

ИНИЦИЈАЛ

ЧАСОПИС ЗА СРЕДЊОВЕКОВНЕ СТУДИЈЕ

КЊИГА 9

БЕОГРАД 2021



INITIAL

A REVIEW OF MEDIEVAL STUDIES

VOLUME 9

BELGRADE 2021

САДРЖАЈ – CONTENTS

I ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ – ARTICLES

- ПЕТАР ЈОСИПОВИЋ, *Corpora incorrupta*: Од првих открића светих моштију до развоја хришћанског култа реликвија
- JULIA ZLATKOVA, Middle Byzantine Perceptions of Aliens and Others as Reflected in the *Vita* of St. Andrew of Constantinople
- SRĐAN BRDAR, Microcosm of Chivalry: The Skirmish Between Hainault Knights and English Archers in York as the Summation of Froissart's Chivalric Ideology
- ЖАРКО ВУЈОШЕВИЋ, О датуму и традицији хиландарске повеље о струмичком властелину Рудлу (прилог познавању „путујуће канцеларије“ Стефана Душана)
- АНДРЕЈ МОЈСИЋ, Археолошки налаз пушке кукаче из замка Милешевац – Прилог проучавању раног ручног ватреног оружја на простору југоисточне Европе
- Miloš IVANOVIĆ, The Image of Sultan Mehmed the Conqueror in the *Turkish Chronicle (Memoirs of a Janissary)* of Konstantin Mihailović

II ИЗВОРНА ГРАЂА – SOURCE MATERIAL

- НЕВОЈША ПОРЧИЋ, Documents of Mary of Cayeux Concerning Grants to the Abbey of Dommartin and an Agreement with the King of England
- АЛЕКСАНДАР КРСТИЋ – НЕВЕН ИСАИЛОВИЋ, Исправа деспота Стефана Лазаревића о годишњем сајму у граду Мункачу (Некудим, 6. мај 1427. године)

ЧАСОПИС ЗА СРЕДЊОВЕКОВНЕ СТУДИЈЕ

ИНИЦИЈАЛ

INITIAL

A REVIEW OF MEDIEVAL STUDIES

UDC 93/94

ISSN 2334-8003

CENTRE FOR ADVANCED MEDIEVAL STUDIES

INITIAL
A REVIEW OF MEDIEVAL STUDIES

VOLUME 9

Editor-in-Chief

Srđan Rudić

Editorial Board

Lenka Blechová-Čelebić (Prague), Stanoje Bojanin,
Borislav Grgin (Zagreb), Sergey Ivanov (Moscow),
Gábor Klaniczay (Budapest), Esad Kurtović (Sarajevo),
Smilja Marjanović-Dušanić, Vojin Nedeljković,
Georgi Nikolov (Sofia), Paola Pinelli (Florence),
Danica Popović, Dejan Radičević, Srđan Rudić,
Irena Špadijer, Georg Vogeler (Graz),
Valentina Živković

Publishing Editor

Dragić M. Živojinović

Belgrade

2021

UDC 93/94

ISSN 2334-8003

ЦЕНТАР ЗА НАПРЕДНЕ СРЕДЊОВЕКОВНЕ СТУДИЈЕ

ИНИЦИЈАЛ
ЧАСОПИС ЗА СРЕДЊОВЕКОВНЕ СТУДИЈЕ

КЊИГА 9

Главни уредник
Срђан Рудић

Редакциони одбор
Ленка Блехова-Челебић (Праг), Станоје Бојанин,
Борислав Гргин (Загреб), Валентина Живковић,
Сергеј Иванов (Москва), Габор Кланицај (Будимпешта),
Есад Куртовић (Сарајево), Смиља Марјановић-Душанић,
Војин Недељковић, Георги Николов (Софија), Паола Пинели
(Фиренца), Даница Поповић, Дејан Радичевић, Срђан Рудић,
Георг Фогелер (Грац), Ирена Шпадијер

Одговорни уредник
Драгић М. Живојиновић

Београд
2021

Овај број *Иницијала* штампан је захваљујући финансијској помоћи
Института за општу и физичку хемију (ИОФХ) из Београда

САДРЖАЈ – CONTENTS

I ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ – ARTICLES

ПЕТАР ЈОСИПОВИЋ, <i>Corpora incorrupta</i> : Од првих открића светих моштију до развоја хришћанског култа реликвија	11
PETAR JOSIPOVIĆ, <i>Corpora incorrupta</i> : From the First Inventions of the Holy Remains to the Development of the Christian Cult of Relics	38
JULIA ZLATKOVA, Middle Byzantine Perceptions of Aliens and Others as Reflected in the <i>Vita</i> of St. Andrew of Constantinople	41
ЈУЛИЈА ЗЛАТКОВА, Средњовизантијске перцепције туђина и других рефлектоване у Житију светог Андреја Цариградског	55
СРЂАН БРДАР, Microcosm of Chivalry: The Skirmish Between Hainault Knights and English Archers in York as the Summation of Froissart's Chivalric Ideology	57
СРЂАН БРДАР, Микрокосмос витештва: Сукоб између витезова из Еноа и енглеских стрелаца у Јорку као сумаирање Фроасарове витешке идеологије.....	82
ЖАРКО ВУЈОШЕВИЋ, О датуму и традицији хиландарске повеље о струмичком властелину Рудлу (прилог познавању „путујуће канцеларије“ Стефана Душана)	85
ŽARKO VUJOŠEVIĆ, On the Date and Tradition of the Chilandari Charter about Nobleman Rudl of Strumica (A Contribution to Understanding the „Itinerant Chancery“ of Stephen Dušan)	108
АНДРЕЈ МОЈСИЋ, Археолошки налаз пушке кукаче из замка Милешевац – Прилог проучавању раног ручног ватреног оружја на простору југоисточне Европе	111
ANDREJ MOJSIĆ, The Hackbut Archaeological Find from the Castle of Mileševac – A Contribution to the Study of Early Hand-Held Firearms in South-East Europe	150
МИЛОШ ИВАНОВИЋ, The Image of Sultan Mehmed the Conqueror in the <i>Turkish Chronicle (Memoirs of a Janissary)</i> by Konstantin Mihailović	153
МИЛОШ ИВАНОВИЋ, Слика султана Мехмеда Освајача у <i>Турској хроници (Сећањима јаничара)</i> Константина Михаиловића	176

II ИЗВОРНА ГРАЂА – SOURCE MATERIAL

НЕВОЈША ПОРЧИЋ, Documents of Mary of Cayeux Concerning Grants to the Abbey of Dommartin and an Agreement with the King of England	181
НЕБОЈША ПОРЧИЋ, Документи Марије од Кајоа о даровима опатији Домартен и о споразуму са енглеским краљем	207
АЛЕКСАНДАР КРСТИЋ – НЕВЕН ИСАИЛОВИЋ, Исправа деспота Стефана Лазаревића о годишњем сајму у граду Мункачу (Некудим, 6. мај 1427. године)	209
ALEKSANDAR KRSTIĆ – NEVEN ISAILOVIĆ, A Document of Despot Stefan Lazarević on the Annual Fair in the Town of Munkács (Nekudim, 6 May 1427).....	221

III ПРИКАЗИ И КРИТИКЕ – REVIEWS

Бранислав ЦВЕТКОВИЋ, <i>Трсатски реликвијар: историја – епиграфика – иконографија</i> , Завичајни музеј Јагодина, Јагодина 2020, 211 стр. (Александар Крстић)	225
Срђан РУДИЋ, <i>Балиићи – господари Зете</i> , Центар за напредне средњовековне студије, Едиција Фронтистерион, књига 3, Београд 2021, 161 стр. (Марко Гавриловић)	230
Срђан РУДИЋ, <i>Босанска властела у XV веку – просопографска студија</i> , Историјски институт Београд, Посебна издања, књига 75 – Универзитет у Бањој Луци – Центар за напредне средњовековне студије, Едиција Фронтистерион, књига 2, Београд – Бања Лука 2021, 330 стр. (Марко Гавриловић)	233
Ruth MAZO KARRAS, <i>Sexuality in Medieval Europe: Doing Unto Others</i> , Routledge, Abingdon – New York 2017 ³ , x + 258 pp. (Драгић Живојиновић)	235
Joshua C. BIRK, <i>Norman Kings of Sicily and the Rise of the Anti-Islamic Critique: Baptized Sultans</i> , Palgrave Macmillan, London 2016, xvi + 371 pp. (Драгић Живојиновић)	239
Joëlle ROLLO-KOSTER, <i>Avignon and Its Papacy, 1309–1417: Popes, Institutions, and Society</i> , Rowman & Littlefield, Lanham – London 2015, xiv + 314 pp. (Драгић Живојиновић)	242
Bruno DE NICOLA, <i>Women in Mongol Iran: The Khātūns, 1206–1335</i> , Edinburgh University Press, Edinburgh 2017, xii + 288 pp. (Драгић Живојиновић)	247

Nicholas MORTON, <i>Encountering Islam on the First Crusade</i> , Cambridge University Press, Cambridge – New York 2016, XII + 319 pp. (Драгић Живојиновић)	252
Драгана МИЛИЋ, <i>Манастир Морача</i> , Институт за српску културу, Никшић 2021, 120 стр. (Алекса Поповић)	256

IV НАУЧНИ ЖИВОТ – SCHOLARLY LIFE

Politics and Society in Central and South-Eastern Europe: Daily Life in Medieval and Early Modern Times (11 th –17 th Centuries), Muzeul Național al Banatului, 7 October 2021, Timișoara (Александар Крстић)	263
Šesti kongres hrvatskih povjesničara – Kultura, Hrvatski nacionalni odbor za povijesne znanosti, Društvo za hrvatsku povijesnicu i Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet – Odsjek za povijest, Rijeka, 29. septembar – 2. oktobar 2021. godine (Невен Исаиловић)	270
Напомена уредништва – Editorial Note	277

I

ЧЛАНЦИ И РАСПРАВЕ

ARTICLES

Петар Јосиповић
Филозофски факултет Универзитета у Београду
Одељење за историју
Чика Љубина 18–20, Београд, Србија
petarjspvc4@rocketmail.com

CORPORA INCORRUPTA:
ОД ПРВИХ ОТКРИЋА СВЕТИХ МОШТИЈУ
ДО РАЗВОЈА ХРИШЋАНСКОГ КУЛТА РЕЛИКВИЈА

Апстракт: У раду се приказују поједини аспекти развоја хришћанског култа реликвија од његових почетака до средине V столећа. Почев од првих открића и преноса светих моштију, анализирају се својства која се приписују реликвијама, утицај хришћанских мислилаца на њихово ширење и прослављање, као и сачувани, премда усамљени, гласови отпора.

Кључне речи: култ реликвија, култ светитеља, мучеништво, Амвросије, Августин, Јероним.

Пишући *Историју Франака* у последњој четвртини VI столећа, Григорије Турски осврнуо се на догађај који се одиграо нешто више од једног века раније. Наиме, пустошећи Галију, Хуни су дан уочи Васкрса пристигли у околину Меца, где су сурово посекали градско становништво, том приликом не штедећи ни локалне клирике. Према Григоријевој приповести, једино је капела посвећена светом Стефану поштеђена хунског насиља. Наведени опис Григорије је заокружио сликовитом визијом, која је требало да развеје могуће недоумице читалаца. Наводно, тврдио је да су грађани Меца, који су преживели хунско пустошење, посведочили о необичном догађају који је непосредно претходио нападу. У близини поменуте капеле опазили су необичну сцену, разговор једног побожног хришћанина, за којег су напослетку тврдили да је свети Стефан, са двојицом апостола, свети-ма Петром и Павлом. У стилски вешто изведеном дијалогу, Григорије је описао покушај заступништва хришћанског првомученика пред

двојицом светих апостола, којим је светитељ покушао да одврати хунски напад од Меца. Међутим, будући да су греси његових становника на првом месту и изазвали Божји гнев, свети Стефан је од њих измолио једино заштиту за капелу у којој су почивале честице његових моштију.¹

Из наведених редова *Историје Франака*, намеће се јасан закључак да је Григорије Турски подразумевао да је присуство само једног делића реликвија довољно за потпуно присуство светитеља којем су остаци припадали. Како видимо, крајем VI столећа, ово начело се међу највећим бројем хришћана сматрало сасвим уобичајеним. Чудотворења светитеља, присутних преко светих остатака широм Средоземља, постепено су се усталила у хришћанској свакодневици и искуству. Њиховим моштима верници су указивали нарочито поштовање, подижући над њима црквене олтаре, у њиховој близини сахрањујући покојнике, али и користећи се њиховим исцелитељским својствима. Како се уопште стигло до поштовања посмртних остатака светитеља? Одакле потичу таква уверења?

Најпре треба нагласити да је култ реликвија у првим вековима хришћанства био неодвојив од култа светитеља, у које су се махом убрајали мученици и исповедници вере. Посмртни остаци првих мученика, укључујући и поједине апостоле који су страдали током раних прогона хришћана, нису нарочито поштовани у I столећу, па се, уз пар знаменитих изузетака, за већину није знало ни место где су почивали.² Прве хришћанске заједнице нису посвећивале скоро никакву пажњу посмртним остацима својих истакнутих припадника, те самим тим до средине II столећа не можемо ни говорити о поштовању култа реликвија. Овакав однос према телесном био је заснован на схватањима првих хришћанских мислилаца, међу којима, када је реч о овом питању, кључна улога припада светом Павлу, па је оправдано позвати се на његово виђење људске природе. Он је сматрао да је

¹ Greg. Tur. *Hist.* 2.6. (нав. према GREGORY OF TOURS, *The History of the Franks*, ed. L. THORPE, London 1974). О поменутој капели Светог Стефана у Мецу в. М. VIEILLARD-TROIEKOUROFF, *Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours*, Paris 1976, 172–174.

² О страдању хришћанских мученика постоји обиље литературе. В. нпр. М. SORDI, *The Christians and the Roman Empire*, London – Sydney 1983, 7–54; G. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge 2002, 1–74; E. A. CASTELLI, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York 2004; P. GEMEINHARDT – J. LEEMANS (eds.), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD). History and Discourse, Tradition and Religious Identity*, Berlin – Boston 2012; L. GRIG, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London 2004.

човек по својој суштини бедан и оптерећен смртним телом (Рим 7, 24), „засејан“ у својој распадљивости и лишен части (1Кор 15, 42–44), те ће, према његовој интерпретацији, људско тело тек по васкрсењу стећи супротне особине, тј. нетрулежност, снагу и част.³ Поједине хетеродоксне хришћанске заједнице II века, попут гностика у Риму (окупљених око Валентина), пружале су значајан отпор према физичком свету, снажно верујући да ће остаци привремено складне васељене временом неминовно поринути у дух.⁴

Средином II века, питање посмртних телесних остатака догматски је посматрано у оквиру питања васкрсења, о чему је речит траг оставио Атинагора у својој расправи *О васкрсењу мртвих*.⁵ Подстакнут практичним проблемима људске трулежности и распадљивости, покушао је да одговори на питање како ће дезинтегрисано тело, попут оног које је појела звер или је нестало у бродолому, моћи да васкрсне када за то дође час. Његов одговор указао је на *привремену* пропадљивост људских остатака, која је временски претходила „славном васкрсењу“, понудивши тако антитетички осврт на двојни карактер мртвог људског тела.⁶ У закључку, Атинагора истиче како је васкрсење поновно стварање човека, односно спајање његових распршених физичких остатака са његовом душом. Васкрсење човека морало је да подразумева промену.⁷

Када се говори о почецима култа реликвија, у обзир је неопходно узети и погледе класичног грчко-римског света према покојницима, будући да су бројни табуи претрајали уз извесна прилагођавања

³ Ова места из Посланица је у свом раду издвојио и нагласио А. ANGENDT, *Holy Corpses and the Cult of Relics, Relics, Identity, and Memory in Medieval Europe*, eds. M. RÄSÄNEN – G. HARTMANN – E. J. RICHARDS, Turnhout 2016, 13–28, p. 14. О Павловом виђењу телесности в. и П. БРАУН, *Тело и друштво. Мушкарци, жене и сексуално одрицање у раном хришћанству*, Београд 2012, 112–124 [P. BRAUN, *Telo i društvo. Muškarci, žene i seksualno odricanje u ranom hrišćanstvu*, Beograd 2012].

⁴ О Валентину и његовом учењу в. P. LAMPE, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis 2003, 292–318.

⁵ Бројни истраживачи ову расправу сматрају апокрифном. О томе в. кратак преглед у С. W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, New York 1995, 28–29. За основне податке о Атинагори и његовим делима в. и даље корисну студију L. W. BARNARD, *Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic*, Paris 1972, нарочито pp. 9–51.

⁶ Athenag. *De Resurr.* 4–8 (нав. према ATHENAGORAS, *Legatio and De Resurrectione*, ed. W. SCHOEDEL, Oxford 1972, 97–109).

⁷ BYNUM, *The Resurrection of the Body*, 32.

хришћанским нормама. Начелно говорећи, постојао је отпор према физичкој блискости са посмртним остацима, који је проистицао из напетости, ужаса или гађења према мртвом телу и његовој распадљивости.⁸ Још више од чулног отпора према трулежности, постојао је изражени страх од духова преминулих (*daimones*), за које се веровало да се налазе у близини гробног места и да лебде унаоколо претећи живима.⁹ Због овог страха, грчко-римска гробља налазила су се нужно ван градских зидина (*extra murales*), физички одвојена бедемима од заједнице живих. Блискост овоземаљског и подземног света била је видљива само током свечаних празничних дана, када су породице и пријатељи одлазили на гробље како би одржали сећање на преминуле и том приликом обедовали код њиховог места укопа (*refrigerium*).¹⁰ На гробовима грчких полубогова и хероја налазиле су се посебне грађевине, познатије као *heroa*, помоћу којих је обележавано сећање на ове *посебне* покојнике.¹¹

Неки од наведених обичаја су преживели и доспели до хришћанских времена. Тертулијан је око 211. године уврстио годишње дарове у част покојника (*oblaciones pro defunctis*) међу прихватљиве црквене обреде,¹² што је недвосмислено подсећало на пагански *refrigerium*.¹³ Аналогно, на гробовима мученика подизане су грађевине у част њиховог страдања, истовремено подсетници и места окупљања на годишњице њихове погибије (*memoriae*).¹⁴ Упркос страху који је постојао према пропадљивом телу, гробно место било је и у прехришћанска времена *locus* окупљања заједнице и ритуални простор од

⁸ WIŚNIEWSKI, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 126.

⁹ У вези са тзв. *pollutio* в. нарочито R. GARLAND, *The Greek Way of Death*, Ithaca 1988, 45–47.

¹⁰ J. M. C. TOYNBEE, *Death and Burial in the Roman World*, London 1971, 63.

¹¹ Израз преузет од P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago – London, 2015, 69. Такође, GARLAND, *The Greek Way of Death*, 77–103, посветио је читаво поглавље овим *нарочитим* покојницима грчког света, међу којима се налазе деца, хероји, ратници преминули током боја, убијени, самоубице, преминули од удара грома, повратници из подземног света и несахрањени.

¹² Tert. *De Cor.* 3 (нав. према PL 2, ed. J. MIGNE, 79).

¹³ За ову аналогију в. J. CROOK, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West, c. 300–1200*, Oxford 2000, 10. За детаљнији опис овог спорног обреда в. J. QUASTEN, „Vetus Superstitio et Nova Religio“: The Problem of *Refrigerium* in the Ancient Church of North Africa, *Harvard Theological Review* 33 (1940) 253–266.

¹⁴ BROWN, *The Cult of the Saints*, 5–6.

примарног значаја, што се пресликало и на поједине ране хришћанске заједнице уз извесне обредне и доктринарне промене. Међутим, како су хришћани превазишли одбојност према посмртним остацима својих светитеља?

У време владавине цара Антонина Пија (138–161), прецизније 156/157. године,¹⁵ у Смирни је мученичком смрћу страдао епископ Поликарп, трпећи понижења и патњу пред очима узбуђене градске светине. Када је епископ Смирне издахнуо, центурион је заповедио да се његови остаци спале по нехришћанском обичају, али су, упркос томе, хришћани похрлили да скупе Поликарпов пепео:

Напоследку, *скупивши остатке који су нам били дражи од драгог камења и финији од злата, похранили смо их на прикладно место* [нагласио аут.]. Окупљајући се на том месту у радости и задовољству, колико год нам то буде могућно, прослављаћемо с допуштењем Господа годишњицу његовог страдања, како као подсетник на оне који су већ изборили ову битку, тако и као увежбавање и припрему за оне што ће то учинити једног дана.¹⁶

Без обзира на упитну аутентичност овог текста,¹⁷ наведени одељак јасно је сведочанство о почетку вођења бриге о посмртним остацима мученика међу хришћанима. Однос испуњен поштовањем према телима оних који су пострадали херојском смрћу видљив је и у традиционалној грчкој фунерарној пракси, што несумњиво смањује историјску изузетност приповести о Поликарпу. Упркос свему наведеном, очевидац и аутор списка ни у једном тренутку не наговештава да су Поликарпови остаци сматрани реликвијом. Другим речима, ништа не указује на то да су хришћани намеравали да његове мошти подигну из првобитног гроба (*elevatio*), нити да је локална заједница веровала у њихова нарочита чудотворна својства. У овом

¹⁵ Дебате о тачној години страдања Поликарпа из Смирне вођене су од XIX века. Сумаран преглед расправа о хронологији изложен је у В. DEHANDSCHUTTER, *The Martyrium Polycarpi: a Century of Research, Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Teil II: Principat*, ed. W. HAASE, Berlin – New York 1993, 485–522, нарочито pp. 497–502.

¹⁶ *Mart. Pol.* 18 (нав. *in extenso* према *The Acts of the Christian Martyrs*, ed. H. MUSURILLO, Oxford 1972, 17).

¹⁷ DEHANDSCHUTTER, *The Martyrium Polycarpi*, 492–497 износи аргументе у корист аутентичности ове *passio*. Нарочито користан у погледу овога је Ђ. REBILLARD, *The Early Martyr Narratives. Neither Authentic Accounts nor Forgeries*, Philadelphia 2021, 37–43.

случају, речену појаву би најисправније било приписати почетку поштовања култа мученика.¹⁸

По свему судећи, римске власти биле су уплашене због све већег броја добровољних мученичких страдања и праксе која је њихова тела претварала у *axis* побожности локалних заједница и језгро отпора према ауторитету магистрата. Око 177. године, група хришћана је пострадала у Лиону у Галији, па су

тела мученика, пошто су била изложена и унижавана на сваковрсне начине током шест дана, а потом и спаљена и претворена у пепео, бачена од стране зликоваца у реку Рону, која тече у близини, како ни њихове *реликвије* (λείψανον) не би могле да постоје на земљи.¹⁹

На основу овог кратког пасажа, извода из писма које су хришћанске заједнице Лиона и Вијена послале својој сабраћи у Азији и Фригији, а које нам *in extenso* преноси Јевсевије у својој *Црквеној историји*,²⁰ приметно је како су римске власти покушале да обесхрабре хришћане и одврате их од мучеништва, спаљујући њихова тела и тиме им рушећи наде о предстојећем васкрсењу.²¹ У великом броју *passiones* II и III века, може се уочити мотив спасавања и свечаног похрањивања посмртних телесних остатака мученика, што указује на растућу праксу поштовања њихових моштију и представља камен темељац за потоњи развој култа реликвија.²²

Током III и на самом почетку IV века, прогони хришћана у Царству доживели су свој врхунац, резултирајући великим бројем

¹⁸ ANGENENDT, *Holy Corpses and the Cult of Relics*, 15.

¹⁹ *Mart. Lugd.* 1.62–63 (нав. према *The Acts of the Christian Martyrs*, 81). О неизбежној вези између мучеништва и жртвовања в. CASTELLI, *Martyrdom and Memory*, 52–55.

²⁰ О догађају и пратећој литерарној традицији в. F. WEIDMANN, *The Martyrs of Lyons, Religions of Late Antiquity in Practice*, ed. R. VALANTASIS, Princeton 2000, 398–412. В. такође и REBILLARD, *The Early Martyr Narratives*, 14–15.

²¹ H. KLEIN, *Sacred Things and Holy Bodies. Collecting Relics from Late Antiquity to the Early Renaissance, Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, eds. M. BAGNOLI – H. KLEIN – C. GRIFFITH MANN – J. ROBINSON, Cleveland 2010, 55–67, p. 55.

²² Међу њима су Јустин са пратиоцима у Риму, Кипријан у Картагини, Максимилијан у Тебеси. О њима и њиховим мучеништвима в. L. W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life and Thought*, London 1967, 1–26; A. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, New York 2010, 2–23; P. BROCK, *Why Did St Maximilian Refuse to Serve in the Roman Army?*, *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994) 195–209.

погубљења на широком појасу од Мале Азије до севера Африке.²³ С тим у вези, није необично што се мучеништво преобразило из једног лиминалног феномена, израза радикалних тежњи међу раним хришћанима, у навелико прихваћен модалитет држања угрожених хришћанских заједница према агресивно настројеним римским магистратима.²⁴ Јавна, понижавајућа и окрутна погубљења хришћана, током којих су њихова тела сакаћена, спаљивана и уништавана, имала су за циљ да трајно трансформишу и унизе тело мученика.²⁵ Ипак, а то је од нарочите важности за потоњи развој култа реликвија, сматрало се да је дух хришћанина оваквом смрћу односио победу над сопственим рањивим телом, узносећи се изнад мучења и сопствене смрти у екстатичном тријумфу. Они који су поживели да о овим страдањима сведоче, прослављали су настрадале као „нарочито важне покојнике“, бележећи у *passiones* детаље о њиховим патњама на путу до јединства у Господу.²⁶ Иако су ови прославни састави писани према сасвим одређеним жанровским конвенцијама, несумњиво је да су одражавали барем део тадашњих реалности. Мученици су стекли посебан статус у заједницама које су их изнедриле, постајући *сведоци* „једног и јединственог Светог Духа, који и даље дела“.²⁷

Уколико се изузме спорни случај Луциле из Картагине, који у свом делу помиње Оптат из Милевиса,²⁸ почетак прослављања култа

²³ И даље користан преглед ових догађаја: SORDI, *The Christians and the Roman Empire*, 108–132. О утицају култа афричких светитеља на раносредњовековну Европу в. Ј. CONANT, *Europe and the African Cult of Saints, circa 350–900: An Essay in Mediterranean Communications*, *Speculum* 85 (2010) 1–46.

²⁴ É. REBILLARD, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*, Ithaca – London 2012, 34–60.

²⁵ На примеру мученишта светог Јустина и његових пријатеља које се одиграло у Риму средином II столећа, можемо сагледати патње које су трпели оптужени хришћани. Најпре су по наредби магистрата бивали затворени, потом пред градском светином бичевани и понижавани, да би напоследку били обезглављени: *Mart. Just.* 5–6 (нав. према *The Acts of the Christian Martyrs*, 58–62).

²⁶ Пуно дугујемо раду G. CLARK, *Bodies and Blood. Late Antique Debate on Martyrdom, Virginitiy and Resurrection*, *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, ed. D. MONTSERRAT, London 1998, 99–115.

²⁷ Овим речима се завршава мучеништво Перпетуе и Фелиците (*Pass. Sanct. Perp. et Fel.* 21.11, нав. према *The Acts of the Christian Martyrs*, 130).

²⁸ Случај Луциле из Картагине прилично је споран, премда у последње време историчари са све већом сигурношћу оспоравају аутентичност овог догађаја. Наиме, Луцила је припадала донатистичком кругу у Картагини и, као угледна жена, подржала је извесног Мајорина у науму да постане епископ града. Са циљем да дискредитује донатисте, па и саму Луцилу, Оптат из Милевиса

реликвија може се прилично поуздано хронолошки сместити у средину IV века. Први документовани случај преношења реликвија догодио се између 351. и 354. године, када је хришћанин Цезар Гал, рођени брат будућег цара Јулијана, наложио да се тело светог Вавиле пренесе са оближњег градског гробља у новоизграђени *martyrium* на ободу Антиохије, у непосредној близини Аполоновог пророчишта.²⁹ Тело се, по свему судећи, налазило у ковчегу, који је уз пратњу носен неколико километара, колико је и износило растојање до његовог новог вечног почивалишта.³⁰ Десет година дугу побожну тишину након *translatio* прекинула је заповест цара Јулијана 362. године, према којој су остаци светог Вавиле морали бити склоњени, јер су пророчанства Аполонових свештеника утихнула услед присуства његових светих моштију.³¹ Хришћани су сматрали да је тело светог мученика однело убедљиву победу над паганским пророчиштем, а њихови противници су се држали уверења да је леш загадио (*pollutio*) про-

је пола века касније (ca. 364–367) писао о почецима донатизма у свом спису *Contra Parmenianum*, у којем је изнео тешке оптужбе на њихов рачун (*Contra Parmenianum* 1.16.1, нав. према *Optatus of Milevis: Against the Donatists*, ed. M. EDWARDS, Liverpool 1997, 16). Тако је за Луцилу рекао да је „љубила (*libare*) кост неког мученика“ и да је више ценила његове мошти него евхаристију. Појам *libare* имао је пејоративни призвук паганских обичаја, а у Луцилино време, колико нам је познато, није било уобичајено исказивање овакве врсте поштовања према посмртним остацима мученика. Модерна интерпретација заснива се на убеђењу да је Опат желео да своје савременике саблазни Луцилиним понашањем, будући у њима индигнацију према *pollutio* коју је ова картагинска матрона уносила унутар градских зидина. Више од пола столећа после Опата, Августин се у својој инвективи упереној против донатиста вратио на Луцилин случај, али не помињући спорну епизоду са целивањем моштију мученика, по свему судећи јер је у његово време овај обичај постао прихватљив и прилично раширен, што је он и сам подстицао у својој дијецези (упадљиво у August. *Epist.* 43.6, нав. према SAINT AUGUSTINE, *Letters*. Volume 1, ed. W. PARSONS, Washington D.C. 2008, 196–197). О овом питању в. и R. WIŚNIEWSKI, Lucilla and the Bone: Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics, *Journal of Late Antiquity* 4 (2011) 157–161 (са старијом литературом).

²⁹ Chrys. *In Bab.* 64–66 (нав. према ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Saint John Chrysostom. Apologist*, eds. M. SCHATKIN – P. HARKINS, Washington D.C. 1983).

³⁰ У уводу у рад посвећен Виктрицију из Руана, Џилијан Кларк посвећује значајан простор почецима култа реликвија: G. CLARK, Translating Relics: Victricius of Rouen and Fourth-Century Debate, *Early Medieval Europe* 10 (2001) 161–176, pp. 165–166.

³¹ Chrys. *In Bab.* 67–69. Јулијан је исто учинио и са телима мученика у Дидими. О односу цара Јулијана према култу реликвија в. J. TORRES, Emperor Julian and the Veneration of Relics, *Antiquité tardive* 17 (2009) 205–214.

стор у непосредној близини Аполоновог храма. Било како било, мошти светог Вавиле су враћене на првобитно место укопа на антиохијском градском гробљу, чиме је овај спор напослетку и окончан.³²

Приближно у исто време када су се одиграли догађаји у вези са светим Вавилом, у Константинопољ су пренесене мошти апостола Андрије, Тимотеја и Луке. Иако извори нуде противречне податке о временском оквиру ових *translationes*, утврђено је да су реликвије апостола Тимотеја стигле у Цариград 1. јуна 356. године, а Андријине и Лукине 3. марта 357. године.³³ Поменути пренос моштију био је прва и јасна индикација да су култ светитеља и култ реликвија почели да се шире и попримају јавни, безмало званични, карактер. Међутим, овај случај преношења моштију може бити занимљив из још два разлога. Први је чињеница да је цар Констанције био аријанац, а друга је законска одредба донета у Милану исте године (357), према којој је било забрањено нарушавати целовитост гробница и премештати остатке без ваљаног оправдања или неопходног допуштења.³⁴ Са обредног и обичајног аспекта, податак да су први преноси реликвија спроведени у време аријанског цара нема већи значај од насумичног историографског куриозитета. Са друге стране, чињеница да је цар Констанције истовремено увео забрану о *беспотребном* преношењу моштију и да ју је прекршио током исте године, много је речитија. Према новим правним одредбама, било је могуће пренети тело за које се сматрало да није прописно или трајно сахрањено, што је несумњиво био случај када је реч о моштима тројице поменутих апостола.³⁵ Овим путем је цар истовремено успео да оствари своју намеру и да остане у законским оквирима које је сам поставио.

Уз важан изузетак цариградског мученика Акакија, Константинопољ није имао на располагању локалне страдалнике за веру.³⁶

³² За тумачење овог догађаја в. *The Emperor Julian: Panegyric and Polemic*, ed. S.N.C. LIEU, Liverpool 1989, 44–54.

³³ Овај догађај помиње Филосторгије у својој *Црквеној историји* (*Hist eccl.* 3.2, нав. према *PG* 65, ed. J. MIGNE, 479–482). За прецизну хронологију в. J. WORTLEY, *The Earliest Relic-Importations to Constantinople, Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, ed. J.-L. DEUFFIC, Saint-Denis 2005, 207–225, p. 216.

³⁴ О овој законској одредби в. CLARK, *Translating Relics*, 167.

³⁵ О преношењу реликвија из правне визуре в. M. CASTELLO, *The Cult of Relics in the Late Roman Empire. Legal Aspects, Public Uses of Human Remains and Relics in History*, eds. S. CAVICCHIOLI – L. PROVERO, New York 2019, 29–46.

³⁶ J. WORTLEY, *The Legend of Constantine the Relic-Provider, Daimonopylai: Essays in Classics and the Classical Tradition Presented to Edmund G. Berry*, eds. R. EGAN – M. JOYAL, Winnipeg 2004, 487–496, p. 487.

Подстакнут жељом да новој царској престоници на Истоку обезбеди реликвије достојне њене све веће хришћанске репутације, цар Констанције препустио је овај важан подухват извесном Артемију, о којем вести добијамо из животописа који је у његову част написао непознати монах Јован.³⁷ Мошти апостола свечано су дочекане пред капијама града (*adventus*)³⁸ и напоследку положене у цркву Светих апостола у Цариграду, близу олтара и Константинове гробнице.³⁹ Колико је пракса преношења моштију била друштвено запажена, нарочито када се радило о личностима од великог угледа, речито сведочи догађај из 358. године, када је епископ Македоније самоиницијативно одлучио да се Константиново тело пренесе са првобитног места укопа у цркви Светих апостола у нову гробницу.⁴⁰ Тим поводом избила је побуна, па је под притиском гневне престоничке светине цар Констанције био принуђен да смири нереди смењивањем Македонија, иако је поменути своју одлуку правдао законским овлашћењима, будући да је због земљотреса Константинова гробница била угрожена.⁴¹

Свега три деценије касније, култ реликвија се у великој мери проширио Средоземљем, све више остављајући трага у његовој западној половини. Овом процесу ширења у великој мери је помогла чињеница да је Царство 380. постало и званично хришћанско, када је цар Теодосије са савладарима у Солуну донео едикт *Cunctos populos*,

³⁷ Видети *Pass. S. Art.* 16, где стоји да је цара о реликвијама апостола обавестио неименовани епископ из Ахаје (нав. према *Passio S. Artemii, Die Schriften des Johannes van Damaskos. Opera homiletica et hagiographica*, ed. В. КОТТЕР, Berlin – New York 1988, 183–245). За поједина тумачења в. R. BURGESS, *The Passio S. Artemii, Philostorgius, and the Dates of the Invention and Translations of the Relics of Sts Andrew and Luke, Analecta Bollandiana* 121 (2003) 5–36.

³⁸ Појам *adventus* односи се на свечани дочек, у овом случају, реликвија. У свечаној процесији, званичници и грађани, предвођени царем и клиром, излазе пред градске капије и дочекују реликвије које пристижу до капија, том приликом певајући химне у њихову част. О томе в. K. HOLM – G. VIKAN, *The Trier Ivory, „Adventus“ Ceremonial, and the Relics of St. Stephen, Dumbarton Oaks Papers* 33 (1979) 113–133, pp. 116–120.

³⁹ О карактеру првобитне грађевине у којој је сахрањен Константин в. С. MANGO, *Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics, Byzantinische Zeitschrift* 83 (1990) 51–62. О овом преносу моштију в. р. 59.

⁴⁰ О „реликвијама“ цара Константина в. J. WORTLEY, *The „Sacred Remains“ of Constantine and Helena, Byzantine Narrative. Papers in Honour of Roger Scott*, ed. J. BURKE, Melbourne 2006, 351–367.

⁴¹ Видети *Amm. Marc.* 17.7.1–8 (нав. према АМИЈАН МАРЦЕЛИН, *Историја*, прев. М. МИЛИН, Београд 1998, 130).

којим је хришћанство проглашено за једину званичну римску религију.⁴² Извори који говоре о мери у којој је пракса поштовања моштију светитеља била прихваћена и популарна, с изузетком најпознатијих *translationes*, неретко су крајње посредни. Тако из закона који је донет 386. године, а којим се све што наводимо забрањује, сазнајемо да су крајем IV столећа хришћани у великој мери откупљивали и продавали реликвије, последично правећи комуникацијску мрежу дуж које су мошти мученика прелазиле огромна растојања.⁴³ Упркос начелном отпору који је почетком IV века постојао према посмртним остацима, реликвије су у овом периоду постале централно место вишечулне побожности, а у одабраним рукама могле су послужити и као важан друштвени капитал.⁴⁴

У веома кратком временском раздобљу, током исте календарске године када је донет закон који је забрањивао купопродају мученичких моштију, милански епископ Амвросије открио је тела хришћанских страдалника за веру, Гервасија и Протасија.⁴⁵ Њихови посмртни остаци пронађени су 17. јуна 386. године, у непосредној близини *memoriae* подигнуте у част светих Набора и Феликса у Милану,⁴⁶ у бурном епилогу догматске и идеолошке борбе правоверног епископа против аријанског цара Валентинијана II и његове маћехе Јустине. Овај сукоб почео је 385. године спором око цркве Партијане, током којег је царска породица желела истовремено да обезбеди литургијски простор за предстојећи Васкрс и да утврди свој ауторитет у односу на Амвросија, веома утицајног међу хришћанском паством у престоничком Милану.⁴⁷ Климакс овог спора била је *inventio*

⁴² Коментар и превод едикта: *Church and State Through the Centuries. A Collection of Historic Documents with Commentaries*, ed. S. EHLER, New York 1967, 6–7.

⁴³ *Cod. Theod.* 9.17.7 (нав. према *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, ed. C. PHARR, New Jersey 1952, 240).

⁴⁴ О томе шта је поред реликвија чинило темељ духовног и световног ауторитета епископа, в. С. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005, 56–99.

⁴⁵ *August. Conf.* 9.7.16 (нав. према AURELIJE AVGUSTIN, *Ispovijesti*, ur. S. NOSU, Zagreb 1973, 191). За контекст в. V. ZANGARA, *L'inventio dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio. Testimonianze di Agostino su un fenomeno di religione popolare*, *Augustinianum* 21 (1981) 119–133.

⁴⁶ Paulin. *V. Amb.* 14.1 (нав. према PAOLINO DI MILANO, *Vita di S. Ambrogio*, ed. M. PELLEGRINO, Rome 1961). За детаље о открићу моштију в. N. MCLYNN, *Ambrose of Milan. Church and Court in Christian Capital*, Berkeley 1994, 209–215.

⁴⁷ О овом сукобу в. A. LENOX-CONYNGHAM, *The Topography of the Basilica Conflict of A. D. 385/6 in Milan*, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 31

Гервасија и Протасија, чиме је милански епископ пред очима бројних сведока утврдио своје тријумфално правоверје и потврдио свој статус духовног (и световног) вође.

Савремени извори мошти ових мученика описују као тела „на-топљена крвљу“, „неуобичајене величине“,⁴⁸ што су биле јасне потврде њихове светости. На симболичкој равни, што је епископу Амвросију и било од кључног значаја, ове чулне назнаке светости без великих потешкоћа могли су да разумеју и окупљени побожни хришћани, који су заједно са својим епископом учествовали у „васкрсавању мученика“ (*resurrectio martyrum*).⁴⁹ Остаци Гервасија и Протасија прослављани су на службама током наредна два дана, које су ноћу смењиване бдењем, да би напослетку биле свечано пренесене у тзв. *Амвросијеву базилику* (*Basilica Ambrosiana*).⁵⁰ Вероватно по угледу на папу Дамаса (366–384) у Риму, који је улагао велике напоре у прослављању култа светог Петра и светог Павла, Амвросије је одлучио да Милано, као једну од престоница, упише у менталне мапе савремених хришћана и да га јасно истакне на равни хришћанске сакралне топографије.⁵¹

Један од кључних аспеката процеса етаблирања Милана као хришћанског града било је и прослеђивање реликвија локалне провинције. Амвросије је то видео као прилику да путем дарова прошири свој утицај дуж мреже саткане од нити личних односа међу епископима.⁵² Реликвије Гервасија и Протасија послао је на неколико

(1982) 353–363; M. COLISH, Why the Portiana? Reflections on the Milanese Basilica Crisis of 386, *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002) 361–372.

⁴⁸ *Amb. Ep.* 22.12 (нав. према *The Letters of S. Ambrose, Bishop of Milan*, ed. H. WALFORD, Oxford 1881).

⁴⁹ О рецепцији овог догађаја в. J. MOORHEAD, *Ambrose. Church and Society in the Late Roman World*. New York 2002, 150–156.

⁵⁰ О преношењу моштију в. ZANGARA, L'inventio dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio, 119. О *Амвросијевој базилици* в. R. KRAUTHEIMER, *Three Christian Capitals*, Los Angeles 1983, 77–79.

⁵¹ О Дамасу и његовим подухватима у Риму в. D. TROUT, Damasus and the Invention of Early Christian Rome, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003) 517–536; N. D. LEWIS, Damasus and the Derelict Relics, *Early Medieval Europe* 26 (2018) 417–439. О натписима посвећеним мученицима на зидовима унутар града Рима в. сјајну студију А. THACKER, *Martyr Cult Within the Walls: Saints and Relics in the Roman Tituli of the Fourth to Seventh Centuries, Text, Image, Interpretation: Studies in Anglo-Saxon Literature and its Insular Context in Honour of Éamonn Ó Carragáin*, Turnhout 2007, 31–70.

⁵² У вези са овим питањем, нарочито је користан зборник радова: *Episcopal Networks in Late Antiquity. Connection and Communication Across Boundaries*,

различитих локација – Павлину из Ноле, Гауденцију из Бреше и Виктрицију из Руана, тројици пријатеља и епископа.⁵³

Још један од препознатљивих случајева међу првим *inventiones* је откриће моштију светог Стефана у Палестини, које се одиграло током жустрих расправа локалних епископа у вези са пелагијанством и оригенизмом.⁵⁴ Поводом овог тешко премостивог спора, непријатељски настројени архијереји су се састали на сабору у Диоспољу децембра 415. године, чиме су покушали да дођу до помирења, истовремено се бавећи и деценијски дугим проблемом око превласти и јурисдикције између Цезареје и Јерусалима.⁵⁵ Јерусалимском патријарху Јовану на руку је ишло то што је у оквирима његове дијецезе, у Кафаргамали, пронађено тело првог хришћанског мученика, светог Стефана.⁵⁶ Јерусалим је био у спору и са оближњим Елефтериопољем, чији епископ је такође учествовао у раду сабора, па је убрзо после открића Стефановог тела у елефтериопољској

eds. С. А. СВЕТКОВИЋ – Р. GEMEINHARDT, Berlin – Boston 2019, а нарочито рад А. BODIN, *A New Approach to Ambrose of Milan's Kinship*, *ibidem*, pp. 43–62. За питање даривања у средњем веку в. L. KJÆR, *The Medieval Gift and the Classical Tradition. Ideals and the Performance of Generosity in Medieval England, 1100–1300*, Cambridge 2019, 1–13.

⁵³ Vict. *De l. sanct.* 6 (нав. према G. CLARK, *Victricius of Rouen: Praising the Saints, Body and Gender, Soul and Reason in Late Antiquity*, Farnham 2011, 365–399, pp. 383–384); Gaud. *Brix. Tract.* 17 (нав. према *Tractatus XXI. Gaudentius Brixianensis, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 68, ed. A. GLÜCK, Vienna 1936). О Амвросијевим даривањима угледних хришћанских првака честицама реликвија в. А. FILIPOVÁ, *The Circulation of Blood, Clay and Ideas: The Distribution of Milanese Relics in the Fourth and Fifth Centuries*, *Convivium* 1 (2014) 64–75. О Павлину из Ноле в. сјајну студију: D. TROUT, *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*, Berkeley 1999. О Павлиновим погледима на култ реликвија в. П. ЈОСИПОВИЋ, *Павлин из Ноле и култ реликвија: Часни крст и Св. Феликс*, *Lucida intervalla* 50 (2021) 99–133 [P. JOSIPOVIĆ, *Pavlin iz Nole i kult relikvija: Časni krst i Sv. Feliks*, *Lucida intervalla* 50 (2021) 99–133].

⁵⁴ О пелагијанству в. P. BROWN, *Pelagius and His Supporters: Aims and Environment*, *The Journal of Theological Studies* 19 (1968) 93–114.

⁵⁵ J. W. DRIVERS, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden – Boston 2004, 178–179.

⁵⁶ F. BOUVIER – B. BOVON, *La révélation d'Étienne ou l'invention des reliques d'Étienne, le saint premier martyr, Poussières de christianisme et de judaïsme antiques. Études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod*, eds. A. FREY – R. GOUNELLE, Prahins 2007, 79–105. Читаоцу нарочито скрећемо пажњу на корисну уводну студију, која претходи преводу списка на савремени француски језик.

епархији пронађено тело старозаветног пророка Захарије.⁵⁷ Чини се да су обе *inventiones* имале програмски карактер и да су потпомogle јачање ауторитета двојице сучељених епископа.

Тело светог Стефана открио је Лукијан, свештеник из Палестине, који је имао сликовите ноћне визије, у којима му је извесни Гамалијел, покрштени фарисејски учитељ, указао на место Првомученикових моштију, упозоривши га да о свом открићу одмах обавести јерусалимског епископа Јована.⁵⁸ Пошто су мошти биле свечано откривене, реликвије светог Стефана су пренесене у цркву у Сиону, уз изузетак фрагмената које је Лукијан дао Авиту, избеглом шпанском свештенику, који је уточиште пронашао у Палестини.⁵⁹ Пошто је Авит био пореклом из Бракаре (дан. Браге), желео је да добијене реликвије пошаље епископу тог града, Валхонију, заједно са преводом почасног слова које је написао Лукијан. Речене честице моштију и рукопис послао је по Павлу Орозију, који се враћао на Запад после сабора у Диоспољу.⁶⁰ Није познато да ли је Орозије доспео са реликвијама до Бракаре, премда знамо да се накратко јављају на Минорци и у северноафричком Узалису, где их је дочекао епископ Еводије.⁶¹ Наиме, део моштију светог Стефана у првој половини V века затичемо и у Константинопољу, како извештава историчар Теофан у IX столећу, тврдећи да је епископ Јерусалима, у знак захвалности према цару Теодосију II и његовој побожној сестри Пулхерији, послао Првомученикову десницу.⁶²

⁵⁷ Theoph. Chron. AM 5919 [AD 426/7] (нав. према THEOPHANES, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813*, eds. C. MANGO – R. SCOTT, Oxford 1997, 135).

⁵⁸ Лукијан је ове догађаје изложио у спису, написаном у част овог открића (в. Luc. *De revelatione corporis Stephani martyris*, PL 41, ed. J. MIGNE, Paris 1864, 809).

⁵⁹ E. CLARK, Claims on the Bones of Saint Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia, *Church History* 51 (1982) 141–156, p. 142.

⁶⁰ Августин је као једног од тројице изасланика послао Павла Орозија, такође пореклом из Бракаре. О контексту ових збивања в. P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley 2000, 358–359.

⁶¹ О моштима светог Стефана на Минорци в. две корисне студије: E. D. HUNT, St Stephen in Minorca: An Episode in Jewish-Christian Relations in the 5th Century A.D., *The Journal of Theological Studies* 33 (1982) 106–123; R. KRAEMER, Jewish Women's Resistance to Christianity in the Early Fifth Century: The Account of Severus, Bishop of Minorca, *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009) 635–665.

⁶² Theoph. Chron. AM 5920 [AD 427/8]. За више детаља о овом спорном догађају в. HOLM – VIKAN, *The Trier Ivory*, 119 sqq.

Пошто смо размотрили историјску димензију култа реликвија, односно открића и преношење најважнијих моштију светитеља, требало би изложити погледе раних хришћанских мислилаца на теолошки аспект овог позноантичког феномена. Велики број догматских интерпретација иницијално се односио на култ мученика, па је разумљиво што су рефлексije тих тумачења видљиве и када је реч о реликвијама, будући да је реч о две тесно повезане појаве.

Од средине II века, када су први хришћански мученици својом крвљу дефинисали нове видове побожности, јавило се уверење према којем је душа на небу остајала повезана са посмртним телесним остацима, што је представљало својеврсну антиципацију васкрсења о којој је већ било речи у редовима посвећеним Атинагори. Међутим, када је реч о хришћанским светитељима из редова страдалника за веру, душа је телу на земљи даривала нарочиту *dynamis/virtus*, што је имплицитно указивало да су свети мученици симултано *живели* и на земљи и на небу.⁶³ Ови остаци били су својеврсни „акумулатори“ из којих су побожни хришћани могли да црпу неопходну снагу, нарочито у тешким и кризним временима. Између моштију мученика и небеса струјала је посебна „светлосна оса“, кроз коју су се преносила својства светитеља.⁶⁴ Писци првих *passiones* у својим делима тежили су да одрже јасном ову везу између земље и неба.⁶⁵

С обзиром на природу мученичког страдања, остајали су сачувани само делови негдашњих тела или су она потпуно уништавана спаљивањем. Важно је напоменути да је однос према овим остацима од самих почетака надахнут основним постулатима хришћанског учења о телесном. Према њему је духовна суштина опстајала независно од физичких оквира постојања: тела, дакле, нису могла изгубити своју суштину или бити духовно обесмишљена трансформацијом – садржала су моћ Господа у ишчекивању васкрсења.⁶⁶ Са друге стране, у време када је мучеништво изгубило друштвени значај и када су кругови аскета и пустињака постали доминантни миље из којег су потицали светитељи, потврда светости заснивала се на целовитости и

⁶³ ANGENENDT, Holy Corpses and the Cult of Relics, 15.

⁶⁴ A. ANGENENDT, Relics and Their Veneration, *Treasures of Heaven: Saints, Relics, and Devotion in Medieval Europe*, eds. M. BAGNOLI – H. KLEIN – C. GRIFFITH MANN – J. ROBINSON, Cleveland 2010, 19–28, p. 19.

⁶⁵ B. WARD, Relics and the Medieval Mind, *International Journal for the Study of the Christian Church* 10 (2010) 274–286, p. 275.

⁶⁶ CLARK, Bodies and Blood, 108.

непропадљивости тела.⁶⁷ У сваком случају, будући да су се својства реликвија манифестовала кроз тактилну интеракцију хришћана и моштију, јасно је да је гроб светитеља постао нова жижа ранохришћанске духовности, било онај првобитни, било онај где је светитељ након преноса премештен. Речима Питера Брауна, ту се могло „завирити у Рај“.⁶⁸

Култ реликвија индиректно је довео до локализовања светости.⁶⁹ Такође, све већа пажња коју су гробови мученика добијали у црквеним круговима сведочила је о промени фокуса побожности и специјалном статусу светитеља у смислу фунерарне праксе.⁷⁰ Истакнути положај хришћанских мученика прилично је дуговао убеђењу да је светитељ присутан на гробу (*praesentia*), што је у северној Африци неретко било лапидарно назначено натписом: *hic locus est*, „ово је место“.⁷¹ Баш ту, на међи двају светова, први мученици успели су да премосте баријеру између живота и смрти и да превазиђу есхатолошки понор који је хришћане ментално одвајао од јасне слике спасења.

Већ смо укратко описали најзнаменитије преносе светитељских моштију до средине V века. На питање зашто су хришћани то чинили постоји неколико различитих одговора. Један од главних разлога била је неравномерна територијална заступљеност хришћанских мученика, која је произлазила из неуједначеног интензитета прогона II и III века.⁷² Побожни хришћани, искуствено уверени у величанствено деловање реликвија, желели су да са собом понесу њихове честице ради сопствене „заштите“. Користећи се сваком могућом приликом у близини моштију, откидали су делиће светих кости-

⁶⁷ ANGENENDT, *Relics and Their Veneration*, 20. Такође, в. и CROOK, *The Architectural Setting*, 35–36.

⁶⁸ BROWN, *The Cult of the Saints*, 76.

⁶⁹ R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 139–142.

⁷⁰ É. REBILLARD, *The Care of the Dead in Late Antiquity*, Ithaca – London 2009, 98–100.

⁷¹ BROWN, *The Cult of the Saints*, 86. Такође, о археолошким истраживањима у овој области, према за нешто познији период, в. P. GEARY, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca – London 1994, 30–45.

⁷² О овоме јасно сведочи Павлин из Ноле у свом XIX *natalicium*-у (Paul. *Carm.* 19.16–352, нав. према *The Poems of St. Paulinus of Nola*, ed. P. G. WALSH, New York 1975, 131–143). За преглед римског контекста у којем су се спроводили прогони в. L. S. COBB, *Martyrdom in Roman Context*, *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. P. MIDDLETON, Hoboken 2020, 88–101.

ју као „веома жељену награду“ за своју искрену побожност.⁷³ Ова пракса се временом усталила.

Други разлог било је похрањивање реликвија под црквеним олтаром (*sub altari*). *Didascalia Apostolorum*, спис настао највероватније у првој половини III столећа у северној Сирији, помиње прославање евхаристије над гробовима преминулих, што је несумњиво означило почетну тачку у развоју односа између реликвија и црквених обреда.⁷⁴ Век и по касније, овај обичај је потпуно заживео у Амвросијевом Милану, па тако налазимо реликвије светих Набора и Феликса под црквеним олтаром, које је у град донео Амвросијев даљи претходник на положају епископа, Матерно.⁷⁵ Од непретенциозних почетака, који су се могли разумети и као крајње локални изрази побожности, до ступња у којем је петим сабором у Картагини 401. године постало *sine qua non* (тзв. *item placuit*), полагање реликвија под црквени олтар прешло је велика растојања и одомаћило се у најудаљенијим хришћанским заједницама.⁷⁶ Литургија позноантичког хришћанства била је незамислива уколико се није прославаљала над моштима светитеља.

По својој природи, култ реликвија био је тесно повезан са чудотворењима, која су била најчешћи појавни облик светитељских моћи и врлина. У првим вековима после Христа, поглед савременика на питање чуда, нарочито оних који нису били хришћани, био је замагљен феноменом магије, што је олакшавала и чињеница да се свако чудо могло веома лако уклопити у магијски дискурс.⁷⁷ Уосталом, оптужбе на рачун магије имале су увек везе са доживљајем једне заједнице према другој заједници или, још чешће, појединцу, који су сматрани страним и другим/другачијим. Магија је у извесном смислу, баш као и чудотворење, била дефинисана својом друштвеном рецепцијом.⁷⁸

⁷³ Paul. *Carm.* 27.442–445; ЈОСИПОВИЋ, Павлин из Ноле, 110–111.

⁷⁴ *Did. Apost.* 6.22. (нав. према *Didascalia Apostolorum*, ed. R. CONNOLLY, Oxford 1929, 252–253). В. такође и CROOK, *The Architectural Setting*, 12–13, који поменути извор ставља у шири контекст.

⁷⁵ MCLYNN, *Ambrose of Milan*, 215–216.

⁷⁶ В. нарочито XIV одредбу са овог сабора (нав. према *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Vol. 3, ed. J. MANSI, Florentiae 1759, 971).

⁷⁷ J. C. PAGET, *Miracles in Early Christianity*, *The Cambridge Companion to Miracles*, ed. G. TWELFTREE, New York 2011, 131–148, pp. 132–134.

⁷⁸ За тумачење магије и чудотворења у структуралистичком духу дугујемо раду D. AUNE, *Magic in Early Christianity*, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Vol. 23/2, Berlin – New York 1980, 1507–1557.

Прва два века хришћанства испуњена су наративима о чудесним збивањима, што је непрекинути логички наставак новозаветних приповести о бројним исцељењима и егзорцизмима. Последишно, било је очекивано затећи чудотворце у великом броју хришћанских заједница.⁷⁹ Међутим, чини се да је III век, чији су почеци били обележени професионализацијом клира, тријумфом егзегета над чудотворцима и снажном антимонохристичком реакцијом, у великој мери потиснуо све харизматске активности, укључујући и чудотворења, стигматизујући их као сумњиве и непоуздане.⁸⁰ Све до прве половине V века, чуда су изазивала амбивалентне реакције међу богословима.

Упркос подозривости према свему што је могло да се уоквири као *натприродно*, култ реликвија је средином IV столећа оживео чудотворења као легитиман чинилац хришћанске вере. Један од временски најстаријих мотива који се помињу у изворима је реакција поседнутог човека на близину моштију светитеља, што међу првима наговештава Хиларије из Поатјеа.⁸¹ У време када је он писао, око 360. године, реликвије и даље нису изгониле демоне из поседнутих људи, већ су демони, мучени на сваковрсне начине у телу домаћина, били приморани силом Господњом, преношеном путем моштију, да открију свој идентитет и злодела.⁸² У писму које је 404. године послао Евстохији, Јероним је препричавао посету Палестини своје пријатељице Павле 385. године,⁸³ где је она, на прагу скромног здања у којем су почивале мошти светог Јована Претече, видела необичне патње демона у људским телима:

Била је престрављена чудима која је посматрала; јер видела је како демони вриште мучени разноврсним патњама пред гробовима свети-

⁷⁹ Цела студија је посвећена овим питањима: в. Н. Кее, *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*, New Haven – London 1983.

⁸⁰ WIŚNIEWSKI, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 28–29.

⁸¹ Хиларије из Поатјеа помиње поседнуте у спису упереном против Констанција (Hil. *In Const.*), написаном у контексту сукоба правоверних и аријанаца. Будући да ово питање одступа од главног тока нашег рада, в. D. WILLIAMS, *The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the Liber Contra Auxentium*, *Church History* 61 (1992) 7–22.

⁸² Јероним помиње две епизоде у Хиларијевом животопису. О томе в. Jer. *Vit. Hil.* 13.7–8. (нав. према *PL* 23, ed. J. MIGNE, Paris 1883). Такође, сличан помен постоји и у *Vict. De l. sanct.* 11.

⁸³ О ходочасништву и потоњем култу светог Павле кроз Јеронимову визуру в. А. CAIN, *Jerome's Epitaphium Paulae: Hagiography, Pilgrimage and the Cult of Saint Paula*, *Journal of Early Christian Studies* 18 (2010) 105–139.

II. Јосиповић, *Corpora incorrupta*: од првих открића светих моштију

теља, мушкарце како завијају попут вукова, лају попут паса, урличу попут лавова, шиште као змије и мучу налик воловима. Увијали су своје главе и савијали су се унатраг све док тако не би додирнули земљу; жене су, такође, висиле главом окренутом надоле, али им одећа није падала и прекривала лица.⁸⁴

Амвросије је поседнуте људе, који су ишчекивали егзорцизам у некој од миланских цркава, искористио како би потврдио аутентичност реликвија тек откривених мученика Гервасија и Протасија. Једна од присутних жена је у близини светитељских моштију добила напад и бацила се на земљу у правцу гроба – демон који је боравио у њој преклињао је светитеље за милост, мучен страшним патњама. Ословио их је по имену и тиме потврдио њихову аутентичност.⁸⁵ У контексту сукоба који је Амвросије водио против миланских аријанаца овај догађај имао је необичну важност. Кроз уста поседнуте жене, а пред очима побожне градске светине, демони су исповедали снагу свете Тројице, тиме непосредно оспоравајући аријанско *вјерују*. Према Амвросијевој интерпретацији овог спектакуларног догађаја, правда је била задовољена јер су нечастиве силе, напустивши тела својих правоверних домаћина, пронашла ново уточиште међу аријанцима, који су били погодни за „усељавање“ демона услед сопствених *spiritus immundi*.⁸⁶

На основу наведених, али и других бројних примера егзорцизама из овог периода,⁸⁷ може се уочити неколико константи: истеривање демона био је друштвени догађај *per se*, будући да је за његово успешно извођење било потребно присуство великог броја сведока,⁸⁸ реликвије су биле средство којим је егзорцизам спровођен, али је њихову моћ увек дефинисао клирик, најчешће епископ; напослетку, сваки *изгон бесова* био је необични синестетички спектакл, сво-

⁸⁴ Jer. Ep. 108.13. (нав. према *The Principal Works of St. Jerome*, ed. T. FREMANTLE – G. LEWIS – W. MARTLEY, Buffalo 1893).

⁸⁵ Paulin. V. Amb. 14.

⁸⁶ Тумачење овог догађаја одлично је изложено у D. KALLERES, *City of Demons. Violence, Ritual, and Christian Power in Late Antiquity*, Oakland 2015, 231–235, а прати текст Амвросијевог животописа (Paulin. V. Amb. 15).

⁸⁷ Поред егзорцизама, постојала је и пракса испитивања демона, који су били принуђени физичком блискошћу светих реликвија да говоре оно што су били упитани, в. WIŚNIEWSKI, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 70–75.

⁸⁸ Према се рад односи на позније доба, неке теоријске поставке које су у њему изложене могу се применити и на раздобље позне антике: В. ABOU-EL-HAI, *The Audiences for the Medieval Cult of Saints*, *Gesta* 30 (1991) 3–15.

јеврсно сведочанство побожности IV и V века која је све више стремилa ка материјалном и чулном.⁸⁹

Истовремено са појавом егзорцизма, реликвије су почеле да исцељују. Директна претеча овог феномена су вињете чудотворења у Новом завету, где Исус помаже слепом и немом човеку, па је поменути „(про)говорио и (про)гледао“ (Мт 12, 22), а „убруси за зној и кецеље са тела“ светог Павла, као посредника Господњег на земљи, одношене су на болеснике, те су их „болести остављале, а зли дуси излазили из њих“ (Дап 19, 11–12).⁹⁰ Код Јевсевија из Цезареје наилазимо на приповест о наводном Христовом писму упућеном Абгару, топарху Едесе,⁹¹ у којем му је Исус обећао да ће послати једног од својих ученика како би га исцелио од тешке болести, будући да сам није могао да га посети.⁹²

Почетком V века, излечења од тешких болести већ су посматрана као саставни део чудотворног „репертоара“ реликвија. У то време, анонимни аутор *Чуда светог Стефана* описао је догађај из северноафричког Узалиса који се тичао Мегеције, жене која је патила од фацијалне парализе, а која је у присуству мајке дошла на светилиште поменутог светитеља ради оздрављења:

Дванаест дана пошто су она [Мегеција] и њена мајка дошле до пријатеља Господњег [светог Стефана], Мегеција је почела да се моли на његовом светилишту вођена снагом своје вере; пошто је покуцала, не само наклоношћу свог срца, већ и покретима тела, напослетку је успела да отвори мала врата на светилишту која је гурала. Оскрнавивши насиљем Царство Божје, угурала је своју главу унутра и положила је на место где су биле похрањене свете реликвије, исправши и натопивши све својим сузама.⁹³

⁸⁹ Својства реликвија неретко су представљана уз употребу снажних реторских средстава и екфразе. О томе в. P. COX MILLER, „The Little Blue Flower Is Red“: Relics and the Poetizing of the Body, *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000) 213–236.

⁹⁰ О погледима светог Павла, која представљају важан фактор у развоју култа реликвија, в. *The Cambridge Companion to St Paul*, ed. J. DUNN, Cambridge 2003, 159–223.

⁹¹ О овом питању в. A. CAMPLANI, Traditions of Christian Foundation in Edessa: Between Myth and History, *Studi e materiali di storia delle religioni* 75 (2009) 251–278.

⁹² Euseb. *Hist. Eccl.* 1.13 (нав. према EUSEBIUS, *The History of the Church from Christ to Constantine*, ed. G. WILLIAMSON – A. LOUTH, London 1989, 30–34).

⁹³ *Liber de miraculis s. Stephani* 2.4.6 [*Les Miracles de Saint Étienne: recherches sur le recueil pseudo-augustinien*, ed. J. MEYERS, Turnhout 2006].

На примеру приче о Мегецији, очигледно је да је тактилно играло важну улогу у процесу исцељења – чини се да су савременици сматрали да је већа физичка блискост реликвији била пропорционална ефикасности њеног дејства.⁹⁴ Овом закључку у прилог иде и нешто познији догађај, исприповедан прилично живописно у *Чудима светог Артемија*, у којем ђакон са хернијом у препони својим интимним деловима додирује угао саркофага у којем почивају мошти светитеља.⁹⁵ Чудотворна исцељења на гробовима била су нарочито густо збијена у данима великих празника.⁹⁶ Августин је пред крај свог живота, што је било у потпуном контрасту са почетком његове епископске каријере када је одбијао да прихвати важност чудотворења, наложио да се сва чуда која се одиграју у границама његове дијецезе запишу и сачувају од заборава.⁹⁷ Тврдио је да су чуда „постала позната ради ширења вере, али су постала још познатија кроз веру коју су ширила“.⁹⁸

Страдање мученика Максимилијана одиграло се 12. марта 295. године у северноафричкој Тевести. Према ономе што нам је познато из његове *passio*, узрок његовог мучеништва није било то што је био хришћанин,⁹⁹ већ чињеница да је одбио да буде регрутован у римску војску.¹⁰⁰ Пошто је мучен и убијен по заповести магистрата, побожна

⁹⁴ В. нпр. Hil. Vit. Hon. 34 (нав. према HILAIRE D'ARLES, *Vie de saint Honorat*, ed. M. VALENTIN, Sources chrétiennes 235, Paris 1977).

⁹⁵ *Miracula S. Artemii* 23 (нав. према *Miracula s. Artemii*, ed. V. S. CRISAFULLI – J. NESBITT, Leiden 1997).

⁹⁶ V. DÉROCHE, Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des miracles de saint Artémios, *Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images, monuments*, eds. C. JOLIVET-LÉVY – M. KAPLAN, – J.-P. SODINI, Paris 1993, 95–116.

⁹⁷ О Августиновом односу према чудима на гробовима мученика в. В. BITTON-ASHKELONY, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley 2005, 127–132.

⁹⁸ August. *De Civ. D.* 22.8 (нав. према AUGUSTINE, *The City of God*, ed. M. DODS, Buffalo 1887). Августиново дело *О држави Божијој* писано је у великом временском периоду, тако да поједине идеје изложене на почетку могу изгледати противречно онима на крају. У вези с тим, в. *Augustine's City of God. A Critical Guide*, ed. J. WETZEL, New York 2012.

⁹⁹ Дебата о узроцима прогона хришћана прилично је сложена, будући да извори који о прогонима говоре нису нарочито речити. Модерна историографија прихватила је становишта изложена у раду G. E. M. DE STE. CROIX, *Why Were the Early Christians Persecuted?*, *Past and Present* 26 (1963) 6–38. За крајње јуристичко тумачење в. A. N. SHERWIN-WHITE, *The Early Persecutions and Roman Law Again*, *The Journal of Theological Studies* 3 (1952) 199–213.

¹⁰⁰ За детаље о овом мучеништву в. T. BARNES, *Early Christian Hagiology and Roman History*, Tübingen 2010, 379–386.

Помпејана је његово тело пренела из Тевесте у Картагину, где га је сахранила у непосредној близини мученика Кипријана (*sub monticulo iuxta Cyprianum martyrem secus palatium condidit*).¹⁰¹ Уколико се Максимилијанова сахрана надомак светитеља (*tumulatio ad sanctos*) прихвати као стварни историјски догађај, што је према модерним интерпретацијама и даље упитно јер постоји могућност да је реч о познијој интерполацији, може се сматрати првим примером ове праксе.¹⁰² Са друге стране, будући да сведочанства о овом обичају не постају бројна све до средине IV века, требало би бити обазрив у процени његове заступљености. Најизвесније делује да се омасовљење ове појаве хронолошки поклапа са ширењем култа реликвија.

Први јасан правни доказ о раширености овог феномена налази се у забрани цара Теодосија I, издатој у Константинопољу 381. године, којом је сахрањивање унутар градских зидина забрањено, као и похрањивање тела надомак мученика и светих апостола.¹⁰³ Међутим, неопходно је направити разлику између сахрањивања двојице или више светитеља на истом месту, као што је учињено у примеру Максимилијана и Кипријана, од уклапавања угледних побожних хришћана надомак мученика. Виктриције из Руана је у свом говору *De laude sanctorum*, дочекујући реликвије неколицине светитеља 396. године, јасно изразио подршку идеји *concordia sanctorum*, према којој физичка блискост светих моштију погодује испољавању и умногостручењу њихових својстава.¹⁰⁴ У сличном духу је и Гауденције, епископ Бреше, одржао надахнути говор над приспелим светим реликвијама, посвећујући цркву коју је симболично назвао *basilica Concilium Sanctorum*.¹⁰⁵ Намере поменутих епископа вероватно су изражавале побожну потребу да се мошти светитеља, или барем њихове честице, похране на достојном месту, у већ дефинисаном светом простору, надомак себи равних.

У случају епископа Амвросија наилазимо на програмску делатност, с обзиром на чињеницу да је *basilica Ambrosiana* од почетка изградње имала предодређену функцију. Наиме, Амвросије је испрва цркву замислио као сопствени маузолеј, о чему сведоче поједина пр-

¹⁰¹ *Acta Maximiliani* 3.4. За цео одељак в. *The Acts of the Christian Martyrs*, 248–249.

¹⁰² За тумачење в. WIŚNIEWSKI, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 85–86.

¹⁰³ *Cod. Theod.* 9.17.6. За више података о самом законнику в. *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, ed. J. HARRIES – I. WOOD, London 1993, 17–94.

¹⁰⁴ *Vict. De l. sanct.* 6.

¹⁰⁵ *Gaud. Brix. Tract.* 17.37.

вобитна архитектонска решења,¹⁰⁶ да би јој потом, под утицајем градске пастве одушевљене спектакуларним открићем моштију Гервасија и Протасија, променио оригиналну намену и преобразио је у својеврсно комеморативно здање.¹⁰⁷ Када је Амвросије преминуо 397. године, његово тело сахрањено је у непосредној близини двојице поменутих мученика, чиме је у целости заокружен његов програм везан за трансформацију миланског сакралног простора.

Зашто су хришћани желели да буду сахрањени надамак светитеља? За Августина Хипонског мученици су били идеални посредници између човека и Бога, будући да су сопственом смрћу премостили јаз што раздваја земљу од неба.¹⁰⁸ Њихова тела пролазила су кроз процес трајне физичке реконфигурације, која је у изузетном парадоксалном процесу мученицима даровала вечни живот у величанственом часу страдања. Мошти светитеља биле су везане за вечност, па су тако реликвије биле истргнуте из туробног контекста смрти.¹⁰⁹ На рационалном нивоу, противречно стапање духа и материје, односно неба и земље, било је отеловљено на гробовима светих мученика.¹¹⁰

Са оваквом поставком, није тешко замислити зашто је Григорије из Нисе веровао да ће његови родитељи, сахрањени у близини светих Четрдесет мученика севастејских, током васкрсења стајати раме уз раме са својим „утицајним помагачима“.¹¹¹ Епиграфски налази иду у прилог овом виђењу и показују да су светитељи посматрани као *advocati* и *patroni*, од којих се очекивало да у заштиту узму покојнике у својству заступника пред Господом.¹¹² За разлику

¹⁰⁶ MCLYNN, *Ambrose of Milan*, 56.

¹⁰⁷ KALLERES, *City of Demons*, 227.

¹⁰⁸ Aug. *De Civ. D.* 8.27. и 10.16. Објединивши ова два места из извора, BROWN, *The Cult of the Saints*, 61 понудио је тумачење према којем су мученици за позноантичке хришћане постали бољи посредници.

¹⁰⁹ Paul. *Carm.* 15.146–151.

¹¹⁰ Хришћански погледи били су испуњени необичним парадоксима. О том питању в. нарочито P. COX MILLER, *Figuring Relics. Poetics of Enshrinement, Saints and Sacred Matter. The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, eds. С. НАНН, – Н. КЛЕИН, Washington D.C. 2015, 99–109, pp. 99–100. Такође, в. и А. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991, 159.

¹¹¹ Greg. Nyss. *In XL martyres II* 166.7–168.7 (нав. према *Gregorii Nysseni Opera X–1*, ed. O. LENDLE, Leiden 1990). В. такође и одличну студију М. ДЕТОРАКИ, *Le martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons (BHG 166)*, Paris 2007.

¹¹² Ови натписи растумачени су код Y. DUVAL, *Auprès des saints: corps et âme*, Paris 1988, 145–148, 187–189.

од сотириолошког тумачења ове праксе на Истоку, на Западу су доминирали световни интереси. Како натписи сведоче, постојао је велики страх од пљачкаша гробница,¹¹³ крађе делова тела ради бављења црном магијом, али и илегалног сахрањивања које је за циљ имало избегавање трошкова сахране.¹¹⁴ Уколико се гробно место налазило у близини моштију неког светитеља, шансе да се фунерарно скрнављење догоди биле су значајно мање. Друштвени утицај и престиж били су фактор који су такође наводили неке хришћане да потраже своје почивалиште *ad sanctos*.

Култ реликвија имао је и запажени друштвени одјек. Намере позноантичких архијереја биле су усмерене ка централизацији култа реликвија. Своју *auctoritas* изражавали су кроз примену центрипеталне силе, која се могла осетити на широком појасу од централног градског трга, па све до гробова *extra murales*.¹¹⁵ На основу тона једног Августиновог писма упућеног епископу Аурелију око 392. године, посвећеног питању гозбе на хришћанским гробљима, може се приметити да је био више уплашен од породичног присвајања гроба, које је подразумевало осећање интимности и ексклузивности, него од сујеверних обичаја за које је веровао да се дају лако искоренити.¹¹⁶ У истом духу је била и Амвросијева програмска *inventio* Гервасија и Протасија, које је „као браниоце даровао“ хришћанима Милана.¹¹⁷ Постављањем њихових моштију испод олтара, Амвросије је поклатио читавој градској заједници заштитнике, премда је себе, као епископа, позиционирао на чело ланца посредништва. Постао је, како каже Питер Браун, *импресарио* култа мученика.¹¹⁸

Реликвије су биле фактор који је у великој мери утицао на друштвене процесе. Дошло је до замене места између централног и лиминалног – градски тргови уступили су првенство гробљима на периферији, новим *loca sancta* хришћанизованог друштва.¹¹⁹ Хри-

¹¹³ О овој појави в. S. LAFFERTY, *Ad sanctitatem mortuorum: Tomb Raiders, Body Snatchers and Relic Hunters in Late Antiquity*, *Early Medieval Europe* 22 (2014) 249–279.

¹¹⁴ WIŚNIEWSKI, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 98 (нарочито нап. 63).

¹¹⁵ О односу појма ауторитета и моћи у погледу епископа в. A. JACOBS, *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*, Oakland 2016, 31–35.

¹¹⁶ August. *Ep.* 22.6. (нав. према SAINT AUGUSTINE, *Letters*, 55).

¹¹⁷ MOORHEAD, *Ambrose*, 151.

¹¹⁸ BROWN, *The Cult of the Saints*, 37.

¹¹⁹ Ради поређења са новим стањем у хришћанском периоду, о месту периферије у ранијој римској култури в. P. GOODMAN, *The Roman City and Its Periphery. From Rome to Gaul*, New York 2007, 7–38.

шћански урбани идентитет обухватио је и маргиналне слојеве, односно жене и сиромашне, који су остварили ново јединство у прослављању светих моштију.¹²⁰ Град и периферија постали су јединствени хришћански простор, чија се жижа налазила одмах иза градских зидина, у светилиштима посвећеним хришћанским мученицима. Иза свих наведених промена стајао је епископ, који је својим деловањем све више утицао на градско становништво.¹²¹

Упркос начелном консензусу који је постојао када је реч о поштовању култа реликвија, крајем IV и почетком V века постојали су и гласови отпора. О утицају таквих погледа на савременике нема пуно података због малобројности извора, премда је Вигиланцијев случај довољно речит да надомести упадљиви мањак. Поменути Вигиланције био је свештеник пореклом из аквитанског Калагуриса. Рођен је око 370. године, а рукоположен за јереја приближно две и по деценије касније.¹²² Извори га први пут помињу као изасланика Павлина из Ноле око 395. године, када га затичемо на путу ка Витлејему и Јеронимовој монашкој заједници, коме је по приспећу у Свету земљу требало да уручи писмо.¹²³ Судајући на основу доступних података, у Витлејему се задржао неколико седмица, али је у том периоду одржавао контакт и са монасима Руфиновог и Меланијиног круга у Јерусалиму.¹²⁴ Његов боравак у Светој земљи поклопио се временски са сукобом који је избио између Јеронима и јерусалимског епископа Јована око оригенизма, испуњеног одбљесцима варница личне суревњивости.¹²⁵ Убрзо се у великој журби вратио на Запад, где је неколико месеци провео као Павлинов гост, опорављајући се од болести. Вигиланције је из Италије упутио своје прво писмо Јерониму,

¹²⁰ О сиромашнима у новом друштву в. P. BROWN, Remembering the Poor and the Aesthetic of Society, *The Journal of Interdisciplinary History* 35 (2005) 513–522.

¹²¹ BROWN, *The Cult of the Saints*, 39–45.

¹²² За основне податке о Вигиланцију в. D. HUNTER, Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen: Ascetics, Relics, and Clerics in Late Roman Gaul, *Journal of Early Christian Studies* 7 (1999) 401–430. За стање цркве у јужној Галији тог периода в. R. VAN DAM, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley 1985.

¹²³ О контексту овог догађаја в. TROUT, *Paulinus of Nola*, 220.

¹²⁴ О Меланији Старијој в. F. MURPHY, Melania the Elder: A Biographical Note, *Traditio* 5 (1947) 59–77.

¹²⁵ О сукобу око оригенизма из Јеронимове визуре в. E. CLARK, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of Early Christian Debate*, Princeton 1992, 121–151.

вероватно 396. године, оптуживши га да је следбеник Оригена, што је изазвало Јеронимову бурну реакцију и одговор у виду оштре инвективе.¹²⁶

Од тада, па све до 404. године, о Вигиланцију готово да нема никаквих података.¹²⁷ О њему први пут добијамо вести посредно, кроз писмо које је галски свештеник Рипуарије те године упутио Јерониму. Речено писмо била је заправо молба, у којој је од Јеронима захтевано да доктринарно оповргне Вигиланцијеве ставове, тачније његове оптужбе на рачун аскетизма, монаштва, култа реликвија и култа светитеља.¹²⁸ Јероним се одмах прихватио посла. Написао је крајње лични одговор Вигиланцију, подругљиво тврдећи да том „напору“ није посветио „више од једне ноћи“.¹²⁹ С обзиром на чињеницу да Вигиланцијев спис није сачуван, о његовим ставовима може се донети само посредан закључак, затамњен Јеронимовим гневом и нетрпељивошћу – од изворног мишљења преостали су само трагови извргнути руглу у карикатуралним навођењима својственим Јерониму.¹³⁰ У једној од ретких прилика у овом писму, Јероним наводи *in extenso* Вигиланцијеве речи:

Какву потребу имате да указујете такву част, безмало обожавање, предметима, ма шта они били, које држите у малим посудама и којима се клањате? Зашто целивате и обожавате честице прашине обавијене тканином? Под плаштом вере, видимо како у цркве уводите надасве неверничке обичаје: *док сунце јарко сија, палите гомиле свећица* [нагласио ауг.], и свуда целивате и поштујете тричаве хрпе прашине, похрањене у скупоценијој тканини.¹³¹

Какво значење се крије иза ових редова? Вигиланције је употребио метафору сунца како би ефектно истакао сјај Христа наспрам занемарљиве „гомиле свећица“ – светих моштију. Вигиланције је вели-

¹²⁶ TROUT, *Paulinus of Nola*, 220–221.

¹²⁷ WIŚNIEWSKI, *The Beginnings of the Cult of Relics*, 196, разрађујући ставове изнете у HUNTER, „Vigilantius of Calagurris and Victricius of Rouen“, 407–409, сматра да је Вигиланцијев отпор према култу реликвија отпочео 402. или 403. године, када је Егзуперије, епископ Тулузе, одлучио да пренесе мошти светог Сатурнина у нову цркву. Није без значаја ни чињеница да су Егзуперије и Јероним били пријатељи.

¹²⁸ S. REBENICH, *Jerome*, New York 2002, 52.

¹²⁹ Jer. *Contra Vigilantium* 3 (нав. према REBENICH, *Jerome*, 53).

¹³⁰ О различитим аспектима Јеронимовог живота, нарочито о стилу којим је писао бројне инвективе током својих бројних сукоба, в. *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, eds. A. CAIN – J. LÖSSL, Farnham 2009.

¹³¹ Jer. *Contra Vigilantium* 4.

чину Господа могао да пронађе свуда око себе, па је сматрао излишном њено свођење на тела неколицине мученика. Подругљиви помен „скупоцених тканина“, грубо реторско средство, имао је за циљ да код читаоца изазове преиспитивање система вредности. Према ономе што нам је доступно као лични израз Вигиланцијевог отпора, може се закључити да је култ реликвија у великој мери оспоравао поједностављивањем и тривијализацијом.

Јеронимов одговор Вигиланцију био је највећим делом лишен теолошке аргументације, заснован на увредама *ad hominem* и позивању на поступке ауторитета из пређашњих времена. Сви Вигиланцијев погледи сведени су на апсурд, његови ставови о питањима вере стигматизовани су као јеретички, а све то доведено је у везу са наводним неморалом за који га Јероним непрестано оптужује.¹³² Стари ауторитети, попут царева и папа, непосредан су извор догматске правоверности за Јеронима, па позивање на њих има за циљ да Вигиланција умањи у очима читалаца.¹³³ Отпор који је Вигиланције пружио поштовању култа реликвија био је тон који је накратко прекинуо хармонију теолошког вишегласја црквених првака.

Нема никакве сумње да је култ реликвија произашао из култа светитеља, са којим је напослетку наставио упоредо да постоји. Потреба првих хришћана да сачувају телесне остатке страдалника за веру, међу којима се истичу поменути примери Поликарпа Смирнског и лионских мученика, учртал је путању којом су изрази побожности наклоњене материјалном и чулном почели да се развијају. Међутим, тек је у другој половини IV века култ реликвија добио своје препознатљиве обресе. Од тог времена, открића и преноси светих моштију постали су учестали, постепено попримајући јавни карактер и стичући средишње место у животу хришћанских заједница широм Римског царства. Штавише, ови спектакуларни догађаји били су праћени низом чудотворења, од којих као несумњиво најзаступљеније треба споменути исцељења и егзорцизме. Ширење култа реликвија утицало је и

¹³² Служећи се игром речи, Јероним Вигиланција назива Дормицијантијем. Оптужује га да је власник крчме у Калагурису и да се због тога опире аскетизму (Jer. *Contra Vigilantium* 1). Оспорава му ученост и унижава стил изражавања поредећи га са варварима (Jer. *Contra Vigilantium* 3) и имплицитно га смешта у категорију поседнутих (Jer. *Contra Vigilantium* 10). Напослетку, пореди га са ликом из Плаутовог *Амфитриона*, Ноктурном, који је био познат по својој блудности (Jer. *Contra Vigilantium* 10).

¹³³ Јероним се позива на царева Констанција и Аркадија (Jer. *Contra Vigilantium* 5), а спомиње и улогу папа у поштовању култа светих Петра и Павла (Jer. *Contra Vigilantium* 8).

на друштвене промене у истој мери као и на сензибилитет побожних хришћана, па тако гробови светитеља, све чешће смештени унутар градских зидина или у централним градским црквама, постају места окупљања побожних људи, тиме бришући у извесној мери јаз који је раздвајао различите друштвене групе.

Прешавши пут од својих скромних почетака до централног статуса у хришћанском поимању светости, култ реликвија се преображавао напоредо са својим наглим и убрзаним ширењем. У том вишевековном процесу, симболички уоквиреном покушајима да се Поликарпов пепео сачува од пропасти и преношењем честица моштију светог Стефана широм хришћанског Медитерана, све до Меца, о чијем утицају и значају речито говори цитат из *Историје Франака* Григорија Турског с почетка нашег рада, култ реликвија градио се на неколико различитих традиција, поставши једна од средишњих појава позноантичког и средњовековног хришћанства.

Petar Josipović

**CORPORA INCORRUPTA: FROM THE FIRST INVENTIONS
OF THE HOLY REMAINS TO THE DEVELOPMENT
OF THE CHRISTIAN CULT OF RELICS**

Summary

The first centuries of the Christian cult of relics were marked by dynamic development. The foundation of this cult was the discovery and transmission of holy relics, which for Christians, increasingly focused on the sensory and material experience of holiness, represented fragments of holy matter on earth. These relics, the sacred remains of martyrs and ascetics, served as a base for Christians to create the new social order. The relics also attracted the attention of devout Christians with their spectacular properties, conveyed through their various miracles. In addition to miraculous healings and exorcisms, holy relics also influenced the change of funerary customs since it was assumed that burying the dead *ad sanctos* would impact life *post mortem*. It goes without saying that these miracles often had a

programmatic character and that Christian leaders, usually the most prominent city bishops, used them to emphasize their prerogatives or to defeat heretic rivals. Although the majority of Christians generally accepted the cult of relics, there were also suppressed voices of resistance. Due to the lack of sources, we only know the revealing case of Vigilantius from Calagurris.

Keywords: cult of relics, cult of saints, martyrdom, Ambrose, Augustine, Jerome.

Чланак примљен: 3. јула 2021.

Чланак прихваћен: 6. октобра 2021.

НАПОМЕНА УРЕДНИШТВА

Иницијал је мултидисциплинарни медијевистички часопис који објављује прилоге из свих области науке које се баве средњовековним темама на подручју југоисточне Европе и Медитерана.

Иницијал објављује научне расправе на српском (и другим јужно-словенским језицима), руском, енглеском, немачком, италијанском и француском језику. Приспели предлози на неком другом језику могу се узети у разматрање одлуком главног уредника.

Детаљна упутства за припрему рукописа доступна су на адреси:

<http://cnss-cams.org.rs/критеријуми-за-публиковање/>

<http://cnss-cams.org.rs/приређивачке-норме-и-препоруке/>

<http://cnss-cams.org.rs/етичка-политика/>

<http://cnss-cams.org.rs/ауторска-изјава/>

<http://cnss-cams.org.rs/уговор-о-преносу-ауторских-права/>

EDITORIAL NOTE

Initial is a multidisciplinary review of medieval studies intended for publishing contributions from all academic fields pertaining to the area of Southeastern Europe and the Mediterranean in the Middle Ages.

Initial publishes academic papers in Serbian (and other South Slavic languages), English, French, German, Italian, and Russian. Papers submitted in other languages may be considered for publication by decision of the Editor-in-Chief.

Detailed article submission guidelines can be accessed at:

<http://cnss-cams.org.rs/publishing-criteria/?lang=en>

<http://cnss-cams.org.rs/editorial-norms-and-recommendations/?lang=en>

<http://cnss-cams.org.rs/publication-guidelines-ethics-and-malpractice-statement/?lang=en>

<http://cnss-cams.org.rs/authors-statement/?lang=en>

<http://cnss-cams.org.rs/copyright-assignment-agreement/?lang=en>

ИНИЦИЈАЛ. ЧАСОПИС ЗА СРЕДЊОВЕКОВНЕ СТУДИЈЕ
9 (2021)

Издавач

Центар за напредне средњовековне студије, Београд
<http://cnss-cams.org.rs> cnss.cams@gmail.com

За издавача

Драгић М. Живојиновић, председник Управног одбора

Редакциони одбор

Lenka Blechová-Čelebić (Historický ústav Akademie věd České republiky, v. v. i., Praha), Станоје Бојанин (Византолошки институт САНУ, Београд), Borislav Grgin (Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu), Сергей Аркадьевич Иванов (Факултет филологије, Национални истраживачки универзитет „Висша школа економије“, Москва), Gábor Klaniczay (Central European University / Collegium Budapest), Esad Kurtović (Filozofski fakultet Univerziteta u Sarajevu), Смиља Марјановић-Душанић (Филозофски факултет Универзитета у Београду), Војин Недељковић (Филозофски факултет Универзитета у Београду), Георги Николов (Исторически факултет, Софийски универзитет „Св. Климент Охридски“), Paola Pinelli (Facoltà di Economia, Università degli Studi di Firenze), Даница Поповић (Балканолошки институт САНУ, Београд), Дејан Радичевић (Филозофски факултет Универзитета у Београду), Срђан Рудић (Историјски институт, Београд), Ирена Шпадијер (Филолошки факултет Универзитета у Београду), Georg Vogeler (Zentrum für Informationsmodellierung in den Geisteswissenschaften, Karl-Franzens Universität, Graz), Валентина Живковић (Балканолошки институт САНУ, Београд)

Секретар редакције

Невен Исаиловић
Initial.RMS@gmail.com

Лектура и коректура

Илија Ковић

Технички уредник

Небојша Порчић

Штампа

ŠTAMPARIJA TOPALOVIĆ, Ваљево

Тираж

500 примерака

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

93 / 94

ИНИЦИЈАЛ : Часопис за средњовековне студије = Initial : A
Review of Medieval Studies / главни уредник = editor-in-chief Срђан
Рудић ; одговорни уредник = publishing editor Драгић М. Живојиновић.
- 2013, књ. 1- . - Београд : Центар за напредне средњовековне студије,
2013- (Ваљево : ŠТАМПАРИЈА ТОРАЛОВИЋ). - 24 cm

Годишње

ISSN 2334-8003= Иницијал (Београд)

COBISS.SR-ID 198315276

ИНИЦИЈАЛ. ЧАСОПИС ЗА СРЕДЊОВЕКОВНЕ СТУДИЈЕ не сматра се
одговорним за ставове и мишљења аутора текстова.

INITIAL. A REVIEW OF MEDIEVAL STUDIES disclaims responsibility
for statements, either of fact or opinion, made by contributors.

© Центар за напредне средњовековне студије 2021

Сва права придржана

© Centre for Advanced Medieval Studies 2021

All rights reserved