standardiziranih priča o svecima koje moderni znanstvenici označavaju kao *topoi*. Mnoge su hagiografske priče bile posuđene, ponekad s malo promjena, iz ranijih hagiografskih dijela i imale su za cilj prenijeti moralnu poruku, a ne povijesno egzaktnu informaciju. Djela koja su bila napisana desetljećima ili stoljećima nakon događaja, često su bila samo zbirka tih *toposa*. S druge strane, neke su hagiografske tekstove sastavili autori koji nisu znali gotovo ništa o svojoj temi. Oni su se gotovo u potpunosti sastojali od *toposa* posuđenih iz drugih djela, a kojima su samo imena i drugi detalji poput lokacija i datuma

²⁰⁹ Ibid, 144.

²¹⁰ Ibid, 163.

²¹¹ Ibid, 169.

jednostavno promijenjeni. S obzirom na rečeno, Head piše, hagiografska se djela moraju koristiti s krajnjim oprezom, budući da ona često otkrivaju više o kulturnom i religijskom svijetu svojih autora, nego o životima svojim subjekata. Hagiografi su ponekada išli tako daleko da su doslovno ponavljali cijele odlomke iz ranijih hagiografskih djela. Učinak je bio djelomično sažeti posebnost života određenoga sveca u općeniti tip svetosti, poput mučenika ili svetog biskupa.²¹² Srednjovjekovni hagiograf nije napisao život sveca kako bi svojim čitateljima prikazao svečevu subjektivnu osobnost i individualnost, nego kako bi pokazao da je svetac pokazivao one univerzalne karakteristike svetosti koje su bile zajedničke svim svecima svih vremena. U svim su pričama mučenici inspirirani na isti način, dijele ista razmišljanja i prolaze iste kušnje.²¹³ Dakle, mentaliteti koji se ispituju pri proučavanju hagiografskih izvora, prvenstveno su mentaliteti hagiografa. Propagandna funkcija hagiografskih tekstova i njihova javna liturgijska priroda zahtijevala je odražavanje vrijednosti i stavova koje je zastupala njihova publika. Zbog toga je vrijednost hagiografije odražavala konsenzus zajednice u kojoj i za koju je tekst napisan.²¹⁴ Autori hagiografskih dijela primarno su bili zainteresirani za književnu učinkovitost svojih djela te su izrazito malo pažnje pridavali činjeničnoj istini i egzaktnosti. Kako ističe Delehaye, primarna je zadaća hagiografa bila zadovoljiti čitatelja zanimljivošću pripovijedanja, ljepotom opisa i briljantnošću stila dok ih kritički duh nije osobito interesirao.²¹⁵ Isto tako, treba imati na umu da su hagiografi koji su napisali određenu translaciju i izradili sliku sveca često pripadali zajednici koja je čuvala i štovala dotične relikvije.²¹⁶ Stoga se često može primijetiti neumjereno uzdizanje i veličanje određene crkve, određenog samostana ili određenog sveca. Skromna svetišta koja su posjećivali neki mještani mogla su biti prikazana kao znamenita svetišta koja okupljaju ljude sa svih strana Sredozemlja, jer su autori htjeli promovirati kultno središte kojemu su služili.²¹⁷ Uzevši sve u obzir, hagiografske tekstove treba doživljavati kao dokaze o autoru, društvenoj zajednici i povijesnim okolnostima, a ne kao tekstove s egzaktnim stvarnosnim i povijesnim i događajima.²¹⁸

Autor Pasije sv. Fortunate vrlo adekvatno prikazuje prirodu hagiografskog posla: *“Sanctorum martyrum passiones idcirco minoris habentur auctoritatis, quia scilicet in*

²¹² Head, *Hagiography*, 2-3.

²¹³ Delehaye, *The Legends*, 19.

²¹⁴ Geary, *Furta Sacra*, 9.

²¹⁵ Delehaye, *The Legends*, 52.

²¹⁶ Ana Marinković, „Civic Cults of Local Reformist Bishops in Medieval Dalmatia: Success and Failure“ U: *Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*, ur. Marika Räsänen, Gritje Hartmann, i Earl Jeffrey Richards (Turnhout, Belgium: Brepols Publishers n.v., 2016.), 216.

²¹⁷ Wisniewski, *The Beginnings*, 118.

²¹⁸ Head, „Saints' Relics“, XXII.

*quibusdam illarum falsa inveniuntur mixta cum veris”...“Passionem sanctissimae virginis Fortunatae hac ratione stilo propriae locutionis expressi, superflua scilicet resecans, necessaria quaeque subrogans, vitiata emendans, inordinata corrigens atque incomposita componens.”*²¹⁹ Delehaye zaključuje kako je ovaj autor sasvim svjestan problema glede pisanja o svecima. No, spomenutom autoru ideja da napravi nekakvo novo istraživanje, da proučava dokumente te da usporedi i odvagne dokaze ne pada na pamet.²²⁰ To bi moglo čuditi modernog istraživača, budući da su dokumenti poput anala, kronika, životopisa, narativa, memoara, povijesnih natpisa i raznih drugih bili na raspolaganju hagiografa.²²¹

Također, važno je istaknuti kako naznake poput svježine pripovijedanja, životopisnosti, detaljnog opisa, točne topografije ili isticanje stvarnih vladara ili biskupa koji odgovaraju vremenu koje tekst opisuje nisu jamstvo autentičnosti povijesnosti teksta. Moguće je da je autor svjesno koristio takve detalje kako bi svojemu tekstu opskrbio povijesno-stvarnosni legitimitet.²²² Kako ističe Delehaye, jedino što je dopušteno zaključiti iz topografske egzaktnosti teksta jest to da je autor bio upoznat s mjestima u kojima je smještena priča koju opisuje.²²³

²¹⁹ Delehaye, *The Legends*, 53.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid, 56-57.

²²² Geary, *Furta Sacra*, 10.

²²³ Delehaye, *The Legends*, 177.

4. Našašća i translacije svetačkih relikvija na istočnojadranskoj obali u ranom i razvijenom srednjem vijeku

U ovome, centralnome dijelu diplomskoga rada prikazati ću i objasniti sve dokumentirane translacije svetačkih relikvija na istočnoj obali Jadrana u ranom i razvijenom srednjem vijeku. Mnogi su dalmatinski i istarski gradovi štovali kultove stranih mučenika iz starokršćanskog razdoblja, i to prije svega kultove istočnih svetaca, koji su posebice procvatili nakon translacija njihovih relikvija u te dalmatinske ili istarske gradove. Zahvaljujući sačuvanim hagiografskim tekstovima, prva mjesta među njima imaju sveti Tripun iz Frigije i sveti Vlaho/Blaž iz Sebaste. Među brojnim stranim svecima štovanim u istarskim gradovima svojom tekstovnom hagiografijom osobito mjesto ima kalcedonska mučenica Eufemija. Što se tiče Zadra, čini se kako lokalni zadarski hagiografi zaboravljaju vlastite starokršćanske mučenike te utemeljuju vlastitu srednjovjekovnu hagiografiju na kultovima tuđih mučenika, prije svega na kultovima rimsko-akvilejske hagiografije kršćanske antike, i to na svetoj Anastaziji/Stošiji i svetom Krizogonu/Krševanu, čije su relikvije prenesene u Zadar. No, iako su mnogi istočnojadranski gradovi štovali kultove stranih mučenika, u nekim se gradovima mogu nazrijeti ostatci mučeničkih kultova lokalnih svetaca iz prvih kršćanskih stoljeća. Tako je hagiografska duhovna, kulturna i tekstualna predaja prešla iz antičke Salone u srednjovjekovni Split, sa svojim patronima svetim Dujmom i svetim Anastazijem/Stašem. Uz Dujma i Staša, među domaćim ranokršćanskim svecima posebno mjesto zauzima i sveti Mauro Porečki. Također, domaća srednjovjekovna latinska hagiografija posvećuje značajne tekstove i nekim domaćim svecima, ali ne starokršćanskim mučenicima nego domaćim svetim biskupima razvijenoga srednjega vijeka: svetim biskupima Ivanu Trogirskom i Gaudenciju Osorskom.²²⁴

4.1. Sveti Mauro

Istra se svakako susrela s kršćanstvom prije IV. stoljeća i prije vladavine cara Konstantina Velikog te je zato imala svoje persekucije i vlastite lokalne ranokršćanske mučenike. Kako ističe Petrović, do te spoznaje dolazilo se postupno i s naporom, od druge polovice XIX. stoljeća do danas, otkrivanjem i oslanjanjem samo na fragmente crkvene i kulturne arhitekture i epigrafike prvih istarskih kršćanskih stoljeća. No, Istra prije porečke bazilike

²²⁴ Ivanka Petrović, „Hrvatska latinska hagiografija i salonitansko-splitska hagiografija sv. Domnija i sv. Anastazija“ U: *Salonitansko-splitska Crkva u prvom tisućljeću kršćanske povijesti. Zbornik međunarodnoga znanstvenog skupa u povodu 1700. obljetnice mučeništva sv. Dujma Split, 14.-15. svibnja 2004.* ur. Josip Dukić, Slavko Kovačić i Ema Višić-Ljubić (Split: Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu, 2008.), 109-114.

biskupa Eufrazija nema znatnije spomenike antičkog kršćanstva te nema brojne i bjelodane svjedoke starokršćanske kulture kao što ima Salona. Tek je iz oskudnih ostataka i podataka o najstarijim mučeničkim kultovima istarskoga kršćanstva jedva moguće razaznati što je pripadalo starokršćanskoj Istri, i što je moglo biti preneseno iz domaće hagiografske tradicije kasne antike u srednjovjekovnu hagiografiju istarskih gradova. Bilo kako bilo, srednjovjekovna je Istra bila bogata svetačkim kultovima, nje govala je kultove nekih velikih mučenika bizantskoga Istoka te je uvijek bila otvorena hagiografskim strujama s druge obale Jadrana.²²⁵

Među svim istarskim svecima, nije se niti u jednom kao u slučaju svetoga Maura Porečkog toliko nerazmrsivo ispreplela legenda i povijesna zbilja. No ipak, sveti Mauro pripada istarskom središtu, ima vjerojatno najbogatiji svetački kult i hagiografsku tradiciju od svih istarskih svetaca, ima najjače dokaze za pripadnost domaćem tlu te posjeduje vrlo bogatu hagiografiju: latinsku, talijansku i hrvatsku. Proučavatelji hagiografije i kulta svetoga Maura moraju se susreti s nekoliko temeljnih problema. Prvi je problem povijesna vjerodostojnost i istarska pripadnost ovoga mučenika, zatim povijest njegova kulta i njegovih relikvija te liturgijsko štovanje i literarna hagiografska tradicija njegova kulta. Prema Petrović, sva su ta pitanja duboko međusobno povezana te samo njihovo zajedničko istraživanje daje neke odgovore. Postoje kasnoantički ostaci i srednjovjekovni spomeni i zapisi od IV./V. do XIII. stoljeća koji svetoga Maura i njegove relikvije vežu uz Poreč, a postupno ih se sakupljalo i o njima učestalo pisalo već u XVIII. stoljeću. No, najveću pomutnju oko Maurova identiteta stvorila je upravo njegova literarna hagiografska tradicija. Naime, mnogo se gradova dičilo mučenikom ovoga imena. Svetoga Maura o kojemu se ovdje radi svojim su smatrali Rim (koji je imao više mučenika toga imena), Fondi, Poreč, Fleury-sur-Loire i Gallipoli Lavello. Brojne latinske pasije svetoga Maura pričale su istu priču o afričkom monahu Maurusu koji dolazi u Rim kako bi se poklonio grobovima apostola, ali u Rimu biva uhvaćen, mučen i ubijen pod carem Numerijanom i prefektom Celerinom 283. ili 284. godine. Tu je pasiju gotovo uvijek pratila i čudesna translacija Maurova tijela u spomenute gradove te u njima svečani pokop mučenikovih relikvija. Pasija svetoga Maura takve tekstovne tradicije teško je mogla ovom mučeniku osigurati bilo koji drugi identitet osim identiteta afričkoga monaha i rimskoga mučenika. Sredinom i drugom polovicom XIX. stoljeća, zahvaljujući arheološko-spomeničkim otkrićima u Poreču i analizama nekolicine učenjaka, iz porečke hagiografske tradicije, posve

²²⁵ Ivanka Petrović, „Sv. Mavro Porečki u latinskoj i hrvatskoglagoljskoj hagiografskoj tradiciji“ *Croatica: časopis za hrvatski jezik, književnost i kulturu* vol. 26, br. 42-43-44 (1996), 348.

zamagljene kultom afričko-rimskog mučenika, polako i postupno izranja sveti Mauro, porečki biskup i mučenik.²²⁶

Raspravu o ovoj problematici započinju istarski arheolozi i povjesničari, a svoje im stranice iz godine u godinu otvara časopis *Atti e Memori della Società istriana di archeologia e storia patria*, koji počinje izlaziti 1884./1885. godine u Poreču. Bez obzira na prve polemike i početna kontroverzna rješenja koja u svojim radovima donose G. Pesante, P. Deperis i A. Amoroso, rezultati postupno postaju sve pouzdaniji. Ovom iznimnom trudu Amorosa i Deperisa istodobno se pridružuju i učenjaci izvan Istre, poput O. Marucchija, H. Grisara i velikog hagiografa, bollandista H. Delehaye. U prvim desetljećima XX. stoljeća najznatnije rezultate daje F. Lanzoni. Ne prvi, ali odlučujući korak ka utvrđivanju identiteta svetoga Maura i temeljnu postavu njegove literarne hagiografske tradicije čini Delehaye, a potom i Lanzoni. Sve do 1984. godine nema značajnijih radova niti pomaka u istraživanju hagiografije svetoga Maura. Tada dva autora, američki J. M. McCulloh i veliki hagiograf V. Saxer, nastavljajući tamo gdje su Delehaye i Lanzoni stali, nastoje rekonstruirati latinsku hagiografsku tradiciju tekstova o svetome Mauru. Njihova mišljenja i rezultati odražavaju današnje stanje znanosti o ovoj problematici. Saxerovo ponovno bavljenje cjelokupnom latinskom literarnom tradicijom svetoga Maura govori kako se sveci istoga imena javljaju u najstarijim martirologijima. No, najranije spominjani nisu istarski, nego rimski i afrički sveci istoga imena. „Historijski martirologiji“ počinju govoriti o svetome Mauru Porečkom tek od IX. stoljeća od kojih se ističe jedan kasni rukopis Bedina Martirologija (prva polovica IX. stoljeća) i tekst Rabana Maura (843.-854.). Za razliku od svetaca istoga imena, Jeronimski martirologij stavlja liturgijsko štovanje svetoga Maura Porečkog na 21. studenoga.²²⁷ Važno je istaknuti kako identitet svetoga Maura, jednog ili više svetaca istoga imena, nije konačno utvrđen niti klasičnim radovima Delehaye i Lanzonija te nije utvrđen ni do danas.²²⁸

Dok svi martirologiji obilježavaju samo Maurov dan mučeništva, Raban Maur donosi i tekst pasije svetoga Maura, ali s njome i završava priču, bez spomena gdje je sveto tijelo preneseno nakon martirija. Brojni tekstovi pasije svetoga Maura, sadržani u pasionalima i legendarijima, pričaju o translaciji njegovih relikvija u već spomenute gradove: Poreč, Fondi, Gallipoli Lavello i Fleury-sur-Loire. Petrović smatra da se pasija svetoga Maura ukorjenjuje u Poreču oko 850. godine, u Fondi koncem IX. ili početkom X. stoljeća, a u Gallipoli najkasnije

²²⁶ Ibid, 349-350.

²²⁷ Ibid, 350-351.

²²⁸ Petrović, „Hrvatska i europska“, 326.

tijekom X./XI. stoljeća. Maurova pasija putuje iz mjesta u mjesto, od sjevera do juga Italije, prenoseći sa sobom relikvije i spomen svetoga Maura. No, nitko ne može potvrditi identitet tih relikvija niti reći jesu li se sve te translacije relikvija u stvarnosti doista dogodile. U svakom slučaju, ove brojne translacije uvelike otežavaju praćenje kulta svetoga Maura.²²⁹

Također, važno je naglasiti kako su u vrijeme kratkog pontifikata pape Ivana IV. (641.-642.), porijeklom iz Dalmacije, u Rim prenijete i relikvije nekih dalmatinskih i istarskih mučenika. Tom su prilikom u Rim prenesene i relikvije svetoga Maura iz Poreča.²³⁰ Sveti Mauro, označen imenom „*S. Maurus*“, prikazan je na mozaiku u oratoriju svetoga Venancija u Lateranskoj krstionici u tamnoj biskupskoj odori s palijem te knjigom u rukama.²³¹ Misija opata Martina biti će predmetom idućeg potpoglavlja te, stoga, o ovoj translaciji relikvija svetoga Maura u Rim ovdje više neće biti riječi.

Čini se kako je Porečka pasija svetoga Maura starija od martirološkog teksta Rabana Maura. McCulloh dokazuje kako se Raban Maur koristio mnogo opširnijom Porečkom pasijom i kako ju je kratko uobičajenim redakcijskim postupkom za svoj martirologij. Saxer smatra da su krucijalne godine za razvitak kulta i hagiografije svetoga Maura bile sredinom IX. stoljeća, kako to pokazuju Raban Maur i drugi „historijski martirologiji“ te Porečka pasija. Petrović piše kako je to zapravo bilo obnavljanje kulta svetoga Maura na istarskim korijenima jer Istru spominju svi izvori osim Rabana Maura. Temeljna razlika između Rabanova teksta i Porečke pasije je završetak tih dviju legendi. Raban Maur završava svoj tekst nakon Maurova martirija te samo nadodaje napomenu kako je Bog svoga mučenika doveo u „luku spasa“. Autor Porečke pasije dodaje, ponekada i s drugim podacima, kako je Maurovo tijelo doplovilo u grad Poreč u Istri. Moguće je da Raban Maur nije ispustio taj kraj, nego ga jednostavno nije pronašao u svom predlošku. No ipak, Saxer drži kako je Rabanov izvor lišen tog podatka bio upravo porečkog podrijetla. Odsutnost tako značajne rečenice u porečkome tekstu može se objasniti činjenicom da se za porečkoga hagiografa taj podatak sam po sebi podrazumijevao i da je on postao važan i da se počeo dodavati tek kasnije u legendama stranih autora. Tek kada su Maurov kult i Maurova pasija izašli iz Poreča, a to se dogodilo u Njemačkoj s Martirologijem Rabana Maura, javila se potreba da se taj podatak unese u legendu, kao što pokazuje *Passionarium maius* iz Sankt Gallena iz IX./X. stoljeća. Petrović ne isključuje mogućnost da su i Raban Maur i autor Porečke pasije pisali svoje legende prema nekom zajedničkom porečkom hagiografskom

²²⁹ Petrović, „Sv. Mavro Porečki“, 352.

²³⁰ Preradović, „Jadransko more“, 21.

²³¹ Emilio Marin, „Mozaik u oratoriju sv. Venancija u Lateranskoj krstionici“ *Prilozi Instituta za arheologiju u Zagrebu*, vol. 24, br. - (2007), 255.

izvoru.²³² Također, talijanski je znanstvenik Paolo Chiesa, u jednoj svojoj studiji, popisao 36 latinskih rukopisa s tekstovima o svetomu Mauru, među kojima najstariji pripadaju IX. stoljeću. Rukopisa ima znatno više.²³³

Ništa tako snažno ne podupire identitet i kult svetoga Maura, porečkoga biskupa i mučenika, i njegovu porečku hagiografsku tradiciju, kao spomeničko-epigrafski ostaci otkriveni ispod ili u blizini Eufrazijeve bazilike. Riječ je ponajprije o dva epigrafa iz IV.-V. stoljeća koji su nepotpuni i oštećeni, no koji se međusobno nadopunjuju. Prvi je: „...]*cuus vict/ricia membr/a nunc re/quiescent/ [i]ntra muros/ civita/[tjis Parent(inae)*“. On nažalost nema sačuvano ime mučenika čija su *victricia membra* prenesena s njihova prvotna počivališta među zidine grada Poreča. Drugi i duži natpis pronađen je sredinom XIX. stoljeća ispod glavnog oltara Eufrazijeve bazilike te glasi: „*Hoc cubile sanctum confessoris Maur[i]/nibeum contenet corpus. / [H]aec primitiva eius oratibus / reparata est ecclesia. / [H]ic condigne translatus est, /ubi episcopus et confessor est factus. / Ideo in honore duplicatus est locus / [..]m [..] s[ub]actus/[...]s*“. Ovaj natpis nedvojbeno govori o svetome Mauru, porečkom biskupu i mučeniku čije su relikvije, u vrijeme kada je natpis uklesan, prenesene s groblja izvan grada u stariju baziliku ispod *Eufrasiane*.²³⁴ Ovu je veliku natpisnu ploču od grubog vapnenca, pronađenu 1846. godine, Delehaye datirao u razdoblje od V. do VI. stoljeća. Budući da natpis oslovljava Maura kao *episcopus et confessor*, on je postao dokazom o istarskom Mauru te se stoga moglo zaključiti kako je Mauro bio biskup Poreča u IV. stoljeću. Mauro je također prikazan u mozaiku apsida Eufrazijeve bazilike, gdje je prikazan s vijencem mučeništva u ruci. Cuscito drži kako je poznati natpis o Mauru nesigurne datacije, ali da je prvi bazilikalni sklop možda suvremen translaciji relikvija svetoga Maura s groblja na mjesto unutar gradskih zidina. Mazzoleni smatra da je do te translacije došlo u IV. stoljeću.²³⁵

Među domaćim starokršćanskim mučenicima, latinska se lokalna hagiografska tradicija u hrvatskoj srednjovjekovnoj hagiografiji vrlo plodno nastavila s tekstovima o svetome Mauru. Hrvatska hagiografija svetoga Maura sačuvala se u glagoljskim tekstovima te je Maurov kult raširen ne samo u Poreču i Istri, nego i na Kvarneru te u Hrvatskom primorju i Dalmaciji. Mauro je ušao u kalendare hrvatsko-glagoljskih liturgijskih knjiga, a oficij s pasijom i translacijom svetoga Maura našao se na njegov blagdan 21. studenoga u dvadesetak hrvatsko-glagoljskih

²³² Petrović, „Sv. Mavro Porečki“, 353-354.

²³³ Ivanka Petrović, „Salonitansko-splitska hagiografska baština u svjetlu mediteranske kasnoantičke i ranosrednjovjekovne hagiografije.“ U: *Splitska hagiografska baština: povijest, legenda, tekst*, ur. Joško Belamarić (Split: Književni krug; Filozofski fakultet Sveučilišta, Odsjek za povijest, 2014.), 38.

²³⁴ Petrović, „Sv. Mavro Porečki“, 354.

²³⁵ Marin, „Mozaik u oratoriju“, 255.

rukopisnih i tiskanih brevijara od XIV. stoljeća do 1561. godine. Pasiju svetoga Maura posjeduju gotovo svi hrvatsko-glagoljski brevijari koji su sačuvali sanktoral za mjesec studeni, što govori o velikom štovanju svetoga Maura Porečkoga u hrvatsko-glagoljskim liturgijskim knjigama. Osim brevijarskih tekstova, osobito je značajna mnogo opširnija zbornička verzija pasije i translacije svetoga Maura, sačuvana u glagoljskoj Berčićevoj zbirci broj V. iz XV. stoljeća. Latinska *Passio Parentina* priča o svetome Mauru, rodnom iz Afrike, iz grada Castella. Mauro je bio dijete kršćana, predan molitvi i velikodušan prema siromašnima. Mlad je postao monahom te je voljen i štovan živio među braćom monasima osamnaest godina, dok ga jednoga dana ne obuze želja da posjeti grob svetoga Petra apostola i tako dođe u Rim. Tada je u Rimu vladao car Numerijan s prefektom Celerinom te Mauro, uplašen njihovom okrutnošću, bježi iz Rima i skriva se u neku pećinu u kojoj je živio tri mjeseca. Jedne noći, anđeoskom vizijom u snu, biva potaknut da se bez straha vrati u Rim. Mauro se vratio u Rim i podnio je svoje mučeništvo, do kraja braneći pred Numerijanom i Celerinom kršćansku vjeru. Upravo kada je završio njegov martirij, u Rim dođoše neki afrički mornari iz Maurove domovine koji su ga poznavali. Ukrali su njegovo mrtvo tijelo i položili ga u sarkofag na kojemu piše: „*Dei et Christi Jesu famulus Maurus, hoc seculum pro Christi fide relinquens, vitam aeternam per martyrium acquisivit*“ te ga potom odnesoše u svoju lađu kako bi ga vratili u domovinu. Kada su za to saznali Numerijan i Celerin, zaprijetili su svim mornarima i svim građanima najgorom kaznom. Mornari su se razbježali, a Maurovi progonitelji zapovjediše da se lađa na moru zapali kako bi izgorjela s mučnikovim tijelom. No, Kristovom milošću dogodilo se čudo. Raban Maur u svom martirološkom tekstu kaže: „*... sed guhemante Domino, martyrem suum, ubi Christus voluit, ad portum salutis perduxit*“. *Passio Parentina*, s porečkom translacijom relikvija svetoga Maura, po kojoj je i dobila ime, nastavlja istu rečenicu i dodaje: „*hoc est juxta litus Hystriae civitatis Pharentinae, ubi corpus martyris requiescit usque in hodiernum diem, et ejus beneficiis universi salutem consequuntur*“. Latinski tekstovi Porečke pasije ovim riječima i završavaju ovu legendu, rekavši sve što su o Poreču i Istri htjeli reći. Nakon toga slijedi samo podatak o tome kada je Mauro podnio svoje mučeništvo: „*Martyrizatus est autem beatissimus Maurus Dei famulus sub Numeriano imperatore et Celerino praefecto urbis Romae, die undecimo kalendarum decembrium, régnante Domino nostro Jesu Christo cui est gloria et honor in secula seculorum. Amen.*“. Rjeđi oblik Porečke pasije ima još jedan dodatak i završetak s novom translacijom relikvija svetoga Maura iz Poreča u Genovu, koja se dogodila u kolovozu 1354. godine. Hrvatske pasije teku u tri tekstovne redakcije, ali sve vuku korijene iz jedne zajedničke

hrvatske matice, koje se u nekim dijelovima znatno razlikuju od latinskih i talijanskih tekstova.²³⁶

Cjelovitu pasiju svetoga Maura s translacijom, koju nazivamo Porečkom pasijom, u VIII/IX lekcija prve redakcije imaju: IV. Vrbnički brevijar iz XIV. stoljeća, Vatikanski brevijar 5, 6 iz IX. stoljeća, I. Ljubljanski brevijar C 161 a/2 iz 1396. god., II. Ljubljanski brevijar C 163a/2 iz XV. stoljeća, Humski brevijar iz XV. stoljeća, Moskovski brevijar, pisan prije 1442-1443. god., Metropolitanski brevijar MR 161 iz 1442. god., i Kukuljevićev brevijar iz 1485. god.²³⁷

Vrlo je zanimljiva pasija u I. Novljanskom brevijaru iz 1459. godine. U prvim lekcijama tekst se slaže s drugim brevijarima, ali u dijelovima Maurova mučeništva pisac priča znatno drugačiju i kraću priču, da bi potom, vodeći legendu prema Maurovoj translaciji u Poreč, napisao opširan tekst neobičan za brevijarski oficij. Kada se govori o odnosu hrvatskih tekstova prema latinskim tekstovima redakcije Porečke pasije, svi hrvatski tekstovi u usporedbi s njima imaju karakteristične razlike te posjeduju mnogo vlastitih osobina koje ih znatno razlikuju od latinskih i talijanskih tekstova iste redakcije. Ni brevijarski tekstovi ni zbornička pasija nemaju uvodni dio latinskih tekstova, dok su im završni dijelovi o translaciji relikvija u Poreč i događaji nakon translacije znatno opširniji. Osim tako opširne translacije, za hrvatske je tekstove najznačajnija činjenica da oni uopće ne pričaju legendu o afričkom monahu Mauru. Za čitavu tekstovnu hagiografsku tradiciju svetoga Maura, o kojoj se povjesničari već čitavo stoljeće muče s njegovim spornim identitetom afričkoga monaha i rimskoga mučenika, taj podatak u hrvatskim tekstovima posebno je dragocjen. Petrović misli kako su to očiti primjeri asimilacije afričkog identiteta na porečku hagiografsku tradiciju svetoga Maura. Hrvatski je autor izbacio cijelu uvodnu priču o Maurovom kršćanskom odgoju, o mladenaštvu i monaštvu u Africi, a započinje priču tek događajima u Rimu. To nije neobično za brevijarske pasije, budući da su se hagiografski tekstovi morali kratiti za oficij, pa su i hrvatski glagoljaši sažimali već dovoljno sažetu latinsku priču, što ih nije kočilo da je pri kraju prošire tekstom o translaciji. Nakon izbacivanja Maurova afričkog podrijetla i života prije Rima, hrvatski autor daje novi identitet mučeniku. Mauro je u Rim došao iz bizantskoga grada Prugije te su iz iste zemlje došli i mornari, rodbina i prijatelji blaženoga Maura. Petrović ističe kako Prugija ne može biti ništa drugo nego maloazijska Frigija.²³⁸

²³⁶ Petrović, „Sv. Mavro Porečki“, 356-357.

²³⁷ Ibid, 358.

²³⁸ Ibid, 359-360.

Hrvatska se hagiografija u razvoj Maurove hagiografije uključila s novim i nevjerojatnim identitetom mučenika. Hrvatski tekstovi dodatno govore o stoljećima prekinutom porečkom sjećanju na domaćeg mučenika i o kasnijem nepravедnom razvoju njegova kulta iz kojega je hrvatski autor izbacio identitet afričkoga monaha. Petrović smatra kako su hrvatske pasije bolje tradirane i jače vezane uz porečko tlo od latinskih pasija. O tome osobito govori njihova mnogo opširnija translacija relikvija. Hrvatske legende imaju jedan važan detalj koji je presudan za literarnu tradiciju Porečke pasije. Naime, *Passio Parentina* nakon translacije u Genovu nastavlja: „*Per ipsum quoque Beatum Märtyrern Maurum digne meruit Pastorem Civitatis Parentinae Populus habere. Et ex ejus adventu Pontificatum Sanctum obtinuit Ecclesia Parentina*“. Talijanski tekst ne spominje samo pastira, nego i biskupa porečkoga naroda. Ista redakcija Porečke pasije završava riječima: „*Martirizatus est autem Sacerdos, et Beatus Maurus Dei Famulus sub Numeriano Imperatore, et Celerino Praefecto Urbis Romae sub die XI. Calendas (Dece)mbri, Regnante Domino Nostro Jesu Christo, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen*“. Riječ *sacerdos*, koju ima hrvatska pasija u I. Novljanskom brevijaru, više upućuje na biskupa nego na monaha te se ova riječ javlja i u liturgijskom štovanju svetoga Maura u porečkoj tradiciji. Ti su podatci najjača tekstovna potvrda identiteta svetoga Maura kao porečkog biskupa-mučenika. Među hrvatskim tekstovima osobito mjesto ima zbornička pasija i translacija svetoga Maura u Berčićevoj zbirci iz XV. stoljeća. Ona je istaknuta zbog svoje opširne i lijepe porečke translacije, u latinskim i talijanskim tekstovima samo spomenute, te je značajna i za porečki identitet i tradiciju svetoga Maura. Petrović ističe kako ova legenda ima sve karakteristike hrvatskih tekstova o svetome Mauru te kako odiše stvaralačkom individualnošću i iznimnom ljepotom koje ne možemo pronaći niti u jednom drugom tekstu o svetom Mauru Porečkom. Bez „afričkoga uvoda“, pasija započinje pozivom kršćanima da saslušaju mirakul o Mauru. Čak niti Maurovo mučeništvo nije ispunjeno samo poznatim rečenicama hagiografskih priča o mučenicima. Kada je Maurovo mučeništvo okončano, anđeli Božji ponesoše Maurovu dušu u nebeske visine, a njihova lica i pogled svijetlili su svjetlošću lica Božjega. I zatim čudesna porečka translacija. Iz samo jedne latinske rečenice o uplovljavanju Maurova tijela u „luku spasa“, u grad Poreč, hrvatski je pisac ispisao cijelu prelijepu priču. Numerijanovi i Celerinovi pokušaji da spale mučeniškovo tijelo na moru propadoše jer se Kristovom milošću, bez mornara, konopi lađe sami odvezaše, sidra se sama u lađu uvukoše i lađa se okrene prema pučini te napevši jedra započne ploviti i pod grad Poreč uplovi. Jedra se potom sama spustiše, sidra se sama u more baciše i lađa je tiho stala i čekala. Kada su Porečani ugledali i shvatili što im donosi lađa bez mornara, s radošću i zahvalnošću prihvatiliše njezin dragocjeni teret. U ovoj pasiji nema čak niti spomena Istre jer hrvatski pisac i

njegova publika znaju da se Poreč nalazi u Istri.²³⁹ Čitav tekst ove Porečke pasije i translacije relikvija prenijela je Ivanka Petrović u svojem članku „Sv. Mauro Porečki u latinskoj i hrvatsko-glagoljskoj hagiografskoj tradiciji“.

Također, u Istri je bila konstantna tradicija da su se relikvije svetoga Maura, porečkog biskupa i mučenika, čuvale u Poreču do 1354. godine. Tada su, nakon rata između Venecije i Genove, otete i kao ratni plijen odnesene u Genovu. Tamo su ostale sve do 1934. godine, kada su s velikom svečanošću konačno vraćene u Poreč.²⁴⁰

4.2. Misija opata Martina

Sredinom VII. stoljeća papa Ivan IV. Dalmatinac poslao je opata Martina u Dalmaciju i Istru radi otkupa zarobljenih kršćana i skupljanja relikvija dalmatinskih i istarskih kršćanskih mučenika. O ovome nas izvješćuje *Liber pontificalis*, povijest rimskih biskupa pisana kratko vrijeme nakon života pojedinih papa. Tako o Ivanu IV. u *Liber pontificalis* piše: „Ivan, po narodnosti Dalmatinac, od oca Venancija skolastika, sjedio je jednu godinu, devet mjeseci i osamnaest dana. Ovaj je u svoje vrijeme poslao po svoj Dalmaciji i Istri po presvetom i veoma vjernom opatu Martinu mnogo novaca za otkup zarobljenika, koji su bili uhićeni od pogana. U isto vrijeme podigao je crkvu blaženim mučenicima Venanciju, Anastaziju, Mauru i mnogim drugim mučenicima, čije je relikvije naložio dovesti iz Dalmacije i Istre te ih pohranio u spomenutoj crkvi pored Lateranske krsionice, uz oratorij blaženog Ivana Evanđeliste. Ovu je crkvu ukrasio i obdario raznim poklonima.“ T. Mommsen ovaj zapis datira između 686. i 687. godine.²⁴¹

Misiju opata Martina spominju još dva srednjovjekovna izvora nastala na modernome hrvatskome području: *Korčulanski kodeks* i *Historia Salonitana Maior*.²⁴² O papi Ivanu IV. i misiji opata Martina usputno su pisali razni autori, a od hrvatskih njime su se posebno bavili Konstantin Božić i Dominik Mandić.²⁴³ Što se tiče domaćih autora, o ovoj su problematici u novije doba pisali Kovačić, Fabijan Veraja, Stanko Josip Škunca i Željko Rapanić.

²³⁹ Ibid, 361-362.

²⁴⁰ Stanko Josip Škunca, „Papa Ivan IV. Zadrani i misija opata Martina 641. godine“ *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru*, 48 (2006), 192.

²⁴¹ Ibid, 188.

²⁴² Marin, „Mozaik u oratoriju“, 254.

²⁴³ Škunca, „Papa Ivan IV.“, 187.

Nakon prijenosa relikvija dalmatinskih i istarskih mučenika u Rim, napravljen je Lateranski mozaik u Oratoriju svetoga Venancija, pokraj Baptisterija svetoga Ivana Lateranskog.²⁴⁴ Na ovome su mozaiku, koji se u svom originalnom obliku održao sve do današnjeg dana, prikazani sveci ovim redoslijedom, od lijeve na desnu stranu: Paulinianus, Telius, Asterius, Anastasius, papa Ivan IV., Venantius, sveti Ivan Evanđelista, sveti Pavao, Djevica Marija, sveti Petar, sveti Ivan Krstitelj, Domnio, jedan anonimni papa (mnogi smatraju nasljednik pape Ivana IV., Teodor), Maurus, Septimius, Antiochianus i Gaianus. Dakle, na mozaiku je ukupno prikazano deset svetaca, među kojima su tri biskupa (Venantius, Domnio, Maurus), jedan svećenik (Asterius), jedan đakon (Septimius) i pet laika: jedan suknar, koji je u Salonu došao iz Akvileje (Anastasius) i četiri vojnika (Paulinianus, Telius, Antiochianus i Gaianus). Od svih svetaca prikazanih na ovome mozaiku, gotovo svi su preuzeti od Crkve u Saloni. Samo je jedan prikazani svetac izvan salonskog kruga: sveti Mauro, biskup i zaštitnik Poreča u Istri. Također, prikazan je kontroverzan i enigmatičan Venantius, o kojemu nema pouzdanih tumačenja u modernoj historiografiji.²⁴⁵ Na ovome su mozaiku osobito zanimljiva odijela likova, koji su obučeni u ruho onoga vremena, svaki prema svom staležu (biskup, prezbiter, đakon, vojnik i laik). Mauro, prvi porečki biskup, mučen za vrijeme cara Numerijana, prikazan je u biskupskome ruhu. Septimije, o kome nije sačuvana tradicija, ali se spominje na kamenim ulomcima nađenim na solinskim Manastirinama s natpisom i datumom smrti 18. travnja, prikazan je obučen u dalmatiku, dakle, kao đakon. Asterije, salonitanski mučenik iz doba Dioklecijana, kome je na solinskom Kapljuču bila posvećena bazilika, prikazan je u odijelu prezbitera. Antiohijan, Gajan, Telije i Paulinijan, za koje se smatra da su bili Dioklecijanovi gardisti i za koje se vjeruje da su također bili pokopani na Kapljuču, prikazani su u vojničkim odorama.²⁴⁶ Anastazije je predstavljen u plemićkoj odjeći, ali bez atributa koji bi ukazivali na njegov rang ili profesiju.²⁴⁷ Također, valja istaknuti kako se na ovome mozaiku nalazi najstariji slikovni prikaz splitskog patrona Dujma, koji će zajedno sa svetim Anastazijem biti predmetom idućeg potpoglavlja. Dujam je predstavljen u biskupskom ornatu s knjigom u ruci.²⁴⁸

Nije nam poznato je li opat Martin uzimao cijele relikvije dalmatinskih i istarskih mučenika, ili samo njihove dijelove. To je otvorilo burnu polemiku među istraživačima salonitanskog patrona svetoga Dujma, budući da je u Splitu ostala čvrsta tradicija da se ostateci

²⁴⁴ Petrović, „Hrvatska latinska hagiografija“, 118.

²⁴⁵ Marin, „Mozaik u oratoriju“, 252.

²⁴⁶ Škunca, „Papa Ivan IV.“, 194-195.

²⁴⁷ Preradović, „Jadransko more“, 22.

²⁴⁸ Branislava Vojnović, „Sveti Dujme – zaštitnik Splita“ *Etnološka tribina* 22, br. 15 (1992), 176.

svetoga Dujma čuvaju u splitskoj katedrali. Neki su smatrali kako opat Martin uopće nije uzeo relikvije svetoga Dujma, neki misle da je uzeo cijelo njegovo tijelo, dok drugi drže kako je uzeo samo fragment tijela svetoga Dujma. Također, Toma Arhiđakon ne piše ništa o ovom prijenosu Dujmovih relikvija u Rim.²⁴⁹ Vrlo je interesantno da *Liber pontificalis* od svih dopremljenih mučenika spominje poimence samo svetog Venancija, Anastazija i Maura. Budući da nije izričito spomenut sveti Dujam, koji na mozaiku ima počasnije mjesto od svetoga Venancija, Mandić zaključuje da relikvije svetoga Dujma uopće nisu odnesene u Rim, kako drži i Toma Arhiđakon i splitska tradicija, nego da je došao na mozaik kao prvi salonitanski biskup i mučenik.²⁵⁰

1962. godine, izvedena je znanstvena provjera mučeničkih relikvija u kapeli svetoga Venancija, potaknuta na inicijativu splitskog biskupa Frane Franića i porečko-pulskog biskupa Dragutina Nežića. 18. srpnja 1962. godine, pred komisijom kojoj je predsjedao kardinal Masella, otkrio se natpis o rekogniciji iz 1674. godine, prigodom posvete oltara. U samoj je urni pronađena hrpa pomiješanih kostiju, dugih od dvadeset do trideset centimetara, bez dijelova lubanje, ukupne težine tri kilograma.²⁵¹ Sve su kosti nađene na hrpi, bez ikakvih naznaka po kojima bi se moglo zaključiti da su neke od njih pripisane jednom određenom mučeniku, a druge drugome.²⁵² Rapanić piše kako su uz male ljudske kosti pronađene „čak i neke životinjske“.²⁵³ Iz toga se zaključuje da opat Martin nije u Rim prenio cjelovite relikvije, nego samo njihove dijelove. Nakon što su ostatci znanstveno ispitani, nanovo su 1964. godine pohranjeni u oltar svetoga Venancija.²⁵⁴ O ovoj rekogniciji i zaključcima toga ispitivanja, opširno je pisao M. Pelosa.²⁵⁵

Također, Bulić je našao ime svetoga Dujma u popisu svetaca, čije su se relikvija mogle dobiti na rimskom Vikarijatu, pa je i sam napravio molbu da mu se daju relikvije svetih Dujma i Staša. Par dana kasnije, dobio je odgovor da tih relikvija nema na raspolaganju.²⁵⁶ Stoga mnogi smatraju da, premda je opat Martin uspio sa sobom ponijeti neke relikvije iz Salone, njihov je

²⁴⁹ Škunca, „Papa Ivan IV.“, 192.

²⁵⁰ Ibid, 194.

²⁵¹ Ibid, 193.

²⁵² Fabijan Veraja, „Kapela sv. Venancija u Rimu i kult solinskih mučenika“ *Salonitansko-splitska crkva u prvom tisućljeću kršćanske povijesti*, (2008), 101.

²⁵³ Željko Rapanić, „Sveti Dujam – Splitski patron“ U: *Sveti Dujam*, ur. Ivan Cvitanović (Split: Biblioteka Buvina, knjiga dvanaesta, 1996.), 43.

²⁵⁴ Škunca, „Papa Ivan IV.“, 193.

²⁵⁵ Rapanić, „Sveti Dujam“, 43.

²⁵⁶ Veraja, „Kapela sv. Venancija“, 102.

veći dio ostao *in situ* sve do njihove definitivne translacije iz Salone u Split, nekoliko godina kasnije.²⁵⁷

4.3. Sveti Dujam i Staš

Štovanje splitskih svetaca Dujma i Anastazija (Stasa), kao i povijest splitske i salonitanske Crkve, povezani su s počecima kršćanstva u rimskoj provinciji Dalmaciji.²⁵⁸ Već sredinom III. stoljeća nalazimo arheološko-povijesne dokaze o životu organizirane kršćanske zajednice u Saloni. U doba Dioklecijanovih progona početkom IV. stoljeća, mučeničkom smrću umiru prvaci salonitanskog kršćanstva, a njihovi mučenički kultovi, zajedno s kultovima istaknutih salonitanskih biskupa, sve do pada antičkog grada daju pečat cijeloj starokršćanskoj kulturi Salone. Njihova su imena zabilježena na natpisima najznačajnijih grobišta: Marusinac, Manastirine i Kapljuč, a njihovi snažni kultovi, zbog pokapanja *ad sanctos*, obilježavaju čitavo sakralno graditeljstvo Salone. Upravo se na njihovim mučeničkim grobovima rađa salonitanska i dalmatinska hagiografija, na koju se nastavlja srednjovjekovna splitska i hrvatska latinska hagiografija.²⁵⁹ Njihovi grobovi postaju žarišta oko kojih se razvija vjerska praksa i karakteristično štovanje mučenika. Tako oko groba svetoga Dujma, na današnjem lokalitetu Manastirine u Solinu, nastaje veliko kršćansko groblje s crkvama.²⁶⁰ Također, tijekom vremena oko njihovih grobova sagrađene su velike bazilike, a mnogi su ugledniji i imućniji građani nastojali, i uspijevali, pokopati se blizu mučenikovih zemaljskih ostataka. Tako se na Manastirinama, oko Dujmova groba može vrlo jasno slijediti uzastopno proširivanje, dograđivanje te mijenjanje starog koncepta građevine i formuliranje novog.²⁶¹

Salonitanska hagiografska tradicija je velika, kompleksna i vrlo zamršena, te pred istraživače, kako ističe Petrović, postavlja slojevitu i tešku problematiku. U istraživanje „hagiografskog dossiera“ salonitanskih svetaca ulaze epigrafsko-arheološki nalazi, zapisi u najstarijim kalendarima i martirologijima, pisani dokumenti i hagiografski tekstovi.²⁶² Hagiografska je predaja, kulturna i duhovna, ali vjerojatno i tekstovno-literarna prešla iz antičke Salone u srednjovjekovni Split. Petrović smatra kako valja pretpostaviti da se antička tekstovna predaja mogla nastaviti i u drugim crkvenim središtima srednjovjekovne Dalmacije, no kako o

²⁵⁷ Marin, „Mozaik u oratoriju“, 253.

²⁵⁸ Vojnović, „Sveti Dujme“, 175.

²⁵⁹ Petrović, „Hrvatska i europska“, 322.

²⁶⁰ Vojnović, „Sveti Dujme“, 175.

²⁶¹ Rapanić, „Sveti Dujam“, 38.

²⁶² Petrović, „Hrvatska i europska“, 322.

takvom kontinuitetu između starokršćanske epohe i ranoga srednjega vijeka u drugim dalmatinskim gradovima danas nije moguće ništa reći. Tomu je vjerojatno glavni razlog što pismeni kontinuitet između kršćanske antike i srednjeg vijeka nije čuvala upravo hagiografska tradicija, posebice hagiografija domaćih mučenika, koja se kasnije mogla nastaviti u srednjovjekovnim latinskim tekstovima dalmatinskih gradova, kao što se to vjerojatno dogodilo u splitskoj hagiografiji.²⁶³

Na čelu salonitanskog sanktorala stoje sveti Dujam i sveti Anastazije, zahvaljujući sačuvanoj kulturnoj predaji na salonitanskim spomenicima, zapisima u najranijim kalendarima i martirologijima te svojoj bogatoj literarnoj hagiografiji. Iznimno je značajno da se glavni salonitanski sveti i mučenici nalaze u najranijim i najautentičnijim kalendarima i martirologijima nekih Crkava.²⁶⁴ Tako je sveti Dujam komemoriran u *Sirijskom martirologiju* iz 411. godine, i još ranije u grčkom kalendaru Nikomedije, nastalom između 362. i 363. godine. Anastazije i Dujam posvjedočeni su i u univerzalnom, temeljnom martirologiju kršćanske antike; u *Jeronimskom martirologiju*. *Jeronimski martirologij* najstariji je latinski martirologij opće Crkve, temeljni je izvor za proučavanje svetaca kršćanske antike i sastavljen je u V. stoljeću u sjevernoj Italiji, vjerojatno na akvilejskome području.²⁶⁵ Pojava salonitanskih svetaca u najranijim martirologijima govori ne samo o njihovom ranom kultu ubrzo nakon njihova mučeništva, nego i o „isijavanju“ dalmatinske hagiografije prema Orijentu. Kultovi Dujma i Staša prelaze i u „historijske martirologije“.²⁶⁶

Što se tiče literarne hagiografije, patroni Splita sveti Dujam i sveti Anastazije posjeduju bogatu srednjovjekovnu literarnu hagiografiju i tekstovnu tradiciju. Dapače, ističe Petrović, sveti Dujam ima zacijelo najznačajniji literarni hagiografski dossier na latinskom jeziku među domaćim svetim mučenicima, i to ne samo u salonitansko-splitskoj hagiografiji, nego, zajedno sa svetim Maurom, i u cijeloj hrvatskoj hagiografiji. Njegovo štovanje i literarnu hagiografiju Petrović uspoređuje s kultom i s tekstovima o svetom Martinu, čijom je hagiografijom Sulpicije Sever koncem IV. stoljeća utemeljio Zapadnu hagiografiju. Tekstovna i literarna hagiografija o svetome Dujmu veliko je i slojevito naslijeđe latinskih, a kasnije i hrvatskih tekstova raznih hagiografskih žanrova. Sačuvani tekstovi pokazuju da se hagiografija svetoga Dujma tijekom vremena razgranala i ostvarila u gotovo svim oblicima i hagiografskim žanrovima, počevši od salonitanskih epigrafskih spomenika i zapisa u najstarijim martirologijima i kalendarima do

²⁶³ Petrović, „Hrvatska latinska hagiografija“, 109.

²⁶⁴ Ibid, 119-120.

²⁶⁵ Petrović, „Salonitansko-splitska hagiografska baština“, 53.

²⁶⁶ Petrović, „Hrvatska latinska hagiografija“, 119-120.

legendarnih srednjovjekovnih tekstova i epskih hagiografija te tekstova u liturgijskoj uporabi. No, danas u tom raznovrsnom i bogatom hagiografskom dossieru nema nikakvih tekstovnih potvrda o najstarijem obliku Dujmove literarne hagiografije, dakle za tekstove koji su nastajali u vrijeme njegova mučeništva ili neposredno nakon, što ne znači da takav tekst ili tekstovi nisu napisani u salonitanskoj hagiografiji.²⁶⁷ Dujmov snažan mučenički kult, najsnažniji u Dalmaciji i među najsnažnijima na Mediteranu, s materijalnim potvrdama u gradu mučeništva i komemoriran u najstarijim pisanim hagiografskim izvorima na Istoku i na Zapadu, trebao je imati oslonac u nekom salonitanskom tekstu, ili barem u nekom većem zapisu salonitanske Crkve. U Saloni je na prijelazu antike u srednji vijek o svetome Dujmu, vrlo vjerojatno, napisan neki rudimentarni tekst kojim je započela njegova pisana tradicija i kojim je stvorena jezgra kasnije hagiografije svetoga Dujma.²⁶⁸ Najčešći i najznačajniji žanrovi Dujmove hagiografije su *vitae*, *vitae-passiones*, *translationes*, *inventiones* i *miracula*.²⁶⁹ Tekstovi o svetome Dujmu, raznih hagiografskih žanrova i redakcija, najčešće pasije i translacije, prikupljeni su od Tome Arhiđakona, Šimuna Kožičića Benje i Ivana Lučića te osobito Farlatija, i do danas čine velik i kompleksan literarni korpus latinskih i hrvatskih tekstova. Iako su sačuvani u znatno kasnijim srednjovjekovnim djelima, ipak se čini da im se jezgra oblikovala već u starokršćanskoj Saloni, najvjerojatnije u doba intelektualnog i kulturnog procvata Salone, u tekstovima salonitanskog biskupa Hezihija (405.-426.).²⁷⁰

Bogatu hagiografiju svetoga Dujma, prije novijih pokušaja, nitko nije pokušao raščlaniti, svrstati u nekakav sustav i obraditi s motrišta literarne i hagiografske kritike, niti bollandisti, niti Farlati, niti istraživači i izdavači poslije njih. Iako se uvelike pisalo o ovoj hagiografskoj problematici, nisu uspjeli rekonstruirati ni u cjelini sagledati hagiografski dossier svetoga Dujma. Naprotiv, istraživače je oduvijek znatno više zanimalo traženje i utvrđivanje historičnosti i stvarnog identiteta svetoga Dujma. Time su se bavili posebice stariji istraživači, a traženje i utvrđivanje identiteta pojedinih, osobito prvih mučenika i svetaca, poznato je u svim hagiografijama. Petrović smatra kako su rijetke tako burne polemike u kritičkoj hagiografiji, kao što su bile polemike među istraživačima salonitansko-splitske hagiografije. Naime, sveti je Dujam u salonitanskoj i splitskoj hagiografskoj tradiciji imao dvostruki identitet. Dujam je bio Sirijac, rodom iz Antiohije, učenik svetog Petra apostola, biskup-utemeljitelj salonitanske Crkve i mučenik pod carem Trajanom (98.-117.), ili je bio mnogo kasniji salonitanski biskup,

²⁶⁷ Ibid, 121-122.

²⁶⁸ Petrović, „Salonitansko-splitska hagiografska baština“, 53.

²⁶⁹ Petrović, „Hrvatska latinska hagiografija“, 121-122.

²⁷⁰ Petrović, „Hrvatska i europska“, 324.

ubijen pod carem Dioklecijanom (284.-305.). No, Antun Matijašević-Karamaneo (1719.), potom Frane Bulić, kojemu su uvelike pomogli Delehaye i Zeiller, konačno su uspjeli, nakon brojnih članaka i burnih polemika, utvrditi identitet svetoga Dujma, salonitanskog biskupa i mučenika, smaknutog tijekom Dioklecijanova progona 304. godine.²⁷¹

Prema tradiciji, Anastazije (ili Staš) je bio suknar iz Akvileje koji je, kada je čuo za salonitanska mučeništva u Dioklecijanovim progonima, napustio svoj rodni grad i otišao u Salonu kako bi i on sam darovao svoj život Kristu i primio krunu mučeništva. Kada je stigao u Salonu, stavio je znak križa na vrata svoga doma, a Salonitanci ga ubrzo uhite, osude na smrt i bace u more s kamenom privezanim oko vrata. Nakon toga, jedna tajna kršćanka, plemenita matrona Asklepija, poslala je svoje ljude da pronađu Anastazijevo tijelo kako bi ga dostojno pokopala. Nakon duge potrage, zatekli su neke afričke ribare kako iz mora upravo izvlače mučenikovo tijelo. Salonitanci su lukavstvom uzeli Afrikancima tijelo, ostavivši im kamen skinut s Anastazijeva vrata, koji su afrički ribari prenijeli u svoju domovinu gdje su izgradili crkvu Anastaziju u čast. Asklepija je čuvala Anastazijevo tijelo dok nisu prošli progoni, a zatim je podigla veličanstvenu baziliku (zapravo mauzolej, uz koji će se kasnije razviti groblje Marusinac) i u njoj pokopala mučenika Anastazija.²⁷² Peter Brown piše kako je ovaj Asklepijin martirij posvećen Anastaziju prvi poznati kršćanski spomenik u Saloni te kako je bio dizajniran za smještaj njezine vlastite grobnice i grobnice njezine obitelji uz mučenikov grob.²⁷³ Pred prvim navalama Avara, kosti svetog Anastazija bile su, po svoj prilici, prenesene na Manastirine, do kostiju svetoga Dujma.²⁷⁴

Što se tiče hagiografije svetoga Anastazija, njegove *Vitae-Passiones* imaju solidne povijesne temelje i tekstove koji se pouzdano naslanjaju na hagiografsku tekstovnu tradiciju kasne antike. Anastazijevi sačuvani srednjovjekovni hagiografski tekstovi imaju manje kasnijih interpolacija od pasija svetoga Dujma. U srednjovjekovnoj hagiografiji svetoga Anastazija nema nikakve dvojbe o njezinim antičkim starokršćanskim tekstovnim korijenima, dvojba koja ipak donekle postoji u splitskoj srednjovjekovnoj hagiografiji svetoga Dujma. No, ističe Petrović, iako je antička starokršćanska tekstovna tradicija svetoga Anastazija vjerojatno više vezana uz Akvileju nego uz Salonu, najstariji tekstovi o svetom Anastaziju nastajali su vjerojatno i u Akvileji i u Saloni. Čini se da je kasnije akvilejska rukopisna tradicija svetoga Anastazija slabila i kržljala, dok je splitska hagiografija o svetom Anastaziju tijekom kasnoga

²⁷¹ Petrović, „Hrvatska latinska hagiografija“, 122-123.

²⁷² Ibid, 138-139.

²⁷³ Brown, *The Cult of the Saints*, 33-34.

²⁷⁴ Veraja, „Kapela sv. Venancija“, 93.

srednjega vijeka procvjetala. Na temeljima najstarije poznate redakcije Pasije svetoga Anastazija (BHL, 414), koju, čini se, treba vezati i uz Akvileju i uz Salonu, izgradila se tijekom vremena cijela kasnija hagiografija svetoga Anastazija, hagiografija koja ima posve slobodne literarne kompozicije, a osobito translacije. Najstariji tekstovi ove Pasije, tekstovi koje su sakupljali Tillemont, Ruinart, bollandisti, Farlati, Jelić, Egger i drugi, pokrivaju razdoblje između X. i XIII. stoljeća. Druga redakcija Anastazijeva životopisa, koja nedvojbeno ima splitsku predaju, sačuvala se samo u starohrvatskome prijevodu u jednom lekcionaru. Taj je tekst, koji očito potječe iz splitske liturgijske tradicije, ponovno na latinski preveo Manola i objavio Farlati. Prema Farlatiju, starohrvatska je legenda ponikla na latinskome predlošku, ili čak na grčkom izvoru koji je nastao u starokršćanskoj Salonu. Treću redakciju Pasije svetog Anastazija objavili su Farlati i Egger prema rukopisu iz zbirke antikvara Apostola Zena. Petrović ističe kako je ova redakcija po literarnim osobinama najznačajnije djelo među splitskim tekstovima. Ovaj je tekst vrlo blizak drugoj redakciji Pasije, sadrži raskošne retoričke dodatke i sastavio ju je, na molbu splitskoga nadbiskupa, neki nepoznati autor. Neki istraživači smatraju da je upravo ovu legendu napisao Adam Parižanin, dok drugi smatraju kako nije nemoguće da je tu Pasiju, obilježenu snažnim splitskim rodoljubljem, napisao sam Marko Marulić. Hagiografski tekstovni dossier svetoga Anastazija bio je, sudeći po sačuvanim srednjovjekovnim tekstovima, pa i po hagiografskim žanrovima, znatno siromašniji od hagiografskoga dossiera svetoga Dujma u salonitansko-splitskoj hagiografiji. No, ipak, i sveti je Anastazije imao literarnu hagiografiju gotovo svih velikih hagiografskih žanrova: *vitae*, *vitae-passiones*, *translationes*, *inventiones*, *miracula*, kao i neke manje hagiografske oblike.²⁷⁵ Anastazijev je kult osobito obilježen na Marusincu, a tekstovi o njemu, koji čini se također sežu do biskupa Hezihija, često su povezani, osobito translacije, s tekstovima o svetom Dujmu.²⁷⁶ Osobito je značajno da se njegov spomen i kult pojavio već u salonitanskim starokršćanskim arheološkim spomenicima i u zapisima starih martirologija i kalendara, i protegnuo se do tekstova i hagiografskih žanrova liturgijskog svetačkog šovanja u liturgiji srednjovjekovne i kasnije splitske Crkve.²⁷⁷

Utvrđujući što je sačuvala salonitansko-splitska hagiografija svetoga Dujma i Anastazija te koliko je i kakve je hagiografske tekstove ostavila, ponajprije treba prikazati tekstove koje je Farlati objavio i označio kao šest životopisa svetoga Dujma. Radi se o šest hagiografija *vitae-passiones* svetoga Dujma, među kojima neke imaju i *inventiones-translationes*, u rasponu od

²⁷⁵ Petrović, „Hrvatska latinska hagiografija“, 138-141.

²⁷⁶ Petrović, „Hrvatska i europska“, 324.

²⁷⁷ Petrović, „Hrvatska latinska hagiografija“, 141.

tekstova Tome Arhiđakona iz XIII., do tekstova iz XVII/XVIII. stoljeća. Tih šest životopisapasija svetoga Dujma, kao i životopisi-pasije svetoga Anastazija, danas uglavnom poznajemo preko Farlatijevih izdanja, a ne iz rukopisa iz kojih ih je on preuzeo. Autor djela *Historia Salonitana Maior*, opširnije i anonimne verzije Historije Tome Arhiđakona, unio je u svoj rad jednu znatno dulju *vita-passio* mučenika Dujma. Farlati je tu legendu nazvao *Prima Vita S. Domnii* i stavio ju je na čelo prikupljenih tekstova o salonitanskom svecu-mučeniku. Farlati je mišljenja da je ta *Vita* vrlo stara i smatra da su izvori ove hagiografije *acta proconsularia* ili *tabulae Salonitanae*. Ovaj je tekst, možda, najznačajnija *vita-passio* svetoga Dujma, tekst čiji bi korijeni mogli dopirati do kršćanske antike. Drugu historiografsku legendu Farlati je nazvao *Secunda Vita S. Domnii* i autorstvo teksta pripisuje glasovitom salonitanskom biskupu Hezihiju (405.-426.). Niti *Prima Vita* niti *Secunda Vita* ne sadrže priču o translaciji mučenikovih relikvija iz Salone u Split, a to nam možda govori kako je prvotni tekst pasije mogao nastati tijekom kasne antike, prije same translacije svetačkih relikvija. Iako danas niti jedan stari dokument ne može potvrditi da je ovu *vita-passio* napisao salonitanski biskup Hezihije, njezini su antički korijeni poprilično vjerojatni. Toma Arhiđakon u XVI. glavi svojega rada pripovijeda kako je na molbu nadbiskupa Lovre (1059.-1099.), Adam Parižanin, koji je na putu prema Ateni stao u Splitu, 1059. ili 1060. godine ponovno napisao i stilski dotjerao pasije svetih Dujma i Staša. Iako Adama Parižanina nije moguće pouzdano identificirati s određenim pariškim klerikom iz XI. stoljeća, i bollandisti i Farlati su mišljenja kako je Adam Parižanin autor hagiografske legende koja se čuvala u jednom starom splitskom latinskom brevijaru i koju je Farlati objavio i nazvao *Tertia Vita S. Domnii*. Ovaj bi životopis danas mogao biti najstarija *vita-passio* svetoga Dujma. Spomenuta pasija završava s translacijom relikvija svetoga Dujma, koju *Prima* i *Secunda Vita* ne posjeduju. Farlati piše kako je životopis koji je objavio kao *Quarta Vita S. Domnii* prepisao iz jednog starog pergamentnog rukopisa koji se nalazio u arhivu Splitskog kaptola. Kompilator ovoga životopisa uvelike se oslonio na ranije tekstove, a posebice na legendu *Prima Vita*. Riječ je o opsežnoj i pažljivo sastavljenoj hagiografskoj predaji s izvješćem o translaciji na kraju. Tekst koji je Farlati nazvao *Quinta Vita S. Domnii*, originalno nije bio latinska, već hrvatska legenda. Tu je hrvatsku legendu preveo na latinski jezik splitski kanonik Andrija Karlović (1676.-1738.). U Farlatijevom izdanju, *Sexta Vita* je kratka legenda koja sadrži lekcije drugog noćna u oficiju svetoga Dujma. Pronađena je u jednom splitskom brevijaru, a njezin bi sastavljač trebao biti splitski arhiđakon Luka Gaudencije (oko 1582.-1662.) u XVII. stoljeću. Sve *vitae-passiones* koje je Farlati imenovao kao šest životopisa svetoga Dujma, zapravo su recenzije iste priče koje u suštini pričaju istu priču o Dujmovom životu, djelu i

mučeništvu. Dakle, izvješće o translaciji svetačkih relikvija svetoga Dujma i Staša, nakon pasije, posjeduju treća, četvrta, peta i šesta *vita*.²⁷⁸

Pri proučavanju translacije svetačkih relikvija svetoga Dujma i Staša, posebice treba uzeti u obzir translaciju koju je Toma Arhiđakon napisao u svojoj Salonitanskoj povijesti. Petrović smatra kako je ovo izvješće o translaciji vjerojatno temelj svim kasnijim tekstovima o prijenosu relikvija svetoga Dujma i Staša. Translacije relikvija svetoga Dujma čine vrlo zanimljiv tekstovni korpus koji su tijekom vremena novi hagiografi neprestano nadopunjavali. Na taj su način nastali brojni tekstovi koji su po sadržaju vrlo različiti, što je među starijim istraživačima salonitanske i splitske povijesti izazvalo česte rasprave i polemike. Ako se ostave po strani brojne i najčešće malo vjerojatne translacije svetačkih relikvija svetoga Dujma u gradove i na otoke Dalmacije, ostaju tekstovi za koje se smatra da su prvotne i temeljne translacije u njegovoj hagiografiji, a to je translacija relikvija svetoga Dujma i Staša iz razorene Salone u Split. Translacije relikvija svetoga Dujma po običaju se nalaze na kraju životopisa i pasija mučenika, a takve translacije posjeduju već spomenute *Tertia*, *Quarta*, *Quinta* i *Sexta Vita*. Osim ovih kratkih izvješća koja se nalaze na kraju pasija, ozbiljnu pozornost zaslužuju tri zasebne i opširne translacije, zapravo tekstovi koje treba smatrati i nazivati tekstovima *inventiones-translationes-miracula*. Ta izvješća o našašćima i translacijama pripovijedaju ne samo o svetome Dujmu, nego i o svetome Anastaziju. Najkraću i najjednostavniju priču o našašću i translaciji ispričao je Toma Arhiđakon, a dvije translacije, mlađe od Tomine, znatno su prošireni tekstovi novim podacima. Jednu je translaciju iz nekog splitskog pergamentnog kodeksa prepisao Luka Gaudencije, a objavili su je bollandisti, dok je drugu, znatno značajniju i opširniju translaciju objavio Farlati prema rukopisu iz XVI. stoljeća iz zbirke antikvara Apostola Zena.²⁷⁹ Također, vrlo je važno istaknuti da translaciju relikvija svetoga Anastazija, tj. izvješće o našašću i prijenosu relikvija svetoga Anastazija iz Salone u Split ne možemo i ne smijemo odvajati od našašća i translacije relikvija svetoga Dujma. Te legende čine zajedničko poglavlje hagiografije dvojice najglasovitijih salonitanskih svetih mučenika.²⁸⁰

Naime, prema izvješću o translaciji koju nam prenosi Toma Arhiđakon, prijenos relikvija svetih Dujma i Staša stavlja se u period nadbiskupa Ivana Ravenjanina. Tijelo „biskupa blaženoga Dujma“ ostalo je u Saloni te je spomenuti biskup zajedno s građanima počeo raditi na tome da se njegovo tijelo uzme, prenese i smjesti iz Salone u upravo posvećenu crkvu u

²⁷⁸ Ibid, 125-129.

²⁷⁹ Petrović, „Hrvatska latinska hagiografija“, 135-137.

²⁸⁰ Ibid, 140.

Splitu. Izabrali su vrijeme kada bi to mogli „kako valja učiniti“, otišli su u Salonu i ušli su u biskupsku baziliku. Tamo su našli sve u neredu i razbacano, mjesto je bilo ispunjeno srušenim dijelovima krova, a na gomilama pepela od požara već je izraslo grmlje i šiblje. Iako je bilo još ljudi koji su preživjeli i poznavali ovo mjesto, ipak se nije moglo lako razabrati gdje bi ležalo tijelo svetoga Dujma jer je njegov grob bio skriven pod podzemnim svodovima. Tragači su otkopali zemlju i razotkrili mjesto, podigli su sarkofag na koji su prvi naišli i u velikoj su ga brzini prenijeli u Split, u strahu da ih slučajno ne napadnu Slaveni. Kada su otvorili sarkofag, nisu našli tijelo svetoga Dujma, nego „tijelo blaženoga Staša mučenika“. Stoga su se odmah sljedećeg dana vratili u Salonu i na istome mjestu otkopali sarkofag svetoga Dujma i u velikoj ga žurbi prenijeli u Split. S najvećom pobožnošću smjestili su relikvije oba mučenika u „Bogorodičinu crkvu, gdje milošću Božjom počivaju sve do danas“.²⁸¹

Translacija svetačkih relikvija svetoga Dujma i Staša, koju je objavio Farlati, prati osnovne crte Tomina izvještaja, no dodaje neke nove elemente. Ovo izvješće također pripisuje translaciju relikvija svetih Dujma i Staša splitskome biskupu Ivanu Ravenjaninu, no u ovom se izvješću Ivanu pridružilo mnoštvo pobožnog puka koje mu je pomagalo u njegovom zadatku. Tako je neki vjerni pastir, zajedno sa svojim ovcama, odmicao grmlje i drače i odnosio kamenje i velike stijene. Kada su iskopali do izvjesne dubine, zapuhnuo ih je neobično ugodan miris koji se dodatno pojačao nakon što je sarkofag otkriven. Isto kao i u Tominom izvješću, velikom su brzinom sarkofag koji se pojavio, takav kakav je bio, zatvoren, odnijeli u Split da ih Slaveni ne bi uznemiravali, a kada su ga otvorili našli su tijelo svetoga Anastazija umjesto Dujmova. Sljedećeg dana vratili su se u Salonu i na istom su mjestu pronašli sarkofag svetog Dujma. Ovo izvješće dodaje element čudesnog zaustavljanja sarkofaga tijekom prijenosa, kojega nisu mogli pomaknuti „ni najjači i najčvršći muževi“. Bogobojazni je Ivan mislio da sveti teret želi da ga nose „nevine i neokaljane ruke“, pa je skupio grupu nejakih dječaka koji su zatim poletno nosili sarkofag sa svečevim relikvijama. Budući da ih je crpila sunčeva žega, na potpuno suhom mjestu iz kamena probije živa voda i pojavi se novi izvor, nikada prije viđen. Autor ovog izvješća piše kako se i danas taj izvor zove „voda blaženog Dujma“ i kako pojačava snagu na obljetnicu prijenosa. Okrijepljeni su dječaci potom unijeli sarkofag na pripremljeno mjesto, a kada je on otvoren, proširio se divan miris. U sarkofagu su pronađeni „nedirnuti ostaci svetog mučenika“, a na njegovim prsima „je bila knjiga evanđelja zatvorena srebrnim koricama“.

²⁸¹ *Historia Salonitana*: Toma Arhidakon, Povijest salonitanskih i splitskih prvosvećenika, Olga Perić, Mirjana Matijević Sokol i Radoslav Katičić (Split: Književni krug Split, 2003), 51.

Prema tekstu, sveta tijela oba mučenika „do danas časno položena počivaju u splitskoj prvostolnici“.²⁸²

Opis prijenosa svetog Dujma i Staša smješta događaje u sredinu VII. stoljeća i povezuje ih s biskupom Ivanom Ravenjaninom. Iako je ova legenda potvrđena u drugim izvorima barem od XI. stoljeća, te su legende sačuvane u znatno mlađim redakcijama. Kratak opis *De translatione sanctorum Domnii et Anastasii* u djelu *Historia Salonitana* arhiđakona Tome, sačuvan je u rukopisu iz XIII. stoljeća, a proširena je legenda, u svojem latinskom i hrvatskom obliku, sačuvana u rukopisima iz XVI. stoljeća.²⁸³ Mnogi autori, poput Lovre Katića, smatraju da je Tomin opis prijenosa kostiju svetih Dujma i Staša iz Solina u Split utemeljen na starim vjerodostojnim izvorima kojima je Toma raspolagao, ali koji se nisu sačuvali. Tomin opis potpuno odgovara situaciji groba svetoga Dujma u Manastirinama kojeg su potvrdili arheološki nalazi. Naime, grob je bio presvođen i na tri kata, pa se razumije zašto su sutradan Splitski kopali na istome mjestu. Toma to nije mogao znati samo po viđenju jer je u njegovo doba sve bilo pod zemljom. Dakle Toma je morao pisati na temelju starih dokumenata.²⁸⁴ I Željko Rapanić je mišljenja kako je pripovijest o prijenosu utemeljena na povijesnoj jezgri, no ističe kako je nepobitno da su Salonitanci, dok su napuštali svoj grad, ponijeli sa sobom i relikvije svetih Dujma i Staša. Rapanić smatra kako čin translacije nije bio obavljen u žurbi niti na način kako je opisano u legendama, nego dostojanstveno i s pažnjom, bez obzira na teška vremena u kojima su se Salonitanci nalazili. Bilo bi teško povjerovati da su građani pobjegli iz Salone i u napuštenom ogradu ostavili svoje prvomučenike.²⁸⁵ Također, Rapanić ističe da je nemoguće tvrditi da se prijenos dogodio neposredno nakon razorenja Salone te da Splitski nisu mogli naći na istom mjestu, a kamoli u istoj raki, i Dujma i Staša jer je Dujam počivao na Manastirinama, a Anastazije na Marusincu. No, Rapanić ne dvoji kada je bio prijenos, budući da crkva u Splitu nije mogla nastati niti postojati bez spomena nekog važnog uglednika i bez nekog znaka koji je svjedočio njezinu starost, tradiciju i ugled.²⁸⁶ Rapanić datira prijenos svetoga Dujma i Staša u vrijeme kada se rat u Saloni „glasno slutio“ te je uvjeren da Salonitanci nisu u hitnji ostavili relikvije i tek ih poslije prenijeli jer su relikvije mučenika bile odviše važne da bi ih se zaboravilo pronijeti prilikom napuštanja grada.²⁸⁷

²⁸² *Illyricum sacrum*, Danielle Farlati, prijevod: Tonći Maleš, *Latina et Graeca*, Vol. 2 No. 7 (2005.), 73-77.

²⁸³ Trpimir Vedriš, „Martyrs, Relics, and Bishops: Representations of the City in Dalmatian Translation Legends“ *Hortus Artium Medievalium*, 12 (2006), 186.

²⁸⁴ Veraja, „Kapela sv. Venancija“, 96-97.

²⁸⁵ Rapanić, „Sveti Dujam“, 25-26.

²⁸⁶ *Ibid*, 47.

²⁸⁷ *Ibid*, 51.

Mnogi autori smatraju kako su relikvije svetoga Dujma bile zalog i svjedočanstvo prava splitske Crkve kao baštinice Salone. Tako prvi zaključak splitskog crkvenog sabora iz 925. godine ne ostavlja mjesta dvojbi o značenju svetog zaštitnika za metropolitansku vlast Splita. Naime, splitski sabor određuje: „Budući da je blaženi Domnije u davno vrijeme poslan u Solinu od apostola Petra da propovijeda, određuje se da ona crkva i grad gdje počivaju njegove moći ima primat nad svim crkvama ove provincije i da dobije zakonito ime metropolije nad svim biskupijama...“. Dakle, pobjedi splitske Crkve nad drugim biskupijama izuzetno je pridonio argument salonitanske tradicije sažete u djelovanju, mučeništvu i relikvijama svetoga Dujma. Sveti je Dujam bio temelj crkvene organizacije u Splitu, a stoga je i postao gradskim zaštitnikom. Svi autori koji se bave ovom temom datiraju translaciju svetoga Dujma i Staša u sredinu VII. stoljeća te mnoštvo njih vide ovoga sveca kao simbol borbe za prvenstvo splitske Crkve te duhovnog i crkvenog kontinuiteta između Salone i Splita.²⁸⁸

1103. godine, za vrijeme pape Paskvala II. (1099.-1118.) i splitskog nadbiskupa Krescencija, obavljena je rekognicija kostiju svetoga Dujma. Ova je rekognicija obavljena jer su neki sumnjali da se tijelo svetoga Dujma stvarno nalazilo u oltaru u Splitu. Prilikom ove rekognicije, u velikom je sarkofagu pronađen jedan manji kameni sarkofag s ravnim poklopcem, na kojemu je urezan natpis iz XIII. stoljeća:²⁸⁹

HIC REQUIESCIT CORPVS BEATI DOMNII
SALONITANI ARCHIEPISCOPI DISCIPULI
SANCTI PETRI APOSTOLORVM PRINCIPIS
TRANSLATVM AB SALONA IN SPALATVM
A IOHANNE EIVSDEM SEDIS ARCHI
PRESVLE²⁹⁰

Većina autora smatra kako je ovaj natpis kasnijeg datuma, nastao možda u doba Ivana II., tj. za vrijeme dvaju splitskih crkvenih sabora. Dominik Mandić smatra kako je ovaj natpis, na temelju karaktera nekih slova, izvorno iz VII. stoljeća. Obavljena je još jedna rekognicija 1427. godine, za vrijeme dužda Francesca Foscara, i još jedna 1958. godine, sporazumom nadbiskupa Franića i Konzervatorskog zavoda za Dalmaciju na čelu s direktorom Cvitom Fiskovićem. Prilikom rekognicije iz 1958. godine, otvoren je spomenuti manji mramorni

²⁸⁸ Zdenka Janeković Römer, „Sveti Dujam i sveti Vlaho: uporište metropolije i uporište Republike“ U: *Hagiologija: kultovi u kontekstu*, ur. Ana Marinković i Trpimir Vedriš (Zagreb: Leykam International, 2008.), 5-6.

²⁸⁹ Veraja, „Kapela sv. Venancija“, 99-100.

²⁹⁰ Ibid, 100.

sarkofag te je u njemu pronađena još jedna manja olovna škrinjica, koja je prema Mandiću izvorno ranokršćanska. Prema tome, neki smatraju kako se radi o natpisu iz kasne antike i o stvarnim relikvijama svetoga Dujma.²⁹¹ Stoga, prilikom svoje misije po Dalmaciji i Istri, koja je bila predmetom prijašnjeg poglavlja, opat Martin uzeo je tek manje dijelove tjelesnih relikvija svetoga Dujma, ako je uopće uzeo ikakve relikvije.

Naposlijetku, treba istaknuti da Konstantin VII. Porfirogenet, u XXIX. glavi svojega djela *De administrando imperio*, nastalom sredinom X. stoljeća, piše o svetačkim relikvijama svetog Dujma i Staša u Splitu. Porfirogenet navodi kako se u Splitu nalazi biskupska rezidencija grada i crkva svetoga Dujma, u kojoj leži sam Dujam. Također navodi kako u istom gradu leži i sveti Anastazije.²⁹² To nam potvrđuje kako su u Splitu barem od druge polovice X. stoljeća počivale relikvije svetog Dujma i Staša u crkvi svetoga Dujma te da je katedralna crkva spomenuta u tekstu o našašću i translaciji, „Bogorodičina crkva“, do sredine X. stoljeća promijenila ime u „crkva svetog Dujma“.

4.4. Sveta Eufemija

Sveta Eufemija je kalcedonska mučenica i veliko ime istočnog i zapadnog kršćanstva i hagiografije.²⁹³ Smatra se kako je sveta Eufemija podnijela mučeničku smrt nakon trećeg ili četvrtog Dioklecijanovog proglašenja protiv kršćana, između ljeta 303. i početka 304. godine u Kalcedonu. Nakon smaknuća, njezini su roditelji uzeli Eufemijino tijelo i sahranili ga koju milju dalje od grada. Svetački život i junačka smrt mlade kršćanke ubrzo su se pročuli te je nad njezinim grobom u Kalcedonu, u IV. stoljeću, podignuta veličanstvena bazilika, svetište koje je kasnije postalo čuveno po čudima. U ovoj je bazilici, 8. listopada 451. godine, održan IV. ekumenski crkveni sabor poslije kojega se kalcedonska mučenica slavi kao zaštitnica pravovjerja.²⁹⁴ Pasija svete Eufemije stara je legenda najvjerojatnije nastala u kasnoj antici te je kao takva rano proširena diljem Sredozemlja, tj. kako svjedoče brojni sačuvani rukopisi, diljem europskog kontinenta. Ona spada u kategoriju „univerzalne“ hagiografije koja je uživala

²⁹¹ Škunca, „Papa Ivan IV.“, 192-193

²⁹² *De administrando imperio*, preveo R. J. H. Jenkins, (Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, 1967.), 137.

²⁹³ Petrović, „Hrvatska i europska“, 327.

²⁹⁴ Franjo Šanjek, „Sveta Eufemija kalcedonska: Povijesni prilozi o životu i štovanju“ U: *Translatio Corporis Beate Eufemie*, ur. Aldo Kliman et alia (Pula: Zavičajna naklada Žakan Juri, 2000.), 88-90.

znatan ugled.²⁹⁵ Prema Evagriju Pontskom (+399.) mehanički uređaj omogućio je umetanje spužvi u grobnicu svete Eufemije koje su zatim bile prekrivene svetičinim čudesnim izljevima krvi, postajući tako nove relikvije koje su hodočasnici sa sobom odnosili.²⁹⁶ Pred perzijskom navalom 615.-626. godine, Eufemijino je tijelo, zajedno s mramornim sarkofagom, preneseno u Carigrad i svečano izloženo u crkvi koja je u čast svetoj Eufemiji izgrađena u carskoj prijestolnici sjeverno od hipodroma. Smatra se da su Perzijanci 617. godine opljačkali Kalcedon i tom prilikom razorili starokršćansku baziliku svete Eufemije.²⁹⁷ Prema predaji, bizantski je car Konstantin V. 752. godine bacio Eufemijine relikvije u more jer su zbog prevelikog obožavanja smatrane uzrokom ikonoklazma. Nakon toga, nastale su brojne legende o daljnjoj sudbini Eufemijinih relikvija.²⁹⁸ Također, kako ističe Šanjek, Eufemijino se štovanje najprije proširilo na Istoku, a nakon Kalcedonskog sabora 451. godine, i na Zapadu. Naime, od tog se vremena po cijelom katoličkom svijetu grade svetišta i umnožavaju relikvije svete Eufemije: u Carigradu, Rimu, Milanu, Rouenu, Akvileji, Gradu, Poreču i Rovinju.²⁹⁹

Priča o translaciji relikvija rovinjske svete Eufemije u cijelosti se temelji na rukopisnom tekstu na pergameni pod naslovom „*Translatio corporis beate Euphemie*“ te na njezinom sačuvanom sarkofagu. Spomenuti se kodeks, pisan knjiškom gotičkom minuskulom, danas čuva u Sveučilišnoj knjižnici u Puli³⁰⁰ te je skeniran, transkribiran, preveden i objavljen 2000. godine s popratnim uvodnim studijama i komentarima, povodom 1200. obljetnice translacije Eufemijinih relikvija u Rovinj. Kodeks su proučavali brojni povjesničari kroz stoljeća, poput Pietra Kandlera, kanonika Caenazza, Bernarda Benussija, Tomasa Caenazza Mlađega i Francesca Babudrija,³⁰¹ a sam kodeks, pisan za potrebe rovinjske crkvene zajednice, prenosi predaju o mučeništvu svete Eufemije, translaciji tijela svete Eufemije u Rovinj, o mučeništvu svete Uršule s jedanaest tisuća djevice, svetog Jakova Isječenog i svetog Jurja, kao i kasnijoj translaciji Eufemijina tijela iz Mletaka u Rovinj i polaganju u vlastiti lijes. Valja istaknuti kako se „Prijenos tijela Svete mučenice i djevice Eufemije iz znamenitoga grada Mletaka u Rovinj i

²⁹⁵ Inga Vilogorac Brčić i Trpimir Vedriš, „Kibelin i Eufemijin put. Prijenosi svetinja pergamske božice i kalcedonske mučenice“ *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* vol. 54, br. 3 (2022), 241.

²⁹⁶ Head, *The Cult of the Saints*, 2.

²⁹⁷ Šanjek, „Sveta Eufemija kalcedonska“, 90.

²⁹⁸ Valentina Zovko, „Retorika tijela i kult sv. Eufemije u Rovinju“ U: *Zbornik radova X. Međunarodnog znanstvenog simpozija Pasijske baštine "Muka kao nepresušno nadahnuće kulture"*. *Pasijska baština Istre i Kvarnera*, ur. Jozo Čikeš (Pazin: Udruga Pasijska baština: 2016.), 26.

²⁹⁹ Šanjek, „Sveta Eufemija kalcedonska“, 90.

³⁰⁰ Ibid, 82.

³⁰¹ Giuseppe Cuscito, „Kult svete Eufemije i potonuće fantomske Cisse u rovinjskoj tradiciji“ U: *Translatio Corporis Beate Euphemie*, ur. Aldo Kliman et alia (Pula: Zavičajna naklada Žakan Juri, 2000.), 68.

polaganje u lijes“ samom datacijom (18. svibnja 1401.) i rukopisom smješta u novije razdoblje u odnosu na prethodne tekstove.³⁰² Spomenuti je kodeks napisan kaligrafskom vještinom vjerojatno u venecijanskom skriptoriju između XIII. i XV. stoljeća, bogato je ukrašen minijaturama i sastoji se od dvadeset listova, od kojih je osamnaest bilo ispisano. Kasnije je u različitim razdobljima doživio nadopune i ispravke te je, kako potvrđuje bilješka na predzadnjem dodanom listu, uvezan u prosincu 1640. godine.³⁰³ Naime, „knjiga“ je u prosincu 1640. godine bila ponovno uvezana „i iznova ukrašena pozlatom“, budući da je bila u „raspadanju, a presvlake drvenih korica potpuno uništene“. Budicin piše kako su listovi dodani pretpostavljenom izvornom rukopisu pisani književnim talijanskim jezikom te kako se zapravo radi o povijesno-crkvenim bilješkama i memorijama kasnijih stoljeća koje nisu neposredno vezane uz hagiografske tekstove koji su predmet ovoga rukopisa.³⁰⁴ No, autor ističe kako je moguće da su neki od dodanih listova bili sastavni dio originalne cjeline ovoga kodeksa. Na gotovo svim od 31 lista kodeksa uočljiva su stanovita oštećenja, manje perforacije i veće ili manje mrlje i tragovi, najvjerojatnije nastali zbog bioloških i atmosferskih čimbenika, no, općenito se može reći da je stanje očuvanosti kodeksa relativno dobro, posebice njegovih minijatura te je gotovo cijeli tekst čitak.³⁰⁵ Prema Giuseppeu Cuscitu, ovaj je kodeks zapravo kompilacija tekstova korištenih za crkvenu uporabu radi potrebe lokalnih tradicija te odražava hagiografska poimanja ranoga srednjega vijeka. Tako je, primjerice, pasija svete Eufemije slobodan prijevod grčkog teksta srodan onome što nam prenosi jedan rukopis iz Nacionalne knjižnice u Parizu, koji je u srednjem vijeku bio poznat te ga je kasnije preveo Stiling u *Acta Sanctorum*. Stoga je, kako smatra Cuscito, dopušteno zaključiti da je pisar ili sastavljač ovoga kodeksa, u kasnome srednjemu vijeku koristio jedan od rimskih žrtvoslova što su tada postojali u biskupskim crkvama. Također, imajući na umu kaligrafsku vještinu kojom je ovaj tekst pisan, moguće je da je kodeks bio objavljen u Veneciji, koja je tada bila u bliskim odnosima s Rovinjem.³⁰⁶

Prema *Translatio corporis beate Eufemie*, translacija Eufemijinih relikvija dogodila se u vrijeme cara Otona. Naime, raka koja je čuvala tijelo svete mučenice nalazila se na strmoj stijeni pored morske pučine. Jednoga je dana morski val pogurao sarkofag sa strme stijene prema obali te je pao u more i uputio se „u predodređenu joj luku te je nošena moćnom silom

³⁰² Marino Budicin, „Iluminirani rovinjski kodeks. Bilješke uz prvo integralno izdanje,“ U: *Translatio Corporis Beate Eufemie*, ur. Aldo Kliman et alia (Pula: Zavičajna naklada Žakan Juri, 2000.), 94-96.

³⁰³ Cuscito, „Kult svete Eufemije“, 68.

³⁰⁴ Budicin, „Iluminirani rovinjski kodeks“, 96-98.

³⁰⁵ Ibid, 94-96.

³⁰⁶ Cuscito, „Kult svete Eufemije“, 68-70.

pristigla do nekog otoka uz padinu brda Crvenim zvanog zbog prolivene krvi mnogih svetaca.“ Tada je s Rovinja (Crveno Brdo) sišlo mnoštvo žitelja kojima se ukazala „sjajna i blještava“ svjetlost iz spomenutog sarkofaga. Mramorni je sarkofag pristao uz hrid i izašao ravno na neki humak. Ubrzo se glas o ovome čudu proširio diljem istarskog kraja te je došao „svekolik puk obojega spola naužiti se pogleda na taj neviđeni prizor.“ Potom je bilo sazvano vijeće koje je odlučilo prenijeti raku na „Otok molitava“. Zatim se okupio čitav narod i svećenstvo te su pokušali „mnoštvom vozova, konopa i volovskih parova“ pomaknuti spomenuti sarkofag, no bez uspjeha. Nakon što njihovo nastojanje nije ničim urodilo „zbog prevelike duševne presenećenosti“, vratili su se svojim kućama ostavivši nepokretnu raku gdje su je i pronašli. Kada je pala noć, „neka vrlo pobožna udovica“ nalazila se ispod Rovinja te joj se ukazala sveta Eufemija i naredila joj da siđe do rake, uzme dvije krave junice te da ih lagano upregne da pokrenu mramornu raku, jer „djevice odnose djevice“. Udovica je potom, poslušavši svoju viziju, „prikazala post te izmolila Božju pomoć“, svezala mramorni lijes konopima i upregnula „ujarmljene kravice“ koje su prenijele sveti teret do vrha rečenoga brda. Tada je „nevrjednik neki“, očekujući pomoć svetoga tijela, srnuo prema mnoštvu te mu sve kosti budu smlavljene pod silinom rake. No, Eufemija je njegove polomljene kosti zacijelila. Nakon što se to pročulo, stigao je i pulski narod i svećenstvo te su podignuli poklopac rake. U sarkofagu je ležalo neraspadnuto, i plaštevima ukrašeno Eufemijino tijelo te zapis o njezinom mučeništvu. Nakon ovog otkrića „zavlada divno klicanje od radosti, veselja i miline na svim stranama.“ Nakon nekog vremena, narod je donio odluku da se oko djevičinog sarkofaga podigne „velika i dostojna zaštitna građevina, koja će obuzdati ono preveliko naviranje javnih povorki“. Vrlo je važan zadnji dio ovoga teksta koji glasi: „Proslavili su pak taj vrlo sveti dan u nastupajućem mjesecu srpnju, dana trinaestoga, u vrijeme kraljevanja Isusa Krista, Gospodina našega, i to u godini od Njegova rođenja osamstotoj.“³⁰⁷ Evidentno je kako prva datacija u uvodnome dijelu ovoga teksta ne odgovara dataciji s kraja te treba istaknuti kako rovinjska mjesna predaja datira prijenos relikvija u 800. godinu, prije nego u vrijeme vladavine cara Otona (vjerojatno Oton I. (936.-973.)).³⁰⁸

Također, interesantno je kako izvješće o našašću i translaciji Eufemijinih relikvija ne uključuje visokopozicionirane crkvene dužnosnike, poput biskupa, kako to inače biva uobičajenim u izvješćima o našašćima i translacijama. Obično glavnu ulogu u izvješćima o našašćima i translacijama imaju biskupi koji prenose relikvije na biskupska sjedišta. Iako se

³⁰⁷ *Translatio corporis beate Eufemie*, 137-145.

³⁰⁸ Vedriš, „Martyrs, Relics, and Bishops“, 186.

sveci prikazuju poniznima i pobožnima, biskup je u pravilu taj koji usmjerava osobu koja je primila viziju i koji postaje tumačem svečeve volje. U ovom izvješću o našašću i translaciji u potpunosti izbiva figura biskupa, što ne iznenađuje budući da nema povijesnih dokaza da je Rovinj bio biskupija.³⁰⁹ Budući da Rovinj nije imao biskupa koji je imao ključnu ulogu u ranosrednjovjekovnom gradu, autor je translacije trebao izabrati osobu kojoj će pripisati zadaću prihvata relikvija i njihovog prijenosa na mjesto koje je Eufemija odredila kao svoje posljednje počivalište. Autorov je odabir vrlo simboličan i počiva na želji da „djevica nosi djevicu“.³¹⁰ Njegov odabir također ne treba čuditi, budući da u izvješćima o našašćima i translacijama često samo neokaljane ruke mogu prenijeti neokaljano tijelo.³¹¹

Također, Rovinjski nam kodeks donosi i tekst prema kojemu je Eufemijino tijelo bilo predmetom svete krađe. Naime, brodovlje Đenovežana, opremljeno za rat protiv Mlečana, stiglo je u Jadransko more te su zauzeli brojna mjesta. Zauzeli su i Rovinj te su „s njime užasno postupili, opljačkali su također sveta mjesta i provaljivali u crkve.“, a jedna od crkvi u koju su provalili, bila je crkva u kojoj su se čuvale relikvije svete Eufemije, čije je tijelo „pristalo na spomenuto mjesto trinaestoga dana nastupajućega mjeseca srpnja, godine od rođenja Gospodinova osamstote.“ Đenovežani su razbili Eufemijin kovčeg, izvukli Eufemijino tijelo i odnijeli ga na svoje galijske brodove. Potom su opsjedali, zauzeli i opustošili mletački grad Chioggia. Nakon dvije godine opsade spomenutoga grada, Mlečani su pobijedili Đenovežane i vratili svoj grad. „Tako se dogodilo da je i tijelo blažene Kristove mučenice i djevice Eufemije, koje se nalazilo u onim osvojenim galijama, bilo odneseno u crkvu Svetog Kancijana u prije rečenome gradu.“. Eufemijino je tijelo ostalo u toj crkvi trideset godina, nakon kojih su Rovinjani „izabrali neke uglednije između sebe i poslali ih Mlečanima“, u nadi da će im vratiti tijelo svete Eufemije koje su „Đenovljani bili odnijeli a oni ga izbavili“. Mlečani su naložili „vrlo rado i prijateljski da im se ono vrati“, te je svetičino tijelo vraćeno u Rovinj s hvalospjevima, pohvalama, duhovnim pjesmama i pomastima. Eufemijino je tijelo položeno u mramorni kovčeg „u kojemu je iz Kalcedonije i s mjesta, gdje je podnijelo mučeništvo, bilo stiglo.“. Prema ovom tekstu, Eufemijino je tijelo stiglo natrag u Rovinj „godine od njegova rođenja

³⁰⁹ Višnja Bralić, „The Cult of Saint Euphemia, the Patron Saint of Rovinj, and the Venetian Politics of Co-creating Local Identities in Istrian Communities in the 15th Century“ *Radovi Instituta za povijest umjetnosti*, br. 43 (2019), 12.

³¹⁰ Zovko, „Retorika tijela“, 24-25.

³¹¹ Vedriš, „Martyrs, Relics, and Bishops“, 179-180.

tisuću četiri stotine prve, dana osamnaestoga u mjesecu svibnju. U vrijeme vladavine vrloga muža gospodina Justinijana Justinijana.“³¹²

Bralić piše kako je povratak relikvije u Rovinj bio rezultat opsežnih pregovora između predstavnika rovinjske komune i mletačkih vlasti te kako su ti pregovori zaključeni senatskim dekretom 6. svibnja 1401. godine. *Ser Alvise Giustiniani* i *consiliario* Michele Maripetro založili su se za peticiju ispred senata te su njihova imena navedena na marginama teksta. Bralić također ističe kako iz odluke senata saznajemo da je tijelo svete Eufemije iz Chioggie u crkvu *San Canziano* prenio mletački plemić Saraceno Dandolo.³¹³

Treba istaknuti da, iako se dugi niz godina smatralo da je kodeks nastao između XIII. i XV. stoljeća, nedavni rad Višnje Bralić baca novo svjetlo na problematiku datiranja kodeksa. Naime, autorica je povezala minijature iz kodeksa s djelima Picova Majstora, najistaknutijeg venecijanskih minijaturista s posljednje četvrtine XV. stoljeća. To je dopustilo precizno datiranje dovršavanja Eufemijinog hagiografskog dosjea, te autorica ističe da „iako je tekstualni dio kodeksa mogao nastati i ranije, oblikovanje Eufemijina hagiografskog dosjea treba se datirati u kasne 1470-e ili 1480-e.“³¹⁴ Dakle, piše Vedriš, nasuprot ranijem mišljenju o vremenu nastanka kodeksa, upravo je formalno-stilskom analizom iluminacija pouzdano utvrđeno vrijeme njegova nastanka.³¹⁵ No, zbog manjka tekstualne i rukopisne transmisije onemogućeno je jasno rješavanje problema vremena i okolnosti nastanka samoga teksta o translaciji te se ne može pouzdano utvrditi kada je tekst točno nastao niti kada je u sačuvanom obliku bio zapisan. Na to se nadovezuje problem nepoznavanja njegovog autora i konteksta njegova izvođenja.³¹⁶ Čak i ako se pretpostavi da se u jezgri teksta zaista radi o ranosrednjovjekovnoj legendi, i dalje stoji činjenica da legenda nije sačuvana u svojem „izvornom“ ranosrednjovjekovnom rukopisu, što umanjuje svrhu paleografske i kodikološke analize kao sredstva datacije teksta.³¹⁷

Što se tiče sarkofaga od grčkog mramora koji se vezuje uz kult svete Eufemije, i koji je nedovršen u ukrasnim dijelovima, Cuscito smatra da je morao doći u Istru u zlatno doba bizantske prevlasti te da je njegovo odredište morala biti neka važna crkva. Autor ističe kako je

³¹² *Translatio corporis beate Eufemie*, 187-191.

³¹³ Bralić, „The cult of Saint Euphemia“, 13.

³¹⁴ *Ibid*, 15.

³¹⁵ Vilgorac Brčić i Vedriš, „Kibelin i Eufemijin put“, 246.

³¹⁶ *Ibid*, 243.

³¹⁷ Vedriš, „Martyrs, Relics, and Bishops“, 186.

sastavljač pripovijesti o našašću i translaciji relikvija izostavio sve što je moglo pokazati podrijetlo sarkofaga.³¹⁸

Prema srednjovjekovnim izvorima, kako piše Šanjek, tijelo svete Eufemije je iz Carigrada u Rovinj preneseno u mramornom sarkofagu najvjerojatnije u doba ikonoklastičke krize kada se, na inicijativu cara Lava III. Izaurijskog i njegovih sljedbenika (726.-843.), u Bizantu rasplamsao pokret uništavanja svetih slika i svetačkih relikvija. Iako se ne može precizno i sa apsolutnom sigurnošću utvrditi kada su Eufemijine relikvije uistinu prenesene u Rovinj, postoje brojne potvrde da se Eufemijino tijelo nalazilo u Rovinju u XI./XII. stoljeću. Naime, brojni hodočasnici iz zapadne Europe, koji u XI./XII. stoljeću prolaze hrvatskim primorskim krajevima na putu ili na povratku u Svetu Zemlju, redovito odlaze u Rovinj kako bi se poklonili posmrtnim ostacima kalcedonske djevice i mučenice koja se nalazila u crkvi svetoga Jurja i svete Eufemije.³¹⁹

4.5. Sveta Anastazija

Iako je Zadar najvjerojatnije prihvaćao kršćanstvo u istim stoljećima kao i druga dalmatinska središta,³²⁰ u Zadru, za razliku od Poreča i Salone, nije sačuvana nikakva starokršćanska mjesna mučenička tradicija iz doba progona. Ukoliko je takva tradicija postojala, domaći starokršćanski mučenici nisu zapamćeni u Zadru, gradu u kojemu su za njegovanje takvih tradicija uvjeti bili puno povoljniji nego u drugim primorskim gradovima.³²¹ Naime, čini se kako je Zadar jedini kopneni grad u kojemu tradicija gradskog stanovanja nikada nije prekinuta, budući da mu barbari nikada nisu porušili bedeme. Također, za razliku od Pule ili Splita, u kojima se prvotna kršćanska jezgra nalazila dalje od središta grada, u Zadru je ona smještena na samom rimskom Forumu.³²² Domaće zadarske mučenike ne spominju ni spomenički nalazi, a kronološka tablica biskupa antičke Jadere, za razliku od Salone, ima previše praznina, koje, do sada, historiografija nije uspjela pouzdano ispuniti. Tako Zadar, središte bizantske Dalmacije i dalmatinski grad s antičkim naslijeđem te s bogatom srednjovjekovnom i kasnijom hagiografijom, nije prenio u svoje srednjovjekovlje nekakvu

³¹⁸ Cuscito, „Kult svete Eufemije“, 78.

³¹⁹ Šanjek, „Sveta Eufemija kalcedonska“, 92.

³²⁰ Petrović, „Hrvatska i europska“, 324.

³²¹ Trpimir Vedriš, *Hagiografija i rani kult sv. Anastazije i sv. Krizogona u Zadru* (Bibliotheca Hagiographica, Series Studia I. Zagreb: Leykam International, 2019.), 132.

³²² Trpimir Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije i njegov odraz u Zadru (9.-14.st.)“ *Historijski zbornik*, 55 (2002), 4-5.

lokalnu tradiciju i kulturu, niti hagiografsku literarnu predaju kasne antike. Prema modernim historiografskim saznanjima, zadarski hagiografi zaboravljaju vlastite starokršćanske mučenike koje su najvjerojatnije imali te zadarsku srednjovjekovnu hagiografiju utemeljuju na kultovima i tekstovima stranih mučenika.³²³ Sukladno tomu, najraniji podatci o kultu ranokršćanskih mučenika u Zadru odnose se isključivo na uvezene mučenike,³²⁴ a ti strani uvezeni mučenici postaju glavnim svetim zaštitnicima Zadra i titulari zadarskih crkava. Ti sveci postaju i glavni junaci latinske te vernakularne hrvatske i talijanske zadarske hagiografije.³²⁵ Stoga, smatra Vedriš, prikladno polazište za istraživanje začetaka štovanja svete Anastazije je pretpostavka da su tijekom kasne antike pripadnici zadarskih elita, prvenstveno Crkve, svjesno nastojali ispuniti prazninu u vlastitoj mučeničkoj predaji pokušavajući nabaviti što uglednije mučeničke relikvije iz drugih teritorija.³²⁶ Također, nakon uspostave bizantske vlasti sredinom VI. stoljeća i pogotovo nakon uništenja većine istočnojadranskih gradova, Zadar dobiva predispozicije za zauzimanje vodećeg mjesta na Jadranu. Zadar tada teži ka utvrđivanju vlastitoga identiteta i opravdavanju svoga položaja unutar Bizantskoga carstva. No, zbivanja u sjevernoj Italiji nakon 800. godine pretvoriti će Zadar i čitavu Dalmaciju u interesnu sferu carstva Karla Velikog. Tako Zadar svojim ugledom među dalmatinskim gradovima, ali i svojim geografskim položajem, postaje predmet interesa i bizantske i zapadne politike.³²⁷

Prema legendi, Anastazija je bila ugledna Rimljanka koja je bila udana za rimskoga patricija Publija, koji ju je zbog njezine kršćanske vjere držao u kućnom pritvoru. Anastazija se prilikom vlastitog zatočeništva dopisivala sa svetim Krševanom, kojega je upoznala posjećujući zatvorene kršćane. Nakon muževe smrti, Anastazija prati Krševana u Akvileju gdje je Krševan po Dioklecijanovoj naredbi pogubljen. Ovdje Anastazija susreće solunske mučenice, sestre Agapu, Chioniu i Irenu, te s ostalim zatočenim kršćanima putuju prema Sirmiju. Nakon puta u Solun, gdje su spomenute sestre pogubljene, Anastazija se vraća u Sirmij gdje je suđena. Zatim je odvedena na palmarijsko otočje kraj Rima gdje je, prema većini sačuvanih verzija ove legende, pogubljena. Cjeloviti tekst ove legende sačuvan je u redakcijama znatno mlađima od izvorne verzije. Smatra se da je pasija svete Anastazije sastavljena na rimskom području tijekom VI. stoljeća, a jedna od najpoznatijih verzija ove legende sačuvana je u prijepisu Simeona

³²³ Ivanka Petrović, „Latinska i glagoljska tradicija sv. Krizogona (Krševana) i sv. Anastazije u hrvatskoj hagiografiji srednjega vijeka“ *Slovo*, br. 56-57 (2008), 454.

³²⁴ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 132.

³²⁵ Petrović, „Latinska i glagoljska tradicija“, 454.

³²⁶ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 132.

³²⁷ Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije“, 5.

Metafrastesa iz X. stoljeća.³²⁸ Hagiografska legenda svete Anastazije potaknula je interes u hagiografskoj kritici, osobito u radovima starijih proučavatelja hagiografske književnosti, među kojima se ističu: Hippolyte Delehaye, A. Dufourcq, Francesco Lanzoni i Vitaliano Brunelli te u novije vrijeme Paul Devos, Victor Saxer i Giuseppe Cuscito.³²⁹

Utvrđujući točno vrijeme i mjesto pogubljenja svete Anastazije, znatno su pouzdaniji izvori od same legende određeni srednjovjekovni martirologiji. Jedan od najstarijih izvora za datiranje Anastazijine smrti i mjesta pogubljenja je već spomenuti Jeronimov martirologij. Podatke za sirmijski teritorij ovaj martirologij preuzima iz izgubljenog martirologija iz Nikomedije koji je bio sastavljen od različitih istočnih martirologija te djela „*De martiribus*“ Euzebija iz Cezareje. Sveta se Anastazija spominje više puta u ovim martirologijima³³⁰ te većina njih donosi 25. prosinac kao datum njezine smrti, dok su drugi datumi na koje se može naići u određenim srednjovjekovnim redakcijama rezultat netočnog prepisivanja ili nesporazuma.³³¹ Iako nije moguće sa apsolutnom sigurnošću utvrditi točnu godinu pogubljenja svete Anastazije, većina autora smatra kako je pogubljena 304. godine, za vrijeme cara Dioklecijana. Iako brojni martirologij spominju kao mjesto pogubljenja otok Palmariju, moderna historiografska znanost drži kako je smaknuta u Sirmiju,³³² gdje joj je, kako se čini, već početkom V. stoljeća bila sagrađena i posvećena bazilika.³³³

Nakon što je Sirmij razrušen u navali Huna 441. godine, relikvije svete Anastazije prenesene su u prijestolnicu Bizantskog Carstva. Prisustvo Anastazijinih relikvija u Konstantinopolu potvrđeno je ubrzo nakon, kada su spomenute u Kronici Teodora Lektora koji piše o prijenosu Anastazijinih tjelesnih ostataka iz Sirmija u Carigrad za vrijeme vladavine cara Lava I. (457.-474. godine) i pontifikata carigradskog patrijarha Genandija³³⁴ (458.-471.). Ova vijest Teodora Lektora o prijenosu relikvija svete Anastazije u Carigrad vjerojatno je najstariji vjerodostojan spomen „tjelesne nazočnosti“ svete Anastazije u bizantskoj prijestolnici.³³⁵ Spomenutu translaciju svetičinih relikvija dokumentira više bizantskih historičara, no nitko od njih ne donosi detaljnije informacije o okolnostima prijenosa.³³⁶ Zapis Teodora Lektora izuzetno je bitan, budući da potvrđuje da su se relikvije svete Anastazije prije prijenosa u

³²⁸ Ibid, 1.

³²⁹ Petrović, „Latinska i glagoljska tradicija“, 457.

³³⁰ Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije“, 1-3.

³³¹ Ibid, 27.

³³² Ibid, 2-3.

³³³ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 20.

³³⁴ Preradović, „Jadransko more“, 19.

³³⁵ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 58.

³³⁶ Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije“, 27.

Carigrad, barem do sredine V. stoljeća, čuvale u Sirmiju.³³⁷ Nakon translacije u Carigrad, svetičini su ostatci bili smješteni u crkvi posvećenoj Svetom Uskrsnuću, koja je ubrzo nakon prijenosa Anastazijinih relikvija promijenila ime u svetu Anastaziju.³³⁸

Počeci štovanja svete Anastazije u Zadru vežu se uz translaciju njezinih relikvija u Zadar. Postoji jedna sačuvana zadarska srednjovjekovna predaja o prijenosu relikvija svete Anastazije iz Konstantinopola u Zadar, a sačuvana je u rukopisima iz XVII. i XIX. stoljeća pod imenom *Historia Translationis S. Anastasiae*. Ovu je legendu prvi objavio Farlati u V. svesku djela *Illyricum sacrum*, a zatim ju je ponovno, s neznatnim ispravcima, objavio i Franjo Rački u *Documenta historiae chroaticae periodum antiquam illustrantia*.³³⁹ Iako gotovo svi noviji autori smatraju da se najstariji poznati prijepis legende nalazi u *Illyricum sacrum*, Vedriš ističe kako ipak postoji tekst legende stotinjak godina stariji od Farlatijeva prijepisa. Naime, radi se o rukopisu pod imenom *Narratio historica circa Beatam Anastasiam Virginem et martyrem*, koji se danas nalazi u Državnom arhivu u Zadru. Prema Vedrišu, tekst legende identičan je onome koji se nalazi kod Farlatija, tako da ga je on najvjerojatnije prepisao iz ovog navedenog rukopisa.³⁴⁰ Ne samo da je zadarska legenda o translaciji relikvija svete Anastazije sačuvana u znatno mlađim rukopisima, nego su i same legende uglavnom nastale više stoljeća nakon događaja o kojima govore.³⁴¹ Najstariji sačuvani rukopis translacije relikvija svete Anastazije je *MS Grisogono*, tekst koji potječe iz sredine XVII. stoljeća i koji je prepisan *ex manuscripto asservato in Archivio Rev. Capituli Jaderanae Ecclesiae*, no bez naznaka o kojemu je predlošku riječ. Dakle, najstariji prijepis ove legende danas se čuva u Državnom arhivu u Zadru, nastao je tek sredinom XVII. stoljeća i nije sasvim sigurno u koju je svrhu načinjen. Nema sumnje da je Grizogonov prijepis bio napravljen prema nekom starijem liturgijskom predlošku. Stoga, najkasnije sredinom XVII. stoljeća, u Zadru je postojao barem još jedan stariji rukopis legende. To potvrđuje i bilješka Valerija Ponte iz 1641. godine, u kojoj kaže da: „drevni Lekcionar u crkvi sv. Anastazije sadržava pripovijest o prijenosu.“ Može se samo nagađati koliko je bio star taj „drevni“ i danas nepoznati rukopis koji Ponte spominje. Iako je nemoguće potvrditi, vjerojatno se radi o predlošku na temelju kojega je Grizogono načinio svoj prijepis petnaestak godina kasnije (1658.). Mlađi sačuvani prijepis legende o translaciji napisao je kanonik Ivan Gurato iz 1848. godine te se danas čuva u Znanstvenoj knjižnici u Zadru.³⁴² Giovanni Gurato

³³⁷ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 35.

³³⁸ Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije“, 3.

³³⁹ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 10.

³⁴⁰ Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije“, 22.

³⁴¹ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 22.

³⁴² Ibid, 302-304.

je kao svoj predložak naveo danas neprepoznati *manuscriptum partinens ad Dnos fratres Nimir Arbense*. Usporedbom dvaju navedenih rukopisa pokazalo se da oba sadrže isti tekst i istu paginaciju pa Vedriš pretpostavlja da bi *manuscriptum* koji Gurato spominje mogao biti upravo Grizogonov prijepis iz XVII. stoljeća.³⁴³

Naime, tekst o izvješću o translaciji relikvija svete Anastazije započinje samom datacijom prijenosa: „Godine Gospodnje Utjelovljenja 804. dok su na svijetu vladala dva cara, konstantinopolski Nicefor i galski Karlo“. Autor teksta navodi kako je čitav svijet tada bio izvrgnut opasnosti radi neslaganja dva spomenuta cara te ovaj element „nesložne braće“ uspoređuje sa Šaulom i Davidom te Romulom i Remom. U to su vrijeme Donat, biskup grada Zadra i Benenatus, mletački *dux*, došli u Carigrad kao „Karlovi poslanici mira i mirovni poslanici crkava i svih vjernih“ te su tom prilikom „pronašli ono skupocjeno blago, neusporedivo ni s jednim blagom od dragulja i skupocjenog zlata, tijelo Blažene Djevice i Mučenice Anastazije“. Legenda opisuje kako je prvo bilo pronađeno i tretirano tijelo svete Anastazije. Prema ovome tekstu, nakon Anastazijina mučeništva neka vrlo pobožna kršćanka Apolonia izgradila je baziliku u svojem vrtu i tamo je položila mučenicu u mramornu grobnicu s pomastima. Nakon „uistinu mnogo vremena“ grad Sirmij, u kojemu je tijelo spomenute mučenice bilo mučeno i pokopano, bio je od strane barbara „opsjednut i dugo napadan, te naposljetku razrušen“. Tom su prilikom „neki vrlo kršćanski muževi prave vjere“, uzeli sa sobom tijelo svete mučenice, jer ga nisu htjeli „ostaviti među svinjama da propadne oskvrnuto“ te su ga odnijeli u Carigrad i sakrili, „bojeći se da im ne bude oduzeto“. No, tijelo se nije moglo zauvijek skrivati i tada u Carigrad dođu već spomenuti „poslanici mira“ – „Donat nadbiskup Zadra i Benenatus venecijanski dux“. Njima su došli Sirmijci, ispričali su im tko su, kako su stigli u Carigrad i kako su sa sobom iz Sirmija odnijeli tijelo svete Anastazije te su ih molili da žele ići s njima u Dalmaciju. Donat i Benenatus su na to pristali te, kada su obavili posao zbog kojega su bili poslani, počeli su se vraćati zajedno sa spomenutim Sirmijcima i tijelom svete Anastazije natrag u Dalmaciju. Ploveći prema odredištu, vrlo su često pristajali na otocima, imanjima, tvrđavama i gradovima kako bi se ljudi okrijepili. Prilikom putovanja „zlodusi po zraku oko njih viču“, mučeni i tjerani od strane Anastazijinog svetog tijela. Mnogi koji su bili opsjednuti zlodusima bili su oslobođeni nakon što su bili odvedeni k njoj, „kužni su se čistili, oduzeti liječili, slijepima se vraćao vid, gluhima sluh, bogaljima hod, i sakatima ruka; i tko je god imao bolesnike oduzete različitim bolestima dovodio ih je i oni su bili ozdravljeni“. Nakon

³⁴³ Trpimir Vedriš, „Historia Translationis S. Anastasiae: kako (ne) čitati hagiografski tekst“, U: *Hagiologija: Kultovi u kontekstu (zbornik radova)*, ur. Marinković, Ana i Trpimir Vedriš (Zagreb: Leykam international, 2008.), 42.

dugog putovanja, napokon su stigli pred Zadar. Kada su stigli do spomenutoga grada, *dux* Benenatus silno se trudio tijelo svete djevice i mučenice odvesti u Veneciju, a nadbiskup Donat, silno se trudio da ga „zadrži i da ga s najvećim štovanjem unese u Zadar“. Nakon dugog pogađanja, tijelo je bilo prepušteno mletačkom *duxu*, no kada je započeo ploviti, iz vedra neba i mirna mora podigla se žestoka oluja. „Zrak se uskovitlao, more raslo, a vjetar bivao suprotan, valovi i vjetar njihali su brod.“. Spomenuti je dužd čekao da se vrijeme i more smire kako bi otplovio sa svetim tijelom, no spoznajući da to Bog uskraćuje, dopustio je da tijelo dobiju „sveti nadbiskup Donat, čitav kler i narod zadarski.“. Oko tog čuda okupili su se ljudi svih dobi, spola i staleža te su, zajedno plješćući rukama, vikali, hvalili i slavili Boga. Nakon nekog vremena narod je napokon utihnuo, a brod na kojemu je bilo tijelo svete Anastazije, bez ičijeg vodstva, sam je od sebe, kao nekakvim laganim letom, stigao sve do zadarske luke „koja se nalazi uz crkvu sv. Jurja Mučenika“. Potom je nadbiskup Donat, opremljen za slavljenje mise zajedno s klericima, redovnicima, redovnicama i drugim „pobožnim muževima“, u pratnji vojnika i sa spomenutim mletačkim duždem, pjevajući psalme, unio u grad „kroz spomenuta vrata“ tijelo svete Anastazije. Sveto su tijelo prvo odnijeli do crkve svetoga Petra, „gdje je sada nadbiskupsko sjedište“ i ondje su ga čuvali dok nisu priredili zgradu i oltar za tijelo svete Anastazije. Tamo je u međuvremenu Anastazija izvršila mnoga djela. „Um ne može pojmiti niti jezik izreći koliko je slijepih progledalo, koliki nepokretni su izliječeni, koliki su oslobođeni zloduha.“. Zadarski su građani sahranili sveto tijelo u baziliku svetog Petra, „zgradu koja mu je posvećena apostolskom odlukom“ koja se „zove bazilikom svete Anastazije, djevice i mučenice.“ Zadarski su je građani obdarili poljima, vinogradima, otocima i zaselcima. Ali, kada su s tijelom svete Anastazije prošli kroz gradska vrata, jedan je čovjek neoprezno naišao, prošao kroz ta vrata, srušio se na zemlju „i izdahnuo ispred njih“. Vidjevši to čudo, građani su prožeti strahom smjesta zazidali ta vrata čvrstim zidom, kako nitko više kroz njih ne bi mogao niti ući niti izaći. „Ta su vrata sve do danas zatvorena i neće se nikada otvoriti do svršetka svijeta.“. Kada su napokon Zadrani „priredili sklonište i oltar i valjano ga opremili svojom pokretnom i nepokretnom imovinom“, sveti je Donat uz najveće štovanje, „kako dolikuje biskupu“, položio Anastazijino dragocjeno tijelo „na presvijetlo mjesto, petog dana oktobarskih nona“.³⁴⁴

Translacija relikvija svete Anastazije iz Carigrada u Zadar zasigurno je najpoznatija srednjovjekovna translacija svetačkih relikvija na modernome hrvatskome prostoru te gotovo da i nema studije ili pregleda hrvatske ranosrednjovjekovne povijesti u kojoj joj nije bilo

³⁴⁴Potpun tekst translacije relikvija svete Anastazije na latinskom jeziku objavio je Daniele Farlati u V. svesku *Illyricum Sacrum*, 34-35. Ja sam se u ovome radu koristio hrvatskim prijevodom legende koji mi je ustupio profesor Trpimir Vedriš.

posvećeno nešto prostora.³⁴⁵ Brunelli je sistematično i za svoje vrijeme temeljito kritički obradio hagiografiju svete Anastazije, a gotovo svi domaći istraživači zadarske hagiografije oslanjali su se na opažanja iznesena u Brunellijevim studijama. Što se tiče XX. stoljeća, S. Rittig je tijekom 1911. i 1912. godine objavio u *Bogoslovskoj smotri* pregled i raščlambu izvora o panonskim mučenicima, uključujući i svetu Anastaziju. Među novijim radovima, posebnu je pažnju istraživanju hagiografije svete Anastazije posvetila i Ivanka Petrović, koja je objavila jedan od najtemeljitijih radova o zadarskoj hagiografiji svete Anastazije.³⁴⁶ Kao vodeći moderni istraživač hagiografije i kulta svete Anastazije ističe se Trpimir Vedriš, koji je brojnim člancima, studijama i raspravama sveobuhvatno razglabao problem pristupa, kulta, relikvija i hagiografije svete Anastazije. Pojedini su podatci iz izvješća o translaciji relikvija vrlo često navođeni te im je poklanjano i razmjerno veliko povjerenje. Najčešće navođeni podatci svakako su putovanje zadarskoga biskupa Donata i mletačkog *dukusa* Beata u Carigrad, translacija relikvija svete Anastazije iz Carigrada u Zadar te ime starijeg titulara zadarske katedrale.³⁴⁷ No, cilj velikom dijelu autora dosadašnjih raščlambi bio je razlučiti pretpostavljenu „povijesnu jezgru“ od „fiktivnih detalja“ ili naknadnih umetaka. Vedriš smatra da pokušavajući razlučiti „povijesnu jezgru“ teksta, dok su elementi teksta koji su se doimali nepovijesnima zanemarivani, često je propušteno uočiti načine na koje je sama jezgra teksta oblikovana, što znatno osiromašuje čitanje teksta. Upravo „opća mjesta“ i „fiktivni detalji“, ispravno uočeni i protumačeni, mogu uvelike doprinijeti razumijevanju svrhe legende i okolnosti njezina nastanka. Otkrivajući moguće tekstualne predloške i pokušavajući uočiti načine na koje su ti predlošci upotrijebljeni u sastavljanju legende, Vedriš nastoji ukazati na znatno veću slojevitost toga teksta nego što je dosada bilo uočeno.³⁴⁸

Premda je legenda o translaciji relikvija svete Anastazije sačuvana u latinskim i vernakularnim tekstovima kasnijih stoljeća, ona je ponikla iz korijena legende koja je vjerojatno napisana u Zadru već u IX. stoljeću.³⁴⁹ Iako sastavljač legende smješta prijenos u 804. godinu, dosadašnja su istraživanja pokazala kako je pojedine elemente izvješća o translaciji moguće datirati od IX. do XV. stoljeća.³⁵⁰ Dosada najtemeljitiji pregled anakronizama, tj. čimbenika na temelju kojih je moguće datirati izvješće o translaciji, dao je Brunelli. Njegov su popis anakronizama, fantastičnih detalja i faktografskih netočnosti koristili gotovo svi kasniji autori,

³⁴⁵ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 304-305.

³⁴⁶ Ibid, 14-17.

³⁴⁷ Vedriš, „Historia Translationis“, 40.

³⁴⁸ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 305-307.

³⁴⁹ Petrović, „Latinska i glagoljska tradicija“, 454.

³⁵⁰ Vedriš, „Martyrs, Relics, and Bishops“, 186.

a ja ih preuzimam od Trpimira Vedriša koji ih je naveo i komentirao. Od očitih anakronizama, ponajviše se ističe to što se Donata, osim na dva mjesta, naziva nadbiskupom (*archiepraesul*).³⁵¹ Poznato je da tu titulu zadarski biskupi nisu mogli nositi prije 1154. godine. Osim Donata, i mletačkom se *duksu* pridodaje titula koja ne može odgovarati početku IX. stoljeća. Mletački se *duks* oslovljava kao *praepotens*, što sigurno predstavlja odraz kasnijeg ugleda mletačkoga dužda, budući da u vremenu prijenosa, *duks* Venecije nije u nadređenom položaju u odnosu na zadarskoga *duksa*.³⁵² Navedeni anakronizmi pomiču nastanak legende barem za nekoliko stoljeća nakon biskupa Donata. No, legenda obiluje i drugim elementima koji predstavljaju odraz još novijeg vremena. Tako je spomenuto da je Anastazijino tijelo uneseno u grad kroz vrata koja se nalaze u blizini crkve svetoga Jurja Mučenika, koja se u zadarskim dokumentima uopće ne spominje prije kraja XIII. stoljeća. Također, raščlanjujući opis čuda sa zazidanim gradskim vratima, Brunelli je zaključio da se radi o „Biskupskim“ vratima koja su zazidana tek u XVI. stoljeću radi potrebe obrane grada. Dakle, kao što je iz priloženog vidljivo, tekst legende odražava intervencije iz različitih razdoblja, no ipak se čini da uz njih postoje i elementi koji upućuju na veliku starost same jezgre legende,³⁵³ čak suvremenu sa zbivanjima koja opisuju.³⁵⁴

Osim teksta legende o prijenosu, postoji nekoliko pisanih izvora koji nas izvještavaju o prisutnosti relikvija svete Anastazije i postojanju imena crkve u Zadru već početkom X. stoljeća. Tako u oporuci priora Andrije, iz 918. godine, oporučitelj ostavlja crkvi svete Anastazije srebrni kalež i parament: „*In s. Anastasiam unam cuppam de argento et unum pannum de serico legant*“. Stoga, nedvojbeno je da je u vrijeme sastavljanja oporuke priora Andrije crkva već nosila novo ime.³⁵⁵ I bizantski car-pisac Konstantin VII. Porfirogenet sredinom X. stoljeća piše o relikvijama svete Anastazije i o istoimenoj crkvi u Zadru u XXIX. glavi dijela *De administrando imperio*. Opisujući Zadar, Porfirogenet piše kako u tom gradu počiva u tijelu sveta Anastazija, djevica i kći Eustahijeva, koji je u to vrijeme bio na prijestolju. Prema Porfirogenetu, crkva svete Anastazije je bazilika poput Halkopratijske crkve, sa zelenim i bijelim stupovima i sva je ukrašena enkaustičnim slikama u antičkome stilu. Pod ove crkve je od divnog mozaika.³⁵⁶ Vedriš ističe kako nema smisla sumnjati u vjerodostojnost ovoga opisa, upravo zbog toga što se ovdje radi o podatku koji je više putopisna vijest nego gospodarski ili strateški podatak. Imajući na umu da je djelo „O upravljanju Carstvom“ nastalo sredinom X.

³⁵¹ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 307.

³⁵² Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije“, 24.

³⁵³ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 308.

³⁵⁴ Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije“, 28.

³⁵⁵ Ibid, 8.

³⁵⁶ DAI, 139.

stoljeća, možemo biti sigurni da su se u to vrijeme relikvije svete Anastazije već neko vrijeme nalazile u gradu i da je katedrala već nosila novo ime.³⁵⁷

I mnogi su drugi podatci u ovoj legendi potvrđeni raznim drugim izvorima. Tako priča o sukobu careva zasigurno stoji na povijesnoj osnovi. Imena biskupa Donata i venecijanskog duksa Beata, kao i vrijeme njihovog djelovanja, također odgovaraju, u drugim izvorima potvrđenim povijesnim činjenicama. Također, prijenos relikvija svete Anastazije zaista se može pripisati biskupu Donatu te je promjena imena crkve, kao što je prikazano, također vrlo precizno dokumentirana. Uz „fiktivne detalje“, u tekstu postoji čitav niz podataka koji ukazuju na stvarnu starost jezgre legende. Iako je tekst legende o translaciji sasvim izvjesno „konstrukcija“, smatra Vedriš, hagiograf koji je sastavljao ovaj tekst, radi efekta realnosti, vjerojatno je nastojao koristiti *realia*, fragmente društvenog znanja sačuvanih u društvenom sjećanju. Stoga, većina autora smatra da je jezgra teksta vrlo stara, čak suvremena događajima koje opisuje, no da je sačuvana verzija produkt kasnijih iskrivljavanja.³⁵⁸

Daniele Farlati, koji je prvi objavio legendu o translaciji relikvija svete Anastazije, smatrao je datiranje događaja prema tekstu legende (804. godina) netočnim te je vrijeme prijenosa premjestio na 811. godinu. Farlati je smatrao kako misija biskupa Donata u Carigrad i prijenos relikvija nisu bili mogući prije izmjene poslanstva između Nikefora i Karla 810. godine. Franjo Rački, oslanjajući se na „poznate historijske događaje“, odlučio se za 804. godinu. Manojlović je smjestio prijenos Anastazijinih relikvija u 807. godinu, a Dabinović, baveći se problemom prijenosa, oslonio se na Manojlovićevo mišljenje. Nada Klaić smatrala je da se translacija relikvija u Zadar morala dogoditi nakon 805. godine. Noviji se autori, dakako izuzev Trpimira Vedriša, nisu temeljitije bavili pitanjem datiranja ove translacije te mahom prenose mišljenja svojih prethodnika.³⁵⁹ Dubravka Preradović smatra kako translaciju relikvija treba datirati u 806. godinu, što se poklapa sa intervencijom bizantske flote na Jadranu.³⁶⁰ No, treba zaključiti kako se domaći autori gotovo bezrezervno slažu oko toga da su relikvije svete Anastazije prenesene u Zadar u okolnostima povezanim s „jadranskom krizom“, tj. između 804. i 812. godine i to kao carski poklon zadarskom biskupu Donatu. Prema općeprihvaćenoj pretpostavci, biskup Donat, prilikom mirovne misije u Konstantinopol, primio je relikvije svete Anastazije, što nije izuzetan slučaj darivanja relikvija od strane carskoga dvora dalmatinskim gradovima početkom IX. stoljeća. Naime, gotovo paralelno sa Zadrom, u to su vrijeme dva

³⁵⁷ Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije“, 8.

³⁵⁸ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 308-309.

³⁵⁹ Ibid, 146-147.

³⁶⁰ Preradović, „Prenosi relikvija“, 196.

druga jadranska grada primila vrijedne relikvije: Venecija svetog Teodora i svetog Zaharija, a Kotor svetog Tripuna.³⁶¹ Značajno je da su relikvije trojice istočnih svetaca stigle iz Konstantinopola u više-manje isto vrijeme, tj. za vrijeme vladavine Nikefora I. Osborne smatra kako to nije bila puka slučajnost te kako su sve relikvije bile prenesene, ako ne od strane istog posrednika, onda za istu opću svrhu. Možda je bilo sličnih darova relikvija i u drugim gradovima duž dalmatinske obale, no o tome nisu sačuvani nikakvi zapisi.³⁶² Poklon relikvija svete Anastazije sasvim je sigurno bio pripremljen kao „instrument bizantske vanjske politike prema Dalmaciji“, budući da je Zadar neupitno imao važnu ulogu u sklopu velikog projekta „obnove carske vlasti“ na Jadranu u ranome IX. stoljeću. Carigrad je nakon pada Ravene tražio novo uporište na Zapadu te same okolnosti prijenosa ukazuju na to da se nesumnjivo radilo o nastojanju da se prijenosom relikvija Zadar poveže sa prijestolnicom u Carigradu.³⁶³ Stoga, uvelike se smatra kako su relikvije svete Anastazije donesene upravo iz Carigrada, i to u kontekstu čitavog „vala“ prijenosa relikvija u istočnojadranske gradove početkom IX. stoljeća. Naime, upravo je početak IX. stoljeća vrijeme „masovne selidbe“ relikvija i rimskih kultova u udaljenije europske krajeve.³⁶⁴ Dakle, prema shvaćanju domaće hagiografije koju preuzima i glavina novije historiografije, tijekom franačko-bizantskog sukoba na Jadranu početkom IX. stoljeća, Zadar se našao u središtu ozbiljne međunarodne krize. Usklađujući u tom trenutku svoje djelovanje s Venecijom, Zadar je nakon određenih previranja stao na bizantsku stranu te je tom prilikom zadarski biskup bio pozvan u Konstantinopol gdje je, kao nagradu za svoju vjernost, na dar dobio relikvije svete Anastazije koje je prenio u Zadar.³⁶⁵

Najsnažnija potvrda o tome da je biskup Donat zaslužan za prijenos relikvija svete Anastazije u Zadar početkom IX. stoljeća, zasigurno je mramorni sarkofag svete Anastazije. Ovaj je sarkofag jednostavne i grube izrade, a kao materijal je najvjerojatnije poslužio ostatak neke antičke građevine. Općeprihvaćeno je mišljenje da je sarkofag izrađen u IX. stoljeću, što je, piše Vedriš, lako utvrditi prema načinu izrade i prema epigrafskim odlikama natpisa. Nakon što je izrađen, prema mišljenju starijih zadarskih povjesničara, sarkofag je najvjerojatnije bio smješten ispod glavnog oltara katedrale, prema onodobnom običaju. S epigrafskog gledišta, oblik slova ukazuje na karolinško podrijetlo sarkofaga. Gotovo svi autori drže kako nema sumnje da sarkofag prilikom translacije nije bio donesen s relikvijama iz Carigrada, nego da je

³⁶¹ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 146-147.

³⁶² Osborne, „Politics, diplomacy and the cult of relics“, 380.

³⁶³ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 154-155.

³⁶⁴ Vedriš, „Historia Translationis“, 44-45.

³⁶⁵ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 142-143.

bio izrađen u Zadru, gotovo pa sigurno po Donatovom nalogu.³⁶⁶ U ovome se relikvijaru do današnjega dana čuvaju relikvije svete Anastazije te se i danas nalazi u zadarskoj katedrali. Na sarkofagu se nalaze tri natpisa na kojima se spominje ime biskupa Donata.³⁶⁷

Relikvije svete Anastazije prenesene su u Zadar u prvom desetljeću IX. stoljeća. Ubrzo nakon prijenosa relikvija, gradska je katedrala svoje dotadašnje ime svetoga Petra zamijenila imenom svete Anastazije. Katedrala posvećena svetoj Anastaziji ostala je tijekom čitavoga srednjega vijeka središte štovanja, o čemu najbolje svjedoči bogato umjetničko naslijeđe. Translacija svetičinih relikvija jednodušno se pripisuje svetome Donatu, zadarskome biskupu s početka IX. stoljeća, a njegovo sudjelovanje i prijenos, čvrsto su potvrđeni postojanjem kamenog relikvijara s imenima svete i biskupa. Sveta se Anastazija štovala kao glavna gradska zaštitnica sve do kraja XII. stoljeća, a njezin se lik nalazio na najstarijem poznatom zadarskom pečatu. Od dolaska u Zadar, Anastazijin se kult razvija u najužoj vezi s biskupskim kaptolom, što je, između ostaloga, doprinijelo tome da tijekom procesa formiranja komune i preuzimanja vlasti u gradu od strane plemićkih obitelji, kult svete Anastazije bude potisnut od strane kulta svetoga Krševana, titulara benediktinskog samostana, a ujedno i plemićke zadužbine Madijevaca. Smjena na mjestu glavnoga gradskoga zaštitnika dogodila se krajem XII. stoljeća, a informacije o tome najuže su povezane sa zadarskom pobjedom nad Mlećanima u proljeće 1190. godine. Tom je prilikom samostan svetoga Krševana ponudio komuni svog zaštitnika za novoga gradskoga zaštitnika, što je zadarska komuna i prihvatila.³⁶⁸

4.6. Sveti Krševan

Sveti Krševan je povijesni mučenik akvilejske Crkve iz vremena „Velikog progona“ cara Dioklecijana, čiji je kult pouzdano potvrđen neposredno nakon njegova pogubljenja, zajedno sa skupinom mjesnih mučenika.³⁶⁹ Prema mjesnoj tradiciji, sveti Krševan pripada skupini jedanaest mjesnih akvilejskih mučenika,³⁷⁰ a njegovo štovanje i svetački kult započeli su u blizini mjesta njegova pogubljenja. Prema većem broju svjedočanstava, posebice u Jeronimovom martirologiju, Krševanov *dies natalis* bio je 23. ili 24. studenog 303. ili 17. veljače 304. godine. Iako prvi datum nije posve siguran, taj je datum sačuvan u liturgijskoj predaji Rimske Crkve, odakle se tijekom srednjega vijeka proširio diljem Europe. U nedostatku

³⁶⁶ Ibid, 148-149.

³⁶⁷ Preradović, „Prenosi relikvija“, 197.

³⁶⁸ Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije“, 27.

³⁶⁹ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 55.

³⁷⁰ Ibid, 43.

drugih svjedočanstava, isti je datum uglavnom prihvaćen i u historiografiji.³⁷¹ Stoga, pogubljenje svetoga Krševana obično se smješta u zimu 303. godine te se, za razliku od svete Anastazije, njegov kult može pouzdano potvrditi već sredinom istoga stoljeća.³⁷² Kasnoantička pasija svetoga Krševana bilježi kako je bio pogubljen u neposrednoj okolini Akvileje, točnije na mjestu „*qui dicitur Aquas Gradatas*“. Iako se u rukopisima pojedinih martirologija kao mjesto pogubljenja spominje Rim, zaključak o neposrednoj okolini Akvileje kao mjestu mučeništva i najranijega kulta moguće je donekle pouzdano poduprijeti na temelju podudarnosti više pisanih izvora i arheoloških nalaza. Kao što je u novije vrijeme utvrđeno, *Aquae Gradatae* treba smjestiti na područje današnjeg sela San Canzian d'Isonzo. Izuzetno dragocjena potvrda o njegovom vrlo ranom štovanju na akvilejskome prostoru kasnoantički je sarkofag koji je otkriven na području San Canzian d'Isonzo te ovaj arheološki nalaz predstavlja polazišnu točku za daljnje razmatranje Krševanova ranoga svetačkoga kulta. U crkvi svetoga Prota, do novijeg su vremena čuvana dva kasnoantička sarkofaga: sarkofag svetog Prota i sarkofag svetog Krševana. Oba su sarkofaga urešena natpisima s imenima mučenika. Izrada Krševanova sarkofaga, stilski vrlo srodna sarkofagu svetoga Prota, vremenski se smješta u IV. stoljeće. Na Krševanovom je sarkofagu sačuvan natpis sastavljen kvadratnom rustičnom kapitalom: *Beatissimo martyri Chrysogono*. No, iako sarkofag vjerojatno nije sačuvan *in situ*, zbog mnoštva podudarnosti mogu se uspostaviti bliske veze između sarkofaga i lokaliteta na kojemu se danas čuva. Stoga, ako pretpostavimo da sarkofag svetoga Krševana uistinu potječe iz crkve svetoga Prota, odnosno njene neposredne okolice u selu San Canzian d'Isonzo, onda se taj lokalitet može smatrati, ako ne mjestom prvotnog ukopa, onda svakako mjestom najranijeg kulta svetoga Krševana. Dakle, štovanje uglednog člana akvilejske Crkve, svetoga Krševana, kao mjesnog mučenika moralo je započeti na širem području današnjeg sela San Canzian d'Isonzo ubrzo nakon njegova pogubljenja, o čemu svjedoči izrada njegova sarkofaga sredinom IV. stoljeća. Osnovna kronologija sudbine Krševanova kulta nakon IV. stoljeća može se na akvilejskome području promatrati unutar okvira poznatih povijesnih zbivanja. Moguće je da je došlo do privremenog napuštanja središta štovanja zbog hunske ugroze 452. godine i do pretpostavljene translacije Krševanovih relikvija u Akvileju, odnosno u Grado, prilikom bijega akvilejskog patrijarha pred Langobardima 568. godine. Tom pretpostavljenom translacijom relikvija uspostavlja se okvir za moguće razumijevanje vijesti o prijenosu Krševanovih

³⁷¹ Trpimir Vedriš, „O podrijetlu i najranijem kultu zadarskog zaštitnika Sv. Krševana“ *Ars Adriatica*, br. 4 (2014), 31-33.

³⁷² Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 20.

posmrtnih ostataka u Zadar sredinom VII. stoljeća.³⁷³ Spomenuta hunska ugroza sredinom V. stoljeća i prenošenje relikvija u Grado 568. godine prilikom bijega patrijarha iz „stare Akvileje“ pred Langobardima, mogli su biti iznimno važni čimbenici širenja Krševanova kulta u nova središta.³⁷⁴ Nestankom njegovih relikvija i zamiranjem prvotnog središta njegova kulta, zanimanje za povijest svetoga Krševana preselilo se u veća crkvena središta poput Rima, gdje će se tijekom kasne antike oblikovati „nova“ hagiografska predaja.³⁷⁵ Također, valja istaknuti kako je Krševanov kult bio znatno raširen ne samo u Akvileji, nego i u cijeloj sjevernoj Italiji: u Milanu, Veneciji, Raveni i drugdje.³⁷⁶ Dapače, kult svetog Krševana izvan Italije, tijekom kasne antike i ranoga srednjega vijeka, zabilježen je u Kartageni, Carigradu i Zadru.³⁷⁷ No, usprkos njegovom širenju, kult svetoga Krševana ostao je uvelike vezan za područje sjeverne Italije. Iako je na temelju dostupnih izvora moguće smjestiti uvođenje Krševanova kulta u Rimu na prijelazu iz V. na VI. stoljeće, kult svetog Krševana u vječnome gradu nikada nije dostigao važnost i ugled koji je uživala sveta Anastazija.³⁷⁸

Poput svete Anastazije, početak kulta svetoga Krševana u Zadru možemo pratiti od translacije njegovih relikvija u Zadar. No, za razliku od svete Anastazije, o čijoj je translaciji sačuvana tek jedna mjesna tradicija, translacija relikvija svetoga Krševana u Zadar sadržana je u četiri različite mjesne tradicije koje se uvelike razlikuju jedna od druge. Iako postoji četiri tradicije o dolasku Krševanovih relikvija u Zadar, vjerojatno je najzdravija polazna točka daljnjeg istraživanja, smatra Vedriš, priznanje da je nemoguće sa sigurnošću utvrditi kada je započelo štovanje svetoga Krševana i kada su njegove relikvije donesene u Zadar.³⁷⁹

Prva verzija translacije Krševanovih relikvija iz Akvileje u Zadar smješta prijenos relikvija već u sredinu VII. stoljeća. Prema ovoj legendi, u tome je odlučnu ulogu imao Maksim (649.-670.), podrijetlom Dalmatinac, koji je poslije izbora za akvilejskog patrijarha 649. godine dao prenijeti Krševanove relikvije u Zadar. Maksimov nasljednik u Akvileji, Stjepan iz Poreča, dao je prenijeti „neke druge relikvije svetaca u Zadar“.³⁸⁰ Ova je legenda sačuvana u relativno kasnom obliku te je podrijetlo ove legende nejasno. Naime, predaja je sačuvana u takozvanom *anonimu*, temeljenom na danas izgubljenoj *Bonifacijevoj kronici* sačuvanoj u, također danas

³⁷³ Vedriš, „O podrijetlu i najranijem kultu“, 33-38.

³⁷⁴ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 86.

³⁷⁵ Ibid, 56.

³⁷⁶ Petrović, „Latinska i glagoljska tradicija“, 458.

³⁷⁷ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 86.

³⁷⁸ Ibid, 330.

³⁷⁹ Ibid, 158.

³⁸⁰ Zvezdan Strika, „Translatio beati Chrysogoni martyris kao narativno vrelo rane hrvatske prošlosti“ *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru*, br. 51 (2009), 5.

izgubljenom, djelu biskupa Šimuna Kožičića Benje (1509.-1537.).³⁸¹ Iz danas izgubljene *Bonifacijeve kronike*, Carlo F. Bianchi donosi sljedeći relevantan odlomak koji govori o prijenosu relikvija svetoga Krševana iz Akvileje u Zadar pod inicijativom patrijarha Maksima, sredinom VII. stoljeća:

„Anno 579 Paulinus patriarcha Aquileiae, metu Langobardorum apud Gradum insulam se recepit cum thesauris ecclesiae et sanctorum reliquiis, et anno circiter 649, extinctis Cypriano et Primogenito, patriarchis catholicis Gradensibus, Fortunatus haereticus favore Langobardorum sedem intrusus occupavit. Sed indignatis Gradensibus, fugam suscepit, et per quantum potuit, expoliavit basilicam gradensem ac xenodochia, et cum sacrilega praeda ad suos Langobardos se recepit. Ex quo loco circa haec tempora datae fuerunt nullae sanctorum reliquiae amicis Jadertinis, et inter caetera, ossa S. Chrysogoni et S. Zoili, scilicet anno 649 tempore Maximi patriarchae Gradensis, natione Dalmatae, qui a die 24 Novembris 649 sedit, ut catholicus in patriarchali stallo pot intrusum Fortunatum usque ad diem 14 Decembris 670, cui successit Stephanus de Parentio, quibus annis et aliae sanctorum reliquiae Jadrae at alibi translatae fuerunt, ut antiqua monumenta Aquileiensis ecclesiae ostendunt...“³⁸²

Druga, i očito daleko mlađa tradicija o prijenosu Krševanovih relikvija u Zadar pripisuje nabavu relikvija zadarskom biskupu Donatu, koji ih je navodno 806. godine donio na povratku iz Diedenhofena u Zadar.³⁸³ Ova druga zadarska legenda o prijenosu relikvija svetoga Krševana bila je predmetom znatno manjeg zanimanja povjesničara,³⁸⁴ a zabilježio ju je tek Daniele Farlati u V. svesku svojega djela *Illyricum sacrum*. Sam Farlati, priznajući da niti o prijenosu relikvija svetoga Krševana niti o prijenosu relikvija svetoga Zoila nema nikakvih sačuvanih podataka, pretpostavio je da je relikvije obojice u Zadar prenio biskup Donat i to kao poklon Karla Velikog.³⁸⁵ Ćiril Metod Iveković (1864.-1933.) ukratko dodaje kako je „ova predaja malo raširena i skoro nepoznata“,³⁸⁶ a Vedriš smatra kako ova Farlatijeva pretpostavka nema veće težine od nagađanja.³⁸⁷ Iako ova zamisao nije logički besmislena, nije poznat niti jedan hagiografski, liturgijski ili povijesni izvor koji bi mogao potvrditi postojanje takve tradicije u

³⁸¹ Trpimir Vedriš, „Memoria S. Chrysogoni: between the legend on the Transfer of Relics and the Ownership over Monastic Land“ U: *Towns and Cities of the Croatian Middle Ages: Authority and Property*, ur. Irena Benyovsky Latin i Zrinka Pešorda Vardić (Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2014.), 515.

³⁸² Strika, „Translatio beati Chrysogoni“, 5.

³⁸³ Vedriš, „Memoria S. Chrysogoni“, 513.

³⁸⁴ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 11.

³⁸⁵ Ibid, 158.

³⁸⁶ Strika, „Translatio beati Chrysogoni“, 5-6.

³⁸⁷ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 163.

srednjovjekovnom Zadru³⁸⁸ te ću ovu tradiciju o translaciji relikvija svetoga Krševana ostaviti po strani.

Prije nego što predstavim i opišem treću tradiciju o translaciji relikvija svetoga Krševana u Zadar, koja je predmetom ovoga potpoglavlja, prvo treba prikazati i objasniti kodeks u kojemu je ova legenda sačuvana. Treća je predaja o prijenosu moći svetoga Krševana najraširenija i daleko najpoznatija, iako je sadržajno i stilski najmlađa³⁸⁹ te se ističe kao najznačajnija predaja o podrijetlu relikvija svetoga Krševana.³⁹⁰ Petrović piše kako su se donedavno svi podaci o latinskoj literarnoj hagiografiji srednjovjekovnog Zadra svodili uglavnom na istraživanja i spoznaje do kojih je došao V. Brunelli u svome djelu „*Storia della città di Zara*“. Brunelli je opširno govorio o kultovima zadarskih svetih zaštitnika i o nekoliko zadarskih rukopisa s njihovim hagiografskim legendama, od srednjega vijeka do XVIII./XIX. stoljeća te je slobodno na talijanski jezik preveo neke tekstove iz hagiografije svete Anastazije i svetoga Krševana. Među rukopisima koje je Brunelli poznao, prvo je mjesto dao najstarijemu među njima, pergamentnom rukopisu kojega je datirao u XIII. stoljeće i koji se nalazio u posjedu zadarske obitelji Filippi. Poneki kasniji autori uglavnom su polazili od Brunellija, koristeći se njegovim ponekada i nepouzdanim podacima i rezultatima te pozivajući se na jednu objavljenu legendu iz latinskog rukopisa obitelji Filippi, legendu koju je 1931. godine objavio Ćiril M. Iveković. Nije se tražilo gdje se taj najstariji zadarski hagiografski rukopis nalazi, a čini se da ga nitko nije vidio nakon Brunellija i Ivekovića. Rukopis se očito izgubio ili nestao iz Hrvatske.³⁹¹ Sudbinu *Cod. Filippi* moguće je rekonstruirati tek u osnovnim crtama. Prema dosadašnjim mišljenjima, kodeks je vjerojatno nastao u Zadru te se, u svakom slučaju, nalazio u samostanu svetoga Krševana, najkraće do kraja XVII. stoljeća, a najduže do zatvaranja samostana 1807. godine. Nije poznato kako je kodeks dospio u privatnu biblioteku obitelji Filippi, gdje ga je oko 1900. godine uočio i opisao Brunelli. Nakon II. svjetskog rata, kodeks je bio iznesen iz Zadra. Datum pisma sačuvanog uz rukopis upućuje na to da se rukopis neposredno nakon rata nalazio u Veneciji ili Trstu, odakle je nepoznatim putem i pod nepoznatim okolnostima stigao u London, gdje je ponovno otkriven 1997. godine. F. Turner Vučetić otkrila je kodeks u londonskom antikvarijatu te je rukopis povezala sa Zadrom. Ona ga je u ime zadarskih benediktinki otkupila i 1998. godine donijela u Zadar. Vedriš ističe da, nakon što je kodeks nestao iz Zadra, tj. tijekom druge polovice XX. stoljeća, zadarsku hagiografiju svetoga Krševana gotovo da nije bilo

³⁸⁸ Ibid, 240.

³⁸⁹ Strika, „*Translatio beati Chrysogoni*“, 6.

³⁹⁰ Vedriš, „*Memoria S. Chrysogoni*“, 514.

³⁹¹ Petrović, „*Latinska i glagoljska tradicija*“, 459.

moguće proučavati nego na temelju ranonovovjekovnih prijepisa ili postojećih izdanja. Sretne okolnosti njegova otkrića i povratka u Zadar omogućile su proučavanje Krševanovih zadarskih hagiografskih legendi u njihovom izvornom srednjovjekovnom okružju.³⁹² Ovaj se Zadarski rukopis sada nalazi u Samostanu Benediktinki sv. Marije u Zadru, pod signaturom R-81.³⁹³

Sudeći po djelomično sačuvanom indeksu, smatra Petrović, rukopis bi trebao biti fragment jednog uglednog latinskog kodeksa, i to Pasionala, koji je mogao posjedovati i do 300 folija. Sačuvani fragment ima 21 folij (345x240 mm), a uvezan je u jednostavne korice u znatno kasnijem razdoblju. Ima djelomice vidljivu i ponešto poremećenu izvornu, ili dosta staru folijaciju (fol. XXXV-LV) te je ispisan goticom na pergamentu, dvostupačno, smeđom tintom, osim rubrikâ i kolofona iz XV. stoljeća, koji su ispisani crvenom tintom. Kodeks je iluminiran, ali je iluminacija, kao i cijeli rukopis, znatno stradala te je bez sumnje napisan u skriptoriju benediktinskog Samostana svetoga Krševana u Zadru. Sačuvani fragment sadrži samo legende zadarskih svetih mučenika, tj. svetaca sa zadarskim kultom. U njemu je najznačajniji prvi tekst jer je sastavljen u Zadru, u potpunosti pripada zadarskoj hagiografiji i potvrđuje kult svetoga Krševana u Zadru. Ostatak fragmenta je zadarski prijepis, još jedan od brojnih europskih prijepisa ili kompilacija latinskog rimsko-akvilejskog hagiografskog ciklusa svete Anastazije i svetog Krševana. Prva i izvorna zadarska hagiografska legenda je tekst o translaciji relikvija svetoga Krševana, ili, preciznije, legenda o našašću, translaciji i mirakulima svetoga Krševana (*inventio – translatio – miracula*), koja možda pripada još starijoj dalmatinsko-hrvatskoj literarnoj tradiciji svetoga Krševana.³⁹⁴

Na prvome listu kodeksa, fol. 1r/a, nalazi se veliki oslikan inicijal **J** (...*ADERANORUM namque ciuium*) kojim započinje legenda o prijenosu relikvija svetoga Krševana, *Translatio beati Grisogoni martiris*.³⁹⁵ Izvješće o našašću i translaciji proteže se od 1r/a do 9r/b folija.³⁹⁶ No, prije nego što predstavim i opišem našašće i translaciju opisanu u ovome kodeksu, treba se osvrnuti na folij 9r/b, gdje je prepisivač legende o prijenosu svetoga Krševana napisao: „Ja Zoilo Ivanov, redovnik samostana slavnog mučenika Krizogona, potaknut pobožnošću, ukrasih/oslikah ovu pripovijest o prijenosu njegova tijela, od starosti uništenu i potpuno izlizanu, slova potpuno izbrisanih i kao iznova vlastitom rukom prepisah godine spasenja 1498.“ Dakle, redovnik Zoilo Ivanov navedene je godine prepisao tekst legende prema starijem

³⁹² Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 170-171.

³⁹³ Petrović, „Latinska i glagoljska tradicija“, 459.

³⁹⁴ Ibid, 460.

³⁹⁵ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 175.

³⁹⁶ Ibid, 178.

i prilično oštećenom predlošku. Ako izjavu shvatimo u tom smislu, može se zaključiti da se radi o rukopisu s kraja XV. stoljeća, u kojem je navedena legenda prepisana iz nepoznatog starijeg predloška. No, piše Vedriš, spomenuti kodeks već na prvi pogled ostavlja dojam znatno veće starosti od kasnog XV. stoljeća te bi neke od paleografskih odlika i stil iluminacija dopuštali datiranje rukopisa čak i nekoliko stoljeća ranije. Nakon ponovnog otkrića *Cod. Filippi*, Ivanka Petrović je rukopis datirala u XII. ili XIII. stoljeće. Ivo Petricoli je utvrdio da je monah Zoilo krajem XV. stoljeća vjerojatno napravio faksimilni prijepis oštećenog rukopisa iz XII. stoljeća. No, na temelju detaljnijeg proučavanja rukopisa, kao i podudarnosti niza drugih čimbenika, moguće je utvrditi da se ne radi o prepisivanju, nego o popravljaju. Tako su u *Translatio beati Grisogoni martiris* uočljive dvije tinte: starija – smeđa i novija – crna. Pretpostavku da se radi o obnovi starijeg rukopisa moguće je poduprijeti uvidom u rukopis na mjestima gdje ispod crnog sloja proviruje stariji sloj smeđe tinte.³⁹⁷ Uzevši u obzir dosada uočene osobine, Vedriš zaključuje da pismo *Cod. Filippi*, prema svojim paleografskim odlikama i svojom relativno oblom goticom, uvelike podsjeća na pismo sadržajno srodnih rukopisa iz sjeverne Italije nastalih tijekom XIII. i XIV. stoljeća. Također, sačuvane iluminacije teško dopuštaju datiranje prije druge polovice XIII. stoljeća.³⁹⁸ Stoga, na temelju sadržaja rukopisa, paleografskih odlika pisma, osobina sačuvanih u iluminacijama i usporedbe sa srodnim suvremenim liturgijskim rukopisima, Vedriš smatra kako je kodeks mogao nastati u Zadru, i to najranije u drugoj polovici, odnosno krajem XIII. stoljeća.³⁹⁹

Izvješće o translaciji relikvija svetoga Krševana započinje gradnjom bazilike posvećene svetom Krševanu. Naime, tada se skupilo vijeće koje je reklo: „Doista imamo svete moći blažene Stošije, koja ga je pratila u mukama, pa dajte da od njezina svetog tijela posvetimo svakoga poštovanja dostojan oltar njegovu imenu“. Dok su o tome raspravljali, neka je čestita žena po imenu Dionita poslala „brati zelje od trava po predjelima u kojima su bila polja“. Anđeoskom je odanošću došla na mjesto koje se zvalo Stari Zadar, gdje su se nalazili „bezbroyjni mramorni grobovi u kojima su bila sahranjena mnoga tijela svetaca, a jedan je od njih bio kuća tijelu svetog Krševana“. Dionita je iz jednog mramornog groba čula glas koji joj je govorio: „O ženo, učini brzo što ti zapovijedam“. Dionida je pak pogledala ovamo i onamo, nije nikoga vidjela i ostala je stoga sva izvan sebe. Blaženi joj je Krševan potom rekao: „Sretna ženo, budi bez straha. I žurno pođi s povoljnom vijesti do njihova biskupa i do Zadrana što su u gradu i reci im da sam ja Krševan, koji je primio zaklanje od cara Dioklecijana i sahranio me je sveti

³⁹⁷ Ibid, 181-183.

³⁹⁸ Ibid, 188.

³⁹⁹ Ibid, 193-194.

Zoilo svećenik, ali sam sada prenesen u ovu pokrajinu iz ljubavi prema stanovnicima ovoga grada, i ponukaj ih da ponovno spremaju moje tijelo na mjestu na kojem oni žele.“ Poslije se iz legende saznaje da su Krševanov sarkofag prenijeli anđeli: „i treba da znamo da taj mramorni grob nipošto nije došao ovamo ljudskim posluhom, nego posluhom anđeoskim.“⁴⁰⁰ Čuvši što se dogodilo, biskup je u društvu gradskoga puka i svećenstva posjetio naznačeno mjesto gdje je „otkrio“ mučeničke relikvije.⁴⁰¹ Nakon što je biskup otkrio Krševanove relikvije, mučenikovo tijelo nikako nije moglo biti izvađeno iz groba. Biskup je zatim odabrao dva sedmogodišnja dječaka koji su s lakoćom podigli Krševanove relikvije i poletno ih prenijeli do gradskih vrata. No, pri dolasku u grad, dječaci koji su nosili relikvije svetoga Krševana zaustavljeni su pred gradskim vratima i nikako nisu mogli krenuti dalje.⁴⁰² Dječaci koji su nosili relikvije nisu mogli ući u grad sve dok se mjesni uglednici nisu zavjetovali da će dati priloge mučenikovoj crkvi.⁴⁰³ U tekstu se zatim priča o tome kako su Krševanove relikvije bile predmetom svete krađe. Naime, Krševanovo je tijelo u gradu privremeno bilo pohranjeno u samostanskoj crkvi svete Rufine. Od tamo su tri redovnika potajno uzela njegovu ruku jer su vjerovali da će od čudotvorne moći relikvije imati velike koristi. Stoga su sa svečevom rukom pobjegli u neku tajanstvenu pokrajinu Marab. Ali, umjesto da se ti „zli redovnici tamo naužiju koristi od toga“, čitavu je pokrajinu Marab spopala gadna bolest. Tada su se skupili svi njezini građani i stali vijećati o tome što bi mogao biti uzrok „da je nanesena ta strašno žestoka kuga“. Tada se među njima našao jedan ugledan i star koji se sjetio tih redovnika i pomislio kako bi oni mogli biti uzrok toj nevolji. Budući da su dvojica već umrli od bolesti, predložio je da se dovede i ispita onaj preživjeli. Tada je nevoljni redovnik doveden na vijeće građana pokrajine Marab, „i kada je onaj redovnik bio doveden pred Mirmidonca, taj mu veli: „Sad izrazi što je istina, zbog kojeg si počinjenog djela svoje duše tako žestoko ranjen““. Nesretni je redovnik odgovorio da ne zna ništa, na što je stari Mirmidonac „naredio da se tijesno obavija njegova glava i živahno svijenim pojasom.“ Tek je na mukama bolesni redovnik otkrio svoju grešnu tajnu. „Kada su on njemu tako učinili, uzviknuo je i rekao: „Molim vas smilujte mi se i ja ću onda učiniti da saznate stvari zbog kojih se ova rana pravedno razgorila nad nama. Mi smo naime ispotaje ugrabili svetu ruku blaženoga Krševana, koji je bio prenesen u grad Zadar. Mi smo pak zbog pohlepe došli u ovu pokrajinu jer smo se nadali da ćemo s njome mnogo koristiti svim redovnicima ove pokrajine. Zbog toga je pak pao na nas ovaj udarac s neba““. Mirmidonac

⁴⁰⁰ Radoslav Katičić, *Uz početke hrvatskih početaka: filološke studije o našem najranijem srednjovjekovlju* (Split: Književni krug, 1993.), 192.

⁴⁰¹ Vedriš, „Memoria S. Chrysogoni“, 158.

⁴⁰² Vedriš, „Martyrs, Relics, and Bishops“, 178-180.

⁴⁰³ Vedriš, „Memoria S. Chrysogoni“, 158.

ga je pitao gdje se nalazi „svakoga štovanja dostojna ruka“ svetoga Krševana. Redovnik je rekao kako je sklonjena u drvenom kovčegu na što je stari Mirmidonac zapovjedio da mu je donese. Kada su oni donijeli kovčeg i otvorili ga, „zapuhnuo ih je tolik neizreciv miomiris kao da je tamo bilo prisutno sve što je mirisno“ i mnogi su oslabljeni i bolesni dolazili do njega i vraćali se prijašnjem zdravlju. Tada stari Mirmidonac reče: „Ne dopušta nam Bog da imamo tako velikog bojovnika kako bi istjerivao đavolove zasjede. Ali ipak, pokrijmo naš oltar i taj kovčeg neka bude smješten iznad naših svetih moći da uzvisi svoj grad u njima kao što je Ilijin plašt povećao vrlinu Elizeju, i biskup neka ga ponovno sagradi u ime preblaženoga Krševana, i poslije neka bude biskupija njegova imena. I kada to izvršimo, vratimo taj kovčeg s prečasnou rukom njegovu svetomu tijelu s neizmjernim počastima“. Nakon što je to učinjeno, prisilili su grešnog redovnika da sam ponese kovčeg sa svečevom rukom, stari je Mirmidonac krenuo s njome, a pratilo ju je veliko mnoštvo pjevajući psalme i himne. Kada su se žurno približili gradu, navalio je strah na Zadranu jer su mislili da su to bojni redovi. Poslali su k njima brzog izviđača da bi saznali jesu li to neprijateljske čete ili su im prijatelji. Kada su glasnici vidjeli svetu ruku, „poklonili su joj se i brže su se vratili u grad javljajući to.“⁴⁰⁴ Sljedeću cjelinu tvori priča o kršenju prisege što su je u vrijeme prijenosa položila trojica braće, svjetovni moćnici, koji su tada upravljali gradom i njegovim područjem.⁴⁰⁵ Posljednji dio translacije govori kako „neki novčar iz grada Akvileje, po imenu Ilija, jednoga se dana ukrcao na brod natovaren beskrajnim mnoštvom trgovačke robe i zaplovio mirnim prijateljskim morem; uz pomoć vitkih vesala požurio je ka gradu koji se zove Rab. Kada se, po obavljenome trgovačkom poslu, ponovno vratio morskome putu i kada se približio luci grada Zadra, snažno nevirijeme visoko je podiglo more i bacilo ovoga mornara s njegovom natovarenom lađicom do obale grada Raba.“⁴⁰⁶ Budući da se Ilija iz nevremena izbavio čudotvornom intervencijom svetoga Krševana, Ilija je zauzvrat svečevu baziliku obdario darovima te je čak i jednoga od svojih sinova, koji je s njime putovao, ostavio u Zadru kako bi služio svecu koji ga je izbavio iz nevolje.⁴⁰⁷ Strika smatra kako ovaj dio translacije sadržajno ne pripada izvornoj predaji, nego da je najvjerojatnije kasnije nastao i da je pridodan sadašnjem tekstu tek kada je građena nova crkva svetoga Krševana, dakle, sredinom XII. stoljeća.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Katičić, *Uz početke hrvatskih početaka*, 193-196.

⁴⁰⁵ Mladen Ančić, „Translatio beati Grisogoni martyris kao povijesno vrelo“ *Starohrvatska prosvjeta* III, br. 25 (1998), 128-129.

⁴⁰⁶ Strika, „Translatio beati Chrysogoni“, 29.

⁴⁰⁷ Ančić, „Translatio beati Grisogoni“, 129.

⁴⁰⁸ Strika, „Translatio beati Chrysogoni“, 8.

Prema četvrtoj tradiciji, relikvije svetoga Krševana, nakon što je tijekom godina njegovo štovanje u Zadru zamrlo, ponovno su otkrivene u samostanskoj crkvi svetoga Krševana 1056. godine.⁴⁰⁹ Budući da pretpostavljeno vrijeme prve tri translacije (649., o. 800., o. 900.) kronološki znatno prethode otkriću Krševanovih relikvija u samostanskoj crkvi 1056. godine, ova posljednja predaja niti kronološki niti smisleno ne proturječi prethodnim trima⁴¹⁰ te stoga neće biti predmetom ovoga rada.

Tekst legende *Translatio beati Grisogoni martiris*, sadržanog u *Cod. Filippi*, možemo podijeliti na nekoliko većih cjelina. Iako je moguće da one nisu nastale u isto vrijeme, izvješće o translaciji relikvija svetoga Krševana sadržanu u *Cod. Filippi* možemo podijeliti na tri osnovne cjeline. One su razmještene na način da legenda u sačuvanome obliku ima strukturu tipičnu za izvješća o translacijama. Prema žanrovskim odrednicama, tekst se može podijeliti na *inventio* (fol. 1r/a – 2v/c), *translatio* (2v/c – 3v/d) i *miracula* (3v/d – 9r/a). Osim ove grube podijele, tekst legende može se podijeliti i na pet kraćih „temeljnih“ cjelina.⁴¹¹ Prvu pripovjedačku cjelinu čine priča o izgradnji bazilike posvećene svetome Krševanu i s njome povezano izvješće o našašću svečeva tijela. Drugu pripovjedačku sliku, usko povezanu s prethodnom, tvori priča o prijenosu tijela u Zadar, uz sudjelovanje biskupa, svjetovnih moćnika i čitavog gradskog puka. Treća pripovjedačka cjelina, koja nema nikakve organske veze s prethodne dvije, priča o krađi svečeve ruke i njezinu povratku u Zadar. Četvrtu cjelinu, koja je vremenski orijentirana prema trenutku prijenosa tijela u Zadar, a ne prema priči o krađi Krševanove ruke, tvori priča o kršenju prisege što su je za vrijeme prijenosa položila trojica braće koji su tada upravljali gradom i njegovim područjem. Petu i posljednju cjelinu ovoga teksta, bez ikakve kronološke ili organske veze s prethodnima, čini priča o putujućem akvilejskom trgovcu i novčaru Iliji. Opći dojam cjelovitih i zasebnih cjelina posebice naglašava formula „*qui vivit et regnat in secula seculorum Amen*“, koja se ponavlja na kraju svake od cjelina. To također daje naslutiti kako je tekst bio namijenjen glasnome čitanju. Autor teksta ne pokušava smjestiti događaje o kojima govori u stvarno vrijeme i poznate povijesne okolnosti. On naprosto rabi elemente povijesnog gibanja, četiri događaja, lišavajući ih upravo njihove povijesne dimenzije i jasnog vremenskog slijeda.⁴¹²

Važno je naglasiti kako su brojni autori koji su se bavili tekstem *Translatio beati Grisogoni martiris* sačuvanog u *Cod. Filippi* nastojali odrediti lokaciju spomenute „pokrajine

⁴⁰⁹ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 158.

⁴¹⁰ Ibid, 239.

⁴¹¹ Ibid, 244.

⁴¹² Ančić, „*Translatio beati Grisogoni*“, 128-129.

Marab“ i odrediti lokaciju na kojoj je pronađeno tijelo svetoga Krševana u okolici Zadra. Iako su autori poput Radoslava Katičića, Zvezdana Strike, Mladena Ančića i Trpimira Vedriša posvetili opsežan broj stranica ovim dvjema raspravama, one u ovome radu, primarno radi predviđenog opsega ovog formata, neće biti dotaknute.

Različiti elementi teksta u izvješću o našašću i translaciji relikvija svetoga Krševana upućuju na njezino polagano nastajanje.⁴¹³ Iako je legenda sačuvana u prijepisu, moguće i obliku, iz kasnog XIII. stoljeća, ona u sebi posve sigurno krije ostatke različitih jezičnih slojeva i tragove susljednih dorađivanja. Ukoliko je tekst u sačuvanome obliku nastao tek u XIII. stoljeću, nisu svi elementi predaje nastali u vrijeme konačnog oblikovanja legende. Pojedini slojevi legende sasvim izvjesno odražavaju znatno veću starost.⁴¹⁴ Pri datiranju nastanka legende o našašću i translaciji, ponajprije treba obratiti pozornost na činjenicu da autor legende gradskog crkvenog poglavara oslovljava kao biskupa, na temelju čega je moguće pretpostaviti da je taj podatak morao ući u legendu prije uzdignuća zadarske crkve na rang nadbiskupije sredinom XII. stoljeća. U istome duhu, za crkvu se koristi drevni izraz *basilica*. Također je izuzetno bitan spomen postojanja relikvija i crkve svete Anastazije u Zadru, koji upućuje da su se otkriće i prijenos relikvija dogodili najranije nakon prvog desetljeća IX. stoljeća, čime je dobiven vremenski okvir sastavljanja legende.⁴¹⁵ Na mogući ranosrednjovjekovni kontekst nastanka legende, tj. vrijeme kada je Zadar pripadao bizantskoj upravi, upućuju i grčka imena osoba koja se pojavljuju u pripovijesti. Tako su *Dionita*, *Michea*, *Cetus*, *Heius* i *Hilaria* grčka imena, a u tekstu nalazimo i čitav niz latiniziranih riječi grčkog podrijetla: *macheron*, *chelidri* i *trapezita*. Također, jedan od trojice imenovanih mjesnih uglednika zove se *Jaderanus*, što je arhaični oblik imena koji se posljednji put u izvorima spominje u dokumentu iz 1060. godine.⁴¹⁶ Katičić smatra kako spomenuta grčka imena nedvojbeno svjedoče o grčkom utjecaju te da su znak starine teksta, budući da nas vode u vrijeme kada je Zadar bio najčvršće uključen u život Bizantskoga carstva.⁴¹⁷ Strika smatra kako je dio koji spominje trojicu braće, mjesnih moćnika, morao biti unesen u tekst znatno kasnije jer se lokalna aristokracija uspjela nametnuti u gradu tijekom IX. stoljeća. Također, legenda pripovijeda kako su nasljednici Cetusa pokušali oduzeti samostanska dobra koja je zajednici ostavio njihov predak, što upućuje na borbu oko samostanskih posjeda koji su zabilježeni tijekom XI. stoljeća.⁴¹⁸

⁴¹³ Strika, „Translatio beati Chrysogoni“, 15.

⁴¹⁴ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 245-246.

⁴¹⁵ Ibid, 250-251.

⁴¹⁶ Ibid, 253-254.

⁴¹⁷ Katičić, *Uz početke hrvatskih početaka*, 193.

⁴¹⁸ Strika, „Translatio beati Chrysogoni“, 40.

Legenda sadržana u *Cod. Filippi* bogato je iskićena pričama o čudesima, pripovijedanje je oblikovano retorički i široko je razvedeno u brojnim pojedinostima. Stoga, smatra Katičić, sve su to znakovi mlađe prerade i zahtjevnijih dotjerivanja te kako nema dvojbe da je ta mlađa redakcija zasnovana na starijem i jednostavnijem izvorniku koji je nastao u IX. stoljeću. I u prerađenoj mlađoj verziji ostala su prepoznatljiva imena, rječnik te vojničke i političke prilike upravo tog vremena. U kasnije se doba sve to nije moglo više tako složiti.⁴¹⁹ Strika smatra kako je nepoznati autor načinio jezičnu redakciju najvjerojatnije tijekom XII./XIII. stoljeća tako da je već postojeće tekstove ugradio u literarni okvir jedne translacije. Autor napominje kako takav redakcijski zahvat nije učinjen s namjerom da se sadržaj iskvari ili da se zanemare povijesni događaji, nego kako bi se njegov sadržaj mogao jednako promatrati i čitati tijekom X., XII. ili pak XIII. stoljeća.⁴²⁰ Također, Strika smatra kako sama jezgra oko prijenosa relikvija svetoga Krševana odgovara periodu poslije 650. godine, a literarna forma kojom se ti događaji opisuju nastala je znatno kasnije.⁴²¹ Raščlamba teksta legende pokazala je da legenda svojom kompozicijom, sadržajem, strukturom i unutarnjim značajkama odgovara shvaćanjima i „duhu vremena“ od IX. do XI. stoljeća. Daljnje istraživanje uputilo je na mogućnost da se u tekstu, unatoč činjenici da posve odgovara sličnim tekstovima raširenim u isto vrijeme, ipak raspoznaju elementi koji ocrtavaju prilike koje su vladale u Zadru i njegovom zaleđu u vrijeme nastanka djela.⁴²² No, iako se u novije vrijeme mahom pretpostavlja da je riječ, u osnovi, o ranosrednjovjekovnome tekstu, nije moguće potvrditi do koje je mjere taj tekst sačuvan u svojem pretpostavljenom izvornom obliku. Nastanak tradicije o otkriću tijela svetoga Krševana u zadarskoj okolini vezan je uz obnovu crkve svetoga Krševana krajem IX. ili početkom X. stoljeća. Tom je prigodom mogla biti sastavljena legenda, barem u svojem osnovnom obliku.⁴²³

Postoje drugi povijesni izvori koji nam mogu ponuditi daljnje detalje vezane uz kult i translaciju relikvija svetoga Krševana u Zadru. Naime, spomen svetoga Krševana u Zadru pouzdano je posvjedočen prvi puta u oporuci priora Andrije iz 918. godine. U toj darovnici stoji kako prior Andrija ostavlja svetome Krševanu vinograd i zemlju u Diklu.⁴²⁴ Također, osim vinograda i zemlje, Andrija svetom Krševanu ostavlja i sto ovaca, kmeta i njegovu ženu te nešto luksuznog tekstila za opremu crkvenoga namještaja.⁴²⁵ Među zadarskim titularnim crkvama na

⁴¹⁹ Katičić, *Uz početke hrvatskih početaka*, 200.

⁴²⁰ Strika, „*Translatio beati Chrysogoni*“, 7-9.

⁴²¹ *Ibid.*, 46.

⁴²² Ančić, „*Translatio beati Grisogoni*“, 137.

⁴²³ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 296-297.

⁴²⁴ *Ibid.*, 159.

⁴²⁵ Ančić, „*Translatio beati Grisogoni*“, 133.

prvom se mjestu spominje ime svetoga Krševana.⁴²⁶ Nekoliko desetljeća kasnije, Konstantin VII. Porfirogenet bilježi u Carigradu, na temelju obavijesti iz Zadra, da: „u istome gradu leži [...] i sveti Krševan, monah i mučenik, i njegov sveti lanac“. Kronološki sljedeći podatak o relikvijama svetoga Krševana u Zadru nalazi se u zadarskoj darovnici iz 986. godine koja nedvosmisleno potvrđuje da se „crkva sv. Krševana nalazi unutar zidina grada“ te da se „u njoj čuvaju njegovi najsvetiji ostaci“.⁴²⁷ U ovoj se darovnici navodi da su crkvu svetoga Krševana, gdje počiva mučenikovo tijelo, sagradili gospodin Fuskulo i Andrija prior, upravo onaj prior Andrija koji je ostavio oporuku 918. godine.⁴²⁸ Konačno, i „darovnica bana S.“, datirana između 1042. i 1044. godine također potvrđuje da se ostaci svetoga Krševana nalaze unutar gradskih zidina. Ukoliko su svi podaci iz navedenih darovnica barem u svojoj jezgri vjerodostojni, oni u konstelaciji s izvješćem iz *De administrando imperio* upućuju na pouzdanost zaključaka da je kult akvilejskog mučenika, a sasvim sigurno i njegove relikvije, bio prisutan u Zadru barem oko 900. godine. Dakle, na temelju hagiografskih izvješća i prikazanih povijesnih izvora, može se utvrditi da se sveti Krševan štovao u Zadru najkasnije od kraja IX. stoljeća.⁴²⁹

Što se tiče pretpostavljenog vremena dolaska relikvija svetoga Krševana u Zadar, velik dio autora smatra kako je moguće da su relikvije zaista donesene iz Grada tijekom „mračnog doba“, sredinom VII. stoljeća, kao što svjedoči jedna od mjesnih predaja. No, bitno je reći da se o sudbini Krševanovih relikvija i kulta ne može mnogo reći prije kraja IX., odnosno početka X. stoljeća i obnove crkve svetoga Krševana, kada se javljaju prve potvrde o tome da se mučenikove relikvije zaista čuvaju u toj crkvi.⁴³⁰ Važno je istaknuti da u tekstu o translaciji relikvija svetoga Krševana svetac zahtjeva od Zadrana da „ponovno sprema“ njegovo tijelo. U latinskom se originalu upotrebljava glagol „*recondo*“, što se može na hrvatskome prevesti kao „natrag ili opet što kamo postaviti, položiti, spraviti“. Ako glagol „*recondo*“ prevedemo u njegovom izvornom značenju s „ponovno sprema“, tada on upućuje na činjenicu da su Zadranici već duže vrijeme bili u posjedu Krševanovih relikvija i trebaju ih samo prenijeti, odnosno pospremiti na neko drugo mjesto.⁴³¹ Bitno je napomenuti kako je tijekom IX. i X. stoljeća vrlo čest, zapravo i uobičajen postupak bio otkrićem i uzdignućem svetačkih relikvija obnoviti „zamrli kult“, što je znalo biti popraćeno nastankom legendi koje su iskrivljavale stvarne okolnosti ranijeg posjedovanja relikvija. Na temelju hagiografskih izvješća i drugih povijesnih

⁴²⁶ Strika, „*Translatio beati Chrysogoni*“, 38.

⁴²⁷ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 159.

⁴²⁸ Strika, „*Translatio beati Chrysogoni*“, 18.

⁴²⁹ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 159-160.

⁴³⁰ *Ibid*, 332

⁴³¹ Strika, „*Translatio beati Chrysogoni*“, 36-37.

izvora, može se pretpostaviti da su relikvije svetoga Krševana u Zadar zaista mogle dospjeti iz Grada, odnosno s akvilejskog područja, no ne može se sa sigurnošću utvrditi je li se to dogodilo baš tijekom „mračnih stoljeća“, tj. nakon 649. godine, kako to bilježi izgubljena *Bonifacijeva kronika*. Postoji mogućnost, kako je pretpostavila Nada Klaić, da je ta tradicija nastala u kontekstu sukoba između dvoje svetaca gradskih zaštitnika (svete Anastazije i svetog Krševana) nakon XII. stoljeća. Iako je sasvim moguće da su relikvije prenesene u Zadar u VII. stoljeću, ostaje činjenica da je kult svetoga Krševana obilatije dokumentiran tek nakon nastanka redovničke zajednice uz čiju će sudbinu Krševanov kult ostati tijesno vezan tijekom čitavog srednjeg vijeka.⁴³² Konačno, smatra Vedriš, na temelju najstarijih zadarskih svjedočanstava o Krševanovom kultu, može se utvrditi da su za razumijevanje ove problematike ključna dva vremenska horizonta: sredina VII. stoljeća, kao pretpostavljeno vrijeme prijenosa relikvija u Zadar i kraj IX. stoljeća, kao potvrđeno vrijeme obnove zadarskog samostana svetoga Krševana.⁴³³

Neovisno o tome kada su Krševanove relikvije zapravo stigle u Zadar, dosadašnja istraživanja nalažu kako je najranije krajem IX., a najkasnije od sredine XI. stoljeća, u Zadru oblikovana predaja prema kojoj je akvilejski mučenik prije prijenosa u samostansku crkvu počivao na groblju u gradskoj okolici odakle je prenesen u grad. Iako je, s obzirom na povijesne okolnosti, vrlo teško zamisliti da bi relikvije prispjele iz Grada sredinom VII. stoljeća bile pohranjene u gradskoj okolici, očito je da je u nekom trenutku, najvjerojatnije prilikom obnove samostanske crkve u X. stoljeću, mjesni kult svetoga Krševana bio obnovljen i obogaćen novom „velikom pripoviješću“, legendom o otkriću i prijenosu njegovih posmrtnih ostataka.⁴³⁴ Uzevši u obzir razmatranje više kontekstualnih argumenata, čini se očitim da svi dokumenti spomenuti u ovome radu predstavljaju postojanje određenog oblika „društvenog znanja“ i „uspomene“ na grob svetoga Krševana u zadarskoj okolici.⁴³⁵ Sveta predaja o otkriću svetoga Krševana prvenstveno je kroz liturgijsku praksu cikličnim ponavljanjem morala postati dio društvenog znanja srednjovjekovnih Zadrana.⁴³⁶

Poznato je da su posljednja dva desetljeća XII. stoljeća vrijeme snažnog porasta zadarske samosvijesti i otvorenog suprotstavljanja Veneciji. Neposredan povod za zamjenu gradskoga zaštitnika najvjerojatnije je bila vojna pobjeda Zadrana u bitci kod rta Trent. Tom su

⁴³² Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 162.

⁴³³ Vedriš, „O podrijetlu i najranijem kultu“, 38.

⁴³⁴ Vedriš, *Hagiografija i rani kult*, 335.

⁴³⁵ Ibid, 290.

⁴³⁶ Ibid, 299-300.

prilikom Zadrani po prvi puta porazili mletačku mornaricu, a uspjeh je pripisan zagovoru svetoga Krševana. Tada je, kako svjedoči isprava iz svibnja 1190. godine, samostanu svetoga Krševana vraćen otok Maun, a sam je svetac prihvaćen kao novi gradski zaštitnik. Činjenicu promjene ubrzo bilježe mnogi izvori. Već nekoliko desetljeća kasnije, *Anonymus* iz Halberstadta, izvješćujući u svojoj kronici o križarskoj opsadi Zadra, piše da se grad predao 24. studenoga, „na dan svoga zaštitnika“. Postoji čitav niz izvora svih vrsta koji upućuju na sve intenzivniju prisutnost svetoga Krševana kao gradskog zaštitnika. Zamjena jednog sveca drugim, učinkovitijim svecem, česta je pojava u srednjovjekovnom društvu. Čini se sasvim prirodno da, ulazeći u razdoblje razvijenog srednjeg vijeka, lik viteza koji pobjeđuje neprijatelja postaje gradskoj komuni upletenoj u sukobe prikladniji zaštitnik od ponizne gospođe koja posjećuje vjernike u zatvorima.⁴³⁷

4.7. Sveti Tripun

Kult sv. Tripuna, najvjerojatnije autentičnog mučenika, ne prate pouzdane povijesne činjenice, budući da je bio mučenik kratka i nepoznata života. Prema hagiografskoj predaji, sveti je Tripun rođen u Frigiji u Maloj Aziji, u selcu Campsada, u provinciji Apamea i već je kao mladić od osamnaest godina mučen i ubijen u Niceji pod carem Decijem (249.-251.). Dan njegove mučeničke smrti, odnosno *dies natalis*, najčešće se obilježava 10. studenoga i u prvim danima veljače. Kult svetog Tripuna štovan je već u antici, i to ne samo na Istoku, nego i na Zapadu, te se njegov spomen nalazi u najstarijim kršćanskim kalendarima i martirologijima. Tripun se spominje u *Konstantinopolskom sinaksariju*, *Jeronimovom martirologiju* te na epigrafskom *Napuljskom mramornom kalendaru* iz IX. stoljeća. Tripunova je literarna hagiografska tradicija prenesena u Kotor zajedno s njegovim relikvijama, baš poput drugih „adoptiranih“ svetaca čija je hagiografija prenesena zajedno s njihovim relikvijama u razne dalmatinske i istarske gradove. Petrović ističe kako počeci njegove kasnije bogate literarne hagiografije datiraju upravo iz starokršćanskog razdoblja.⁴³⁸

Postoji više životopisa svetoga Tripuna, pisanih na grčkom i latinskom jeziku, koji ocrtavaju njegova djela i mučeničku smrt.⁴³⁹ Sveti Tripun ima ponajprije veliku grčku hagiografiju u kojoj je njegov život i njegovo mučeništvo ispričano u nizu hagiografskih

⁴³⁷ Vedriš, „Nastanak kulta sv. Anastazije“, 12-13.

⁴³⁸ Ivanka Petrović, „Hagiografska tradicija sv. Trifuna i bokeljskih svetaca“ *Zagovori svetom Tripunu. Blago Kotorske biskupije (Katalog Izložbe u Klovičevim dvorima), Povodom 1200. obljetnice prijenosa moći svetoga Tripuna u Kotor*, Zagreb (2009), 40-42.

⁴³⁹ Ivo Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna u Kotoru: (sa 11 tabla)*, (Split: Novo doba, 1938.), 47.

žanrova i oblika, među kojima su najznačajniji: *vita*, *passio*, *miracula*, *oratio*, *laudatio* i *exorcismus*. Kult svetog Tripuna i njegova hagiografska tradicija vrlo su se rano počeli širiti prema Zapadu, te su, osim južne Dalmacije, osvojili Veneciju, Rim, južnu Italiju i Siciliju. Hagiografska se tradicija svetoga Tripuna kasnije širila prema talijanskim gradovima iz Kotora. I latinska je hagiografija svetoga Tripuna vrlo opsežna te je nakon opširnih legendi iz ranoga srednjega vijeka, prolazila sve razvojne faze europske hagiografije zrelog i kasnog srednjovjekovlja. Grčkoj je hagiografiji latinska hagiografija dodala osobito brojne translacije, hagiografski žanr koji će snažno obilježiti kotorsku hagiografiju svetoga Tripuna. Najznačajnije latinske i grčke tekstove o ovome svecu objavio je veliki kritički hagiograf, bollandist Hippolyte Delehaye u bollandističkoj ediciji *Acta Sanctorum* 1925. godine. Štovanje Tripunova kulta u Kotoru i cijeloj Boki kotorskoj, kao i njegova lokalna kotorska hagiografija, ima korijene u translaciji njegovih relikvija. Petrović smatra kako je lokalna kotorska hagiografska tradicija svetoga Tripuna bila bogata i raznolika te kako se njegova latinska, talijanska i hrvatska hagiografija pisala možda već od IX. stoljeća, kroz cijeli srednji vijek, ali i dugo nakon književnog srednjovjekovlja. Najčešći oblici Tripunove kotorske hagiografije bile su životopisi-pasije, čudesa i translacije.⁴⁴⁰

Prvi izvor za proučavanje translacije relikvija svetoga Tripuna je „*Instrumentum Corporis nostri gloriosi Confalonis Santi Tryphonis anno Christi incarnatione octingentesimo nono die decima teria Januarii*“, tekst kojeg je na latinskom jeziku objavio Farlati u *Illyricum sacrum* i kojega je objavio Ivo Stjepčević u slobodnom hrvatskom prijevodu u svojem radu „Katedrala sv. Tripuna u Kotoru“. Nažalost, Farlati nije naveo gdje je ovaj dokument čuvan, ali je naglasio da je prijepis „od riječi do riječi i bez dodataka i izmjene preuzet sa originala napisanog drevnim pismom“.⁴⁴¹ Vrijeme prijenosa relikvija svetoga Tripuna donosi se u samom naslovu ovoga izvora te su gotovo svi povjesničari koji se bave osobom i kultom svetoga Tripuna suglasni glede ove datacije translacije: 13. siječanja 809. godine. Drugi izvor o translaciji relikvija svetog Tripuna je originalni kodeks koji nosi naslov „*Lezenda de misser San Tryphon martyre confalon et protector della Cittade de Cattaro*“. Ovaj je talijanski tekst napisan i bogato iluminiran 1466. godine na poticaj i narudžbu kotorske plemenite obitelji Bucchia te je također nezaobilazan tekst pri proučavanju translacije svetoga Tripuna. Rukopis se nalazio u Kotoru sve do XIX. stoljeća, kada je prenesen u Veneciju te se i danas čuva u *Biblioteca Nazionale Marciana* u Veneciji. U tekstu se pripovijeda o Tripunu i njegovoj obitelji, o čudima

⁴⁴⁰ Petrović, „Hagiografska tradicija sv. Trifuna“, 42.

⁴⁴¹ Preradović, „Jadransko more“, 27.

koja je činio u svojoj dječjačkoj i mladenačkoj dobi te se vrlo opširno priča o Tripunovom mučeništvu nakon kojeg je svecu odrubljena glava, a njegovo tijelo preneseno iz Niceje u rodnu Frigiju. Kodeks još sadrži i dvije translacije Tripunova tijela u Kotor te nekoliko mirakula koje je mučenik učinio *post mortem*. Ovaj je izvor također objavio Ivo Stjepčević u već spomenutom radu, također u slobodnom hrvatskom prijevodu. Vjerna kopija ovog talijanskog kodeksa i danas se čuva u katedrali svetoga Tripuna u Kotoru.⁴⁴² Petrović je mišljenja kako tekstovi translacije svetoga Tripuna pripadaju razdoblju ranijem od XII. stoljeća.⁴⁴³

Centralna figura prvoga teksta o translaciji, dakako izuzev samoga svetog Tripuna, je kotorski gospodin Andreaci. Dapače, početak teksta napisan je kao da je bio sastavljen od samog Andreacija. Naime, Mlečani su pristali u kotorsku luku, nastojeći prenijeti tijelo svetoga Tripuna u Veneciju. Čuvši da Mlečani imaju tijelo svetoga Tripuna, Andreaci otiđe do broda i moli Mlečane da mu prodaju sveto tijelo. „Mlečići odgovoriše: Ako obećaš, da ćeš mu služiti svom pameću i ljubavlju, prodat ćemo ti ga...“. Andreaci je također obećao sagraditi crkvu u Tripunovo ime i nakon toga mu Mlečani prodaše sveto tijelo za „...dvjesto rimskih solida i jednu krunu s dragim kamenjem za sto rimskih solida“. Nakon uspješne transakcije, tijelo svetoga mučenika nošeno je u procesiji po ulici sve dok se nije čudesno zaustavilo. Ovom prilikom priđe kormilar svetom tijelu i zapovijedi Tripunu da ponovno krene, nakon čega se „izvrnu njegova usta do uši“. Ovo se uzima kao prvo čudo Tripunovo. Nakon što su se svećenici pomolili svetom Tripunu, smilovao se dotičnom kormilaru. Nakon toga, procesija je odnijela tijelo malo dalje te sveti Tripun ponovno stade. „Gospodin Andreaci sa svojom ženom Marijom sagradi na onom mjestu crkvu na njegovo ime i ona stoji do današnjega dana na slavu i čast sv. Tripuna.“⁴⁴⁴ Stjepčević za ovu ispravu smatra da je „nezgrapna krparija kasnijih vremena i da se kao neosnovani imaju zbaciti svi zaključci iz nje izvedeni, osim datum prenosa Svečevih Moći i izgradnje njegove crkve po Andreaciju...“⁴⁴⁵

Drugi je tekst o translaciji relikvija svetoga Tripuna detaljniji te donosi više informacija nego prvi tekst. Naime, mletački su trgovci, putujući po raznim stranama istoka, stigli u mjesto Kampsada, u maloj Frigiji. Doznali su po pričanju mnogih da tamo leži dragocjeno tijelo svetoga Tripuna te su „uz pomoć milosti Božje“ uspjeli uzeti sveto tijelo i položiti ga u lađu. Zatim su zaplovili prema Veneciji nastojeći donijeti tijelo svetoga Tripuna „kao što su donijeli tijelo Evagjeliste“. Ovaj dio teksta o translaciji snažno sugerira da su Mlečani ukrali tijelo

⁴⁴² Petrović, „Hagiografska tradicija sv. Trifuna“, 43.

⁴⁴³ Petrović, „Hrvatska i europska“, 325.

⁴⁴⁴ Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 25.

⁴⁴⁵ Ibid, 26.

svetoga Tripuna. No, umjesto u Veneciju, doplovili su u kotorsku luku otkuda, nakon mnogo pokušaja i čak nakon molitvi upućenih Tripunu, nikako nisu mogli izvesti svoju lađu. Shvativši da je sveti mučenik odabrao ovo katoličko mjesto kao svoje, i posavjetovavši se među sobom, pozvali su plemiće i bolje građane Kotora kako bi im ispričali ovaj događaj i kako bi ih savjetovali. Kotorani i Mlečani došli su do zaključka: „Ako svetac neće ostaviti ovaj grad, neka ovdje bude ostavljen i na vijek čašćen, neka uvijek bude i naš i vaš zagovornik.“. Tada se skupi „sve svećenstvo, plemići i narod“ i pobožno i oprezno ponesu sveto tijelo uz različite crkvene počasti. Zatim sveti mučenik jasnim čudom zaustavi nosače na gradskim vratima otkuda ga s mjesta ne mogu pomaknuti niti pojedinci niti mnogi. Tom prilikom stari mornar uputi svetom Tripunu uvredljive riječi nakon čega „usta mu se okrenuše i spojiše s ušima“. Nakon molbe i obećanja naroda da će cijeniti njegovu moć i krepost, mučenik „...zapovijedi ustima, da se povrate u svoj naravni položaj.“. Nakon ovoga, „neki građanin, plemenit po krvi i moguć bogatstvom, imenom Andrija Saracenis, čovjek vrlo velikih zasluga“, na tom mjestu, na svoj trošak i trošak drugih plemića sagradi crkvu u čast svetom Tripunu. Crkva je bila ukrašena i obogaćena mnogim darovima.⁴⁴⁶ U nastavku teksta se priča o krađi Tripunove glave i njezinoj translaciji natrag u Kotor, o čemu će biti riječi u nastavku.

Dva spomenuta teksta imaju evidentne sličnosti i razlike. Oba teksta navode da je tijelo svetoga Tripuna stiglo u Kotor preko mletačkih trgovaca, čudesno zaustavljanje svetoga tijela tijekom svečane procesije, čudo povezano s mornarevim/kormilarevim ustima te istaknutu ulogu kotorskog bogatog plemića Andreacija/Andrije Saracenisa koji je izgradio crkvu svetoga Tripuna. No, prvi tekst sadrži vrijednu informaciju o kojoj drugi tekst u potpunosti šuti. Radi se o informaciji da je plemeniti Andreaci kupio Tripunovo tijelo za dvjesto rimskih solida i krunu u vrijednosti od sto. Drugi tekst navodi kako je Tripunovo tijelo zajedničkim konsenzusom bilo jednostavno predano građanima Kotora. Također, drugi tekst donosi informaciju kako i gdje su Mlečani došli do tijela svetog mučenika, dok prvi tekst ne donosi tu informaciju. Dva izvora drugačije nazivaju plemenitog Andreacija/Andriju Saracenisa. Vrlo je interesantno kako je istaknuta osoba ovoga teksta lokalni bogati plemić, a ne biskup, kao što to inače biva u izvorima o translacijama.

Drugi izvor o translaciji navodi kako je tijelo svetog mučenika preneseno u Kotor iz Kampsade, rodnog mjesta svetog Tripuna, u kojemu je nakon mučeničke smrti u Niceji i sahranjen te odakle se, po svemu sudeći, širio njegov kult. Međutim, iako izvor o translaciji

⁴⁴⁶ Ibid, 26-27.

svetoga Tripuna navodi Kampsadu kao mjesto s kojeg su mletački trgovci uzeli svečeve relikvije, još je Ivo Stjepčević, u spomenutoj monografiji iz 1938. godine, postavio teoriju o prijenosu relikvija svetog Tripuna iz Carigrada. Stjepčević je svoju pretpostavku zasnovao na činjenici da je Kampsada, mjesto u Frigiji u kojemu je prema hagiografskim tekstovima sveti Tripun rođen, a potom nakon mučenja u Niceji i sahranjen, značajno udaljeno od morske obale. On ističe da nema podataka koji bi tvrdili da je mjesto Kampsada postojalo početkom IX. stoljeća. Stjepčević također nabroja svetišta svetog Tripuna koja su postojala u Carigradu i odakle su relikvije mogle biti prenesene u Kotor. S vremenom je pretpostavka o prijenosu relikvija svetoga Tripuna iz Carigrada u Kotor prihvaćena kao vjerodostojna činjenica, o kojoj nema potvrde u pisanim izvorima.⁴⁴⁷

Čanak Medić piše kako je današnja kotorska katedrala podignuta na temeljima znatno starijeg martirija svetog Tripuna u kojemu su u početku bile položene svečeve relikvije. Autorica navodi kako je poznato da je tadašnji martirij bio zadužbina spomenutog uglednog kotorskog plemića Andreacija, čiji je sarkofag s posmrtnim natpisom, u kojemu se spominju on i njegova žena Marija, pronađen uz sjeverni bok kotorske katedrale. Tim je sarkofagom Andreaci potvrđen kao stvarna povijesna osoba. O Andreacijevim zadužbinama govori jedna *Povelja* iz XV. stoljeća koja je najvjerojatnije pisana prema starijim ispravama. U spomenutoj je povelji zabilježena Andreacijeva gradnja 13. siječnja 809. godine, za koju se smatra da se odnosi na podizanje martirija svetoga Tripuna, čiji je Andreaci bio naručitelj. U znanosti prevladava mišljenje da je taj martirij bio posvećen 13. siječnja 809. godine jer se isti datum spominje u natpisu uklesanom na odlomku kamene grede.⁴⁴⁸ Dakle, datum translacije Tripunovih relikvija koji se spominje u samom izvoru o translaciji, poklapa se s godinom donesenom u spomenutoj povelji iz XV. stoljeća te s natpisom uklesanim u odlomku kamene grede. Također, u Kotoru je sačuvan i mramorni lijes, relikvijar, koji se smatra izvornim relikvijarom svetog Tripuna.⁴⁴⁹

I drugi povijesni izvori potvrđuju da se sredinom desetog stoljeća u Kotoru nalazilo tijelo svetoga Tripuna, kao i crkva posvećena istom svecu.⁴⁵⁰ Naime, bizantski car-pisac Konstantin VII. Porfirogenet u svojem, za hrvatsku ranosrednjovjekovnu povijest neizostavnom i nezaobilaznom, radu *De Administrando Imperio* u XXIX. glavi navodi: „U

⁴⁴⁷ Preradović, „Jadransko more“, 29.

⁴⁴⁸ Milka Čanak Medić i Zorica Čubrović, *Katedrala svetog Tripuna u Kotoru: Istorija, arhitektura, arhitektonska plastika i liturgijski namještaj* (Kotor: Bokeljska mornarica, 2010.), 49.

⁴⁴⁹ Preradović, „Prenosi relikvija“, 198-199.

⁴⁵⁰ Ibid, 199.

istom gradu leži sveti Tripun cijeli, koji liječi svaku bolest, osobito one koje muče nečisti duhovi; njegova je crkva kupolasta.⁴⁵¹ Dakle, prema Porfirogenetu, sredinom desetog stoljeća, u Kotoru se nalazilo cijelo tijelo svetoga Tripuna.

Također, postoje dva izvora koji navode kako je tijelo svetoga Tripuna bilo predmetom svete krađe. Oba izvora donosi Stjepčević u već spomenutom radu. Prva je legenda dio spomenutog kodeksa napisanog 1466. godine, stoji iza samog teksta o dolasku svetog Tripuna u Kotor te Stjepčević navodi kako je legenda uzeta iz kodeksa napisanog na pergameni na talijanskom jeziku pod naslovom „*Comenza in lo seguente libro lezenda de misser San Triphon confalon et Protector della cittade de Cattaro*“. Naime, Samuel, koji je dugo vremena bio u pobuni protiv rimskog cara Bazilija, krvnički je opustošio krajeve Makedonije, Bugarske i neke dalmatinske gradove uključujući i Kotor. Prilikom pustošenja Kotora, narod je pobjegao iz grada, a Samuel je naredio da se odnese tijelo svetoga Tripuna. Ožalošćeni spoznajom da je njihov zaštitnik od njih otuđen, izabraše među sobom ljude odlične rodom i rječitošću i poslaše ih s pismom na dvor cara u Carigrad. Dalje se prenosi sadržaj tog pisma, kojim su građani Kotora molili cara da im vrati Tripunovo tijelo. Car se smilovao građanima Kotora i zapovjedio da im se preda tijelo svetog mučenika te ubrzo, „Uz pomoć Božju i po carevoj zapovijedi, bi im predano, kako su želili.“. Kada je stigla vijest da se sveto tijelo nalazi blizu grada, „usta sav narod, pripraviše ophod, kao što crkva običava, u kojem učestvovahu bez razlike krvi i dobe, plemići i pučani, starci i mladići, žene i djevojke, svi iskrena srca i suzama na očima dođoše u susret svetom mučeniku, veseleći se i radujući dolasku svog pokrovitelja pjevahu pohvale Bogu.“⁴⁵²

Drugi prikaz svete krađe donosi ponešto drugačije informacije. Drugi se izvor o krađi relikvija nalazi u prvoj lekciji starog brevijara kotorske crkve i sastavio ga je biskup Blaž (1220.-1240.) 1227. godine.⁴⁵³ Naime, „Kad je prošlo skoro oko sto i osamdeset godina od prenosa tijela svetog Tripuna iz Phyrigije, nenadanom navalom neprijatelja oplijeniše Kotor i između ostaloga uzeše njegovu glavu...“ Glava je dugo vremena bila skrivena i Kotorani nisu mogli saznati gdje je pohranjena, sve dok kotorski trgovac Matija Bonascia nije stigao u Carigrad. On je u slobodno vrijeme tražio glavu svetoga Tripuna te je upitao jednog grčkog monaha o mučenikovoj glavi pripovijedajući mu kako je od strane neprijatelja bila odnesena. Igrom slučaja, monah je bio upravo taj koji je čuvao svečevu glavu te mu se Tripun često

⁴⁵¹ DAI, 137.

⁴⁵² Stjepčević, *Katedrala sv. Tripuna*, 27-28.

⁴⁵³ Ibid, 3.

prikazivao u snu i opominjao ga da se ne ustručava predati njegovu glavu nekomu iz Dalmacije. Monah je obećao rado dati sveti glavu, ali ako kotorski trgovac putem svog bogatstva podupre monahovo siromaštvo. Mladi je trgovac od prodane robe monahu dao znatni iznos te, primivši svečevu glavu, položi je u samostan svetog Nikole, dok ne nađe brod i otplovi. Mladi se trgovac ukrcao u mletački brod sa svetom glavom i otplovi do Soluna. Budući da su svi ljubazno postupali s trgovcem, sveti je Tripun čudom vratio govor i sluh jednom gluhonijemom putniku. U strahu da sveta glava ne bi bila od njega otuđena, trgovac napusti brod i unajmi konje pomoću kojih je stigao u Drač. Od tamo, u gluho doba noći, trgovac sa svetom glavom sjedne u lađicu i otplovi u Ulcinj gdje je ostavio s monasima svoju svetu prtljagu pod krinkom trgovačke robe. Od tamo se brzim hodom uputi u Kotor i ispriča gradskim starješinama svoju priču. Uzevši sa sobom dva druga, pješice se uputi u Ulcinj i primi svetu glavu sa svojim stvarima. Potom otplovi put Kotora i došavši tamo, ostavi do sutra svetu glavu u crkvi svetog Petra pokraj grada. O njegovom je dolasku bio obavješten biskup, svećenstvo i sav narod te „Sutradan uz opće veselje dođe svećenstvo i narod do spomenute crkve, uzeše svetu glavu, za kojom su dugo čeznuli i pjevajući slave i pohvale Bogu po biskupovim rukama unesoše je u grad i položiše na glavni oltar njegovog hrama.“. Matija Bonascia bio je nagrađen znatnim poljem, biva oslobođen svih daća te mu je dozvoljen grob ispod trijema katedralne crkve svetog Tripuna pokraj glavnih vrata. „Sve to potvrdiše javnim ispravama za njega i njegove nasljednike.“. Na kraju teksta stoji: „Prenesena je, ili povraćena, bila glava sv. Tripuna Mučenika iz pregrađa carigradskog u Kotor za vladanje kralja Radoslava, biskupa kotorskog Blaža, od Rođenja Gospodinova 1227. na 20 decembra...“.⁴⁵⁴ Dakle, prema legendama, glava svetoga Tripuna bila je prenesena zajedno s njegovim tijelom u Kotor, odnesena od strane Samuila i povraćena 1227. godine. No, Coleti ne isključuje mogućnost da je ona zapravo prvi put donesena u Kotor upravo 1227. godine.⁴⁵⁵

Treba istaknuti kako je Farlati objavio ispravu kojom biskup Blaž daje Matiji Bonasciju polje svetog Teodora. Kako ističe isprava, Bonascia je nagrađen jer je „donio glavu Presvetog našeg Pokrovitelja Tripuna“. Najinteresantniji dio ove isprave je rečenica: „Kad budemo pisati ispravu ob ovom prenosu, njega ću u ispravi spomenuti“. Poput prijenosa Tripunove glave, isprava je izvršena 1227. godine. Također, spomenik podignut Matiji nalazio se u crkvi uz zvonik s desne strane. Prilikom kanonskog pohoda biskupa M. Drago, 5. studenoga 1688. godine zapisano je: „Poslije smrti istoga Bonascia bile su njegove kosti položene u zid pokraj

⁴⁵⁴ Ibid, 32-34.

⁴⁵⁵ Ibid, 31.

glavnih vrata katedralne crkve s desne strane..“.⁴⁵⁶ Sve nam ovo potvrđuje kako je Matija Bonascia bio stvarna povijesna osoba.

Dvije se spomenute tradicije o krađi Tripunovih svetih ostataka razlikuju do te mjere da gotovo pa ne sadrže ikakve zajedničke elemente. Jedini zajednički element ovih dvaju tekstova je informacija da su Tripunove relikvije vraćene u Kotor iz Carigrada. Prva tradicija „krivi“ Samuela za krađu čitavog mučenikovog tijela te je Kotoranima tijelo vraćeno posredovanjem bizantskoga cara. Druga tradicija ne imenuje krivca, ali navodi kako je glava bila otuđena „Kad je prošlo skoro sto i osamdeset godina od prenosa tijela svetog Tripuna iz Phyrigije“. Treba istaknuti kako se datacija u drugoj tradiciji i Samuelovo carstvo, navedeno u prvom tekstu, zapravo vremenski poklapaju. Samuelova pljačka Kotora stavlja se u 989. godinu.⁴⁵⁷ Također, druga tradicija navodi kako je samo svečeva glava bila ukradena, a ne čitavo Tripunovo tijelo, kako implicira prvi tekst. Jednako tako, u drugoj se tradiciji Samuel i bizantski car uopće ne spominju, nego je mladi kotorski trgovac Matija Bonascia bio zaslužan za povratak svečeve relikvije. Prvi tekst ne navodi kada je tijelo vraćeno u Kotor, dok drugi tekst daje specifičan datum povratka svečeve glave.

Također, Vettorino Pisani, zapovjednik mletačkog brodovlja, uzeo je 1278. godine goljenicu svetoga Tripuna kao plijen nakon rata koji se vodio između Venecije i ugarsko-hrvatskoj kralja Ljudevita, kojemu je pripadao Kotor. Svečevu je cjevanicu položio u crkvu svetog Fantina u Veneciji te su je Kotorani u više navrata tražili nazad, no bez uspjeha.⁴⁵⁸

4.8. Sveti Vlaho

Brojni nam životopisi svetoga biskupa i mučenika Vlaha govore kako se rodio u Sebasti, u pokrajini Pontu u Maloj Aziji⁴⁵⁹ u današnjoj Armeniji, te kako je podnio mučeničku smrt za vrijeme cara Licinija, najvjerojatnije 316. godine.⁴⁶⁰ Nakon Konstantinova obrata, grob svetoga Vlaha postao je znatnim svetištem te se njegov kult brzo širio po Armeniji i drugim krajevima Male Azije. Nagy piše kako je tijelo svetoga Vlaha bilo preneseno iz prvotnog groba na neko drugo sigurnije mjesto za vrijeme cara Julijana Apostata (361.-363.), kako njegovi posmrtni ostatci ne bi bili oskrvnjeni. Autor ističe da su već tada njegove relikvije „raznašali djelomično

⁴⁵⁶ Ibid, 35.

⁴⁵⁷ Ibid, 30.

⁴⁵⁸ Ibid, 31.

⁴⁵⁹ Josip Nagy, „Sveti Vlaho zaštitnik Dubrovnika“ *Crkva u svijetu* 7, br. 3 (1972), 259.

⁴⁶⁰ Vinicije B. Lupis, „O hrvatsko-armenskim kontaktima“ *Društvena istraživanja* 18, br. 1-2 (99-100) (2009), 204.

po raznim krajevima“. Za vrijeme islamskog širenja i osvajanja, relikvije svetoga Vlaha bile su prenesene u Carigrad i smještene u crkvu koja je otprije bila podignuta njemu u čast. Ova je crkva stradala zajedno s gradom u XVI. stoljeću.⁴⁶¹ Kult svetoga Vlaha proširen je u Europu već u VIII. stoljeću te je postao jednim od najpopularnijih srednjovjekovnih svetaca, posebice u središnjoj Europi. Smatran je jednim od četrnaest svetih pomoćnika te se njegova popularnost može pripisati njegovom biskupskom položaju i legendama o njegovim čudesnim izlječenjima.⁴⁶² Prije XIII. stoljeća, Vlahu su podignute crkve u Rimu, Veneciji, Napulju, Dubrovniku te kod Erfurta u Thiiringenu, a njegove su relikvije posvjedočene, osim u Dubrovniku, i u Francuskoj, Italiji i Španjolskoj.⁴⁶³ Lupis navodi da se Vlahov kameni sarkofag u Sebasti nalazio na izvornom mjestu do 17. svibnja 1943. godine, kada su ga Turci premjestili u lokalni muzej. Srušili su crkvu svetoga Vlaha u središtu Sebaste 1950. godine.⁴⁶⁴

Budući da u Dubrovniku nije postojao ranokršćanski kult mjesnog sveca, mučenika, propovjednika ili biskupa koji je trebao djelovati kao zaštitnik građana i kao njihov posrednik na nebu, u Dubrovniku se razvio svetački kult relikvija koji je prenesen s drugoga mjesta u Dubrovnik.⁴⁶⁵ Točno vrijeme i okolnosti pod kojima je sveti Vlaho postao glavnim zaštitnikom Dubrovnika nisu nam poznati jer nisu sačuvani nikakvi prvorazredni povijesni izvori.⁴⁶⁶ Isto vrijedi za samu translaciju svetačkih relikvija svetoga Vlaha u Dubrovnik. Nije nam sa sigurnošću poznato kada, otkuda i zašto su upravo relikvije svetoga Vlaha donesene baš u Dubrovnik. Tek je raščlambom znatno kasnijih vrela moguće donekle pouzdano odgovoriti na ova pitanja i omeđiti vrijeme i okolnosti uspostave Vlahova kulta u Dubrovniku.⁴⁶⁷

Od srednjega vijeka pa sve do XVII. stoljeća napisano je dvanaest kronika ili povijesti grada Dubrovnika i svaka spominje svetoga Vlaha. Od Milecijevih stihova, preko kronike barskog svećenika, *Historia Ragusii* Ivana Conversinija iz Ravenne, *Ragusaeis* i *Historia de origine atque rebus egregie gestis urbis Ragusae* Gian-Marije Filelfa, *Situs aedificorum, politiae et laudabilium consuetudinum inclytiae civitatis Ragusii* Filipa de Diversisa, anonimne kronike, kronike Nikše Ragnine, *Commentarii de temporibus suis* Ludovika Cerve Tuberoni, *La storia di Raugia* dominikanca Serafina Razzija, *Regno degli Sclavi* Mavra Orbinija, *Copioso*

⁴⁶¹ Nagy, „Sveti Vlaho“, 259-260.

⁴⁶² Janeković Römer, „Sveti Dujam i sveti Vlaho“, 2.

⁴⁶³ Nagy, „Sveti Vlaho“, 260.

⁴⁶⁴ Lupis, „O hrvatsko-armenskim“, 212.

⁴⁶⁵ Preradović, „Prenosi relikvija“, 205.

⁴⁶⁶ Ivica Prlender, „Dubrovačko posvajanje svetog Vlaha“ U: *Dubrovnik, Sveti Vlaho – poglaviti dubrovački branitelj. Časopis za književnost i znanost, nova serija, godište V.*, broj 5., ur. Ivica Prlender, Miljenko Foretić i Luko Paljetak (Matica hrvatska – Ogranak Dubrovnik, 1994.), 9-10.

⁴⁶⁷ Ibid, 10.

ristretto degli annali di Ragusa Jakova Luccarija te konačno *Chronica Ragusina* Junija Restija s početka XVIII. stoljeća. Sve su spomenute kronike prepoznavale i isticale svetoga Vlaha kao znak duhovnog i svjetovnog autoriteta Dubrovačke Republike.⁴⁶⁸ Premda se neprijeporno zasnivaju na starijim predajama, kako piše Zelić, dubrovačke kronike i anali su kompilacije te u obliku u kojem su sačuvane potječu iz razmjerno kasnijih vremena. Najstariji među njima sastavljeni su na kraju srednjega vijeka.⁴⁶⁹

Štovanje svetoga Vlaha u Dubrovniku, prema *Annales Ragusini Anonymi*, započinje 971. godine. Naime, prema ovom tekstu, Mlečani su pristali 971. godine pod Lokrum s 35 galija, 35 velikih lađa, 30 barki i 12 lađa, „dajući dojam da idu na Levant, da poraze Grke i druge nevjernike“. Dubrovčani, ništa ne sluteći, prime ih kao prijatelje te im dadu dvije košare namirnica za svaku galiju i isto toliko za svaki brod. Danju su Venecijanci trgovali s Dubrovčanima, a noću su nastojali zauzeti grad. No, svake su noći Mlečani naišli na staroga kapetana s bijelom sijedom bradom okruženog mnoštvom naoružanih muškaraca u bijelim otvorenim oklopima. Tako su ostali više od petnaest dana, nastojeći svake noći zauzeti Dubrovnik, ali bezuspješno. Jedne je noći sve ovo bilo objavljeno plovnu crkve svetoga Stjepana, dum Stojki. Naime, dum Stojko, dolazeći u spomenutu crkvu u ponoć, zatekao je mnoštvo naoružanih ljudi i jednog starijeg čovjeka s bijelom bradom i štapom u ruci. Ovaj ga je starac odveo po strani i rekao mu kako je on s ovim naoružanim ljudima branio Dubrovnik od venecijanskih napadača. Zatim je rekao Stojku da o ovom obavijesti „svoje upravitelje“ kako bi poduzeli odgovarajuće mjere. Bradati se starac predstavio plovnu kao: „kapetan ovih vojnika, poslan iz nebesa: moje ime je Blaž mučenik“. Nakon što je mletački plan otkriven, Dubrovčani su organizirali adekvatnu obranu grada. Kada su Mlečani uvidjeli da su otkriveni i da su njihove namjere beznadne, digli su jedra i otplovili prema Levantu prije svitanja. Nakon toga, okupili su se svi dubrovački plemići, napravili su veliki skup ljudi te su glasanjem plemića i „cijelog ostalog naroda“ donijeli odluku: „izgraditi svoju crkvu, u čast i slavu svog svetitelja.“⁴⁷⁰ Ova je legenda zabilježena u najstarijim dubrovačkim ljetopisima,⁴⁷¹ a ja ju preuzimam od dubrovačkog kroničara Nikole Ragnine (oko 1490. – nakon 1577.). Isti nepoznati autor, a preko njega Nikola Ragnina, donosi: „Bila je izgrađena crkva svetog Blaža i

⁴⁶⁸ Janeković Römer, „Sveti Dujam i sveti Vlaho“, 6-7.

⁴⁶⁹ Danko Zelić, „Crkva sv. Vlaha od početaka grada do požara 1706. godine“ U: *Zborna crkva sv. Vlaha u Dubrovniku*, ur. Katarina Horvat-Levaj (Dubrovnik: Zagreb: Dubrovačka biskupija; ArTresor naklada, 2017.), 49.

⁴⁷⁰ *Annales Ragusini Anonymi* item Nicolai de Ragnina. *Digessit Speratus Nodilo*, 20-22.

⁴⁷¹ Nagy, „Sveti Vlaho“, 258.

opremljena u roku od tri godine; trošak izgradnje, kao što se vidi sada, iznosio je ukupno 13 000 dukata...“.⁴⁷²

Valja istaknuti kako čitav tekst o Vlahovoj obrani Dubrovnika odiše snažnim anti-venecijanskim duhom te se konstantno ističe da Mlečani nisu prijatelji Dubrovnika, nego veliki neprijatelji. Prema Munk, mletačko-dubrovački odnosi povijesna su jezgra ove legende te su ti odnosi stvorili potrebu Dubrovnika za stvaranjem vlastitoga sveca vođe u ovom vremenskom razdoblju.⁴⁷³

Zelić smatra da, ako se zanemari primjetan sloj naslaga koji su na ovoj legendi ostavila kasnija stoljeća, moguće je utvrditi da legenda o ukazanju i prvom čudu svetoga Vlaha, kao i uvođenje njegova kolektivnog štovanja i gradnja crkve, imaju ishodište u stvarnim povijesnim događajima koji su se odigrali u stvarnim prostorima. Ističe kako je povijesna zbilja u tekstualnim predajama u tolikoj mjeri transformirana da djelima ljetopisaca nužno treba pristupiti s velikim oprezom. No, treba istaknuti da, kada je riječ o slijedu događaja koji su prethodili gradnji prve crkve svetoga Vlaha, stari dubrovački anali i kronike uglavnom su podudarni. Iako je u nekima od njih primjetna određena sumnja u povijesnost ove legende, svi su od spomenutih anala i kronika jednoglasni glede datacije tih zbivanja u 971. godinu. Ali taj je datum sačuvan isključivo u mjesnim predajama i nemoguće ga je povezati s ikojim vjerodostojno potvrđenim zbivanjem toga vremena.⁴⁷⁴ Stoga, gotovo svi povjesničari koji se bave kultom svetoga Vlaha u Dubrovniku smatraju kako ova datacija nema nikakvo povijesno uporište. Tako Zelić „putem analize hagiografskih i historiografskih narativa u svjetlu podataka u dokumentarnim vrelima“⁴⁷⁵ datira ovaj događaj točno dva stoljeća poslije, 1171. godine.⁴⁷⁶ Također, najstarija verzija ove legende zapisana je u Anonimnovim analima iz druge polovice XV. stoljeća, što uvelike otežava dataciju postanka ove legende. Lonza ističe da se motiv vojne zaštite inače ne javlja u hagiografskim izvorima vezanim uz svetoga Vlaha te kako je očito riječ o specifičnoj lokalnoj tradiciji.⁴⁷⁷

⁴⁷² Annales Ragusini Anonymi item Nicolai de Ragnina. Digessit Speratus Nodilo, 22.

⁴⁷³ Ana Munk, „Deconstructing the Myth of Byzantine Crown: The Head Reliquary of Saint Blaise in Dubrovnik“ *Dubrovnik annals*, br. 20 (2016), 19.

⁴⁷⁴ Zelić, „Crkva sv. Vlaha“, 49.

⁴⁷⁵ Ibid, 57.

⁴⁷⁶ Ibid, 49.

⁴⁷⁷ Nella Lonza, „Sveti Vlaho, božanski zaštitnik Dubrovnika, čuvar njegove slobode i mira“ U: *Zborna crkva sv. Vlaha u Dubrovniku*, ur. Katarina Horvat-Levaj (Dubrovnik: Zagreb: Dubrovačka biskupija; ArTresor naklada, 2017.), 25.

Vrlo je interesantno da se prema ovoj predaji sveti Vlaho u Dubrovniku počeo štovati prije nego što je grad posjedovao njegove relikvije. Munk piše kako je to vrlo neobično za to razdoblje i kako ta praksa odudara od uobičajenog obrasca. Češći je obrazac bio prvo nabaviti relikvije, zatim izgraditi ili ponovo posvetiti crkvu i tek onda prepustiti kultu da poprimi oblik i razvije se.⁴⁷⁸

O svetačkim relikvijama svetoga Vlaho i njihovoj translaciji u Dubrovnik svjedoči nam Milecije, najstariji izvor o povijesti Dubrovnika.⁴⁷⁹ Riječima Belamarića, Milecijeva je kronika nacrt dubrovačke crkvene povijesti kroz povijest svetačkih relikvija.⁴⁸⁰ Milecijevi heksametri, koje također donosi Ragnina, te koje je s latinskog jezika preveo Darko Novaković, glase:

„Malo vremena potom, dok je Lampridije bio
Sudac u gradu Dubrovniku, a nadbiskup Vital,
Tijela je Lovra (ali ne onoga kojeg su pekli),
Andrije, Petra (ne onih što Krist im je učitelj bio)
Otkrio znak nebeski, te ih prenesoše odmah.
S njima se – nema dvojbe – našla i Vlahova glava,
Baš kad je tisuću dvadeset šesta godina tekla:
Tvorac ovih stihova, Milecije, tomu je svjedok.
Neka sretni su ovi što ovdje mnogobrojni žive:
Takve nek gledaju moći, u istinskom posjedu drže!“⁴⁸¹

Dakle, prema ovim Milecijevim heksametrima, glava svetoga Vlaho pronađena je zajedno s tjelesnim ostatcima svetih Lovre, Andrije i Petra u vrijeme nadbiskupa Vitala. Svi su tjelesni ostatci u isto vrijeme preneseni u Dubrovnik 1026. godine. Iako je izvorno izvješće o translaciji izgubljeno, kasnije nas kronike poput *Annales Ragusini Anonymi* te kronike Ragnine i Restija izvještavaju o cijeloj priči o našašću i translaciji glave svetoga Vlaho zadržavajući osnovnu strukturu i svrhu srednjovjekovnih izvješća o translacijama.⁴⁸² Naime, u tekstu se govori kako je 1026. godine Vital postao nadbiskupom Dubrovnika i kako su iste godine tijela

⁴⁷⁸ Munk, „Deconstructing the Myth“, 18-19.

⁴⁷⁹ Ibid, 16.

⁴⁸⁰ Joško Belamarić, „Sveti Vlaho i dubrovačka obitelj svetaca zaštitnika“ U: *Dubrovnik, Sveti Vlaho – poglaviti dubrovački branitelj. Časopis za književnost i znanost, nova serija, godište V.*, broj 5., ur. Ivica Prlender, Miljenko Foretić i Luko Paljetak (Matica hrvatska – Ogranak Dubrovnik, 1994.), 30.

⁴⁸¹ Anđelko Badurina, „Crkve svetoga Vlaho na dubrovačkom području“ U: *Dubrovnik, Sveti Vlaho – poglaviti dubrovački branitelj. Časopis za književnost i znanost, nova serija, godište V.*, broj 5., ur. Ivica Prlender, Miljenko Foretić i Luko Paljetak (Matica hrvatska – Ogranak Dubrovnik, 1994.), 143.

⁴⁸² Munk, „Deconstructing the Myth“, 16-17.

mučenika Lovre, Petra i Andrije zajedno s tijelom blaženog mučenika Vlaha donesena u Dubrovnik i pokopana u crkvi svetog Stjepana prvomučenika. Tijela su prenesena u Dubrovnik iz dijela „Kotora kod Platana“. Prema tekstu, spomenuti su se mučenici ukazali u viziji jednoj ženi Katarini, koja je otkrila Kotoranima da premjeste njihova tijela s tog mjesta, no Kotorani su se narugali njezinim riječima. Mučenici su se ponovno ukazali Katarini, no ovoga su joj puta rekli da se obrati Dubrovčanima jer zbog nevjerovanja Kotorana nisu premješteni s tog mjesta. Ubrzo nakon, stigao je jedan dubrovački brod ribara u Kotor te, čuvši za Katarininu viziju, kažu vlastima Dubrovnika da dođu i uzmu njihove relikvije. Dubrovački nadbiskup, savjetovavši se s vlastima, odmah je poslao galiju s procesijom s pjesmama. Kad su stigli na to mjesto, u pet sati ujutro, pronašli su nekoliko svijeća koje su gorile iznad navedenih pokopanih relikvija te su pod tim znakovima pronašli tijela mučenika. Lovro, Petar i Andrija bili su mučeni zbog svoje vjere od strane Kotorana i sva su tri brata bila pogubljena odsijecanjem glave. Na tome su mjestu Dubrovčani pronašli veliku gomilu kamenja, a nakon što su uklonili kamenje, pronašli su sva tri tijela složena jedno na drugo te su uklonjena s odgovarajućim poštovanjem, uz pjesme i psalme. Kada su uzeli spomenuta tijela i stavili ih na galiju, galija se nije mogla pomaknuti. Ostavši svi u čudu, ponovno su otišli provjeriti je li nešto od njih ostalo. Vrativši se na to mjesto, pronašli su jedan prst ruke koji je odnesen na galiju, a odmah poslije galija se sama počela micati. Sam tekst navodi: „Također se spominje u spomenutom povijesnom djelu da je s navedenim mučenicima pronađena glava slavnog mučenika svetog Vlaha, zaštitnika i zagovornika grada Dubrovnika, i s njima je donesena u Dubrovnik.“ Tekst dalje navodi kako neki tvrde da je glava svetoga Vlaha donesena u Dubrovnik od strane jednog Grka iz Levanta, kojemu je za to dano 500 dukata.⁴⁸³ Serafino Razzi (1531.-1611.), pišući 1588. godine, navodi podatak koji je pronašao u nekim starim kronikama i koji tvrdi da je glavu svetoga Vlaha donio s Levanta neki Grk 1004. godine.⁴⁸⁴ Anonimni analitičar dubrovačke povijesti ovaj događaj stavlja u 1012. godinu.⁴⁸⁵

Munk smatra kako je opisani događaj iz 1026. godine zapravo primjer vrlo raširene srednjovjekovne prakse odlaska u pohod za relikvijama na susjedni teritorij, tj. oblik svete krađe, te kako opisani događaji očito služe svrsi opravdavanja te svete krađe, uspostavljanja kulta ovih svetaca u Dubrovniku i omalovažavanja njihovog suparničkog grada Kotora. Također, spomenuta je dubrovačka ekspedicija trebala stvoriti i pružiti materijalne dokaze za kult koji je već imao uporište u Dubrovniku. Budući da je kult svetoga Vlaha donekle etabliran

⁴⁸³ *Annales Ragusini Anonymi item Nicolai de Ragnina. Digessit Speratus Nodilo*, 210-211.

⁴⁸⁴ Munk, „Deconstructing the Myth“, 25.

⁴⁸⁵ Preradović, „Prenosi relikvija“, 203.

u Dubrovniku prije nego što je grad posjedovao njegove relikvije, relikvije svetoga Vlaha tražene su i pronađene kako bi se osnažilo kolektivno sjećanje stvoreno pedesetak godina ranije.⁴⁸⁶

Predaja koju su zabilježili Anonim i Ragnina, prema kojoj je glavu svetoga Vlaha donio neki Grk s Levanta i prodao Dubrovčanima za 500 dukata, upućivala bi na bizantski izvor kulta. Lonza ističe kako su najnovija tumačenja uzdrimala tezu da je relikvija svečeve glave stigla u Dubrovnik kao potvrda bizantske zaštite ili kao dar carske diplomacije.⁴⁸⁷ Informacija da je relikviju u Dubrovniku prodao neidentificirani Grk pojavljuje se u nekoliko izvještaja tek kao kratka bilješka.⁴⁸⁸ Gotovo svi povjesničari koji se bave kultom i translacijom relikvija svetoga Vlaha u Dubrovniku smatraju kako su okolnosti koje su vodile nabavu relikvije bile lokalne prirode. Također, Munk odbacuje mogućnost da je Vlahove relikvije Dubrovčanima prodao neki Grk, kako autorica smatra, na temelju činjenice da je trgovina relikvijama radi novčane dobiti bila uglavnom karolinška i anglosaska praksa usmjerena na rimske katakombe. Slučaj Grka koji je trgovao bizantskim relikvijama bio bi jedinstvena pojava u XI. stoljeću, pod pretpostavkom da je Dalmacija bila plodno tržište za strane relikvije, što, zaključuje autorica, nije bila. Među mnogim izvorima koji pokušavaju odrediti podrijetlo relikvije glave svetoga Vlaha u Dubrovniku, Munk ocjenjuje Milecijev izvještaj, najraniji postojeći izvještaj, najuvjerljivijim objašnjenjem za nejasno podrijetlo relikvije.⁴⁸⁹

Najjasniji pokazatelj da je neki svetac prihvaćen kao zaštitnik određene zajednice je svečano slavlje njegova blagdana.⁴⁹⁰ Tako se 1158. godine bulom pape Hadrijana IV. izrijekom potvrđuje dubrovačkom nadbiskupu pravo nošenja palija na dan svetoga Vlaha.⁴⁹¹ Blagdan svetog Vlaha ne spominje se u prethodnim ispravama iste vrste iz 1142. i 1153. godine, stoga je to, smatra Lonza, uvjerljiv indicij da je blagdan svetoga Vlaha uveden između 1153. i 1158. godine.⁴⁹² No, drugi autori poput Ivica Prlendera i Joška Belamarića navode kako se blagdan svetoga Vlaha prvi put spominje 1190. godine, u najstarijem sačuvanom dubrovačkom zakonu. Prlender ističe kako iz te godine potječe najraniji potpuno pouzdan dubrovački podatak o svetom Vlahu. Naime, te godine na svečev dan (3. veljače) dubrovačka vlada, plemstvo i puk utvrđuju slobodu svetog Vlaha. Tom odredbom, tri dana prije i tri dana poslije svečeva blagdana

⁴⁸⁶ Munk, „Deconstructing the Myth“, 16-18.

⁴⁸⁷ Lonza, „Sveti Vlaho“, 21.

⁴⁸⁸ Munk, „Deconstructing the Myth“, 22.

⁴⁸⁹ Ibid, 24-26.

⁴⁹⁰ Lonza, „Sveti Vlaho“, 23.

⁴⁹¹ Zelić, „Crkva sv. Vlaha“, 44.

⁴⁹² Lonza, „Sveti Vlaho“, 23.

u Dubrovniku su mogli nekažnjeno boraviti dužnici.⁴⁹³ O kultu svetoga Vlaha u Dubrovniku prije XII. stoljeća svjedoči sačuvani fragment pasionala pisan beneventanom, za koji je uvjerljivo dokazana dubrovačka provenijencija. Na osnovi paleografskih značajki, ovaj je fragment pasionala datiran u kraj XI. stoljeća.⁴⁹⁴ Također, treba istaknuti kako u svojem dijelu *De Administrando Imperio* Konstantin Porfirogenet pišući o Dubrovniku sredinom X. stoljeća, uopće ne spominje kult ili relikvije svetoga Vlaha.⁴⁹⁵ Stoga, uvođenje kulta svetoga Vlaha u Dubrovniku možemo smjestiti između druge polovice X. stoljeća i 1158. godine.

Postoji nekoliko tumačenja koja objašnjavaju okolnosti translacije svetačkih relikvija svetoga Vlaha u Dubrovnik i nekoliko objašnjenja koja tumače zašto je upravo sveti Vlaho izabran za glavnoga svetog zaštitnika Dubrovnika. Prema mišljenju Ane Munk, građanske su vlasti Dubrovnika prepoznale potrebu za novim svetim zaštitnikom koji bi djelovao pod novim prostorima i „u svijetlu novog problema“; Venecije. Nije neobično da se u srednjem vijeku izabere novi sveti zaštitnik u novim društvenim ili političkim okolnostima. U legendi je jasno da je poruka svetoga Vlaha bila da Dubrovčani trebaju biti samodostatni u svojim pitanjima građanske obrane i sposobni samostalne zaštite od naoružanih neprijatelja. Budući da su Mlečani i dalje predstavljali stvarnu prijetnju Dubrovniku, legenda kakva je nastala između 971. i 977. godine nije nestala, nego je postajala sve jača i, po mišljenju Ane Munk, u svojoj biti nepromijenjena.⁴⁹⁶ Prlender je mišljenja kako je tadašnji Dubrovnik mogao izabrati jedino sveca istočne provenijencije jer grad svoju sigurnost i političku budućnost temelji na visokoj zaštiti Bizanta pa stoga novi „parac“ mora potjecati s područja Carstva. Također, papa Benedikt VIII. 1022. godine potvrđuje dubrovačku nadbiskupiju, a prerastanje tadašnjeg grada u sjedište nadbiskupije temeljna je pretpostavka za ambicioznije političke planove. No, tada je novostvorena dubrovačka nadbiskupija bila ugrožena presizanjima donedavne metropole Splita i neposlušnošću novih sufragana te je zato dubrovačkoj komuni hitro trebao novi i ugledniji sveti zaštitnik. Autor piše kako nije slučajno da je novi zaštitnik baš biskup jer je njegovim ugledom trebalo braniti dotadašnje političke uspjehe, među kojima prvo mjesto zauzima nedavno izborena crkvena neovisnost.⁴⁹⁷ Preradović ističe kako je neosporna činjenica da je sveti Vlaho izabran za gradskog zaštitnika u vrijeme kada je Dubrovnik postao sjedištem bizantske teme, što pokazuje, prema mišljenju autorice, da su politički razlozi prevladavali nad

⁴⁹³ Prlender, „Dubrovačko posvajanje“, 13.

⁴⁹⁴ Lonza, „Sveti Vlaho“, 21.

⁴⁹⁵ DAI, 135.

⁴⁹⁶ Munk, „Deconstructing the Myth“, 20.

⁴⁹⁷ Prlender, „Dubrovačko posvajanje“, 12-13.

crkvenim pri izboru novog svetog zaštitnika Dubrovnika.⁴⁹⁸ Prema Janeković Römer, sveti je Vlaho izabran u znak potvrde crkvene nezavisnosti i orijentacije prema Bizantu, čiju je zaštitu grad uživao. Osim toga, i dubrovačka Crkva i komuna težile su prema jurisdikciji nad okolnim teritorijem, a isticanje crkvene autonomije bio je jedan od prioriternih političkih ciljeva i svjetovne i crkvene vlasti u tome trenutku. Autorica smatra kako je kult svetoga Vlaha označio prijelaz od kasnoantičke ka srednjovjekovnoj tradiciji i od bizantskog vrhovništva ka autonomiji. Tako je sveti Vlaho postao znakom identiteta Republike, obilježjem njezine samosvijesti i uporištem vlasti.⁴⁹⁹ Naposljetku, Belamarić navodi kako je Vlaho izabran među tolikim mogućim svecima upravo zato što je biskup te kako je karakterističan model svetosti u XI. stoljeću obavezno tražio da se među zaštitnicima u gradu nađe barem jedan biskup. Također, Vlaho je mogao biti poželjan jer njegov životopis ima dodatnih sličnosti s legendarnim epidaurskim svecem Hilarionom, koji se u gradu štovao osobito stoga što je uspostavljao izravni kontinuitet Dubrovnika i njegova rodnoga grada, bez obzira na činjenicu da se ne radi o dubrovačkom Epidauru. Uz to, sveti je Vlaho bio i tipičan svetac koji uspješno premošćuje ideološke sfere Istoka i Zapada. Belamarić upozorava na činjenicu da se Kotor, odmah nakon što je Benedikt VIII. udijelio palij dubrovačkom nadbiskupu Vitalu, usprotivio rješenju prema kojemu kotorski biskup postaje sufragan dubrovačkoga nadbiskupa. Tako je papa Anastazije IV. interdicirao kotorskog biskupa i izopćio tamošnjeg kneza jer nisu htjeli priznati dubrovačkog metropolitu. Sama povijest srednjovjekovne dubrovačke Crkve govori koliko je bilo potrebno stvoriti trajniju crkvenu organizaciju na području koje je okruživalo Dubrovnik, gdje su se upravo učvršćivale kraljevine i kneževine koje su htjele imati crkvenu organizaciju koja će podudarati njihovim granicama. Stoga, smatra Belamarić, sveti je Vlaho mogao „doći upomoć“ da neutralizira kult svetoga Tripuna. Većina se autora slaže s Belamarićevom konstatacijom, prema kojoj je nadbiskup Vital svojim nadbiskupskim djelovanjem odredio čitav program dubrovačkih svetaca zaštitnika, konstruirao dubrovački srednjovjekovni panteon kakvim ga danas poznajemo, pribavio gradu dragocjene relikvije i novog zaštitnika, uveo benediktince u Lokrum i u doslovnom smislu obnovio nadbiskupiju.⁵⁰⁰ Takav bi pothvat bio u skladu s onim što znamo o ulozi biskupa u XI. stoljeću, čije su dužnosti uključivale davanje gradu sva potrebna obilježja prosperitetnog građanskog života,⁵⁰¹ uključujući organizaciju našašća i translacije svetačkih relikvija.

⁴⁹⁸ Preradović, „Prenosi relikvija“, 204.

⁴⁹⁹ Janeković Römer, „Sveti Dujam i sveti Vlaho“, 2.

⁵⁰⁰ Belamarić, „Sveti Vlaho“, 31-33.

⁵⁰¹ Munk, „Deconstructing the Myth“, 24-25.

5. srpnja 1346. godine, Toma Marinov Vitiano u rodni je Dubrovnik donio relikviju lijeve ruke svetoga Vlaha koja je u svečanoj procesiji prenesena u dubrovačku katedralu. U najstarijem inventaru Moćnika katedrale napisano je da je ruka bila nabavljena u Veneciji, gdje se Vitiano bavio trgovinom. U spomen na dolazak relikvije ruke svetoga Vlaha (*translatio et adventus*) Veliko je vijeće godinu dana poslije, 25. lipnja 1347. godine, odlučilo da se dan 5. srpnja trajno slavi kao drugi blagdan svetoga Vlaha, kojeg se tom prilikom naziva *protector et gubernator*. Blagdan Ruke održavao se za cijelo vrijeme Dubrovačke Republike i to kao jedan od najvažnijih blagdana u godini. Anonim ne govori ništa o dolasku ove relikvije u Dubrovnik, dok Ragnina donosi prilično točne podatke o uspostavi blagdana, navodeći kao izvor odnosni propis.⁵⁰² Posljednji moćnik svetoga Vlaha darovao je Dubrovniku despot Moreje Toma Paleolog 1459. godine.⁵⁰³

U dubrovačkim se izvorima često spominje kako je sveti Vlaho glava grada Dubrovnika, njegov zaštitnik, mučenik, odvjetnik, vladaoc, pontifeks i *vexillifer*. Njegov je lik bio na zastavi i na pečatu općine, na novcu, brodovima i kapama općinskih službenika, na prvoj stranici dubrovačkog statuta, na žigovima za žigosanje zločinaca, na utezima, na raznim srebrnim predmetima, polugama od kruha i drugim različitim robama. Sveti se Vlaho nalazio na prvim stranicama knjiga, na medaljama i na dovratnicima kuća. Svečev je lik bio i na pečatu Republike, koji se prvi put spominje u ispravi iz 1235., a sačuvan je u ispravi iz 1248. godine. U mletačko vrijeme, svaki je novi knez polagao prisegu u katedrali primivši iz ruku kanonika barjak svetog Vlaha. Na čast svetog Vlaha prisezali su i drugi visoki dužnosnici općine.⁵⁰⁴ Dakle, sveti se Vlaho razvio u sveprisutan znak i simbol Dubrovačke Republike i njene zajednice, nazočan na zidinama, na zidovima javnih zgrada, u službenim knjigama, na zdravstvenim patentima, zvonima i oružju.⁵⁰⁵ Prema Fiskoviću, nema grada u kojem se kip zaštitnika javlja u toliko primjeraka kao što je to u Dubrovniku, a činjenica da se Vlahovi kipovi postavljaju na upravne zgrade, jasno pokazuje koliko je značenje svečev lik imao u političkoj svrhovitosti, kao obilježje samostalnosti, autonomije, slobode, gospodarske nezavisnosti i ukupnog identiteta Republike. Po razini značaja za identitet grada, sveti se Vlaho može usporediti samo sa svetim Markom.⁵⁰⁶

⁵⁰² Lonza, „Sveti Vlaho“, 27-29.

⁵⁰³ Lupis, „O hrvatsko-armenskim“, 204.

⁵⁰⁴ Janeković Römer, „Sveti Dujam i sveti Vlaho“, 7-9.

⁵⁰⁵ Lonza, „Sveti Vlaho“, 19.

⁵⁰⁶ Janeković Römer, „Sveti Dujam i sveti Vlaho“, 14-16.

4.9. Sveti Ivan Trogirski

Za razliku od velike većine svetaca koji su predmetom ovoga rada, sveti Ivan Trogirski ne pripada kršćanskoj skupini svetih mučenika. Sveti je Ivan Trogirski svetac-biskup, koji se smatra svetim zbog svog presvetog i herojskog načina života i biskupskog djelovanja, a ne zbog svoje herojske i mučeničke smrti. Znanstveno proučavanje i bavljenje hagiografijom i osobom svetoga Ivana Trogirskog započinje u XVII. stoljeću kada je trogirski povjesničar Ivan Lučić, pripremajući kritičko izdanje „*Vita b. Ioannis Confessoris episcopi Traguriensis*“, sakupio različite povijesne izvore (notarske, hagiografske, liturgijske i diplomatske) koji se odnose na svetački kult trogirskog patrona, Ivana Trogirskog.⁵⁰⁷ Ivanišević ističe kako je Ivan Lučić ovom prilikom sakupio gotovo sve povijesne podatke o svetom Ivanu Trogirskom koji su nam i danas poznati.⁵⁰⁸ Spomenuta je Lučićeva edicija bila zasnovana na prvoj tiskanoj ediciji životopisa svetog Ivana Trogirskog, koju je 1516. godine, bez kritičko-znanstvenog aparata, objavio Ivan Statilić, sekretar ugarskog kralja Luja II. i visoki prelat trogirskog porijekla. Marinković ističe kako je Statilićeva edicija sačuvana tek u nekoliko poznatih kopija te se donedavna smatralo da je to najstariji primjer kopije teksta životopisa svetog Ivana Trogirskog. Nakon što je Paolo Chiesa opisao zbirku hagiografskih rukopisa koja se čuva u *Biblioteca Nazionale Centrale* u Firenci, saznalo se za rukopisnu kopiju Ivanova životopisa iz XIV. ili ranog XV. stoljeća. Lučićeva anotirana edicija Ivanove Vite poslužila je kao osnova Farlatijeve anotirane edicije koju je objavio u već spomenutom djelu *Illyricum sacrum*, 1769. godine.⁵⁰⁹

Prvi životopis svetoga Ivana Trogirskog, prvog poimenice poznatog trogirskog biskupa, napisao je anonimni autor nekada nakon 1150. godine. Drugu redakciju životopisa naručio je trogirski biskup Mihael, a dovršio ju je 1203. godine Treguan, lokalni arhiđakon, bivši trogirski notar i budući biskup Trogira.⁵¹⁰ Brojni latinski, talijanski i hrvatski hagiografski tekstovi (*vitae, miracula, translationes*) o svetom Ivanu Trogirskom imali su latinske početke u ova dva izvora.⁵¹¹ Prva redakcija svečeva životopisa donosi većinu poznatih podataka o svetom biskupu Ivanu: govori o njegovom dolasku u Trogir u pratnji papinskih legata oko 1062. godine, o njegovoj snažnoj privrženosti askezi te o njegovoj aktivnoj ulozi u krucijalnim političkim događanjima za vrijeme Kolomanova ulaska u Zadar 1105. godine.⁵¹² Redaktor Ivanovog

⁵⁰⁷ Ana Marinković, „Saint John of Trogir“ U: *The Sanctity of the Leaders: Holy Kings, Princes, Bishops, and Abbots from Central Europe (Eleventh to Thirteenth Centuries)* ur. Gábor Klaniczay i Ildikó Csepregi (Central European University Press, 2023.), 447.

⁵⁰⁸ Milan Ivanišević, „Sveti Ivan trogirski biskup“ *Croatica Christiana periodica* 4, br. 5 (1980), 44.

⁵⁰⁹ Marinković, „Saint John of Trogir“, 447.

⁵¹⁰ Marinković, „Civic Cults“, 202.

⁵¹¹ Petrović, „Hrvatska i europska“, 325-326.

⁵¹² Marinković, „Saint John of Trogir“, 448.

životopisa, Treguan, živio je u Trogiru i imao je informacije o Ivanu Trogirskome iz prve ruke. On se posebice usredotočio na dva detaljna prikaza Ivanova života koji su nosili snažan građanski ton: našašće i elevacija Ivanova tijela te čudo vezano uz relikviju svećeve ruke.⁵¹³ Treguanova redakcija Ivanova životopisa temelj je proučavanja translacije njegovih relikvija. Tako i sam Treguan u epilogu redakcije Ivanova životopisa piše: „... uzeo ono što sam o Životu svetog Ispovjednika našao u nekim knjigama, većim dijelom oštećenim godinama, i obnovio u ovom radu na čast Bogu i Svetoj Rimskoj Crkvi, pri čemu nisam izostavio ništa od onoga što sam našao i ništa svoje nisam dodao. Što je zapisano o njegovom prijenosu i krađi njegove ruke, to sam marljivo zabilježio da se otkriju božanska čuda, koja svjedočanstva šezdeset dobrih ljudi dokazuju istinitima.“⁵¹⁴

Također, sačuvane su tri povelje koje je potpisao sveti Ivan Trogirski i koje svjedoče o njegovoj ulozi u valu osnivanja samostana u dalmatinskim gradovima 1060ih godina.⁵¹⁵ Sveti Ivan Trogirski spominje se i u tri stara ljetopisa: u kamaldoljanskom, Tominom i Dandolovom ljetopisu.⁵¹⁶ Ivan Trogirski prvi je put zabilježen u ispravi 1064. godine, u zapisu o osnutku i darovanju samostana benediktinki u Trogiru iste godine.⁵¹⁷ Ivan se također spominje u ispravi iz 1074. godine, koja sadrži odluku donesenu na saboru da zadarski biskup Stjepan mora vratiti Petru, opatu svetoga Krševana, crkvu i kuću na samostanskom imanju svetoga Ivana u Telašćici na Dugom otoku.⁵¹⁸ Ivan se ponovno spominje u svibnju 1097. godine, kada zajedno s priorom Dragom i Petrom Belom u Trogiru daje obećanje poslanicima dužda Vitala Michiela.⁵¹⁹ Dvije isprave iz 1111. godine spominju svetog Ivana Trogirskog, a već iduće godine izdana je posljednja isprava s imenom svetog biskupa.⁵²⁰

Sveti Ivan Trogirski spominje se u latinskim izvorima kao *Iohannes* i *Ioannes*, dok ga hrvatski izvori oslovljavaju kao Ivana. Razni mu autori određuju različita porijekla. Ivanišević smatra kako su ga možda zvali i Ivan Osorski, prema gradu u kojemu je živio prije dolaska u Trogir i zasjedanja na biskupsku stolicu. Ivanišević potom nastavlja kako se u neki ispravama tvrdi da je Ivan bio pripadnik obitelji Orsini te kako se sve do današnjeg dana ovo obiteljsko prezime često piše uz Ivanovo ime. Autor adekvatno zaključuje da ne bi trebalo vezati svetog

⁵¹³ Ibid, 449.

⁵¹⁴ Ibid, 511.

⁵¹⁵ Ibid, 448.

⁵¹⁶ Ivanišević, „Sveti Ivan trogirski“, 44.

⁵¹⁷ Ibid, 46.

⁵¹⁸ Ibid, 47.

⁵¹⁹ Ibid, 49

⁵²⁰ Ibid, 51.

Ivana Trogirskog uz prezime Orsini jer se takva veza ničime ne dokazuje niti se može dokazati, te kako ga stoga treba zvati Ivan Trogirski jer je u tome gradu djelovao i jer je u njemu štovan.⁵²¹

Sveti biskup Ivan Trogirski umro je u velu svetosti negdje nakon 1111. godine.⁵²² Nakon Ivanove smrti, njegovo je tijelo bilo pokopano i čuvano u trogirskoj katedrali.⁵²³ No, nakon saracensko/mletačke pljačke Trogira 1123. godine, novonastali lokalni kult svetog biskupa privremeno je napušten. Otprilike nakon sredine XII. stoljeća dogodio se čudesan *inventio* svečeva tijela, nakon čega je uslijedio i *elevatio* popraćen službenom biskupskom istragom o Ivanovim vrlinama i čudima, vođenom pred svjedocima koji su navedeni u Ivanovom životopisu.⁵²⁴ Opis Ivanova sprovoda naglašava sudjelovanje svih društvenih skupina u jednoj zajedničkoj građanskoj žalosti. Ova činjenica, kao i strategija spominjanja istaknutih građana u izvještajima o čudima te naglašavanje lokalnih mjesnih imena, također je doprinijela „lokalizaciji“ Ivanove hagiografije. Naime, velik je broj klerika i laika sudjelovao u našašću svečevih relikvija, a čitav se narod radovao kada je Ivanova grobnica pronađena.⁵²⁵

Izvješće o našašću relikvija svetoga Ivana Trogirskog sadrži gotovo sve ustaljene i ponavljajuće elemente ovoga hagiografskoga podžanra. Ivan se tri puta ukazuje u viziji Teodoru, čovjeku koji je „siromašan duhom“. Teodor zanemaruje prvu viziju, a drugu viziju prepričava biskupu koji je protumačio Teodorov san kao zabludu. Tek je nakon trećeg ukazanja, ponovnog priopćenja biskupu i nakon svetoga posta u trajanju od tri dana, biskup „u pratnji velikog broja klerika i laika pristupio mjestu, uzeo lopatu i počeo kopati“. Zatim se ističe motiv kamena koji pokriva svetu grobnicu i kojeg mnoštvo snažnih ljudi s klinovima i željeznim šipkama ne može niti pomaknuti. Ovaj kamen pomiče Teodor, i to „kao da je kamen bio lagan poput slame“. Prilikom otvaranja, iz svete grobnice izlazi sladak miris koji se mogao osjetiti na velikim udaljenostima, a samo je sveto tijelo nađeno „cijelo i neraspadnuto“. Potom je tijelo svečano uzdignuto te je uz pjesme i pohvale položeno u sarkofag u crkvi. Nakon polaganja, relikvije odmah kreću činiti čuda: vraćaju vid slijepima, sluh gluhim, snagu slabima i djeluju kao lijek od nečistih duhova opsjednutima.⁵²⁶

⁵²¹ Ibid, 43-44.

⁵²² Marinković, „Saint John of Trogir“, 451.

⁵²³ Ibid, 449.

⁵²⁴ Ibid, 451.

⁵²⁵ Ibid, 458.

⁵²⁶ Marinković u svojem radu donosi Treguanovu redakciju prvog Ivanovog životopisa sa potpunim izvješćem o našašću relikvija svetoga Ivana Trogirskog na latinskom i engleskom jeziku. Marinković, „Saint John of Trogir“, 487-497.

Marinković piše kako je 1179. godine splitski nadbiskup Rainer pozvao biskupa Mihajla na Treći lateranski koncil, gdje je vjerojatno planirao podnijeti molbu papi Aleksandru III. za potvrdu Ivanova kulta u Trogiru. Autorica smatra kako je Ivanov životopis tada već bio napisan te da je služio upravo u svrhu potvrđivanja njegova kulta pred papom. Također, spomenuti je životopis uključivao i kratko spominjanje ranih Ivanovih čuda. Nadalje, autorica sugerira da je, suprotno općeprihvaćenom datiranju nedugo nakon 1150. godine, prvi Ivanov životopis bio sastavljen za spomenutu priliku te da ga je naručio isti biskup koji je četvrt stoljeća kasnije naručio i Treguanovo redigiranje postojećeg životopisa. I anonimni autor prvog životopisa i Treguan spominju biskupsku istragu, a budući da nema dokaza o Ivanovom kultu prije našašća njegovih relikvija, moguće je da se oba autora pozivaju na istu istragu koja je bila provedena prije pretpostavljene molbe papi.⁵²⁷ Treba napomenuti kako je u ranoj fazi razvoja procesa kanonizacije, izraz *translatio* bio je izjednačen s *canonizatio*, što može značiti da su se Treguanove riječi da je sveti Ivan bio *repositus... sive translatus* mogle odnositi na činjenicu da je Ivanovo tijelo bilo preneseno na oltar nakon službene potvrde njegova kulta, negdje između 1192. i 1198. godine. Budući da su bili zamišljeni kao dio kanonizacijskog dosjea, mnogi biskupski životopisi napisani oko 1200. godine sadrže sve podatke potrebne službenoj istrazi. Tu se prvenstveno misli na znakove svetosti koji uključuju proročanstvo, smrt u mirisu svetosti i dokaze o čudotvornim moćima. Svaki je od ovih elemenata prisutan u životopisu svetoga Ivana Trogirskog u dugim i razrađenim epizodama, što sugerira funkciju teksta u službenom dosjeu.⁵²⁸

Relikvije svetoga Ivana Trogirskog bile su predmetom svete krađe (*furta sacra*). Naime, relikvijar i relikvija ruke ukradeni su prilikom mletačkog osvajanja i pljačkanja Trogira 1171. godine. No, čini se kako je već 1174. godine svečeva ruka čudesno vraćena u Trogir. Prikaz ovog ključnog čuda glavni je dio Treguanovog dodatka postojećem Ivanovom životopisu.⁵²⁹ Naime, Mlečani su, na putu prema Grčkoj, pristali u trogirskoj luci s trideset galija te opljačkali grad. „Poharali su i svetu grobnicu“ u kojoj je ležalo Ivanovo tijelo, misleći da je u njoj skriveno crkveno blago. Budući da na svetome tijelu nisu pronašli ništa vrijedno krađe osim biskupova prstena, pokušali su ga skinuti. No, kako zbog velike žurbe nisu to mogli postići, odrezali su Ivanovu ruku u laktu i ostavili osakaćeno biskupovo tijelo na obali. Ali, kako to često biva u izvješćima o svetim krađama, zbog osvete božanske kazne, samo je šest od trideset galija stiglo do Venecije. Stanovnici Trogira sazvali su vijeće i poslali izaslanike koji će od Mletaka tražiti

⁵²⁷ Ibid, 452.

⁵²⁸ Ibid, 456.

⁵²⁹ Ibid, 453.

povratak svete ruke. Njihov je zahtjev promptno odbijen. Nakon kratkog vremena, prilikom „svetkovine svetoga Ivana Ispovjednika“ i slavljenja noćnog bdijenja, pojavilo se „obilje svjetlosti“ „poput dugokosog kometa“, koje „prelijeće cijelu Istru i sve niže do Dalmacije i trogirске crkve“. Cijeli je narod bio bačen u omam divljenja i čuđenja. U to je vrijeme sakristan ušao u svetište gdje je ležalo Ivanovo tijelo kako bi po običaju rasporedio svjetiljke. Tada je pronašao Ivanovu svetu ruku zamotanu u čistu pamučnu tkaninu pokraj svečeva tijela. Autor izvješća tumači kako je relikvija svete ruke „nedvojbeno vraćena službom anđela, jer Mlečani nisu dopustili da je ljudska ruka odnese“. Na prizoru ovog čuda okupilo se mnoštvo ljudi koji su se „radovali neizrecivom radošću i neizmjernom vedrinom“.⁵³⁰ Sukob između Trogira i Venecije oko relikvije ruke svetog Ivana Trogirskog, sukob koji nam je danas poznat isključivo kroz svečevu hagiografiju, uzdigao je ovu epizodu na razinu opće građanske važnosti uključenjem građana u nastojanja povratka relikvije, a na kraju se razvio u središnji vizualni motiv trogirskog gradskog identiteta.⁵³¹ Naime, Trogir je na svoj pečat stavio lik svog nedavnog biskupa i razvio je svoj vizualni identitet uz hagiografski narativ o ukradenoj svečevoj relikviji. Marinković piše kako je epizoda mletačke krađe relikvije svete ruke od iznimne važnosti zbog svoje izravne veze sa stvaranjem gradskih simbola na temelju svečeva pokroviteljstva gradom. Srž vizualnog identiteta Trogira leži u motivu čudesnog povratka ukradene relikvije ruke iz Venecije, koju predstavlja komet koji je pratio relikviju na njenom letu natrag u Trogir.⁵³²

Marinković piše kako je, nakon pljačke grada 1123. godine koju je prema legendi izvršila saracenska (ali u stvarnosti vrlo vjerojatno mletačka) vojska, Trogir obnovio kult svog svetog biskupa našašćem i elevacijom njegovih svetih relikvija oko 1150. godine. Nakon još jedne pljačke grada, ovoga puta sigurno od strane Mletaka, 1171. godine, uslijedila je još jedna translacija 1190ih godina, unutar perimetara katedrale, u oltar svetog Kuzme i Damjana u južnoj apsidi. Nakon otprilike dva stoljeća štovanja, o čemu svjedoče izvještaji o mirakulima, biskupove su relikvije prenesene u novouređenu kapelu 1348. godine.⁵³³ Ivanovo tijelo i dalje počiva u sarkofagu iz 1348. godine, koji se od 1681. nalazi u novoj kapeli, a blagdan svetog Ivana Trogirskog slavi se 14. studenoga, na dan translacije njegovih relikvija u oltar svetog Kuzme i Damjana u stolnoj crkvi.⁵³⁴

⁵³⁰ Marinković u svojem radu donosi Treguanovu redakciju prvog Ivanovog životopisa sa potpunim izvješćem o svetoj krađi i čudesnoj translaciji na latinskom i engleskom jeziku. Marinković, „Saint John of Trogir“, 497-503.

⁵³¹ Ibid, 456-457.

⁵³² Marinković, „Civic Cults“, 207.

⁵³³ Ibid, 202.

⁵³⁴ Ivanišević, „Sveti Ivan trogirski“, 53.

Trogir nije imao nikakve starokršćanske svece povezane sa svojom antičkom prošlošću. Budući da nije imao takvo ranokršćansko nasljeđe, Trogir je svojeg prvog biskupa učinio svojim svecem zaštitnikom. Ivanišević donosi Lučićev zaključak prema kojemu je postupak za proglašenje Ivana svetim vodio papin poslanik u Trogiru već 1192. godine.⁵³⁵ Stoga, ističe Marinković, procvat kulta svetog Ivana Trogirskog u kasnom XII. stoljeću treba promatrati kao izravan odgovor na aktualne lokalne zahtjeve, a posebice kroz prizmu biskupove obnove i razvoja gradskoga kulta.⁵³⁶

4.10. Sveti Gaudencije Osorski

Poput svetog Ivana Trogirskog, sveti je Gaudencije Osorski svetac-biskup koji se smatra svetim zbog svog svetog i herojskog načina života i biskupskog djelovanja, a ne zbog svoje herojske i mučeničke smrti. Stoga, ističe Marinković, porijeklo kulta svetog Gaudencija Osorskog odiše snažnim monastičkim obilježjima.⁵³⁷ Vjeruje se kako je sveti Gaudencije bio biskup Osora od 1018. do 1042. godine, kada je bio prognan s otoka jer je odbio vjenčati par supružnika koji su bili u krvnome srodstvu.

Hrvatska se historiografija, ali i historiografija općenito, nije bavila pitanjem svetoga Gaudencija i njegova kulta te se čini kako je sveti Gaudencije u hrvatskoj historiografiji dvadesetoga stoljeća bio u potpunosti zanemarivan. U dvadesetom je stoljeću objavljen tek jedan rad koji se bavi isključivo svetim Gaudencijem, a to je rad Stefana Zuchija, objavljen 1990. godine, i u kojemu autor nastoji dati kritičko-biografski pregled svečeva života. Nikolić ističe kako u ovome radu nedostaje kritički pristup izvorima te da autor zanemaruje hrvatsku historiografiju o temi. Ovakvo će stanje hrvatske historiografske (ne)istraženosti svetoga Gaudencija Osorskog promijeniti početkom XXI. stoljeća Marina Miladinov svojim kritičko-hagiografskim studijama o kultu svetog Gaudencija na širem regionalnom kontekstu.⁵³⁸

Glavni i najvažniji izvor o Gaudencijevom životu njegova je *vita*. Taj je životopis napisao anonimni redovnik koji navodi kako je on osobno slušao svetog Gaudencija kako pripovijeda o svojem životu dok je Gaudencije provodio posljednje godine svojeg života u samostanu svete Marije u Portus Novus blizu Ancone. Autori koji se bave životom i osobom

⁵³⁵ Ibid, 52.

⁵³⁶ Marinković, „Saint John of Trogir“, 450.

⁵³⁷ Marinković, „Civic Cults“, 191.

⁵³⁸ Marina Miladinov i Zrinka Nikolić, „The Deeds of Blessed Gaudentius, Bishop of Osor“ U: *Saints of the Christianization Age of Central Europe: Tenth to Eleventh Centuries*, ur. Gábor Klaniczay (Central European University Press, 2013.), 345.

svetoga Gaudencija uglavnom se slažu da je njegova *vita* najvjerojatnije napisana između sredine i druge polovice jedanaestoga stoljeća.⁵³⁹ Stoga, Gaudencijev je životopis jedan od rijetkih izvora koji su gotovo pa suvremeni samome biskupu te pripada jednim od najstarijih hagiografskih izvora o svecima na hrvatskome području.⁵⁴⁰ No, kako ističu Nikolić i Miladinov, autor tog kratkog životopisa ponajviše se usredotočio na hvalospjeve o biskupovoj svetosti, kao i na čuda koja su se događala neposredno prije i nakon njegove smrti. Preskočio je period svečeva života dok je biskupovao na osorskoj stolici.⁵⁴¹

Također, vrlo relevantan izvor za proučavanje Gaudencijeva života dva su pisma svetog Petra Damianija (1007.-1072.) u kojima Damiani piše o Gaudencijevom napuštanju osorske stolice i odlasku u samostan Portus Novus blizu Ancone. Svrha ovih pisama je argumentacija za abdikaciju s biskupske dužnosti radi povučenijeg i duhovnijeg monaškog života. Uobičajeno je mišljenje da je prvo pismo napisano oko 1058. godine i da nikada nije bilo poslano, no da je poslužilo kao predložak za drugo pismo, koje se datira između 1059. i 1061. godine. U oba se pisma Damiani predstavlja kao Gaudencijev blizak prijatelj koji mu je pripovijedao o svojoj prošlosti. Po bitnosti se ističe odlomak iz drugog Damijanijevog pisma, kojeg preuzimam od Zrinke Nikolić i Marine Miladinov: „također i časni Gaudencije, osorski biskup, blagodat čijeg sam poznanstva zaslužio okusiti i kroz kojega je Bog već učinio nemalo čudo, napustio biskupsku službu i iz slavenskog kraljevstva otplovio u Italiju i pristao na obalu Ancone, u blizini koje je dvije godine nakon toga sretno preminuo“.⁵⁴²

Gaudencijev je životopis pronašao jezuitski učenjak Filippo Riceputi u gradu Cresu 1714. godine, dok je tragao za dokumentima koje će uključiti u svoj „Muzej Ilirika“ (*Museum Illyricum*), zbirku povijesnih izvora za velik projekt o crkvenoj povijesti na području antičkog Ilirika pod nazivom *Illyricum sacrum*. Riceputi je uspio sa stare i teško oštećene pergamene prepisati tekst napisan latiničnim pismom te je utvrdio kako se vjerojatno radi o rukopisu napisanom u XI. stoljeću.⁵⁴³ Nedugo zatim, spomenuti original Gaudencijeve vite, kao i jedna kopija ovoga teksta, zajedno su omotani u svilu, te ukrašeni zlatnim i srebrnim ornamentima položeni su uz svečevo tijelo u novom mramornom svetištu u osorskoj katedrali,⁵⁴⁴ u kojoj do

⁵³⁹ Ibid, 341.

⁵⁴⁰ Marina Miladinov i Zrinka Nikolić, „Svetac i zmija.“ *Hrvatska revija: dvomjesečnik Matice hrvatske*, godište 2. br. 1 (2002), 59-60.

⁵⁴¹ Ibid, 60.

⁵⁴² Ibid.

⁵⁴³ Miladinov i Nikolić, „The Deeds of Blessed Gaudentius“, 341.

⁵⁴⁴ Ibid, 341-342.

današnjeg dana počiva tijelo svetoga Gaudencija.⁵⁴⁵ Nakon pronalaska svečeva životopisa, Riceputi je, sakupivši informacije o svečevoj liturgiji i njegovom popularnom kultu, i konstruirajući teorije o Gaudencijevim obiteljskim korijenima i ranome životu, počeo pisati Gaudencijevu biografiju pod naslovom „*Sancti Gaudentii Episcopi Acta*“. No, Riceputi nikada nije dovršio i objavio ovo djelo nego se ovaj veliki nedovršeni manuskript danas čuva u Arheološkom muzeju u Splitu. Tek će početkom XIX. stoljeća makarski kanonik Ivan Josip Paulović Lucić objaviti skraćenu verziju Acte koja se uvelike oslanja na Riceputijev životopis svetoga Gaudencija, a kojeg je Lucić dobio od završnog urednika *Illyricum sacrum*.⁵⁴⁶

Prvi koji je objavio Gaudencijev životopis bio je Daniele Farlati, koji je u V. volumenu *Illyricum sacrum* objavio ediciju života svetog Gaudencija Osorskog baziranu na Riceputijevoj transkripciji srednjovjekovnog izvora. Ovu je Farlatijevu ediciju kasnije objavio i Franjo Rački u svojem monumentalnom dijelu „*Documenta historiae Croaticae periodum antiquam illustrantia*“ te se ona ističe kao najkorištenija standardna publikacija ovoga izvora.⁵⁴⁷

Također, svetom je Gaudenciju posvećen i popriličan broj stranica u najvećoj kronici kamaldoljanskog reda, u takozvanom „Kamaldoljanskom ljetopisu“ (*Annales Camaldulenses*), čijih su devet svezaka izdali Giovanni Domenico Costaldoni i Nicola Giacomo Mittarelli u Veneciji između 1755. i 1773. godine.⁵⁴⁸ U tome se ljetopisu Gaudenciju pripisuje otvaranje raznih samostana i osobno poznanstvo i prijateljstvo s Romualdom iz Ravenne. Miladinov i Nikolić ističu kako niti jedna od ovih informacija ne počiva na pouzdanim povijesnim vrelima te kako za takve tvrdnje ne postoje nikakvi dokazi i izvori. Spomenuta su dvojica autora, prema vlastitim riječima, temeljili svoje tvrdnje na starijim autoritetima i tradiciji. Dapače, samostan svetoga Petra na Osoru, najstarija je Gaudencijeva zaklada i jedina koju mu stručnjaci jednodušno pripisuju.⁵⁴⁹

Vrijeme i okolnosti translacije posmrtnih ostataka svetoga Gaudencija obavijeni su mnoštvom nepoznanica i nesigurnosti te se pri proučavanju prijenosa Gaudencijevih relikvija možemo osloniti tek na posredne dokaze i predaje koje prenose nekoliko autora XVIII. stoljeća.⁵⁵⁰ Eksplicitan tekst o translaciji relikvija svetoga Gaudencija ne postoji. Prema staroj tradiciji, kovčeg sa svečevim ostatcima doplovio je do obale blizu Osora te su nakon tri godine

⁵⁴⁵ Miladinov i Nikolić, „Svetac i zmija“, 59.

⁵⁴⁶ Miladinov i Nikolić, „The Deeds of Blessed Gaudentius“, 344.

⁵⁴⁷ Ibid, 342.

⁵⁴⁸ Miladinov i Nikolić, „Svetac i zmija“, 61.

⁵⁴⁹ Ibid, 62.

⁵⁵⁰ Marinković, „Civic Cults“, 191.

građani Osora pronašli kovčeg zakopan na morskoj obali i svečano ga prenijeli u grad. Autori *Illyricum sacrum* spekuliraju da su relikvije mogle doći u Osor za vrijeme rata između Zadra i Ancone, sredinom XIII. stoljeća, tj. za vrijeme sukoba Bizanta i Venecije. Tada je Zadar bio pod mletačkom upravom, dok je Ancona bila bizantski saveznik.⁵⁵¹ Marinković ističe kako je ova datacija općeprihvaćena u historiografiji.⁵⁵² No, Marina Miladinov smatra kako su svečeve relikvije mogle biti ranije prenesene sa svojeg izvornog mjesta počinka. Miladinov piše kako su relikvije mogle biti uklonjene s njihove originalne lokacije 1172. godine, kada je područje Ancone bilo osvojeno, a redovnici samostana svete Marije u Portus Novus sklonili su se iz samostana u Anconu. Prema Miladinov, upravo se tada stvorila povoljna prilika za prijenos Gaudencijevih relikvija u Osor.⁵⁵³

Marinković zaključuje da, bilo da se translacija relikvija dogodila 1172. godine ili sredinom 1250-ih, oba datuma odražavaju potrebu za formiranjem vlastitog gradskog identiteta koji je potaknuo stanovnike Osora da se ponovno prisjete svoga svetog biskupa u nedostatku bilo kakvog ranijeg lokalnog svetačkog kulta.⁵⁵⁴ Također, Osor je putem svetačkog kulta svetog Gaudencija te posjedovanjem njegovih posmrtnih ostataka, razvio jak građanski kult, ali vrlo kratkog trajanja.⁵⁵⁵

Također, uz relikvije svetoga Gaudencija povezana je i priča o pokušaju „svete krađe“. Naime, navodno su nakon svečeve smrti neki Zadrani pokušali ući u crkvu gdje se čuvalo njegovo tijelo te iznijeti (ukrasti) platnene tkanine i druge svečeve stvari koje su krasile baziliku. No, spomenuti su Zadrani putem svečeve intervencije promptno bili izbačeni iz crkve bez da su uspjeli išta potrgati, ukrasti, opljačkati ili ukloniti.⁵⁵⁶

Arheološka istraživanja u Osoru nude nekoliko mogućih informacija o polaganju Gaudencijevih relikvija nakon njihova prijenosa iz Ancone. Prema svojim arhitektonskim odlikama i karakteristikama, spomenik uz crkvu svetog Petra datiran je u razdoblje nakon sredine XII., a možda čak i u XIII. stoljeće. Takva arheološka datacija koincidira s oba datuma u kojima se mogao dogoditi prijenos svečevih relikvija, te stoga Marinković zaključuje da je sam objekt vjerojatno povezan s prijenosom Gaudencijevih posmrtnih ostataka iz Ancone u Osor.⁵⁵⁷ Što se tiče pohrane svečevih relikvija u Osoru, tradicija govori kako je Gaudencijevo

⁵⁵¹ Miladinov i Nikolić, „The Deeds of Blessed Gaudentius“, 347.

⁵⁵² Marinković, „Civic Cults“, 194.

⁵⁵³ Miladinov i Nikolić, „The Deeds of Blessed Gaudentius“, 347.

⁵⁵⁴ Marinković, „Civic Cults“, 194.

⁵⁵⁵ Ibid, 188.

⁵⁵⁶ Miladinov i Nikolić, „The Deeds of Blessed Gaudentius“, 361

⁵⁵⁷ Marinković, „Civic Cults“, 194-195.

tijelo prvo bilo čuvano u benediktinskome samostanu svetoga Petra, kojeg je navodno osnovao sam Gaudencije. Nakon napuštanja samostana u XIV. stoljeću, svečeve su relikvije navodno prenesene u osorsku katedralu.⁵⁵⁸ Vjeruje se da su Gaudencijeve relikvije bile pohranjene u staroj osorskoj katedrali sve do đenoveškog osvajanja grada 1370. godine, nakon čega su svečeve relikvije bile prenesene u novoizgrađeni oratorij u novom gradskom središtu. Mali fragmenti fine drvene škrinje pronađeni su ispod oltarnog spomenika uz staru katedralu zajedno s manjim ljudskim ostatcima. Ovi se arheološki nalazi uglavnom datiraju između ranog srednjeg vijeka i XV. stoljeća.⁵⁵⁹ No, kako se grad postepeno smanjivao i sužavao, ovo je područje grada kasnije bilo napušteno te je izgrađena i nova katedrala. Svečeve su relikvije bile čuvane u malom oratoriju sve dok nova katedrala nije bila dovršena. Gaudencijeve su relikvije 1577. godine prenesene na glavni oltar nove katedrale te su 1712. godine bile položene u barokni mramorni kovčeg, gdje se nalaze do današnjeg dana.⁵⁶⁰ Farlati navodi kako je prilikom translacije svečevih relikvija iz oratorija u novu katedralu 1577. godine, Gaudencijevo tijelo bilo pohranjeno u starom zatvorenom drvenom kovčegu na kojemu je bila napisana 1317. godina. Sukladno tomu, u mjesnoj župnoj crkvi sačuvana je velika drvena škrinja s jedva očuvanim i prepoznatljivim slikovnim prikazima sveca. Marinković piše kako je, prema stilu i tipu fragmentarno sačuvanog natpisa koji se nalazi iznad samog svečevog lika, moguće ovu škrinju okvirno datirati između XIV. i početka XV. stoljeća te ju je stoga moguće poistovjetiti s onim kovčegom kojeg spominje Farlati.⁵⁶¹

Marinković piše da, ako prihvatimo pretpostavku da je *memoria* uz crkvu svetoga Petra bila sagrađena u svrhu polaganja relikvija svetoga Gaudencija, i ako uzmemo obavijesti iz 1386. godine kao dokaz da je svečevo tijelo krajem XIV. stoljeća bilo pohranjeno u nekoj vrsti pogrebne kapele unutar kompleksa stare katedrale, onda bi 1317. godina mogla predstavljati trenutak translacije svečevih relikvija iz samostanske crkve u staru osorsku katedralu. Sukladno toj interpretaciji, u vrijeme prijenosa svečevih relikvija iz Ancone, sjećanje i kult svetoga Gaudencija još uvijek je prvenstveno odisao svečevim monaškim aktivnostima, dok će se građanski aspekt njegova kulta postepeno oblikovati nakon prijenosa njegovih relikvija u gradsku katedralu. Gaudencijev kult dosegao je svoj vrhunac u Osoru izgradnjom novog oratorija u novom gradskom svetištu, koji je izgrađen u kasnim 1370im godinama, nakon đenoveškog pljačkanja Osora.⁵⁶² Naime, nakon đenoveškog pljačkanja Osora, prva crkva koja

⁵⁵⁸ Miladinov i Nikolić, „The Deeds of Blessed Gaudentius“, 347-348.

⁵⁵⁹ Marinković, „Civic Cults“, 195.

⁵⁶⁰ Miladinov i Nikolić, „The Deeds of Blessed Gaudentius“, 348.

⁵⁶¹ Marinković, „Civic Cults“, 196.

⁵⁶² Ibid, 197.

je bila sagrađena u premještenom novom gradskom središtu bila je posvećena svetom Gaudenciju te je bila izgrađena u svrhu pohranjivanja njegovih relikvija. Marinković tu informaciju uzima kao potvrdu da je Gaudencijev građanski kult bio u potpunosti oblikovan i razvijen do kasnog XIV. stoljeća.⁵⁶³ Zbog intenzivne duhovne aktivnosti Osora na samome kraju XIV. stoljeća, može se zaključiti da je pljačka grada od strane Đenovežana 1370ih godina potaknula ubrzani razvoj Gaudencijevog građanskog kulta, no ne kao „toposa“ prenesenog kroz liturgijsku ili hagiografsku tradiciju, već kao plod stvarnog povijesnog događaja. Ovaj nagli procvat Gaudencijevog kulta također je nedvojbeno vezan uz nadolazeće prosperitetno razdoblje u povijesti ove komune. No, sredinom XV. stoljeća, mletačka je vlast prenijela sjedište kneza i biskupa iz Osora u grad Cres, što je označilo početak brzog slabljenja Osora. Stoga se Gaudencije, već početkom ranog novog vijeka, uvelike počinje slaviti kao patron cijelog Kvarnera, dok Osor postupno gubi svoje gradske funkcije. Time je završena putanja Gaudencijeva kulta od samostanskog, do građanskog te na kraju i regionalnog kulta.⁵⁶⁴

Isprva je tijelo svetoga Gaudencija Osorskog bilo položeno u samostanskoj crkvi u Portus Novus, što je onemogućilo razvoj njegovog kulta i moguće građanske pobožnosti u njegovoj osorskoj biskupiji. Tek je naknadna translacija Gaudencijevih relikvija u Osor postavila temelje za uspostavu njegova građanskoga kulta. Također treba istaknuti kako je Gaudencije, kao gradski zaštitnik, bio vezan uz katedralnu crkvu, barem što se njegovih relikvija tiče.⁵⁶⁵ Presudni čimbenik za bilo koji svetački kult koji se takmiči za preuzimanje uloge gradskog patrona relativna je popularnost drugih svetaca koji se štiju u toj lokalnoj zajednici. U gradu Osoru, prije uvođenja i djelovanja kulta svetoga Gaudencija, nema niti traga nekom drugom svetačkom kultu ili kultu relikvija. Stara je osorska katedrala bila posvećena Bogorodici. Stoga, u Osoru je nedvojbeno bilo dovoljno prostora, te pogotovo potrebe, za jakim lokalnim svetačkim kultom koji se razvio oko relikvija svetoga Gaudencija nakon njihove translacije.⁵⁶⁶

⁵⁶³ Ibid, 198.

⁵⁶⁴ Ibid, 200-201.

⁵⁶⁵ Ibid, 216.

⁵⁶⁶ Ibid, 217.

5. Zaključak

Važno je naglasiti kako su u ovome radu obrađena ona našašća i translacije o kojima je ostalo sačuvanog pisanog traga. Naime, mnogi dalmatinski i istarski gradovi imaju pregršt svetačkih i mučeničkih relikvija o čijem se pronalasku ili dolasku danas ne zna ništa. U ovome ću dijelu rada sintetizirati prethodno iznesene argumente i opažanja te ću fuzionirati zasebna našašća i translacije naglašavajući ono što je karakteristično i zajedničko tim obrađenim našašćima i translacijama, objedinjavajući sve ono o čemu sam u ovome radu pisao. Dakle, u ovome ću dijelu rada istaknuti kako se određeni elementi obrađenih našašća i translacija uklapaju u opažanja iz uvodnih poglavlja te može li se napraviti kakva zajednička slika o ovim našašćima i translacijama prema određenim zajedničkim odrednicama.

Obrađena našašća i translacije možemo razvrstati u nekoliko skupina prema nekoliko kriterija. Možemo ih razvrstati prema: vremenu pronalaska ili prijenosa relikvija, mjestu s kojega su određene relikvije prenesene te prema tome sadrži li izvješće o translaciji i izvješće o našašću. Ako izvješće o translaciji sadrži i izvješće o našašću, ta našašća možemo dalje razvrstati prema tome je li tom našašću prethodila vizija u kojoj se svetac javlja određenoj osobi. Ako je našašću prethodila vizija, te vizije možemo dalje grupirati prema društvenom statusu osobe koja je primila tu viziju. Obrađena našašća i translacije možemo podijeliti prema tome tko je potaknuo pronalazak ili prijenos relikvija (biskup ili netko drugi), prema tome tko je u doslovnom smislu prenio relikvije te prema tome jesu li određene relikvije bile predmetom svete krađe.

Sudeći po pretpostavljenom vremenu pronalaska ili prijenosa svetačkih relikvija, obrađena našašća i translacije možemo podijeliti u nekoliko skupina. Te skupine su: našašća i translacije koje su se dogodile prije IX. stoljeća (translacija relikvija svetoga Maura i našašća i translacije relikvija svetih Dujma i Staša), našašća i translacije koje su se dogodile u IX. stoljeću te one nakon IX. stoljeća (našašće i translacija relikvija svetoga Vlaha, našašće i translacija relikvija svetoga Ivana Trogirskog i translacija relikvija svetog Gaudencija Osorskog). Ovdje se posebice ističu one translacije koje su se dogodile u IX. stoljeću, a to su: našašće i translacija relikvija svete Eufemije, translacija relikvija svete Anastazije, vrlo vjerojatno našašće i translacija relikvija svetoga Krševana te translacija relikvija svetoga Tripuna. Vrlo je znakovito i interesantno da su se našašća i translacije vezane uz relikvije svete Eufemije (800. godina), svete Anastazije (804. godina) i svetoga Tripuna (809. godina) dogodile u vrlo kratkom vremenskom periodu od devet godina.

Sudeći po mjestu s kojega su određene relikvije prenesene, obrađena našašća i translacije također možemo grupirati u nekoliko skupina. Prvu skupinu čine relikvije koje su prenesene na područje istočne obale Jadrana s Istoka. To su: relikvije svete Anastazije (prenesene iz Carigrada), relikvije svete Eufemije (prenesene ili iz Kalcedona ili iz Carigrada) i relikvije svetoga Tripuna (prenesene ili iz Campsade ili iz Carigrada). Iako izvješće o translaciji relikvija svetoga Vlaha navodi kako su relikvije prenesene u Dubrovnik iz „dijela Kotora kod Platana“, sveti je Vlaho neupitno svetac istočne provenijencije čije relikvije potječu s Istoka te stoga i on, prema vlastitome mišljenju, treba pripadati ovoj skupini. Sljedeću skupinu čine relikvije koje su prenesene na istočnu obalu Jadrana s područja današnje Italije. To su: relikvije svetog Maura (prenesene iz Rima), relikvije svetoga Krševana (prenesene iz okolice Akvileje) i relikvije svetoga Gaudencija Osorskog (prenesene iz samostana svete Marije u Portus Novus blizu Ancone). Iako izvješće o našašću i translaciji relikvija svetoga Krševana navodi kako su njegove relikvije pronađene na mjestu koje se zove „Stari Zadar“ te kako su od tamo prenesene u sam grad Zadar, nema sumnje da su njegove relikvije u jednome trenutku stigle na područje istočnojadranske obale iz okolice Akvileje. Stoga, i sveti Krševan pripada ovoj, drugoj skupini. Također, prema vlastitome mišljenju, drugoj skupini pripada i translacija relikvija svetoga Ivana Trogirskog, budući da je njegova ruka čudesno vraćena iz Mletaka u Rovinj nakon svete krađe te relikvije. Posljednju skupinu čine relikvije koje su prenesene s istočnojadranske obale na drugo mjesto na istočnojadranskoj obali, a to su relikvije svetih Dujma i Staša (prenesene iz Salone u Split).

Izvješće o našašću sadrže iduće translacije: svetih Dujma i Staša, svete Eufemije, svetoga Krševana, svetoga Vlaha i svetog Ivana Trogirskog. Od svih ovih našašća, element vizije kojom se svetac obraća određenome pojedincu sadrže primjeri svete Eufemije, svetoga Krševana, svetoga Vlaha i svetog Ivana Trogirskog. U svim se ovim primjerima svetac direktno obraća osobi nižega društvenoga statusa. Naime, sveta se Eufemija ukazuje nekoj „vrlo pobožnoj udovici“, a sveti se Krševan ukazuje nekoj „čestitoj ženi“ Dioniti. Prilikom našašća relikvije glave svetoga Vlaha, mučenici koji su pokopani na istome mjestu ukazuju se „jednoj ženi Katarini“, a Ivan Trogirski ukazuje se tri puta Teodoru, čovjeku koji je „siromašan duhom“. Nakon ovih ukazanja, „čestita žena“ Dionita, „jedna žena“ Katarina i Teodor izvješćuju lokalnog biskupa o svojoj viziji, nakon čega slijedi čudesno našašće i translacija. Samo „vrlo pobožna udovica“ ne izvješćuje biskupa o svojoj viziji, vjerojatno zato što Rovinj tada nije bio biskupija. Također, prema legendi, sveti se Vlaho ukazao plovniku crkve svetoga Stjepana, dum Stojki, prije nego što je Dubrovnik posjedovao relikvije svetoga Vlaha, 971. godine, no ta vizija

nije povezana s otkrićem i prijenosom njegovih relikvija. Osoba kojoj se svetac ukazao u viziji ima izuzetno bitnu ulogu u daljnjem procesu našašća i translacije. Tako „vrlo pobožna udovica“, pomoću dvije ujarmljene krave junice, prenosi tijelo svete Eufemije jer „djevice nose djevice“, a Teodor je jedini čovjek koji uspijeva podići kamen s grobnice svetoga Ivana Trogirskog. Kao što je pokazano u potpoglavlju „Izvješća o našašćima“, ovaj je književni element čudesne vizije vrlo star i ustaljeni motiv u izvješćima o našašćima koji se formirao već u prvim primjerima ovoga podžanra, između IV. i V. stoljeća.

Nakon što je osoba nižeg društvenog statusa primila čudesnu svečevu viziju, ona to, u pravilu, propisno izvješćuje biskupu koji zatim ima vodeću ulogu (izuzev samoga sveca) u samome procesu našašća i translacije. Biskupi također imaju vodeću ulogu i u našašćima u kojima nema elementa čudesne vizije. Biskup ima najistaknutiju ulogu u procesu našašća i translacije svetih Dujma i Staša (biskup Ivan Ravenjanin), translacije svete Anastazije (biskup Donat), našašća i translacije svetoga Krševana (bezimeni biskup), našašća i translacije svetoga Vlaha (nadbiskup Vital) te našašća svetog Ivana Trogirskog (bezimeni biskup). Ta centralna uloga biskupa u procesima našašća i translacija relikvija uspostavljena je već krajem IV. stoljeća djelovanjem milanskog biskupa Ambrozija te navedeni primjeri prate ovaj Ambrozijev primjer.

Također, obrađene translacije svetačkih relikvija možemo razvrstati prema tome tko je u doslovnom smislu prenio relikvije s jednog mjesta na drugo. Tu se također ističe nekoliko skupina. Prvu skupinu čine relikvije koje su „čudesno same“ doplovile ili „doletjele“ s određenog mjesta na određeno mjesto. To su: relikvije svetoga Maura („čudesno same doplovile“ iz Rima u Poreč), relikvije svete Eufemije („čudesno same doplovile“ iz Kalcedona ili Carigrada pod grad Rovinj), relikvije svetoga Krševana (koje su čudesnim posredovanjem anđela stigle na mjesto Stari Zadar s šireg akvilejskog područja), relikvija ruke svetog Ivana Trogirskog (koja je „službom anđela“ čudesno doletjela iz Mletaka u Trogir) i relikvije svetoga Gaudencija Osorskog („čudesno same doplovile“ iz mjesta Portus Novus blizu Ancone u Osor). Iduću skupinu čine relikvije koje su prenesene od strane osoba nižeg društvenog statusa jer „samo neokaljane ruke mogu prenijeti neokaljano tijelo“ ili zato što „djevice nose djevice“. Ovoj skupini pripadaju relikvije svetoga Dujma (relikvije su nosili sedmogodišnji dječaci), relikvije svete Eufemije (relikvije prenosi „vrlo pobožna udovica“ pomoću ujarmljenih krava junica) i relikvije svetoga Krševana (relikvije iz mjesta Stari Zadar u sam grad Zadar prenose sedmogodišnji dječaci). Najčešće su relikvije prenesene od strane osoba nižeg društvenog statusa jer tijekom prvog pokušaja podizanja tijela niti najjači muževi pomoću raznih pomagala ne uspijevaju niti pomaknuti sveto tijelo. U tom trenutku biskup prepoznaje kako je određenoj

osobi ili skupini osoba nižeg društvenog ugleda ovakav zadatak namijenjen. Također, ako je našašću relikvija prethodila čudesna vizija, u pravilu osoba koja je primila viziju podiže i pomiče svečevo tijelo, kako je i prikazano u našašću tijela svetoga Ivana Trogirskog. Posljednju skupinu čine translacije u kojima su relikvije doslovno prenijeli biskupi u svečanoj procesiji u kojoj je sudjelovalo mnoštvo klerika i laika: relikvije svetoga Anastazija, relikvije svete Anastazije, relikvije svetoga Tripuna i relikvije svetoga Vlaha.

Za kraj, obrađena našašća i translacije možemo razvrstati prema tome jesu li relikvije određenoga sveca bile predmetom svete krađe. Relikvije koje su bile predmetom svete krađe su: relikvije svetoga Maura, relikvije svete Eufemije, relikvija ruke svetoga Krševana, relikvije svetoga Tripuna i relikvija ruke svetog Ivana Trogirskog. Ove svete krađe možemo dalje podijeliti prema tome tko je ukrao određenu relikviju. Tako su relikvije svetoga Maura i relikvije svete Eufemije ukrali Đenovežani, a relikviju ruke svetoga Ivana Trogirskog ukrali su Mlečani. Ove tri svete krađe možemo grupirati zajedno, budući da kradljivci potječu s Apeninskoga poluotoka. Drugu skupinu čine krađe koje su počinili kradljivci s drugih teritorija. Tu pripada krađa ruke svetoga Krševana koju su ukrali stanovnici tajanstvene pokrajine Marab te sveta krađa Tripunova tijela, koje je, prema prvoj tradiciji, bilo ukradeno od strane Samuila. Druga tradicija o svetoj krađi Tripunova tijela ne imenuje kradljivca.

6. Dodatak

Ime sveca	Podrijetlo sveca	Podrijetlo relikvija	Odredište	Vrijeme prijenosa	Starost izvora	Tko je prenio relikvije	Tko je sudjelovao	Sadrži li izvješće o našašću
Mauro	Poreč	Rim	Poreč	III./IV. st.	XIV. – XVI. st.	Čudesno same doplovile		Ne
Domnio/ Dujam	Antiohija	Salona	Split	VII. st.	XIII. – XVIII. st.	Biskup Ivan Ravenjanin	Laici, klerici, sedmogodišnji dječaci	Da
Anastasius/ Anastazije/ Stoš	Akvileja	Salona	Split	VII. st.	XIII. – XVIII. st.	Biskup Ivan Ravenjanin	Laici, klerici, građani svih dobi	Da
Eufemija	Kalcedon	Kalcedon ili Carigrad	Rovinj	800. god.	XIII. – XV. st.	Čudesno same doplovile	Čitav narod i svećenstvo, pobožna udovica	Da
Anastazija/ Stošija	Sirmij	Carigrad	Zadar	804.-812. god.	XVII. st.	Biskup Donat	Građanstvo svih staleža, dobi i spola	Ne
Krizogon/ Krševan	Akvileja	Stari Zadar	Zadar	VII. ili IX-X. st.	XIII. st.	Biskup	Građani, sedmogodišnji dječaci, Dionita	Da
Tripun	Campsada	Campsada ili Carigrad	Kotor	809. god.	XV. st.	Mlečani, Andreaci	Sve svećenstvo, plemići i narod	Ne
Blasius/ Blaž/ Vlaho	Sebasta	Iz dijela Kotora kod Platana	Dubrovnik	1026. god.	XI. ili XV. – XVII. st.	Nadbiskup Vital	Nadbiskup, građani i Katarina	Da
Ivan Trogirski		Trogir	Trogir	XII. st.	XIV. – XV. st.	Biskup i Teodor	Čitav narod, klerici i laici	Da
Gaudencije Osorski	Tržić na Lošinju	Samostan u Portus Novus blizu Ancone	Osor	XII. ili XIII. st.	Nema izvješća	Prema tradiciji same doplovile		

7. Bibliografija

- Ančić, Mladen. „Translatio beati Grisogoni martyris kao povijesno vrelo.“ *Starohrvatska prosvjeta III*, br. 25 (1998): 127-138.
- Angenendt, Arnold. „Relics and their veneration in the Middle Ages.“ U: *The Invention of Saintliness*, ur. Anneke B. Mulder-Bakker, 27-38. London–New York: Routledge, 2002.
- Angenendt, Arnold. „Holy Corpses and the Cult of Relics.“ prevela Martha M. Matesich. U: *Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*, ur. Marika Räsänen, Gritje Hartmann i Earl Jeffrey Richards, 13-31. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers n.v., 2016.
- Badurina, Anđelko. „Crkve svetoga Vlaha na dubrovačkom području.“ U: *Dubrovnik, Sveti Vlaho – poglaviti dubrovački branitelj. Časopis za književnost i znanost, nova serija*, godište V., broj 5., ur. Ivica Prlender, Miljenko Foretić i Luko Paljetak. 40-43. Matica hrvatska – Ogranak Dubrovnik, 1994.
- Bartlett, Robert. *Why Can the Dead Do Such Great Things?: Saints and Worshippers from the Martyrs to the Reformation*. Princeton University Press, 2013.
- Belamarić, Joško. „Sveti Vlaho i dubrovačka obitelj svetaca zaštitnika.“ U: *Dubrovnik, Sveti Vlaho – poglaviti dubrovački branitelj. Časopis za književnost i znanost, nova serija*, godište V., broj 5., ur. Ivica Prlender, Miljenko Foretić i Luko Paljetak. 29-40. Matica hrvatska – Ogranak Dubrovnik, 1994.
- Bonser, Wilfrid. “The Cult of Relics in the Middle Ages.” *Folklore* 73, br. 4 (1962): 234–256.
- Bralić, Višnja. „The Cult of Saint Euphemia, the Patron Saint of Rovinj, and the Venetian Politics of Co-creating Local Identities in Istrian Communities in the 15th Century.“ *Radovi Instituta za povijest umjetnosti*, br. 43 (2019): 9-22.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. The University of Chicago Press, 1981.
- Budicin, Marino. „Iluminirani rovinjski kodeks. Bilješke uz prvo integralno izdanje.“ U: *Translatio Corporis Beate Eufemie*, ur. Aldo Kliman et alia. 94-103. Pula: Zavičajna naklada Žakan Juri, 2000.
- Bynum, Caroline Walker i Paula Gerson. “Body-Part Reliquaries and Body Parts in the Middle Ages.” *Gesta* 36, br. 1 (1997): 3–7.

- Cuscito, Giuseppe. „Kult svete Eufemije i potonuće fantomske Cisse u rovinjskoj tradiciji.“ U: *Translatio Corporis Beate Eufemie*, ur. Aldo Kliman et alia. 68-81. Pula: Zavičajna naklada Žakan Juri, 2000.
- Čanak-Medić, Milka i Zorica Čubrović. *Katedrala svetog Tripuna u Kotoru: Istorija, arhitektura, arhitektonska plastika i liturgijski namještaj*. Kotor: Bokeljska mornarica, 2010.
- Delehaye, Hippolyte. *The Legends of the Saints*. preveo Donald Attwater. New York, USA: Fordham University Press, 1962.
- Dooley, Eugene A. „Church Law on Sacred Relics“. Ph.D. diss. The Catholic University of America Press, 1931.
- Freeman, Charles. *Holy Bones, Holy Dust: How Relics Shaped the History of Medieval Europe*. London: Yale University Press, 2011.
- Geary, Patrick J. *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, 2. izdanje. Princeton University Press, 1991.
- Geary, Patrick J. *Living with the Dead in the Middle Ages*. Cornell University Press, 1994.
- George, Philippe. „Relics as historical objects: overview, methods, and prospects.“ U: *Relics, Shrines and Pilgrimages. Sanctity in Europe from Late Antiquity*. ur: Antón M. Pazos. 11-39. London-New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2020.
- Hahn, Cynthia. „What Do Reliquaries Do for Relics?“ *Numen* 57 (2010): 284–316.
- Head, Thomas. *The Development of Hagiography and the Cult of Saints in Western Christendom to the Year 1000* [online]. The ORB: On-line Reference Book for Medieval Studies, 1999. (https://www.hagiographysociety.org/wp-content/uploads/2013/03/Head_Hagiography-to-1000.pdf. Citirano: 12. veljače, 2024.)
- Head, Thomas. *The Cult of the Saints and Their Relics* [online]. The ORB: On-line Reference Book for Medieval Studies, 1999. (https://www.hagiographysociety.org/wp-content/uploads/2013/03/Head_Cult-of-Saints.pdf. Citirano: 12. veljače, 2024.)
- Head, Thomas. *Hagiography* [online]. The ORB: On-line Reference Book for Medieval Studies, 1999. (https://www.hagiographysociety.org/wp-content/uploads/2013/03/Head_Hagiography.pdf. Citirano: 14. veljače, 2024.)

- Head, Thomas. „Saints’ Relics and Community in the Earlier Middle Ages (400-1100)“ Uvod U: *Cuius Patrocinio Tota Gaudet Regio. Saints' Cults and the Dynamics of Regional Cohesion*. ur. Kuzmová Stanislava, Ana Marinković i Trpimir Vedriš. Zagreb: Hagiotheca, 2014.
- Heinzelmann, Martin. *Izješća o translacijama i drugi izvori o kultu relikvija*. Prevela Tatjana Buhin, Sara Katanec, Sofija Koretić i Neven Kovačev. Pred. Marina Schumann. Bibliotheca Hagiotheca - Series Translationes, vol. I. Zagreb: Hagiotheca - Leykam, 2020.
- Ivanišević, Milan. „Sveti Ivan trogirski biskup.“ *Croatica Christiana periodica* 4, br. 5 (1980): 41-54.
- Janeković Römer, Zdenka. „Sveti Dujam i sveti Vlaho: uporište metropolije i uporište Republike“ U: *Hagiologija: kultovi u kontekstu*, ur. Ana Marinković i Trpimir Vedriš. 123-139. Zagreb: Leykam International, 2008.
- Katičić, Radoslav. *Uz početke hrvatskih početaka: filološke studije o našem najranijem srednjovjekovlju*. Split: Književni krug, 1993.
- Keskiahho, Jesse. „Dreams and the Discoveries of Relics in the Early Middle Ages: Observations on Narrative Models and the Effects of Authorial Context.“ U: *Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*, ur. Marika Räsänen, Gritje Hartmann, i Earl Jeffrey Richards. 31-53. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers n.v., 2016.
- Klein, Holger A. „Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West.“ *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 58 (2004): 283–314.
- Klein, Holger A. „Sacred Things and Holy Bodies – Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance.“ U: *Treasures of Heaven* ur. Martina Bagnoli, Holger A. Klein, C. Griffith Mann i James Robinson. 55-68. London: The British Museum Press, 2011.
- Lonza, Nella. „Sveti Vlaho, božanski zaštitnik Dubrovnika, čuvar njegove slobode i mira.“ U: *Zborna crkva sv. Vlaha u Dubrovniku*. ur. Katarina Horvat-Levaj. 19-43. Dubrovnik: Zagreb: Dubrovačka biskupija; ArTresor naklada, 2017.
- Lupis, Vinicije B. „O hrvatsko-armenskim kontaktima.“ *Društvena istraživanja* 18, br. 1-2 (99-100) (2009): 203-217.
- Marin, Emilio. „Mozaik u oratoriju sv. Venancija u Lateranskoj krstionici.“ *Prilozi Instituta za arheologiju u Zagrebu*, vol. 24, br. - (2007): 251-256.

- Marinković, Ana. „Civic Cults of Local Reformist Bishops in Medieval Dalmatia: Success and Failure.“ U: *Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*, ur. Marika Räsänen, Gritje Hartmann, i Earl Jeffrey Richards. 187-225. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers n.v., 2016.
- Marinković, Ana. „Saint John of Trogir“ U: *The Sanctity of the Leaders: Holy Kings, Princes, Bishops, and Abbots from Central Europe (Eleventh to Thirteenth Centuries)*. ur. Gábor Klaniczay i Ildikó Csepregi. 445-513. Central European University Press, 2023.
- Miladinov, Marina i Zrinka Nikolić. „Svetac i zmija.“ *Hrvatska revija: dvomjesečnik Matice hrvatske*, godište 2. br. 1 (2002): 59-63.
- Miladinov, Marina i Zrinka Nikolić. „The Deeds of Blessed Gaudentius, Bishop of Osor.“ U: *Saints of the Christianization Age of Central Europe: Tenth to Eleventh Centuries*. ur. Gábor Klaniczay. 339-363. Central European University Press, 2013.
- Munk, Ana. „Deconstructing the Myth of Byzantine Crown: The Head Reliquary of Saint Blaise in Dubrovnik.“ *Dubrovnik annals*, br. 20 (2016): 7-52.
- Nagy, Josip. „Sveti Vlaho zaštitnik Dubrovnika.“ *Crkva u svijetu* 7, br. 3 (1972): 256-270.
- Osborne, John. „Politics, diplomacy and the cult of relics in Venice and the northern Adriatic in the first half of the ninth century.“ *Early Medieval Europe*, 8, 3 (1999): 369-386.
- Petrović, Ivanka. „Sv. Mavro Porečki u latinskoj i hrvatskoglagoljskoj hagiografskoj tradiciji.“ *Croatica: časopis za hrvatski jezik, književnost i kulturu* vol. 26, br. 42-43-44 (1996): 347-374.
- Petrović, Ivanka. „Hrvatska i europska hagiografija“. U: *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost i umjetnost, sv. 2: Srednji vijek i renesansa (XIII.-XVI. stoljeće)*, ur. Eduard Hercigonja. 321-347. Zagreb: HAZU, 2000.
- Petrović, Ivanka. „Hrvatska latinska hagiografija i salonitansko-splitska hagiografija sv. Domnija i sv. Anastazija“ U: *Salonitansko-splitska Crkva u prvom tisućljeću kršćanske povijesti. Zbornik međunarodnoga znanstvenog skupa u povodu 1700. obljetnice mučeništva sv. Dujma Split, 14.-15. svibnja 2004.* ur. Josip Dukić, Slavko Kovačić i Ema Višić-Ljubić. 107-167. Split: Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu, 2008.
- Petrović, Ivanka. „Latinska i glagoljska tradicija sv. Krizogona (Krševana) i sv. Anastazije u hrvatskoj hagiografiji srednjega vijeka.“ *Slovo*, br. 56-57 (2008): 451-475.

- Petrović, Ivanka. „Hagiografska tradicija sv. Trifuna i bokeljskih svetaca.“ *Zagovori svetom Tripunu. Blago Kotorske biskupije (Katalog Izložbe u Klovićevim dvorima). Povodom 1200. obljetnice prijenosa moći svetoga Tripuna u Kotor*, Zagreb (2009) 38-47.
- Petrović, Ivanka. „Salonitansko-splitska hagiografska baština u svjetlu mediteranske kasnoantičke i ranosrednjovjekovne hagiografije.“ U: *Splitska hagiografska baština: povijest, legenda, tekst*, ur. Joško Belamarić. 25-67. Split: Književni krug; Filozofski fakultet Sveučilišta, Odsjek za povijest, 2014.
- Preradović, Dubravka. „Prenosi relikvija iz Vizantije na Jadran u periodu između VI. i XI. veka“. *Niš i Vizantija XI, Jedanaesti naučni skup, Niš, 3-5. jun 2012, Zbornik radova HI* (2013): 187-207.
- Preradović, Dubravka. „Jadransko more, rute i luke u ranom srednjem vijeku prema hagiografskim izvorima (Jadranski putevi svetitelja i relikvija u ranom srednjem vijeku)“. *Historijski zapisi*, vol. 89, br. 3-4 (2018): 7-35.
- Prlender, Ivica. „Dubrovačko posvajanje svetog Vlaha“ U: *Dubrovnik, Sveti Vlaho – poglaviti dubrovački branitelj. Časopis za književnost i znanost, nova serija*, godište V., broj 5., ur. Ivica Prlender, Miljenko Foretić i Luko Paljetak. 9-22. Matica hrvatska – Ogranak Dubrovnik, 1994.
- Rapanić, Željko. „Sveti Dujam – Splitski patron.“ U: *Sveti Dujam*, ur. Ivan Cvitanović, 11-77. Split: Biblioteka Buvina, knjiga dvanaesta, 1996.
- Strika, Zvezdan. „Translatio beati Chrysogoni martyris kao narativno vrelo rane hrvatske prošlosti.“ *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru*, br. 51 (2009): 1-53.
- Stjepčević, Ivo. *Katedrala sv. Tripuna u Kotoru: (sa 11 tabla)*. Split: Novo doba, 1938.
- Šanjek, Franjo. „Sveta Eufemija kalcedonska: Povijesni prilozi o životu i štovanju“ U: *Translatio Corporis Beate Eufemie*, ur. Aldo Kliman et alia. 82-93. Pula: Zavičajna naklada Žakan Juri, 2000.
- Škunca, Stanko Josip. „Papa Ivan IV. Zadranin i misija opata Martina 641. godine.“ *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru*, 48 (2006): 187-198.
- Vedriš, Trpimir. „Nastanak kulta sv. Anastazije i njegov odraz u Zadru (9.-14.st.)“ *Historijski zbornik*, 55 (2002), 1-30.

- Vedriš, Trpimir. „Martyrs, Relics, and Bishops: Representations of the City in Dalmatian Translation Legends“. *Hortus Artium Medievalium*, 12 (2006): 175-186.
- Vedriš, Trpimir. „Historia Translationis S. Anastasiae: kako (ne) čitati hagiografski tekst“. U: *Hagiologija: Kultovi u kontekstu (zbornik radova)*. ur. Marinković, Ana i Trpimir Vedriš. 39-58. Zagreb: Leykam international, 2008.
- Vedriš, Trpimir. „O podrijetlu i najranijem kultu zadarskog zaštitnika Sv. Krševana.“ *Ars Adriatica*, br. 4 (2014): 29-42.
- Vedriš, Trpimir. „Memoria S. Chrysogoni: between the legend on the Transfer of Relics and the Ownership over Monastic Land“. U: *Towns and Cities of the Croatian Middle Ages: Authority and Property*. ur. Irena Benyovsky Latin i Zrinka Pešorda Vardić. 509-543. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 2014.
- Vedriš, Trpimir. *Hagiografija i rani kult sv. Anastazije i sv. Krizogona u Zadru*. Bibliotheca Hagiotheca, Series Studia I. Zagreb: Leykam International, 2019.
- Veraja, Fabijan. „Kapela sv. Venancija u Rimu i kult solinskih mučenika.“ *Salonitansko-splitska crkva u prvom tisućljeću kršćanske povijesti*, (2008): 81. – 106.
- Vilgorac Brčić, Inga i Trpimir Vedriš. „Kibelin i Eufemijin put. Prijenosi svetinja pergamske božice i kalcedonske mučenice.“ *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* vol. 54, br. 3 (2022): 235-252.
- Vojnović, Branislava. „Sveti Duje – zaštitnik Splita.“ *Etnološka tribina* 22, br. 15 (1992): 175-183.
- Wiśniewski, Robert. *The Beginnings of the Cult of Relics*. Oxford University Press, 2019.
- Zelić, Danko. „Crkva sv. Vlaha od početaka grada do požara 1706. godine“ U: *Zborna crkva sv. Vlaha u Dubrovniku*. ur. Katarina Horvat-Levaj. 43-61. Dubrovnik: Zagreb: Dubrovačka biskupija; ArTresor naklada, 2017.
- Zovko, Valentina. „Retorika tijela i kult sv. Eufemije u Rovinju.“ U: *Zbornik radova X. Međunarodnog znanstvenog simpozija Pasijske baštine "Muka kao nepresušno nadahnuće kulture"*. *Pasijska baština Istre i Kvarnera*. ur. Jozo Čikeš. 16-34. Pazin: Udruga Pasijska baština: 2016.

IZVORI

Annales Ragusini Anonymi: item Nicolai de Ragnina. *Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium*, Digessit Speratus Natko Nodilo. Zagrabiae: Ex Officina Societatis Typographicae, 1883, digitalizirano 25. ožujka 2014. (https://books.google.hr/books?id=bHhAAQAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=hr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false).

Konstantin Porfirogenet. *De administrando imperio*. Preveo R. J. H. Jenkins. Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, 1967.

Illyricum sacrum, Danielle Farlati, prijevod: Tonći Maleš, *Latina et Graeca*, Vol. 2 No. 7, 2005.

Toma Arhiđakon. *Povijest salonitanskih i splitskih prvosvećenika*. Predgovor, latinski tekst, kritički aparat i prijevod na hrvatski jezik Olga Perić. Povijesni komentar Mirjana Matijević Sokol. Studija *Toma Arhiđakon i njegovo djelo* Radoslav Katičić. Split: Književni krug Split, 2003.

Translatio Corporis Beate Eufemie, ur. Aldo Kliman et alia. Pula: Zavičajna naklada Žakan Juri, 2000.

8. Sažetak

Tema ovog diplomskog rada su našašća i translacije svetačkih relikvija na istočnojadranskoj obali u ranom i razvijenom srednjem vijeku. Glavni je cilj i funkcija ovoga rada predstaviti, opisati i analizirati našašća i translacije svetačkih relikvija koje su se dogodile na istočnoj obali Jadrana u ranom i razvijenom srednjem vijeku te ovaj rad služi kao svojevrsan povijesni pregled i priručnik o gotovo svim danas poznatim našašćima i translacijama svetačkih relikvija na istočnojadranskoj obali od početaka kršćanstva pa sve do XIII. stoljeća. Temeljna su istraživačka pitanja ovoga rada: koliko je bilo našašća i translacija svetačkih relikvija na istočnojadranskoj obali u ranom i razvijenom srednjem vijeku, relikvije kojih svetaca su prenesene iz kojih gradova u koje gradove, kada su se ta našašća i translacije dogodile, tko je potaknuo našašće i translaciju i tko je imao najistaknutiju ulogu u tim događajima, tko je sudjelovao u tim našašćima i translacijama, kakvo je hagiografsko izvješće koje nam govori o tim našašćima i translacijama, iz kojega je stoljeća sačuvano hagiografsko izvješće, posjeduju li ta izvješća nutarnje značajke teksta koje sugeriraju postupno nadograđivanje i veću starost jezgre te sadrži li izvješće o translaciji i izvješće o našašću. No, budući da se cjelokupna tematika i problematika našašća i translacija svetačkih relikvija u srednjem vijeku ne može razumjeti u svojem punom opsegu bez osnovnog znanja o srednjovjekovnom kultu svetaca i relikvija, u drugome ću poglavlju ovoga rada predstaviti, opisati i objasniti srednjovjekovnu kršćansku praksu štovanja svetačkih relikvija, kao i njihovih translacija, od najranijih dana kršćanstva pa sve do Četvrtog lateranskog koncila, uključujući i njegove zaključke. Također, budući da hagiografija, srednjovjekovni književni žanr koji služi kao izvor pri proučavanju našašća i translacija svetačkih relikvija u srednjem vijeku, čini zaseban i poseban žanr s vlastitim osebujnim i specifičnim karakteristikama, osobinama i šablonama, u trećem ću poglavlju ovoga rada predstaviti, definirati i objasniti hagiografiju kao srednjovjekovni književni žanr i kao skupinu srednjovjekovnih povijesnih izvora, s posebnim naglaskom na izvješća o našašćima i izvješća o translacijama. Nakon toga slijedi glavni dio ovoga diplomskoga rada. U ovome, centralnome dijelu rada prikazujem, opisujem, objašnjavam i analiziram translacije relikvija svetoga Maura u Poreč, misiju opata Martina, translaciju relikvija svetih Dujma i Staša u Split, svete Eufemije u Rovinj, svete Anastazije u Zadar, svetog Krševana u Zadar, svetog Tripuna u Kotor, svetog Vlaha u Dubrovnik, svetog Ivana Trogirskog u Trogir te svetog Gaudencija Osorskog u Osor i tražim odgovore na postavljena istraživačka pitanja.

9. Summary

The subject of this master thesis are inventiones and translationes of saints' relics on the eastern Adriatic coast during the early and high Middle Ages. The main objective and function of this thesis is to present, describe, and analyze inventiones and translationes of saints' relics that occurred on the eastern coast of the Adriatic Sea during the early and high Middle Ages. This thesis serves as a historical overview and „handbook“ on almost all known inventiones and translationes of saint's relics on the eastern Adriatic coast from the beginnings of Christianity until the 13th century. The fundamental research questions of this thesis include: the quantity of inventiones and translationes of saintly relics on the eastern Adriatic coast during the early and high Middle Ages, which saints' relics were transferred from which cities to which cities, when did these inventiones and translationes occur, who initiated these inventiones and translationes, who played the most prominent roles in these events, who participated in these inventiones and translationes, which hagiographic accounts tell us about these events, from which century are hagiographic accounts preserved, whether these accounts possess internal textual features suggesting gradual elaboration and greater antiquity of the core, and whether does the account of the transfer include the account of finding. However, since the entire theme and issues surrounding inventiones and translationes of saints' relics in the Middle Ages cannot be fully understood without basic knowledge of medieval cults of saints' and relics, the second chapter of this thesis will present, describe, and explain the medieval Christian practice of venerating saints' relics, as well as their translationes, from the earliest days of Christianity up to the Fourth Lateran Council, including its conclusions. Additionally, since hagiography, a medieval literary genre serving as a source for studying inventiones and translationes of saints' relics in the Middle Ages, constitutes a distinct and unique genre with its own distinctive characteristics, traits, and patterns, the third chapter of this thesis will present, define, and explain hagiography as a medieval literary genre and as a group of medieval historical sources, with a special emphasis on accounts of inventiones and accounts of translationes. Following this, the main part of this thesis ensues. In this central section, I present, describe, explain, and analyze the translationes of relics of Saint Maurus in Poreč, the mission of Abbot Martin, the translationes of relics of Saints Domnius and Anastasius in Split, Saint Euphemia in Rovinj, Saint Anastasia in Zadar, Saint Chrysogonus in Zadar, Saint Tryphon in Kotor, Saint Blaise in Dubrovnik, Saint John of Trogir in Trogir, and Saint Gaudentius of Osor in Osor, seeking answers to the posed research questions.