

Универзитет у Београду
Православни богословски факултет

Борис Ж. Фајфрић

**Страдање сирмијумских мученика и развој
њиховог култа. Историјско – богословска
анализа**

Докторска дисертација

Београд, 2021.

University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology

Boris Ž. Fajfrić

**The suffering of the Sirmium martyrs and the
development of their cult. Historical –
theological analysis**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2021.

Ментор: др Радомир Поповић, редовни професор Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет

Чланови комисије:

1. _____

2. _____

3. _____

Датум одбране:

СТРАДАЊЕ СИРМИЈУМСКИХ МУЧЕНИКА И РАЗВОЈ ЊИХОВОГ КУЛТА. ИСТОРИЈСКО – БОГОСЛОВСКА АНАЛИЗА

Сажетак: Сирмијумски мученици представљају сведочанство да је на просторима данашње Србије, у Срему (Војводина), у античком граду Сирмијуму (Сремска Митровица), функционисала ранохришћанска заједница са свим црквеним структурама. Због тадашњег значаја овог града за хришћански свет, у време обнове прогона од цара Диоклецијана многи Христови следбеници из Сирмијума су своје животе положили, а међу првима свештена лица. Њихова жртва није била заборављена, него упамћена кроз календаре, пасије и сакралне објекте и због поштовања њихових реликвија. Ипак, турбулетно време кроз које је хришћански свет пролазио, условило је да се њихови споменици униште или запоставе, што је изазвало њихов тренутни заборав или успутни помен.

Предмет дисертације је историјска анализа страдања, настанка и развоја култа сирмијумских мученика и то: епископа Иринеја, ђакона Димитрија, пет каменорезаца – Клаудије, Симпронијан, Касторије, Никострат и Симплиције – Синерота и Анастасије. Циљ је да се сви они саберу на једно место и преко поређења њихових пасија са археолошким истраживањима и историјским чињеницама, оствари јаснија и опширнија слика њихових личности, историјских околности њиховог доба, као и дају одговори на нека питања која су остала недоречена. Поред свега тога, један од битних циљева јесте да се добије преглед њиховог култа од настанка, развоја и коначно постепеног нестајања, као и савременог успостављања култа.

Рад је подељен у три целине. Први део представља увод у даљи ток дисертације, у којем се у кратким цртама говори о историји Сирмијума и да су хришћанство донели обични људи – трговци, путници, занатлије. Такође је посвећено и црквеној организацији, која се састојала од епископа, презвитера, ђакона, лектора, девица и лаика. У другом делу је реч о страдању поменутих мученика, у којем се анализирају њихове пасије и међусобно упоређују, као и са пасијама других мученика, историјским чињеницама из других писаних извора и археолошким резултатима. Штавише, на основу тога се добијају опширније информације о мученицима, као на пример да су поједини припадали аристократији, те се њиховом испитивању и суђењу другачије приступило, у односу на оне који су припадали обичном друштву. Током истраживања се дошло до нових сазнања и одговора на неке недоумице у пасијама: разлог одбијања каменорезаца да исклешу кип Ескулапа, међусобна повезаност поједних мученика, питање монашког звања код Синерота итд. Често се користе археолошки резултати и патристички извори како би садржај и сврха пасија био што разумљивији и јаснији. Трећи део рада је посвећен култу сирмијумских мученика. На почетку се, преко богословске анализе њихових пасија, старих црквених календара и досадашњих резултата археологије, представља статус и богословски значај култа мученика у Сирмијуму, као и њихов утицај у Римском царству до хунског разарања 441. године. Када анализирамо њихове пасије у богословском смислу, може се схватити духовно искуство верника према мученицима и њиховом мучеништву, и тиме разумети богословске поруке пасије које су се преносиле хришћанима. Овај део докторске тезе даље анализира период после варварског разарања Сирмијума и опстанак култа сирмијумских мученика у Римском царству, промену кроз коју су прошли, гашење и нестанак појединих култова. На крају дисертације је део посвећен њиховом поновном успостављању и данашњем статусу у Цркви.

Докторска дисертација, преко свих поменутих анализа и поређења, прилаже опширне и нове податке о сирмијумским мученицима, као и о њиховом култу. Истовремено је представљен нов приступ изучавању мученика, надајући да ће се развити мотивација за њихово даље проучавање. Аутор често наглашава да су неопходна даља детаљна археолошка истраживања Сирмијума, како би се додатно откриле остале базилике и споменици, и тиме добио јаснији приказ црквене организације и црквеног живота ранохришћана у овом античком граду.

Кључне речи: Сирмијум, мученици, пасије, страдање, Иринеј, ђакон Димитрије, каменоресци, Анастасија, Синерот, култ.

Научна област: Геологија

Ужа научна област: Историја Цркве

УДК 27 – 9 "01/07"

THE SUFFERING OF THE SIRMIIUM MARTYRS AND THE DEVELOPMENT OF THEIR CULT. HISTORICAL - THEOLOGICAL ANALYSIS

Summary: The martyrs of Sirmium are a testimony that in the area of current Serbia, in Srem/Syrmia (Vojvodina), in the ancient city of Sirmium (Sremska Mitrovica), an early Christian community with all church structures had functioned. Because of the significance of this city for the Christian world at that time, during the renovation of persecution by the emperor Diocletian, many followers of Christ from Sirmium laid down their lives, and among them first were the clergymen. Their sacrifice was never forgotten, nevertheless, it was vividly remembered through calendars, passions and sacral objects dedicated to them and venerated because of their relics. However, the turbulent times that the Christian world went through caused their monuments to be destroyed or neglected, which caused their current oblivion or incidental mention.

The subject of the dissertation is a historical analysis of the suffering, origin and evolvement of the cult of Sirmium martyrs, namely: bishop Irenaeus, deacon Demetrius, five stonemasons – Claudius, Simpronian, Castorius, Nicostratus and Simplicius, as well as Synerot and Anastasia. The purpose is to gather them all in one place and through comparing their passions with archaeological research and historical facts, accomplish a clearer and more detail picture of their personalities, historical circumstances of their time, as well as to give answers to some questions that remain unanswered. Besides all that, one of the key aims is to get an overview of their cult from its emergence, evolvement and finally its gradual disappearance, as well as the contemporary re – establishment the cult.

The work is divided into three parts. The first part represents an introduction to the further course of the dissertation, in which the history of Sirmium is briefly discussed and how Christianity brought there by ordinary people – merchants, travelers, craftsmen. It is also dedicated to the church organization, which consisted of bishops, presbyters, deacons, lectors, virgins and laymen. The second part is about the passions, i. e. suffering of the mentioned martyrs, in which their passions are analyzed and compared with each other, as well with the passions of other martyrs, as well as with historical facts from other written sources and archaeological results. Moreover, further extensive information is obtained about the martyrs, such as that some of them belonged to the aristocracy, so their interrogation and trial were approached differently, compared to those who belonged to ordinary society. During the research, new data and answers were given to some doubts in the passions: the reason for the stonemasons' refusal to carve the statue of Aesculapius, the reciprocal connection of individual martyrs, the question of the monastic vocation of Synerot etc. Archaeological results and patristic sources are often used to make the context and purpose of the passions as understandable and clear as possible. The third part of work is dedicated to the cult of the Sirmium martyrs. At the beginning, through the theological analysis of their passions, old church calendars and so far, results of archaeology, the status and theological significance of the cult of martyrs in Sirmium is presented, as well as their influence in the Roman Empire until the Hun's devastation in 441. When analyzing their passions in the theological sense, one can comprehend the spiritual experience of believers towards martyrs and their martyrdom, and to understand which theological messages of passions were transmitted to Christians. This of the doctoral thesis further analyzes also the period after the barbaric desolation of Sirmium and the survival of the of the Sirmian martyrs in the Roman Empire, the change they went through and the diminishing and disappearance of certain cults. At the end of the dissertation, there is a part dedicated to their re – establishment and current status in the Church.

The doctoral dissertation, through all the mentioned analyzes and comparisons, encloses extensive and new data on the Sirmium martyrs, as well as on their cult. At the same time, a new approach to the study of martyrs was presented, hoping that motivation for their study would develop. The author often emphasizes that further detailed archaeological research of Sirmium is necessary, in order to discover other basilicas and monuments, and thus get a clearer picture of the church organization and church life of the early Christians in this ancient city.

Key words: Sirmium, martyrs, passions, suffering, Irenaeus, deacon Demetrius, stonemasons, Synerot, Anastasia, cult.

Scientific field: Theology

Scientific subfield: Church history

UDK 27 – 9 "01/07"

САДРЖАЈ

Списак скраћеница примарних извора	1
Увод	3
1. Римски град Сирмијум.....	12
1. 1. Хришћанство у Сирмијуму.....	13
1. 1. 1. Предање о Андронику и Епенету.....	15
1. 1. 2. Обични људи као проповедници хришћанства	17
1. 2. Црквена организација.....	20
1. 2. 1. Епископ.....	21
1. 2. 2. Презвитер	22
1. 2. 3. Ђакон	24
1. 2. 4. Девице.....	24
1. 2. 5. Лектор.....	25
1. 2. 6. Богослужбено место и јурисдикција.....	25
2. Сирмијумски мученици	28
2. 1. Прогон хришћана у време цара Диоклецијана	29
2. 2. Свети Иринеј – први епископ Сирмијума.....	36
2. 2. 1. Подаци о Иринеју	37
2. 2. 2. Префект Проб	39
2. 2. 3. Погубљење	42
2. 2. 4. Место погубљења – <i>pons Basentis</i>	45
Закључак о епископу Иринеју.....	47
2. 3. Ђакон Димитрије.....	47
2. 3. 1. Подаци о ђакону Димитрију.....	47
2. 3. 2. Свети Димитрије Солунски	49
2. 3. 3. Питање историчности два Димитрија	52
2. 3. 3. 1. Димитрије као ратник	60
2. 3. 4. Истина о ђакону Димитрију	64
Закључак о ђакону Димитрију	69
2. 4. Пет каменорезаца са Фрушке горе: Клаудије, Никострат, Касторије, Симпроније и Симплиције	69
2. 4. 1. Место страдања.....	73
2. 4. 2. Присуство Диоклецијана	79
2. 4. 3. Бог Асклепије.....	83
2. 4. 3. 1. Култ бога Асклепија.....	84
2. 4. 3. 2. Однос хришћана према Асклепију/Ескулапу	85
Закључак о каменоресцима	87

2. 5. Баштован Синерот	87
2. 5. 1. Подаци о Синероту	88
2. 5. 2. Питање монашког звања	89
2. 5. 3. Проблем присуства жене у врту	91
Закључак о Синероту	92
2. 6. Племкиња из Рима Анастасија	92
2. 6. 1. Подаци о Анастасији	93
2. 6. 2. Сирмијум или Рим	94
2. 6. 3. Повезаност Анастасије са каменоресцима	96
Закључак о Анастасији	97
2. 7. Остали мученици у Сирмијуму	97
3. Култ сирмијумских мученика	101
3. 1. Развитак култа	104
3. 1. 1. Култ Св. Иринеја	105
3. 1. 2. Култ Св. Синерота	107
3. 1. 3. Питање постојања култа Ђакона Димитрија	110
3. 1. 4. Култ Св. Анастасије	112
3. 1. 5. Култ пет каменорезаца	113
3. 1. 6. Пасије сирмијумских мученика	114
3. 1. 6. 1. Пасија Св. Иринеја	114
Богословска порука	116
3. 1. 6. 2. Пасија Св. Синерота	116
Богословска порука	117
3. 1. 6. 3. Пасија пет каменорезаца	117
Богословска порука	118
3. 1. 6. 4. Пасија Св. Анастасије	118
Богословска порука	120
3. 1. 7. Утицај аријевског спора на култ	120
Закључак	122
3. 2. Утицај култа у Римском царству	123
Закључак	127
3. 3. Најезда варвара и гашење култа	128
3. 3. 1. Сирмијум после Авара	131
3. 3. 2. Црквени живот у Сирмијуму по аварском освајању	132
3. 3. 3. Култ сирмијумских мученика кроз турбулентно време	134
3. 3. 3. 1. Култ Иринеја	134
3. 3. 3. 2. Култ два Димитрија	137
3. 3. 3. 3. Култ Синерота	138
3. 3. 3. 4. Култ Анастасије	138

3. 3. 3. 5. Култ каменорезаца.....	142
3. 3. 4. Култ сирмијумских мученика у Карловачкој митрополији	144
3. 4. Данашње стање	150
3. 4. 1. Српска православна црква	150
3. 4. 2. Румунска православна црква	155
3. 4. 3. Римокатоличка црква у Хрватској	156
Закључак.....	159
Закључак.....	160
Библиографија са скраћеницама	164
Биографија аутора	187
Изјава о ауторству	188
Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада	189
Изјава о коришћењу.....	190

Списак скраћеница примарних извора

- Passio Irenaei* – „Passio Sancti Irenaei”, y: P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1859
- Passio Quattuor* – „Passio SS Quattuor Coronatorum Auctore Porphyrio”, y: Delehaye (ed.), *Acta Sanctorum Novembris III*, Bruxelles: Société des Bollandistes 1971
- Passio Quattuor Petro* – „Passio SS Quattuor Coronatorum Auctore Petro”, y: Delehaye (ed.), *Acta Sanctorum Novembris III*, Bruxelles: Société des Bollandistes 1971
- Passio Sereni* – „Passio Sancti Sereni Martyris”, y: P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1859
- Passio Anastasiae* – „Passio Anastasiae”, y: Paola Francesca Moretti, *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo critico, traduzione*, Herder – Roma: Herder Edritrice E Libreria 2006
- Passio Polioni* – „Passio Sancti Pollionis”, y: P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, , Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1800
- Passio Prima* – „Passio Prima”, y: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866
- Passio Altera* – „Passio Altera”, y: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866
- BS – „Breviarium Syriacum”, y: *Acta Sanctorum Novembris II*, Bruxellis: Apud Socios Bollandianos – Societe Belge de Librairie 1894
- MH – „Martyrologium Hieronymianum“, y: *Acta Sanctorum Novembris II*, Bruxellis: Apud Socios Bollandianos – Societe Belge de Librairie 1894
- MR – Urbani XIII / Clementis X (ed.), *Martyrologium Romanum Gregorii XIII*, Venetiis: Typis Francifei ex Nicolao Pezzana 1784
- Mir. I* – „Miracula“, y: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866
- Mir. II* – „Miraculorum II”, y: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866
- Eusebii, *Historia ecclesiastica* – Eusebii Pamphili, „Historia ecclesiastica”, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Prior 20*, Parisiis: Petit – Montrouge Excudebatur 1857
- Lactantii, *De mortibus persecutorum* – Lucii Caecilii Firmiani Lactantii, „De mortibus persecutorum“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 7*, Parisiis: Excudebat Vrayet 1844
- Wattenbach, *Passio Sanctorum* – Wattenbach, W. / Karajan, T. G. (ed.), *Passio Sanctorum Quatuor Coronatorum*, Wien: Stzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften 1853
- PG – *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Prior*

PL –

Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior

Баришић, *Miracula* –

Баришић, Ф. „*Miracula S. Demetrii I*”, у: Георгије Острогорски (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије I*, Београд: Византолошки институт 1955

Баришић, *Miracula II* –

Баришић, Ф. „*Miracula S. Demetrii II*”, у: Георгије Острогорски (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије I*, Београд: Византолошки институт 1955

Увод

Тема ранохришћанске историје код многих побуђује интересовање за овај период, пошто су ту почели развијања и организације Цркве. Посебно су у центар пажње мученици који су страдали због одбијања да се повинују римском закону о поклоњењу и приносу жртве многобожачким боговима. Сваки истински хришћанин се диви подвизима ранохришћанских мученика, њиховој верности Богу и спремности да свој живот положи зарад својих уверења. Они су веровали у Творца, надајући се да ће их због своје пожртвованости наградити животом вечним, у који су искрено веровали. И у данашње време верници жуде за Небеским Царством и вечном животу, желећи да следе пут мученика. Ипак, нема тог верника који није поставио питање о спремности жртве и прихватању судбоносне одлуке, као што су чинили први хришћани. Стога не треба да чуди због чега су, поред верника, интересовање за ранохришћански период исказали историчари, археолози и други научници, тако да до данас ова тема заокупља све академске људе из различитих научних области.

Србија може да се похвали да су на њеном подручју постојале ранохришћанске заједнице из којих је произашао велики број мученика. Почасно место по важности и броју мученика заузима Сирмијум, данашња Сремска Митровица. Као један од важних римских градова, по стратешком, административном и економском значају, у њему се формирала једна од првих хришћанских заједница на овим просторима. Важност ове теме је што се добија једна презентација црквене организације и црквеног живота уопште на подручју данашње Сремске епархије. Како данас Рим, Јерусалим, Цариград – Истанбул, Атина, Солун и слични градови, привлаче археологе, историчаре, теологе и ходочаснике, исто би све то могао да поседује Сирмијум – Сремска Митровица. Оно што су трпели хришћани у Никомедији и Картагини, исто су то преживели и хришћани у овом античком граду. У њему се одвијао живот првих хришћана, сакривених од очију јавности, који су се окупљали приватно по кућама ради молитве и узношење Дарова. Након Миланског едикта су изашли из илгале и тада је сирмијумска заједница убрзаним током почела да се развија у једну снажну епископију, у којој су се одржавали сабори због јеретичких спорова. Град је претрпео варварска разарања, долазак Мађара и насељавања Срба. Долазак српског становништва, означио је почетак истицања националне историје, што је довело до заборава ранохришћанске прошлости. Иако заборављена, не значи и да је нестала, надовезујући се на речи археолога Владислава Поповића: „У време великог заборава, прошлост Сирмијума остала је жива у свести учених људи којима су била приступачна дела римских хроничара и текстови о страдању хришћанских мученика.“¹

У самој тврдњи Поповића можемо да се сложимо да је прошлост сачувана преко сирмијумских мученика, који су били сведоци историје хришћанског Сирмијума од римског до данашњег доба. Њихова присутност је сведок кроз шта су хришћани и град пролазили: први трагови хришћанства, прогони, развитак Цркве по Миланском едикту, јеретички спорови, варварски упади, долазак Словена и Угара, насељавање Срба, светски ратови, комунизам и модерно доба. Због њиховог значаја у историјском – црквеном смислу, као и слабог интересовања унутар СПЦ, у консултацијама са ментором протојерејем – ставрофором др Радомиром Поповићем, договорено је да тема докторске дисертације управо буду сирмијумски мученици, под насловом: „Страдање сирмијумских мученика и развој њиховог култа. Историјско – богословска анализа.“ Тема дисертације укључује истраживање оне сирмијумске мученике чији култ је био развијен у Сирмијуму и о којима је јавност упозната преко писаних извора и споменика, у које спадају: епископ Иринеј, ђакон Димитрије, пета каменорезаца – Клаудије, Симпронијан, Касторије, Никострат и Симплиције – Синерот и Анастасија. Они нису једини који су своје животе положили, чија ће имена бити такође

¹ Владислав Поповић, „Sirmium – град царева и мученика“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 41.

поменути, с тим да се о њима неће детаљније разматрати, из разлога што о њима постоји мали број извора.

Многи научници су се бавили овом темом, али се њихов рад заснивао на појединачном мученику,² док је мали број оних који су их колективно обухватили. Од западних научника о њима се колективно бавио Иполит Делеј,³ с тим да област његовог истраживања нису били они, него пасије, култови и уопште сви мученици, тако да су сирмијумски били само успутно поменути. Жак Зелер је исто обухватио све мученике из Сирмијума, укључујући и оне на Балканском полуострву, јер се тема његовог рада односила на рано хришћанство на овом

² Када се говори о појединачним мученицима, највише су били заступљени каменоресци, делимично ђакон Димитрије и његове везе са солунским мучеником, затим Анастасија, док се о Иринеју веома слабо писало, а о Синероту никако. О клесарима су писали: Giovanni Battista de Rosi, „I Santi Quattro Coronati e la Loro Chiesa Sul Celio“, у: *Bulletino di Archeologia Cristiana* 3/4 (1879), Roma Coi Tipi Del Salviucci, 45 - 90; Russel Forbes, „The Roman Legend“, у: *Ars Quatuor Coronatorum* 1 (1895), Quatuor Coronatorum Lodge, 196 - 197; A. F. A. Woodford, „The Quatuor Coronati“, у: *Ars Quatuor Coronatorum* 1 (1895), Quatuor Coronatorum Lodge, 78 - 86; Purdon Clarke, „Vestigia Quatuor Coronatorum“, у: *Ars Quatuor Coronatorum* 12 (1899), Quatuor Coronatorum Lodge, 196 - 210; P. Karlič, *Passio Sanctorum Quatuor Coronatorum*, Zadar: Narodni list 1904; Antonio Munoz, „La Cripta e la Tribuna Della Chiesa Dei SS. IIII Coronati. La Teca Argentea del Capo di S. Sebastiano“, у: *StRom* 1 (1913), 197 - 210; Hippolyte Delehaye, „Le culte des Quatre Couronnés à Rome“, у: *Analecta Bollandiana* 32/1913, Brepols Publishers, 63 - 71; Darija Damjanović, „O ranokršćanskoj pasiji Četvorice okrunjenih (*Passio SS. Quatuor Coronatorum*)“, у: *Scrinia Slavonica* 9/1 (2009), Hrvatski institut za povijest – Podružnica za Povijest Slavonije, Srijema i Baranje, 331 - 350; Dezso Simonyi, „O porijeklu pečuskoga toponima *Quinque Ecclesiae*“, у: *Scrinia Slavonica* 9/1 (2009), Hrvatski institut za povijest – Podružnica za Povijest Slavonije, Srijema i Baranje, 311 - 330; Jovan Maksimović, „Fruškogorski mučenici“, у: Darija Damjanović (prir.), *1700 godina Svetih srijemskih mučenika*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 269 - 278; Jovan Maksimović / Marko Maksimović, „Ranohrišćanski mučenici žrtve nepoštovanja Asklepijevog kulta u vreme Dioklecijana“, у: *Acta medico – historica Adriatica* 8/2 (2010), Hrvatsko znanstveno društvo za povijest zdravstvene kulture, 239 - 260; Maya Maskarinec, „Hagiography as History and the Enigma of the Quattro Coronati“, у: *Rivista di Archeologia Cristiana* 93 (2017), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana Roma, 345 - 409; Vesna Lalošević, *Dioklecijanov lik u Muci Četvorice ovenčanih*, прегледано дана 26. 08. 2020. на: https://bib.irb.hr/datoteka/598173.25_Laloevic.pdf. Када је реч о ђакону Димитрију, више су се посветили његовом поистовећивању са солунским мучеником, него о његовој личности: Michael Vickers, „Sirmium or Thessaloniki? A Critical Examination of the St. Demetrius Legend“, у: *Byzantinische Zeitschrift* 67/2 (1974), Institut für Byzantinistik, Neogräzistik und Byzantinische Kunstgeschichte Universität München, 337 - 350; David Woods, „Thessalonica’s Patron: Saint Demetrius or Emeterius?“, у: *The Harvard Theological Review* 93/3 (2000), Cambridge University Press, 221 - 234; Tomislav Bali, „Sv. Demetrije Solunski i njegov kult: historiografska i naratološka analiza *Čudes a sv. Demetrija*“, у: *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 44/1 (2012), Zavod za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 143 - 174. Код Анастасије су се више бавили њеним култом или појединим списима везани за њу: Trpimir Vedriš, „Štovanje sv. Anastazije u Sirmiju, Carigradu i Rimu u kasnoj antici i ranome srednjem vijeku“, у: *Diadora* 22 (2007), Arheološki muzej u Zagrebu, 191 - 216; Ivanka Petrović, „Latinska i glagoljska tradicija sv. Krizogona (Krševana) i sv. Anastazije u hrvatskoj hagiografiji srednjeg veka“, у: *Slovo* (2008), Staroslavenski institut, 451 - 475; Pierre Tchakhotine, „Sveta Anastazija Sirmijska – svjedokinja kršćanske vjere“, у: Darija Damjanović (prir.), *1700 godina Svetih srijemskih mučenika*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 197 - 214; Péter Kovács, „Szent Anastasia és Sirmium“, у: *Studia Epigraphica Pannonica* 10 (2019), Történelmi Ismeretterjesztő Társulat Egyesület, 27 - 37. О Иринеју је писао Anton Benveniste, „Muka sv. Ireneja Srijemskoga“, у: *Diacovensia* 2/1 (1994), Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, 82 - 109. У раду се више посветио описивању страдања епископа у духовном смислу, мање о његовој личности. Један хрватски научник се само дотакао Иринеја у своме раду о реци Босут: Stanko Andrić, „Bosut u starom vijeku“, у: Anica Bilić (pr.), *Rijeka Bosut i Pobosuce u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti*, Zagreb – Vinkovci: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti – Centar za znanstveni rad u Vinkovcima, 13 - 46. Већина су понављали једни друге.

³ Hippolyte Delehaye, *Les Légendes Hagiographiques*, Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes 1906; Hippolyte Delehaye, *Les Légendes Grecques des Saints Militaires*, Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils 1909; Hippolyte Delehaye, *Les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes 1912; Hippolyte Delehaye, *Les Passions des Martyrs et les Genres Littéraires*, Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes 1921. Према приложеном је јасно да ниједно дело није било засебно посвећено сирмијумским мученицима, нити постоји одељак истог, него се о њима успутно бавио, у зависности од околности и саме теме. Иако су подаци о мученицима засасути по писаним делима, приписују му се заслуге за даље њихово изучавање.

подручју.⁴ Иако нису били главна тема, Петер Тот је, такође, обухватио све мученике, мада се његов рад базирао на понављање већ реченог.⁵

Поменути научници припадају западној групи, у чију групу могу да буду придодати и хрватски, који су се заиста посветили овој теми. Међутим, и код њих се слабо може наћи рад који обухвата све сирмијумске мученике, а и када то чине онда их сврставају под сремске. Прво место заузима Светозар Ритиг,⁶ који је објединио све мученике, али се његов рад није заснивао на њиховом детаљном изучавању, него само на појединим подацима из пасија, календара и литература. Слично је чинила и Мирја Јарак,⁷ мада је она у односу на Ритига приказала опширније податке.

Када говоримо о православној литератури, тешко да уопште о њој и може да буде речи, пошто је ова тема слабо заступљена. Њихов рад се базирао као и код западних, тј. мали број је оних који су обухватили све мученике, те су се више усредсредили на појединачне.⁸ Први који је колективно обухватио сирмијумске мученике у кратким цртама био је Никола Вулић.⁹

⁴ Његово дело је у оригиналу издато на француском језику: Jacques Zeiller, *Les Origines Chrétiennes dans les Provinces Danubiennes de L'empire Romain*, Paris: E. De. Boccard Éditeur 1918. Код нас је преведно на српски језик: Жак Зелер, *Почеци хришћанства на Балкану* (прев. Корнелија Никчевић), Подгорица: ЦИД 2005. Поменуто дело се заправо бави првим знацима хришћанства на Балкану, обухватајући Панонију, Норик и Мезију, где су укључени и мученици тих области. Обухваћена је и каснија историја хришћанства на Балкану од Миланског едикта па све до периода након варварског освајања и латинске евангелизације.

⁵ Peter Tóth, „Sirmian Martyrs in Exile Pannonian Case – Studies and a Re – evaluation of the St. Demetrius Problem“, у: *Byzantinische Zeitschrift* 103/1 (2010), Institut für Byzantinistik, Neogräzistik und Byzantinische Kunstgeschichte Universität München, 145 – 170.

⁶ Svetozar Ritig, „Martyrologij srijemsko – pannonske metropolije“, *Bogoslovska smotra* 2/2 (1911), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 113 – 126; Svetozar Ritig, „Martyrologij srijemsko – pannonske metropolije“, *Bogoslovska smotra* 2/3 (1911), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 248 – 268; Svetozar Ritig, „Martyrologij srijemsko – pannonske metropolije“, *Bogoslovska smotra* 2/4 (1911), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 353 – 371; Svetozar Ritig, „Martyrologij srijemsko – pannonske metropolije“, *Bogoslovska smotra* 3/2 (1912), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 166 – 176.

⁷ Mirja Jarak, „Martyres Pannoniae – The Chronological Postition of the Pannonian Martyrs in the Course of Diocletian's Persecution“, у: Rajko Bratož (ur.), *Westillyricum und Nordostitalien in der Spätromischen Zeit*, Ljubljana: Narodni Muzej 1996, 263 – 289; Mirja Jarak, „Ranokršćanski mučenici Panonije“, у: Darije Damjanović (prir.), *1700 godine Svetih srijemskih mučenika*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilište Jospia Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 51 – 70.

⁸ Владислав Поповић, „Култ Светог Димитрија Солунског у Сирмијуму и у Равени“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 279 – 290; Mitko Panov, „The Creation of the Cult of St. Demetrius in Thessalonica: Byzantine Invention?“, у: *Гласник* 52 (2008), Институт за национална историја – Скопје, 75 – 86; Boris Stojkovski, „The Identity of Saint Demetrius“, у: Зоја Карановић / Willem de Blécourt (ed.), *Belief Narrative Genres*, Novi Sad: International Society for Folk Narrative Research 2012, 155 – 162. Из приложеног се може видети да тема њиховг рада није била личност ђакона Димитрија, него његово поистовећивање са солунским мучеником и историјске околности које су довеле до тога. Каменоресци су били веома слабо заступљени. Сем Вулића, о њима је писао: Павле Мијовић, „Сирмијумски скулптори и каменоресци – *Quattuor coronati*“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на зељи (1700 година од страдања хришћанских мученика)*, Сремска Митровица: Vlado Sirmijuma 2014, 113 – 122. Највише постоји литературе везане за Иринеја Сирмијумског: Владислав Поповић, „Блажени Иринеј, први епископ Сирмијума“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 259 – 264; Александра Смирнов – Бркић / Ифигенија Драганић, „Латинска и грчка редакција Пасије Св. Иринеја Сирмијског“, у: Ненад Лемајић (ур.), *Константин, Сирмијум и рано хришћанство*, Сремска Митровица: Завод за заштиту споменика културе Сремска Митровица „установа културе од националног значаја“ 2014, 71 – 96; Борис Стојковски, „Житије Светог Иринеја Сирмијског у Етиопском синаксару“, у: *Istraživanja* 25 (2014), Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, 421 – 427. Детаљно и опширно о списима пасије Иринеја писала је: Marijana Vuković, *Martyr Memories: The Afterlife of the Martyrdom of Irenaeus of Sirmium between East and West in Medieval Hagiographical Collections (Eight – Eleventh Centuries)* (doctoral dissertation), Budapest: Central European University 2015. О Анастасији: V. V. Vasilik, „About a Hitherto Unknown Prayer to Anastasia“, у: *Fontes/Istocniku* 2 (2015), Studia Slavica et Balcanica Petropolitana, 161 – 172.

⁹ Никола Вулић, „Sirmium, данашња Сремска Митровица“, у: *Гласник историског друштва у Новом Саду* 2 (1929), Српска манастирске штампарија Сремски Карловци, 153 – 164.

Исто је чинио и Душан Петровић,¹⁰ док су се нешто детаљније бавили Радомир Поповић¹¹ и Борис Стојковски,¹² али нису били главна тема.

Највише су допринели у даљем изучавању мученика и њиховог култа археолози,¹³ који су свој живот посветили ископавању древног Сирмијума, у нади да ће доћи до новог сазнања о граду, становништву и животу. Међу њима се највише истицао Владислав Поповић, чија

¹⁰ Душан Петровић, *Историја Сремске епархије*, Сремски Карловци: Епархија сремска 1970, 5 – 6.

¹¹ Радомир Поповић, *Хришћанство на тлу Источног Илирика пре досељења Словена*, Београд 2004, 48 - 61; Радомир Поповић, „Ранохришћански Светитељи на тлу источног Илирика“, у: Радомир Поповић (прир.), *Свето предање у историји*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за теолошка истраживања 2015, 129 – 142. Професор Поповић је од теолога највише допринео о буђење свести за све ранохришћанске мученике на подручју Србије.

¹² Борис Стојковски, *Црквена историја Срема и средњем веку* (докторска дисертација), Нови Сад: Универзитет у Новом Саду 2012,

¹³ Археолошка ископавања у Сирмијуму, могу да се поделе у три периода: 1) Крај 19. и почетак 20. века; 2) средина 20. века и 3) Почетак 21. века. Први период обухвата хрватске археологе који су истраживали антички град, чији рад се више заснивао на самосталном истраживању. Међу њима се први истиче Адолф Хитрек, који је заправо постао познат само по открићу Синеротове базилике, али приписује му се заслуге и за проналазак могуће базилике Анастасије и Димитрија, код места тзв. *Римско гробље* или *Градина*: Adolf Hitrek, „Starokršćansko grobište sv. Sinerota u Sirmium“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи* (зборник радова), Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 199 – 204. Његов рад су касније наставили хрватски археолози: Šime Ljubić, „Starine rimske iz Mitrovice“, у: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (прир.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 257; Šime Ljubić, „Basilika sv. Synerotesa u Mitrovici“, у: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (прир.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 256. Затим је уз њега био и Јосип Бруншмид: Josip Brunšmid, „Arheološke bilješke iz Dalmacije i Panonije“, у: *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu* 1/1 (1895), Arheološki muzej u Zagrebu, 148 – 183. Највише заслуге у том периоду је имао Игњат Јунг, учитељ из Сремске Митровице, често називан *аматерским археологом*. Он је умео често да иде од куће до куће, распитујући се да ли су скоро нешто ископавали и да ли су пронашли нешто од старина. Уколико добије потврдан одговор, тражио је да му се предају пронађени предмети и често је исте куповао, да би их касније пребацио у Загребачки музеј, ради чувања. Током својих открића, често је слао извештаје у виду писама, која су већином сачувана у Загребу, од којих су неки од њих објављена у књизи коју су приредили Наташа Миладиновић – Радмиловић и Миро Радмиловић: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (прир.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 35 – 96. Постоје извештаји који су и штампани: „Izveštaji muzejskog povjerenika i prijatelja Ignjata Junga“, у: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (прир.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 97 – 114. Други период је обележан археолошким истраживањима које је организовао Владислав Поповић, чији радови су у следећој напомени изложени. Поред њега овом периоду је припадао и Петар Милошевић: Петар Милошевић, „О траси пута Sirmium – Fossis и Sirmium – Bononia“, у: *Старинар* 39 (1988), Археолошки институт Београд, 117 – 122; Петар Милошевић, „О ранохришћанским црквама у Сирмијуму“, у: *Српски Сион* 18/4 (1993), Српска православна епархија сремска, 53 – 59; Петар Милошевић, *Археологија и историја Сирмијума*, Нови Сад: Матица српска 2001 (реч о је збирци његових ранијих радова). Што се тиче трећег периода, углавном су истраживања доста смањена, скоро и да их нема. Ипак, поједини археолози су допринели даљем знању о Сирмијуму, изучавајући већ пронађене предмете: Miroslav Jeremić, „Adolf Hytrek et les Premieres Fouilles Archeologiques a Sirmium“, у: *Старинар* 55 (2005), Археолошки институт Београд, 115 – 132; Miroslav Jeremić, „Les Temples Payens de Sirmium“, у: *Старинар* 56 (2006), Археолошки институт Београд, 167 – 200; Мирослав Јеремић, „Сирмијум, град - острво и његова два острва“, Миша Ракоција (ур.), *Ниш и Византија V*, Ниш: Нишки културни центар 2007, 227 – 242; Мирослав Јеремић, „Култне грађевине хришћанског Сирмијума“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 43 – 73; Miroslav Jeremić, *Sirmium - grad na vodi. Razvoj urbanizma i arhitekture od I do VI veka*, Beograd: Arheološki institut Beograd 2016. Радови од Иване Поповић су исто од пресудног значаја: Ivana Popović, „Marble Sculpture from the Imperial Palace in Sirmium“, у: *Старинар* 56 (2006), Археолошки институт Београд, 153 – 166; Ivana Popović / Snežana Ferjančić, „A new Inscription from Sirmium and the Basilica of St. Anastasia“, у: *Старинар* 63 (2013), Археолошки институт Београд, 101 – 114. Што се тиче новијег доба, добија се утисак да више не постоји интересовање за даље истраживање древног града. Године 2017. је пронађена ранохришћанска гробница из 3. или 4. века. Она није откривена током организованог археолошког истраживања, него сасвим случајно, када се ископавала земља за нову бензинску пумпу. Према усменом разговору са кустосем Музеја Срема у Сремској Митровици за антички Сирмијум, госпођом Јасмином Давидовић, гробница је осликана мозаицима, који би могао да подари нове погледе на хришћанство у овом граду, али не постоји подршка од Државе нити превелико интересовање. Такође, многи пронађени предмети и плоче – натпис за Иринејеву базилику – не налазе се у Сремској Митровици него у Загребу или Београду. Према Давидовићевој, организовано и детаљно истраживање Сирмијума је престало од оног момента када је Владислав Поповић напустио земаљски свет, што потврђује и Радомир Поповић – према усменом разговору.

дела се користе и данас у свету.¹⁴ Ипак, њихова археолошка открића могу да буду само путоказ или помоћно оруђе у даљем изучавању.

Управо на основу слабог интересовања за ову тему, настала је потреба да се сачини рад који би обухватио све сирмијумске мученике, прилажући детаљаније податке о њима, историјским околностима тога доба и развој њиховг култа до данашњих дана. Рад је подељен у три дела:

Први део је уводни у којем се кратко излаже историја Сирмијума и о доласку хришћанства. У кратким цртама је реч о првим траговима хришћанства, повезујући се са предањем о апостолском пореклу преко Андроника и Епенета, које је настало у средњем веку, због чега није веродостојно. Зато се на основу досадашњих резултата прихвата да су прве трагове хришћанске вере донели војници, касније путници и трговци, да би се исти повезали са оним што је Сирмијум поседовао и упоредило, те на тај начин прихватило такво мишљење. Реч је о првој црквеној организацији, те се преко календара и пасија представља слика јерархијског уређења, састављено од епископа, презвитера, ђакона, лектора и девица.

¹⁴ Археолошка ископавања у Сирмијуму, под руководством Владислава Поповића, одвијала су се у неколико етапа. Прва је извршена од 1962. до 1967. године, под покровитељством Археолошког института из Београда, повремено уз помоћ Покрајинског завода за заштиту споменика културе Аутономне Покрајине Војводине (1962, 1963. и 1966). Друга етапа је била од 1969. до 1973. године, када су се Археолошком институту у Београду придружили Смитсонијан институција из Вашингтона (Smithsonian Institution), Денисон универзитет из Гренвила - Охајо (Denison University, Granville, Ohio) и Градски универзитет Њујорка (City University of New York). Трећа и последња етапа је била 1973. године у југословенско – француском истраживању, а које су чинили Археолошки институт у Београду, Музеј Лувр из Париза и Француска школа из Рима. О археолошким истраживањима коју је предводио Владилсав Поповић са партнерима, као и о резултатима: Владислав Поповић, „Sirmium – град царева и мученика“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 41 – 52; Владислав Поповић, „Sirmium у 1962 години“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 53 – 58; Владислав Поповић, „Sirmium, Сремска Митровица – римски град (1963)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 59 – 70; Владислав Поповић, „Sirmium, Сремска Митровица – римски град (1964)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 71 – 73; Владислав Поповић, „Sirmium, Сремска Митровица – римски град (1965)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 75 – 78; Владислав Поповић, „Sirmium, Сремска Митровица, лок. Зидине или Ширинград у Мачванској Митровици – рано – средњевековна архитектура (1966)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 79 – 80; Владислав Поповић, „Sirmium – Митровица (Сремска и Мачванска) (1967)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 81 – 86; Владислав Поповић, „Сирмијум, царски град“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 115 – 120; Владислав Поповић – Edward Ochsenchlager, „Сремска Митровица – Sirmium (1969)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 87 – 89; Edward Ochsenchlager - Владислав Поповић, „Ископавања у Сирмијуму, Југославија (1973)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 91 – 99; Ђурђе Бошковић – Noël Duval – Pierre Gros - Владислав Поповић, „Југословенско – француска истраживања Сирмијума 1973. године“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 101 – 112; Владислав Поповић, „Преглед топографије и градске структуре Сирмијума у доба касног царства“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 121 – 146; Владислав Поповић, „Игре у Сирмијуму“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума – Владислав Поповић)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума, 179 – 186; Владислав Поповић, „Станица бенефицијара у Сирмијуму“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 187 – 192; М. Јеремић / П. Милошевић / М. Мирковић / В. Поповић / N. Duval, „Светилиште бенефицијара у Сирмијуму“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 193 - 200.

Други део је најбитнији, јер је посвећен страдању сирмијумских мученика и то: епископа Иринеја, ђакона Димитрија, пет каменорезаца (Клаудије, Симпронијан, Касторије, Никострат и Симплиције), Синерота и Анастасије. На самом почетку се у кратким цртама излаже владавина цара Диоклецијана и његова одлука о прогону хришћана, да би се потом прешло на страдање мученика у Сирмијуму. О свима њима се излаже основни подаци, да би се затим прешло на садржај њихове пасије, који се упоређује са историјским чињеницама и археолошким истраживањима, на основу чега се представљају опширнији подаци о њима, њиховим личностима и разрешењу извесних недоумица. Затим се сазнаје однос римских службеника према мученицима, који није био исти код сваког, па се тако заправо добија сазнање да су поједини имали посебан статус у римскоме друштву. Код свакога од њих се излаже начин на који су страдали и разрешава место погубљења. На крају другог дела, реч је о осталим сирмијумским мученицима, чије пасије не постоје, стога се и о њима слабо располаже, тако да се овај део базира на самом представљању њихових имена, док се код појединих дају нешто опширнији подаци.

Трећи део је такође битан, пошто је реч о почетку, развоју, гашењем и поновним успостављањем култа сирмијумских мученика. Пошто слабо постоје извори о њиховом настанку, користе се резултати археолошких истраживања старог Сирмијума, у којима су пронађене базилике и споменици, и преко којих се добија слика њиховог култа. Преко њихових пасија се излаже богословље или богословска порука, углавном везане са верношћу према Богу, одбацивању идолопоклонства и повезаношћу са Светим Писмом. Истражује се и утицај њиховог култа у Римскоме царству, на Истоку и Западу, пре најезде Хуна, представљајући га од пресудног значаја за њихов даљи опстанак. Затим се кратко излаже историја Сирмијума током варварских напада, од Хуна и Авара, те и њиховим последицама на култ. Потом се прелази на њихов даљи ток развитка у источним и западним земљама, чије се личности појединих мученика мењају, добијајући нови значај који се разликује од изворног. Пошто се Сирмијум налазио у Србији, на подручју Срема, на територији некадашње Карловачке митрополије, представља се стање култа сирмијумских мученика у тој црквеној јединици, као пресудно значајан за даље разматрање. Трећи део се завршава са данашњим стањем њиховог култа, ограничивши се на Српску православну цркву, Румунску православну цркву и Римокатоличку цркву у Хрватској, из разлога што се код њих примењује њихов култ у богослужбене сврхе, док су код осталих углавном у домену научног истраживања или успутног помињања.

Метод истраживања засниваће се на анализи пасија сирмијумских мученика, које ће се упоређивати са досадашњим археолошким открићима и историјским чињеницама, и тиме утврдити колико се садржај заправо слаже са данашњим научним резултатима, добити одговор на нека неодговорена питања и бољи преглед развоја њиховог култа. У цитирању литературе користио се Оксфордски систем.

Као главни извори користиће се пасије, које су настале на основу аката мученика, а која се према Делеју могу упоредити са музејима антиквитета.¹⁵ Достижу своју славу после Миланског едикта, с циљем фаворизовања мученика и утврђивање њиховг култа, да би се сачувала сећања на њихову жртву. У њима се добија објашњење о суштини њихове светости, значају мученика и њихове жртве за Цркву.¹⁶ Како је слобода дошла за хришћански свет, тако су и захтеви хришћана постали већи. С обзиром да су се мученици често приказивали као примери, верници су захтевали да са њиховим животима и мучеништвом буду више упознати, на основу чега су и настале пасије, које су посебно биле популарне током 6. века. Иако нису потпуно веродостојни историјски извори, њихов значај се не може игнорисати, из разлога што су доста били тачни у виду описа мучеништва, места на којима су страдали и слагали су се са

¹⁵ Delehayе, *Les Passions*, 1

¹⁶ Marina Detoraki, „Greek *Passions* of the Martyrs in Byzantium“, у: Stephanos Efthymiadi (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, Farnham: Ashgate 2014, 61 – 62.

историјским чињеницама.¹⁷ Делеј истиче да су се аутори пасије користили својим стилем писања, што их је учинило популарним међу верницима, али и да су, поред историјских чињеница, слободно користили своју креативност, те не пориче њихов значај, али напомиње на извештај опрез.¹⁸

Саме пасије, дакле, нису биле житија у којима се описује њихов детаљан живот, него њихово мучеништво, на шта се и ставља нагласак. Ипак, на основу њих може да се добија слика lika мученика, заправо њихов однос према Богу, вери, људима и положају у тадашњем римском друштву.

Што се тиче пасија сирмијумских мученика, Дамјановићева тврди да су оне први извори о постојању сирмијумске ранохришћанске заједнице. Ипак, подсећа да нису веродостојне и да имају ограничену вредност, не по томе да обилују маштом, него да једноставно оскудевају информацијама, али да се на основу податка којима располажу могу искористити као извори за познавање раног хришћанства на овим подручјима.¹⁹ Пасије сирмијумских мученика класификује²⁰ у трећу групу, што значи да су настале убрзо после њиховог погубљења,²¹ и то на основу аутентичних записа и докумената. Намењене су за литургијску употребу,²² које су се читале на дан њихове мученичке смрти у базиликама посвећене њима и када се на Литургији приносила жртва²³ у њихово име.²⁴

Као примарни извори у докторској дисертацији користиле су се следеће пасије: *Passio Sancti Irinaei* (P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1859),²⁵ *Passio Sancti Sereni Martyris* (P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1859),²⁶ *Passio SS Quattuor Coronatorum Auctore Porphyrio* (H. Delehaye (ed.), *Acta Sanctorum Novembris III*, Bruxelles: Société des Bollandistes 1971),²⁷ *Passio Anastasiae* (Paola Francesca Moretti, *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo critico, traduzione*,

¹⁷ Darija Damjanović, „Аутентичне пасије сирмијско – панонских мученика“, у: Darije Damjanović (прир.), *1700 godine Svetih srijemskih mučenika*, Ђаково: Католички богословни факултет у Ђакову Свеучилиште Јосипа Јурја Строссмayersa у Осijekу 2011, 73.

¹⁸ Delehaye, *Les Passions*, 7 – 8.

¹⁹ Damjanović, *Аутентичне*, 72.

²⁰ То чини на основу Делејевог критеријума историјског вредновања хагиографских извора: Delehaye, *Les Légendes*, 121 – 141.

²¹ Често су знале да се дорађују, што је трајало до 6. века.

²² Damjanović, *Аутентичне*, 74.

²³ Прослава мученика на Литургијама практиковало се још у време прогона. О томе нам сведочи Кипријан Картагински, када говори о мученику Келерину и његовој родбини који су зарад Христа били погубљени. Такође, спомиње да увек приносе Жртву за мученике, прослављајући на тај начин дан њиховог мученичког страдања (Saint Cyprian, *The Letters (1 – 81) - The Fathers of the Church Vol. 51* (trans. Sister Rose Bernard Donna), Washington D. C: Catholic University of America Press 1964, 39, 3, 100).

²⁴ Damjanović, *Аутентичне*, 88.

²⁵ Радомир Поповић, „Страдање светог Иринеја епископа Сирмијумског“, у: Радомир Поповић (прир.), *Хришћанство у историји*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду 2011, 59 – 63; Милена Милин, „Пасија св. Иринеја Сирмијског“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 189 – 196; „Мукa Светог Ireneја, бiskupa сrijemскогa“, у: Zvonko Pažin / Karlo Višaticki, *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije*, Ђаково: Католички богословни факултет у Ђакову Свеучилишта Јосипа Јурја Строссмayersa у Осijekу 2013, 138 – 141; „The Martyrdom of Saint Irenaeus Bishop of Sirmium“, у: Herbert Musurillo (ed.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford: Oxford University Press 1972, 294 – 301.

²⁶ „Пасија Светог Sinerota мученика“, у: Zvonko Pažin / Karlo Višaticki, *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije*, Ђаково: Католички богословни факултет у Ђакову Свеучилишта Јосипа Јурја Строссмayersa у Осijekу 2013, 114 – 116; Милена Милин, „Пасија мученика Sinerota“, Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 191 – 192.

²⁷ „Passio SS Quattuor Coronatorum Auctore Petro“, у: Delehaye (ed.), *Acta Sanctorum Novembris III*, Bruxelles: Société des Bollandistes 1971, 780 – 784; Wilhelm Wattenbach, *Passio Sanctorum Quattuor Coronatorum*, Wien: K. K. Hof und Staatsdruckerei 1853; The Legend of the Quattuor Coronati I, *The Masonic Magazine* 78 (1879), Freemasonry in all It's Branches, 235 – 241; The Legend of the Quattuor Coronati II, *The Masonic Magazine* 79 (1880), 282 – 288. Никола Вулић, „Фрушкогорски мученици“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи (1700 година од страдања хришћанских мученика)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 99 – 112.

Herder – Roma: Herder Edritice E Libreria 2006),²⁸ *Passio Sancti Pollionis* (P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1859),²⁹ *Passio Prima (Acta Sanctorum Octobris IV, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866)*³⁰ и *Passio Altera (Acta Sanctorum Octobris IV, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866)*.³¹ Користили су се списи који нису пасије, а односили су се на пропагирање култа Димитрија Солунског: од Јована Солунског *Miracula I, (Acta Sanctorum Octobris Tomus IV, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866)*³² и *Miraculorum II (Acta Sanctorum Octobris Tomus IV, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866)*.³³ У употреби су били и стари црквени календари: *Breviarium Syriacum (Acta Sanctorum Novembris II, Bruxellis: Apud Socios Bollandianos – Societe Belge de Librairie 1894)*³⁴ и *Martyrologium Hieronymianum (Acta Sanctorum Novembris II, Bruxellis: Apud Socios Bollandianos – Societe Belge de Librairie 1894)*, као и каснији од папе Григорија XIII *Martyrologium Romanum Gregorii XIII (Urbani XIII / Clementis X (ed.), Venetiis: Typis Francifei ex Nicolao Pezzana 1784)*.³⁵ Као и у сваком црквено – историјском раду, и у овом су се користила незаобилазна дела раних црквених историчара: Јевсевије Кесаријски *Historia ecclesiastica* (J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Graecae 20*, Parisiis: Petit – Montrouge Excudebatur 1857)³⁶ и битно за почетак хришћанских култова *De vita Constantini imperatoris (Patrologiae Graecae 20, Parisiis: Petit – Montrouge Excudebatur 1857)*,³⁷ као и од Лактанција *De mortibus persecutorum (Patrologiae Graecae 7, Parisiis: Excudebat Vrayet 1844)*.³⁸

Задатак истраживања докторске дисертације је опис страдања хришћана у Сирмијуму и развој њиховог култа, који се може поделити у три фазе:

1) Страдање хришћана у Сирмијуму, у којем ће бити представљени основни подаци о њима; судски процес против њих; смртне казне које су примењене; однос римских службеника према мученицима и њихов однос према појединим божанствима,

2) Култ сирмијумских мученика, у којем ће се приказати њихов статус у Сирмијуму; утицај у Римскоме царству пре варварског разорења; даља судбина култа по разорењу Сирмијума; гашење појединих култова; опстанак поједних култова у Сирмијуму и њихов статус у данашње време код поједних народа.

²⁸ „Passio Sanctae Anastasiae”, у: Zvonko Pažin / Karlo Višaticki, *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2013, 89 – 97. На хрватском језику није дата цела пасија, него само одломци, који почињу од одласка Анастасије у Сирмијум.

²⁹ Hajnalka Tamas, *Passio Pollionis* (BHL 6869) Introduction, Critical Text and Notes, *Sacris Erudiri* 51 (2012), Brepols Publishers, 9 – 34; „Pasiја Sv. Poliona i drugih mučenika”, у: Zvonko Pažin / Karlo Višaticki, *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2013, 150 – 153.

³⁰ „The Martyrdom of St. Demetrios”, у: James C. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector 4th- 7th Centuries CE*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, 8 – 9: Исти аутор прилаже још један превод текста, наводећи да је Иполит Делеј веровао да је на основу њега написан *Passio Prima*: „Martyrdom of the Holy Great – Martyr Demetrios”, James C. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector 4th- 7th Centuries CE*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, 155 – 157.

³¹ „The Passio Altera”, у: James C. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector 4th- 7th Centuries CE*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, 149 – 154.

³² Фрањо Баришић, „Miracula S. Demetrii I”, у: Георгије Острогорски (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије I*, Београд: Византолошки институт 1955, 173 – 184.

³³ Фрањо Баришић, „Miracula S. Demetrii II”, у: Георгије Острогорски (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије I*, Београд: Византолошки институт 1955, 185 – 216.

³⁴ Реч је о критичком издању на грчком и латинском језику. Са сиријског језика на енглески превео је: W. Wright (trans.), „An Ancient Syrian Martyrology”, у: *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* 8 (1866), Williams and Norgate, 423 – 432.

³⁵ Cardinal Gibbons (ed.), *The Roman Martyrology*, Baltimore: John Murphy Company 1916.

³⁶ Јевсевије Памфил, *Историја цркве* (прев. Слободан Продић), Шибеник: Епархија далматинска 2003.

³⁷ Јевсевије Памфил, *Живот Константина* (прев. Слободан Продић), Шибеник: Епархија далматинска 2013;.

³⁸ Lucii Caecilii Firmiani Lactantii, *De mortibus persecutorum* (Paulus Bauldri ed.), ex officina Francisci Halma, Academiae tyrographi 1692; Лактанције, *О смрти прогонитеља* (прев. Милена Милин), Београд: Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију 2014.

Основне хипотезе у раду су следеће:

- личност сирмијумских мученика и однос римске власти према њима;
- место страдања епископа Иринеја;
- теза о два Димитрија и одрживост исте;
- година страдања каменорезаца и разлог њиховог одбијања да исклешу кип бога Асклепија/Ескулапа;
- питање монашког звања код Синерота и разлог његовог прекора римској жени;
- статус култа сирмијумских мученика у Сирмијуму и у Римском царству пре хунског разарања;
- богословска порука њихових пасија и однос са Светим Писмом;
- судбина култа сирмијумских мученика у Сирмијуму и Римском царству по разорењу града од Авара;
- развој култа на Балкану и анимозитет Карловачке митрополије од 18. до 20. века;
- данашњи статус култа код Срба, Румуна и Хрвата.

Циљ истраживања је да се саберу сирмијумски мученици, како би се добили опширнији подаци о њима, јаснија слика њихове личности и решити неке недоумице око појединих мученика и њиховог однос према многобожачким боговима. Што се тиче култа, циљ је да се прати њихов развој од Сирмијума до осталих градова и утврди колико је он заправо био поштован у Сирмијуму и изван њега, те какав је он имао богословски значај за хришћане. Пратиће се њихов опстанак по варварском разорењу и који од њих је опстао, а који угашен или замењен другим. Описаће се њихов статус у Карловачкој митрополији, заправо однос Срба према њима и какав је данашњи статус, као и код Хрвата и Румуна.

1. Римски град Сирмијум

Историја града Сирмијума и његове околине³⁹ у периоду пре него што је дошао у посед Римског царства, веома је слабо истражена, а разлог је оскудица писаних и археолошких извора. Не зна се ни која су племена насељавала његову околину, сем да су се у 4. веку Келти населили и оставили утицај на илирска племена, те се с њима помешали, доприневши њиховом постепеном нестанку. Због честих оружаних сукоба са Илирима, успели су да преовладају. Међутим, рат са Римљанима их је натерао на повлачење из околине Сирмијума, али су и даље били присутни.⁴⁰ Да је утицај Келта заиста оставио трага, сведочи нам теорија која тврди да је Сирмијум добио име по Сирмусу, вођи келтских племена,⁴¹ као и новија археолошка открића појединих предмета особена келтском народу. Ипак, све то не мора да значи да су на подручју Сирмијума живела келтска племена, нити да се налазило њихово утврђење.⁴²

Римско освајање Паноније везује се за цара Октавијана – Августа, у периоду 35 – 33. године пре Христа.⁴³ Према Мирковићевој, током Августовог илирског рата прву пут долази до споја између Римљана и Панонаца на доњој Сави, као и са првим римским продором у Посавину. Она се, такође, надовезује да се са сигурношћу не може говорити да је Октавијан

³⁹ Панонија је, пре освајања, за Римљане представљала дивљину и упориште варвара. Први римски писци који су је упознали нису имали лепо мишљење, нити су мислили да би Царство од ње имало економску корист. Дион Касије је описује као земљу са очајном егзистенцијом за човечанство, док њене становнике види као људе који не гаје маслине, нити праве вино, а ако га и праве, онда је то у малим количинама и веома лошег квалитета. Зима је у Панонији веома оштра и присутна већи део године, која утиче на слаб род. Једино о чему има речи хвале јесте дух становништва, за који каже да је борбен и храбар (*Dio's Roman History V, XLIX, 415*). С обзиром да је Сирмијум био окружен разним барама и мочварама, које су се често изливале и наносиле штету усевима, те изазивале разне смртоносне болести, најезду комараца, а понекад су имале улогу депоније – на пример Мајурска бара – не треба да чуди што је Касије у своме спису исказао презир према Панонији и све што се у њој налазило (Jeremić, *Sirmium*, 98 – 99). Други римски хроничари не односе се толико критички према Панонији, у односу на Касија. Апијан је описује као земљу са доста шума, где становништво не живи у градовима, него су расути по земљи или живе по селима која су међусобно повезана, и немају једног владара који би владао над свима њима (White, H. (trans.) *Appian's Roman History II, Books VIII, Part II – XII, Bungay – Suffolk: Loeb Classical Library 1996, X, 22, 89*). Плиније спомиње реке које окружују Панонију, а Дунав представља као њену екстремну границу, док код реке Саве спомиње њена острва (John Bostock / H. T. Riley (trans.), *The Natural History of Pliny I, London: Henry G. Bohn 1855, III, 28. (25.), 263 – 264*). Страбо Панонију описује као земљу окружену планинама (Horace Leonard Jones (trans.), *The Geography of Strabo III, London - Cambridge: William Heinmann Ltd. And Harvard University Press 1954, VII, V, 3, 257*). У *Expositio totius mundi et gentium* Панонија се описује као богата земља са разноврсним плодовима и животињама, у којој живи велики број становника, укључујући и робове, док је култура веома заступљена („*Expositio totius mundi et gentium*“, у: Alexander Riese (ed.), *Geographi Latini Miores, Neilbronnae: Apud Henningeros Fratres 1878, 57, 121*).

⁴⁰ Miroslava Mirković, *Sirmium – istorija rimskog grada od I do kraja VI veka*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2008, 19.

⁴¹ Сања Павловић, „Сирмијум“, у: *Земља и људи 57* (2007), Српско географско друштво, 13.

⁴² Током археолошких ископавања на подручју Сирмијума, пронађени су келтски мачеви, што не потврђује да су на том подручју некада живела келтска племена, пошто није било неуобичајно да су поједина илирска племена користила њихово оружје или неке друге предмете. Уп. Mirković, *Sirmium*, 20 – 21.

⁴³ Апијан назива панонски народ великом нацијом, која се проширила од Јапида до Дарданија. Наводи да су их Грци звали *Παιονες*, Римљани *Pannonian*. Он тврди да се Октавијан, након победе над Далматинцима, повукао у Рим и одустао од даљег похода, пошто су настали проблеми са Антонијем, његовим сувладарем. Не говори ни о каквом походу против панонских племена, него спомиње само неку експедицију коју је водио извесни Корнелије против Панонаца и доживели катастрофу, изазвавши страх код италског народа, због чега се нису усудили да дођу у сукоб са њима (Horace White (trans.), *Appian's Roman History II, Books VIII, Part II – XII, Bungay – Suffolk: Loeb Classical Library 1996, X, III, 14, 75 – 77*). С друге стране, Дион Касије наводи да је Октавијан имао жељу да покрене кампању против панонских племена. У почетку је желео да мирно прихвати да постану његови поданици, али су одбили, због чега их је Октавијан казнио тако што им је опљачкао села и спалио, да би се затим вратио у Рим (Earnest Cary (trans.), *Dio's Roman History V, London – Cambridge: William Heinemann LTD – Harvard University Press 1955, XLIX, 413 – 419*). Према *Res gestae Divi Augusti*, војни поход против панонских племена преузео је његов син Тиберије Нерон и извојевао је победу над њима (Frederick W. Shipley (trans.), *Velleius Paterculus and Res gestae Divi Augusti, London – Cambridge: William Heinemann LTD – Harvard University Press 1961, V, 30, 395*).

дошао до Сирмијума, али да је, с друге стране, веома могуће да су панонска племена у његовој околини учествовала у борби против Римљана, с обзиром да Сисија, у којој је вођен рат, није далеко удаљена.⁴⁴ Било је још сукоба са овим племеном који је предводио Тиберије 13 – 9. године пре Христа,⁴⁵ тада легат Октавијана и током панонско – далматинског устанка 6 – 9. године по Христу.⁴⁶

Без обзира што се са сигурношћу не може одредити тачан датум када је Панонија дошла под власт Римљана, сигурно је да је по њиховом доласку Сирмију почео постепено да се развија. Тако је током година постао један од битних градова са административним, економским и стратешким значајем. Током развитка, у град су своје поштовање нашле многа божанства: римска, грчка и оријентална, па је било логично да и хришћанство пронађе своје уточиште.

1. 1. Хришћанство у Сирмијуму

О првим знацима хришћанства у Сирмијуму нема званичних података. На основу досадашњих резултата истраживања о ширењу хришћанства могу се извући извесни подаци када, како и на који начин је хришћанска реч дошла у овај римски град. Иако први подаци о хришћанству у Сирмијуму датирају из 4. века, у виду црквене организације, оно је у граду било присутно од раније. Да би се добила јаснија слика о овоме, неопходно је да се изложи досадашња истраживања о ширењу еванђеља у Илирику, под чиме се подразумева и Панонија.

По предању је еванђеље у Илирик донео апостол Павле, на основу његовог обраћања верницима у Риму: „У сили знакова и чудеса, у сили Духа Божијега; тако да сам од Јерусалима и наоколо све до Илирика испунио јеванђељем Христовим“ (Рим. 15, 19).⁴⁷ Пошто су се у Павлово време под Илириком подразумевале Далмација и Панонија, настало је предање да је управо он био тај који је пренео хришћанску реч у ове делове Римског царства. Међутим, Жак Зелер напомиње да са овим треба бити доста обазрив, јер се под грчком речи *μεχρη του Ιλλυρικου* не може буквално схватити да је Павле ширио еванђеље унутар самог Илирика, него само до његових граница. Пошто се у том делу Царства тек започело са романизацијом, апостола Павла та дестинација није привлачила, јер је још увек био заокупљен Медитеранским светом, у којем су и даље постојале јеврејске заједнице, пошто су оне биле прве којима се он обраћао. На крају Зелер закључује да се Павле не може сматрати патроном хришћанства у Илирику, тј. Панонији, него да су проповедници били мисионари који су га следили.⁴⁸ Нешто слично тврди и Мартин Гудмен, с тим да он сматра да је Павле под ширењем еванђеља од Јерусалима до Илирика, мислио на друге хришћане.⁴⁹

Са Зелеровом теоријом, а што се може повезати и са Гудменовом, не слаже се Борис Стојковски, јер он верује да је постојала могућност да је апостол Павле био заслужан за долазак хришћанства у Илирик. Он тврди да је Павле под Илириком подразумевао његов јужни део, пошто је то био пут из Ефеса за Коринт, а којим се апостол служио да би дошао у коринтску заједницу. Међутим, он ипак сматра да су за тако нешто потребни снажни аргументи, како би ова теорија добила на својој јачини.⁵⁰

⁴⁴ Mirković, *Sirmium*, 23 – 24.

⁴⁵ Đorđe Bubalo / Katarina Mitrović / Radmila Radić, *Jurisdikcija Katoličke crkve u Sremu*, Beograd: Službeni glasnik 2010, 13 – 14.

⁴⁶ Mirković, *Sirmium*, 24 – 26.

⁴⁷ У даљем раду током цитирања библијских стихова користила су се следећа издања: *Библија – Свето Писмо Старог и Новог Завета*, Шабац – Ваљево – Београд: Глас Цркве 2005; *Свето Писмо Новог Завета*, Београд: Свети архијерејски Синод СПЦ 2013.

⁴⁸ Зелер, *Почеци*, 54 – 55.

⁴⁹ Martin Goodman, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press 1994, 96.

⁵⁰ Борис Стојковски, „О апостолском пореклу епископије Сирмијума“, у: Ђорђе Ђурић (ур.), *Споменица историјског архива „Срем“* 10, Сремска Митровица: Историјски архив „Срем“ 2011, 55 – 56.

Управо нам предање о Павловом мисионарству по Панонији указује на то колико је он имао веома значајну улогу у мисији Цркве, те га с правом професор Предраг Драгутиновић назива „највећим хришћанским путником у древној Цркви“.⁵¹ Он, такође, каже да је апостол био веома утицајна личност због његовог интезивног мисионарског рада и црквеног дела, због чега је стекао велики број ученика који су имали вољу и жељу да путују с њим и на такав начин подрже његово дело. Павле је своје ученике слао по црквеним заједницама са одређеним задатком, али не и да проповедају еванђеље, сматрајући да то право искључиво припада њему, мада је било случајева да су они независно од њега то чинили.⁵² Управо ова тврдња професора Драгутиновића потврђује Зелерову теорију да су хришћанство у Панонију донели његови следбеници, али не и ученици.⁵³ Међутим, оно што противречи овоме, јесте да су мисионари искључиво проповедали по утврђеним романизованим областима, као што су градови и Медитерански источни пут⁵⁴, у шта не улази Панонија, пошто она још увек није била у потпуности романизована и важила је за несигурно место.

Пошто је тешко прихватљиво да су Павле или његови ученици донели хришћанство у Панонију, решење се мора тражити на другом месту. Прве трагове хришћанства су у Панонију, највероватније, донели први досељеници – римски војници. С овим се слаже Зелер⁵⁵ и Миле Имеровски, с тим што он иде и даље, тврдећи да су војници донели хришћанство на подручје Фрушке горе и Срема.⁵⁶

Хришћани су у римској војсци били присутни од 2. века. Током похода против Квада, под командом Марка Аурелије 174. године, десило се чудо које се приписује хришћанском Богу. Наиме, током опсаде од стране непријатеља, римска војска је на пустом месту остала без воде, претећи да умру од жеђи. Тада су хришћански војници почели да се моле Богу, те је изненада наишла олуја, која је Римљане снабдела водом и тиме отклонила опасност од сигурне смрти. Олуја је код Квада проузроковала панику, што је римска војска искористила и извојевала победу над непријатељем. Ово је, иначе, први помен хришћана у римској војсци.⁵⁷

О овој победи, као и чуду, постоје две традиције: хришћанска и незнабожачка. Заступник хришћанске је Јевсевије Кесаријски, који истиче да су се Римљани борили против два непријатеља: Германа и Сармата, те да су се налазили у веома незгодном положају, јер су оскудевали у води. Тада су војници Мелитинске легије *Legio XII Fulminata*, у којој су се налазили и хришћани, почели молити Богу, који им је услишио молитву и донео кишу. Јевсевије тврди да о овоме догађају говоре и други хришћански писци, као што су Аполинарије и Тертулијан, а што исто чине и незнабошци, само што они чудо и победу не приписују хришћанском Богу. Јевсевије победничку легију назива *Fulmineam*.⁵⁸ Поред Јевсевија, о овоме чуду говори и Тертулијан⁵⁹, с тим да ставља акценат на то да је Марко Аурелије у своме

⁵¹ Предраг Драгутиновић, *Мисија и комуникација у раном хришћанству*, Београд: Православни богословски факултет. Институт за теолошка истраживања 2010, 52.

⁵² *Исто*, 81 – 84.

⁵³ Драгутиновић са сигурношћу тврди да не постоје никакви историјски извори који би потврдили да су Павлови ученици били мисионари. Он наводи да су поједине црквене заједнице препоручивале поједине хришћане за Павлове помоћнике, али их је он одбијао. Уп. Драгутиновић, *Мисија*, 83.

⁵⁴ Gregory S. Aldrete, *Daily Life in the Roman City. Rome, Pompeii and Ostia*, London: Greenwood Press 2004, 164.

⁵⁵ Зелер, *Почеци*, 53.

⁵⁶ Миле Имеровски, *Светилишта и храмови Свете Фрушке горе*, Ветерник: Фондација „Владимир Лабат Ровњев“ Сремска Каменица – Поповица 2012, 11 – 12.

⁵⁷ Зелер, *Почеци*, 66 – 67; Поповић, *Хришћанство*, 45.

⁵⁸ Eusebii Pamphili, *Historia ecclesiastica*, V, V, 442.

⁵⁹ Зелер напомиње да наводи Тертулијана у вези заштите хришћана од Марка Аурелије, тј. да је донео неку врсту толеранције према њима, нису тачни, већ да је у том делу уметнуто Јустиново писмо. Уп. Зелер, *Почеци*, 67.

писму потврдио да су хришћани својом молитвом призвали кишу⁶⁰, због чега цара назива заштитником и патроном хришћана.⁶¹

С друге стране, незнабожачки писци сасвим другачије говоре о овоме догађају. Дион Касије пише да су се Римљани борили против бројчано јачих Квада, који су опколили римску војску, што им је пружало предност у борби. Римљани су почели да морално посустају због врућине, жеђи, умора и рана. Они нису желели да се предају, али уједно нису били ни у стању да пруже отпор. Тада је изненада пала киша, која их је окрепила и охрабрила, те су успели да се одупру Квадима и да их победе. Касије наводи да је тада кружила прича о египатском магу Арнуфију Арнуфису⁶² који је био у друштву Марка Аурелија и који се помолио богу ваздуха – Маркурију, па се овом божанству приписује појава кише.⁶³

Следећи пагански извор који говори о овој победи, јесте *Historia Augusta*, али се у њему не прецизира о којој је бици реч, нити где се одвила, него се говори о похвалама Марка Аурелија и да је захваљујући његовим молитвама призвана грмљавина против непријатеља, као и киша која је спасла његову војску од смрти.⁶⁴ Иако се у спису не наводи против кога се Марко Аурелије борио, научник Дејвид Маги тврди да се радило о бици против Квада 174. године.⁶⁵

Иако се верзије овог догађаја разликују између хришћана и пагана, она се не могу олако одбацити, нити негирати да хришћани у тој бици нису учествовали. То потврђује и Зелер, јер тада хришћани почињу да циркулишу у римскоме друштву, укључујући и њихову присутност у војсци, у чему су се показали одговорно.⁶⁶

1. 1. 1. Предање о Андронику и Епенету

Дело и рад апостола Павла је изазивало велико поштовање код раних хришћана, па и не чуди што су многи желели да буду његови ученици или да га следе. Он је представљао пример великог и храброг мисионара, који се није устручавао да обиђе све земље Римског царства, како би ширио реч еванђеља. По Александру Ведербурну, његов мисионарски рад се може поделити у три фазе:

1. Пре Јерусалимског сабора, када Павле још увек није започео интентивно да проповеда, па је његов рад био непознат Цркви у Јудеји, него је био познат по томе да је од прогонитеља Цркве постао мисионар Христове речи, и да су са његовом мисијом били упознати само хришћани на подручју Сирије и Киликије (Гал. 1, 21 - 23);

2. После сабора у Јерусалиму 51. године, када је Павле почео да мисионари по другим римским градовима, али зависно од Цркве у Антиохији;

⁶⁰ Тертулијан писмо цитира од Јустина Философа из његове Прве апологије: „...sed cum se humi projecissent, non pro me solum precati sunt, sed etiam pro universo exercitu, ut praesentem sitim et famem sedarent. Quinto enim jam die aquam non acceperamus, eo quod prorsus deeset. Eramus enim in meditullio Germaniae et in tinibus hostium. Statim autem atque illi in terram sunt provoluti, ac Deum, quem ego ignorabam, invocarunt, confestim imber de caelo consecutus est, in nos ille quidem frigidissimus, in hostes autem Romanorum grando ignea“ S. P. N. Justini, *Apologia prima pro Christianis*, PG 6, 71, 439. Јустин овде цитира писмо Марко Аурелија упућено Сенату, у којем их обавештава о победи над Квадима, као и о заслуги хришћана. Међутим, писмо није поставио лично Јустин, него су касније додали преписивачи. Уп. „О апологијама св. Јустина“, у: Јустин философ и мученик, *Сабрана дела* (прев. Миљивој Р. Мијатов), Београд – Ваљево – Србиње: Хришћанска мисао 2002, 71.

⁶¹ Wm. Reeve / Jeremy Collier (trans), *The Apology of Tertullian and the Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, London & Sydney: Griffith Farran Okeden & Welsh Newbery House 1889, V, 18.

⁶² Зелер не спомиње да Дион Касије наводи да је реч о предању, а не о догађају који се заиста и десио. Уп. Зелер, *Почеци*, 67.

⁶³ Earnest Cary (trans), *Dio's Roman History IX*, London – Cambridge: William Heinmann Ltd. And Harvard University Press 1955, LXII, 29 – 33.

⁶⁴ David Magie (trans), *The Scriptorum Historie Augustae I*, London – New York: William Heinmann & G. P. Putnam's Son, Marcus Aurelius Antoninus 1991, XXIV, 193.

⁶⁵ Преводац *Historie Augustae I*, Дејвид Маги о томе потврдно говори у 2. фусноти, на страни 192.

⁶⁶ Зелер, *Почеци*, 69.

3. Трећи период је када Павле постаје независтан, те његов мисионарски рад више није у власти Антиохијске цркве.⁶⁷

Током свог независног периода мисионарства, Павле је тада проповедао хришћанство и до Илирика, а на основу чега је настало предање да је за хришћанску реч у Далмацију и Панонију заслужан он. Он је задобио велико поштовање код хришћана, па су многи захтевали да он лично у њиховом граду или околини проповеда, због чега су настала предања да су поједине црквене заједнице апостолског порекла. Уколико предање није приписивало еванђеоску реч Павлу или неким од апостола, онда се оно пребацивало на апостолске ученике. На такав начин је настало предање да је патрон и први епископ у Сирмијуму био Епенет, један од Седамдесеторице ученика.

Познато је да су поједине црквене катедре, желећи да добију на важности, приписивале себи за патроне неке од апостола или њихових ученика, како би себи придали апостолско порекло. По Стојковском су такве тезе биле плод предања, традиције, погрешног превода дела црквених писаца или једноставно измишљотине.⁶⁸ Као што су то чинили сви важнији римски градови, такав случај је био и са Сирмијумом.

О апостолском предању Сирмијумске епископије бавио се мали број научника и углавном се заснивало само на успутном помену. Једини који се, можда, опширније посветио о овој теми, био је Стојковски. Он у својој докторској дисертацији говори да је Епенет био ученик апостола Петра, због чега се надовезује на друго предање да је овај апостол лично боравио у Сирмијуму и да је у овом месту Епенета поставио за епископа. Међутим, онапомиње да се овај податак спомиње у делима старијих писаца из 16. века, као што су Стефан Салагије, Алојзије (Луиђи) Липоман и Лауренције Сурио, као и то да су се они углавном ослањали на предање. Затим казује да Епенета спомиње апостол Павле (Рим. 16, 5), тј. шаље му поздраве, називајући га првенцем Ахаје, док се у житијима представља као ученик апостола Петра, који га је поставио за епископа Саксифирмија у Шпанији.⁶⁹ Приметно је да се овде Епенет не спомиње као епископ Сирмијума, него града у Шпанији. О овом проблему се, такође, бавио Стојковски, с тим што се он позива на Зелера,⁷⁰ а који, поред Епенета, за епископа Сирмијума спомиње и Андроника као његовог наследника, који је био ученик апостола Павла. Као сирмијумски епископи се спомињу Елеутерије и Ерма,⁷¹ за које Зелер сматра да је дошло до грешке у преписивању, па је током превођења са грчког језика *Στανίας* дошло до *Παννονίας*, те се тако Епенету, касније и Андронику, приписала традиција да су они први епископи Сирмијума,⁷² са чиме се слаже и Стојковски.⁷³ Он, такође, каже да апостол Павле нигде не говори да је Андроник епископ Паноније, нити тога има у неким од коментара, док га поједини чак и не спомињу.⁷⁴ С друге стране, Радомир Поповић наводи само Андроника као сирмијумског епископа, али не и Епенета.⁷⁵ Александра Смирнов – Бркић говори о обојици као оснивачима епископије у Сирмијуму, па чак додаје и годину оснивања. За Епенета каже да је установио сирмијумску црквену заједницу 50. године, а да га је Андроник наследио 59. године. Међутим, она се према овој теорији односи доста обазриво, напомињући да савремена научна открића искључују могућност да су апостолски ученици у

⁶⁷ Alexander J. M. Wedderburn, *A History of the First Christians*, London – New York: T & T Clark International. A Continuum Imprint 2005, 121 – 122.

⁶⁸ Стојковски, *Црквена историја*, 17.

⁶⁹ *Исто*, 17 – 18.

⁷⁰ *Исто*, 18.

⁷¹ Код Зелера на српском језику стоји име Хермес или Хермас (*Почеци*, 57), док у преводу Светог архијерејског синода СПЦ Новог Завета стоја Ерма (Рим. 16, 14).

⁷² Зелер, *Почеци*, 58 – 59.

⁷³ Стојковски, *Црквена историја*, 18.

⁷⁴ Борис Стојковски, „Боландистичко житије Светог Андроника“, у: *Култура полиса* 13/14 (2010), Удружење за политичке науке Србије – Огранак у Новом Саду, 68.

⁷⁵ Поповић, *Хришћанство*, 49.

1. веку донели хришћанство у Сирмијум.⁷⁶ Исто говоре Зелер и Стојковски, у шта смо се могли уверити, напомињући да се на основу предања не може прихватити да су Епенет и Андроник проповедници еванђеља у Панонији, тј. у Сирмијуму, а што исто тврди и Поповић.⁷⁷ Иако не постоји историјска грађа која би потврдила ову тезу, нити се поједини историчари слажу да се предање не може прихватити за коначно мишљење, ипак је оно учинило да се Епенет и Андроник означе као утемељивачи хришћанства, не само за Сирмијум, него за целу Панонију. Да је заиста тако, потврђује и титула епископа панонског коју је добио Методије од папе Хадријана II, а по којој се називао „наследником столице Андроника“.⁷⁸

Теорија о Андронику као првом епископу Паноније, са седиштем у Сирмијуму, настала је на основу списка *Illyrici Sacri*, у којем се поменути апостол назива „*antiquus Christi Discipulus, qui fuit primus Sirmii in Pannonia Episcopus*“.⁷⁹ Ово дело је нека врсте збирке Ф. Рицепутија, који је сакупио разну документацију све до своје смрти 1742. године. Његово дело је наставио његов сарадник Данијел Фарлати, да би после његове смрти преузео и завршио Јакоб Колети. *Illyrici Sacri* садржи историју Цркве у Илирику, састављену од 359 рукописа,⁸⁰ тако да обухвата збир различитих преписаних докумената, рукописа и датума.⁸¹ Стојковски каже да је Фарлати дошао до податка о Андронику, као првом епископу Паноније, користећи се делом Исихија, под називом *Живот Светог Климента*, те се надовезује на тврдњу Жак Зелера⁸² да је спис кривотворина, која се користила у корист доказивања апостолског порекла цркве у Салони.⁸³

На основу изложеног, тешко је прихватљиво да је епископија у Сирмијуму апостолског порекла, јер за то не постоје проверени извори, нити споменици који би потврдили ову тезу, него да је усмено предање преовладало међу сирмијумским хришћанима, па се и за време Методија Сирмијум називао столицом Андроника, а што Светозар Ритиг назива *tabula rasa*.⁸⁴ Стога је потребно да се почетак хришћанства на овим деловима тражи на другом месту.

1. 1. 2. Обични људи као проповедници хришћанства

Проповедници хришћанства нису били само апостоли, њихови ученици или посебно обучени мисионари, него и обични људи, као што су: трговци, путници и радници. Римски војници су, такође, били проповедници, не само хришћанства, него и других религија. Ако узмемо у обзир да је Сирмијум првенствено био војна база, а касније колонија, у којем су се смењивали војници из различитих земаља и доносили сазнања о новим култовима, вероватно да је и хришћанство дошло на тај начин. Међутим, сами војници нису могли да хришћанство прошире по целом граду, као ни по Панонији, нити да оно буде утврђено одједном, него је било потребно да поред њих хришћанство проповедају и друга лица, као и да оно потраје дужи период како би се постепено одомаћило. Вероватно да се еванђеоска реч почела ширити по Панонији када је Сирмијум проглашен градом, па је самим тим постао место где су се укрштали копнени и речни путеви, па се већи број људи насељавао у град или пролазио кроз њега.

⁷⁶ Александра Смирнов – Бркић, „Писани извори о Св. Иринеју Сирмијском у контексту најстарије црквене организације Срема“, у: Ђура Харди (ур.), *Средњовековна насеља на тлу Војводине. Историјски догађаји и процеси*, Сремска Митровица 2013, 75 – 76.

⁷⁷ Поповић, *Хришћанство*, 49.

⁷⁸ Ненад Лемајић, „Сирмијум и ћирилометодијанско наслеђе“, у: Ненад Лемајић (ур.), *Константин, Сирмијум и рано хришћанство*, Сремска Митровица: Завод за заштиту споменика културе 2014, 57 – 58.

⁷⁹ Daniele Farlato, *Illyrici Sacri Tomus Primus. Ecclesia Salonitana.*, Venetiis 1817, III, 249.

⁸⁰ Josip Kolanović, „Грађа за *Illyricum Sacrum*“, у: *Croatica Christiana periodica* 4/5 (1980), Institut za crkvenu povijest Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 141 – 145.

⁸¹ Miljen Šamšalović, „Грађа за *Illyricum Sacrum* сачувана у Padovi“, у: *Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti* 3 (1960), Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti Zagreb, 419 – 421.

⁸² Уп. Зелер, *Почеци*, 58.

⁸³ Стојковски, *Црквена историја*, 21.

⁸⁴ Ritig, *Martyrologij* 2/2 (1911), 114.

По Ритигу, први трагови хришћанства у Панонији настали су у 2. веку, док је прва црквена заједница у Сирмијуму основана у 3. веку, што слично тврди и Поповић.⁸⁵ Даље открива да по Панонији нису деловали посебни мисионари, него да су хришћанство донели првенствено војници, а касније трговци и радници.⁸⁶ Међутим, са овом тврдњом не можемо се у потпуности сложити, јер је проповедник Христове науке у прва два века могао бити сваки хришћанин, без обзира на његов друштвени положај или занимање, а што тврди и Џон Фокс: „*In that age every Christian was a missionary. The soldier tried to win recruits for the heavenly host; the prisoner sought to bring his jailer to Christ; the slave wirl whispered the gospel in the ears of her mistress; the young wife begged her husband to be baptized, that their souls might not be parted after death; every one who had experienced the joys of believing tried to bring others to the faith.*“⁸⁷

Дакле, мисионари су могли бити и обични људи, као што су трговци, радници, робови и војници, али је било и оних који су се посветили искључиво мисионарењу. Они су првенствено путовали по градовима Римског царства у којима су били добро опремљени саобраћајни путеви, које су контролисале римске легије и штитиле путнике од разбојника, као и по местима где је грчки језик био говорни, а којим су се мисонари највише и служили.⁸⁸ Углавном су то били градови кроз која су пролазили главни трговински копнени путеви и који су повезивали централни и западни део Мале Азије, Грчку и Македонију,⁸⁹ прецизније транс – медитеранску везу.⁹⁰ Када се хришћанство развило, почели су и трговци да проповедају хришћанство⁹¹, а који су, по узору на апостола Павла, мисионарили по трговинама⁹², јер су се на њима највећи број људи окупљао, те су хришћански трговци, поред пословања, ширили реч еванђеља својим клијентима.⁹³

Пошто је хришћанство важило за урбану религију, коју су првенствено прихватили људи из нижег слоја друштва, као што су били робови, радници, изганиници, касније су и људи из вишег друштва били чланови Цркве,⁹⁴ па су хришћани крајем 3. и почетком 4. века присутни у социјалном, економском и културном животу, тако да хришћанство, поред трговаца, радника и робова, исповедају занатлије, слободњаци и философи, који су, такође, проповедали хришћанство. Еванђеље се лакше прихватало по римским градовима, јер су њихови становници били отворенији према другим религијама, док су по селима били доследни култовима древним веровањима, па су нове религије биле теже прихваћене, уљкучујући и хришћанство.⁹⁵

Како је Сирмијум током 3. века био увелико развијен као град, са развијеним копненим и речним саобраћајем, који је повезивао Исток и Запад, тј. са медитеранским светом, а трговина развијена, вероватно да је велики број хришћана, у улози трговаца, занатлија, војника и робова, долазио или само пролазио кроз Сирмијум, и користио прилику да становнике града упознају са хришћанством. Пошто се код обале реке Саве налазило пристаниште, где су се бродови и

⁸⁵ Влаидслав Поповић, „Блажени Иринеј, први епископ Сирмијума“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 260.

⁸⁶ Ritig, *Martyrologij* 2/2 (1911), 114.

⁸⁷ John Fox, *Foxe's Christian Martyrs of the World*, Philadelphia: Charles Foster Publishing CO 1907, 41.

⁸⁸ Don Fanning, *Missions History of the Early Church*, прегледано дана 6. 02. 2019. г. на: https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=cgm_hist, 7.

⁸⁹ Wayne A. Meeks, „Social and ecclesial life of the Earliest Christians“, у: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 151.

⁹⁰ Frank Trombley, „Overview: The Geographical Spread of Christianity“, у: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 305.

⁹¹ Meeks, *Social*, 57.

⁹² Wedderburn, *A History*, 129.

⁹³ Stephen Bevans, *A Short History of the Church's Mission*, прегледано дана 6. 02. 2019. г. на: https://www.cppsmissionaries.org/download/mission/History_Of_MissionBevans.pdf, 4.

⁹⁴ Wim A. Dreyer, *The Amazing Growth of the Early Church*, прегледано дана 6. 02. 2019. г. на: <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/1268/2543>, 4.

⁹⁵ Trombley, *Overview: The Geographical*, 310 – 311.

лађе из различитих земаља заустављали како би оставили робу и искрцали путнике, а у близини и троговински – занатски квартал, у којем се окупљао велики број људи, ради трговине и разговора,⁹⁶ вероватно да су на то место долазили хришћани и проповедали еванђеље. Међутим, није само речни пут био тај преко којег су долазили хришћани, него и копнени. Пошто је друмски пут кроз град био обезбеђен римским легијама које су штитиле путнике од разбојника, што доказују пронађени бенефицијари⁹⁷, хришћани су могли без бојазни да путују и да у Сирмијуму проповедају.

Оно што може да се сматра могућом тезом, али не и сигурном, то је да су хришћанство у Сирмијуму, поред обичних људи, проповедали и харизматични мисионари: апостоли, пророци и дидаскали или учитељи. Оно што се о њима до сада зна, јесте да су деловали током прва два века,⁹⁸ да су путовали по свим градовима и ризиковали своје животе од опасности на које су наилазили, укључујући и смрт, због чега су били веома поштовани.⁹⁹ Нису имали административну власт или судску функцију, него су били у служби свим црквеним заједницама, те нису били настањени у једном месту, него су непрестано обилазили црквене општине.¹⁰⁰ Иако су деловали по градовима у којима су већ постојале црквене заједнице, они су, такође, одлазили и у мања места где није било хришћана, трудећи се да у њима оснују нове заједнице.¹⁰¹ Уколико би задобили мали број хришћана недовољан за оснивање нове заједнице, онда би они одлазили у други ближи град са организованом заједницом и на такав начин учествовали у црквеном и богослужбеном животу.¹⁰² Вероватно да су харизматици деловали на исти начин, као и остали мисионари, бар што се тиче њиховог путовања и проповедања. Они су се користили званичним морским и копненим путем, који су били осигурани од римских легија и који су повезивали Исток са Западом, те су се током путовања обраћали људима на пијацама и трговима. Уколико узмемо у обзир тврдњу Поповића да су први хришћани у Сирмијуму чинили Грци¹⁰³ и повежемо са тим да су се мисионари користили грчким језиком, као и то да се први трагови хришћанства у граду јављају у 2. веку када су харизматици и деловали, онда се ова претпоставка може разматрати само као могућом.

Без обзира да ли су харизмаитци деловали у Сирмијуму или нису, сигурно је да је хришћанство било увелико присутно крајем 3. века и да се развијало постепено. О доласку Христове речи у овај град, најбоље је описао професор Драгомир Сандо:

„Када се човек данас загледа у древне остатке некадашњег града Сирмијума ни изблиза не може да дочара шта све те обршене и крезубе зидине, као сведоци једног другог времена, носе у себи. Прво, биле су сведоци прича које су долазиле са далеког Оријента, када су пролазници и становници шапутали или полугласно говорили о једној чудној личности која је себе прозвала Сином Божијим. Вртели су главом, у неверици, стари Сирмијци да Он лечи све урођене болести, да проповеда неку нову науку, да васкрсава мртве, а помало се и љутили што њихове многобројне богове сматраше за обичну људску измишљотину. И ко зна да ли би се све на томе завршило да са те источне стране не дођоше неки очевици догађаја, у жељи да преспавају у граду, јер их је до Рима чекало још добра половина пута. Многи више нису могли наставити пут, јер су их грађани молили да не иду већ да им причају шта су све чули и видели.“¹⁰⁴

⁹⁶ Милошевић, *Археологија*, 85; Павловић, *Сирмијум*, 13; Поповић, *Sirmium у 1962. години*, 53.

⁹⁷ О овоме детаљније видети Поповић, *Станица бенефицијара*, 187 – 197; Mirković, *Sirmium*, 47 – 59.

⁹⁸ Алексеј Петровић Лебедев, *Свештенство древне Васељенске цркве*, Београд: Zepter Book World 2002, 9 – 13.

⁹⁹ Dreyer, *The Amazing*, 2.

¹⁰⁰ Лебедев, *Свештенство*, 14.

¹⁰¹ Dreyer, *The Amazing*, 5.

¹⁰² Goodman, *Mission and Conversion*, 104.

¹⁰³ Поповић, *Блажени Иринеј*, 260.

¹⁰⁴ Драгомир Сандо, „Хришћански сабори у Сирмијуму у IV веку“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 31.

1. 2. Црквена организација

Када су Сирмијум населили први хришћани, не значи да је одмах тада у граду основана црквена заједница са црквеном јерархијом. Први помен о црквеној организацији датира почетком 4. века, а која је имала епископа, презвитера, ђакона, лектора и девице. Сирмијумска епископија је највероватније основана крајем 3. века, али пре тога о ранијој заједници нема никаквих података. Као први међу познатим епископима Сирмијума спомиње се Иринеј, док помена о епископу пре њега нема. Професор Поповић тврди да је и пре Иринеја било епископа¹⁰⁵, али да нису позната њихова имена нити стање и живот Цркве.¹⁰⁶ Са овом тврдњом треба бити обазрив, јер не постоје никакви писани извори, нити споменици који би могли то да потврде. Са податком да је црква у Сирмијуму организована крајем 3. века, потврђују многи научници, као што је: Ритиг,¹⁰⁷ група историчара (Бубало, Митровић, Радић),¹⁰⁸ Дамјановић – Баришић¹⁰⁹ и Александра Смирнов - Бркић.¹¹⁰ Зелер каже да се Сирмијумска епископија налазила у тада најзначајнијем граду читаве подунавске земље, да је за време владавине цара Диоклецијана имала организовану црквену јерархију и велики број верника у односу на суседне црквене заједнице.¹¹¹ Поповић епископију у Сирмијуму упоређује са осталим добро организованим црквеним заједницама, које су се налазиле у великим метрополама Римског царства, па је декларише као узорну и примерну у целој Панонији и у осталим деловима Илирика.¹¹² Једина добро организована епископија, у бројчаном смислу са свештенством, био је Рим¹¹³, а који је бројао око 46 презвитера, седам ђакона, седам ипођакона, 42 аколита, 52 егзорциста, читача и чувара врата.¹¹⁴

Иако Сирмијум није могао да се упореди са Римом, он је ипак поседовао потребна свештена лица. На основу писаних извора у којима се помињу имена свештенослужитеља у овом граду, као и на досадашња истраживања о организацији ранохришћанске цркве уопште, може се направити реконструкција црквене организације у Сирмијуму.

¹⁰⁵ Не постоје извори који би потврдили да је Иринеј први епископ Сирмијума, тј. да је неког наследио на епископској столици. У спису *Passio Sancti Pollionis* спомиње се епископ Јевсевије (Eusebius), који је пострадао пре Диоклецијановог прогона, али се не наводи о коме је заправо реч. Не каже се да је био епископ Сирмијума или целе Паноније, него да је био „*eiusdem ecclesiae venerandus*“ (*Passio Pollioni*, I, 435). О њему се не зна ништа, док га спомињу *Breviarium Syriacum*: „*In Pannonia Eusebii episcopi, Pollionis Ciballi...*“ (BS, LVI), као и *Martyrologium Hieronymianum*: „*IN PANNONIA. Eusebi episcopi Pollionis Tuballi*“ (MH, 51). По Ритигу се његово име наводи како би се упамтило, због чега је и ушао у црквени календар заједно са Полионом (Ritig, *Martyrologij* 3/2 (1912), 169 – 171). Слично говоре и двојица научника Звонко Пажин и Карло Вишатицки, с тим да они нешто опширније говоре о њему, тј. да је први познати цибалски епископ и да је страдао током Валеријановог прогона 27. априла 258. године. (Zvonko Pažin / Karlo Višaticki, *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2013, 143).

¹⁰⁶ Поповић, *Хришћанство*, 50.

¹⁰⁷ Ritig, *Martyrologij* 2/2 (1911), 114.

¹⁰⁸ Bubalo / Mitrović / Radić, *Jurisdikcija*, 18 – 19.

¹⁰⁹ Darija Damjanović – Barišić, „Starokršćanska Sirmijska zajednica u svjetlu epigrafskih izvora“, у: *Crkva u svijetu* 49/4 (2014), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu, 500.

¹¹⁰ Смирнов – Бркић, *Писани извори*, 90 – 91.

¹¹¹ Зелер, *Почеци*, 98.

¹¹² Радомир Поповић, „Ранохришћански Светитељи на тлу источног Илирика“, у: Радомир Поповић (прир.), *Свето предање у историји*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за теолошка истраживања 2015, 132 – 133.

¹¹³ То је био период римског папе Корнелија (251 – 253), током чије управе је дошло до раскола у Римској епископији, јер је Новацијан прогласио себе за новог папу, тј. антипапу, тако да је привукао на своју страну велики број верника. Корнелије је успео да реши спор на своју корист. Видети Petar Leposavić, *Papstvo*, Београд: ИГАМ 2005, 41 - 43

¹¹⁴ John Curran, *Pagan City and Christian Capital*, Oxford: Clarendon Press 2000, 38.

1. 2. 1. Епископ

Светог Иринеја, као епископа Сирмијума, спомињу *Breviarium Syriacum*,¹¹⁵ *Martyrologium Hieronymianum*¹¹⁶ и *Martyrologium Romanum*¹¹⁷, али не наводе да је први сирмијумски епископ, као ни имена пре њега, а што чине и остали извори. Зато се с правом Иринеј представља као први познати епископ града Сирмијума, који је тада био црквени центар Паноније. Храм није поседовао, јер досадашња археолошка открића то не потврђују. Стога може се претпоставити да је први епископ вршио богослужења по приватним кућама као у апостолско време,¹¹⁸ иако су у Иринејево време, током владавине цара Диоклецијана, постојали хришћански храмови у већим градовима,¹¹⁹ као што је Никомедија.¹²⁰

У периоду Иринејевог службовања, епископи су тада заузимали висок положај, да би временом све више јачао.¹²¹ Током 3. века су постепено почеле да се гасе функције дидаскла и пророка, а замењивали их епископи, добивши улогу учитеља и тиме право да подучавају вернике.¹²² Главни задатак епископа је био да примерно и одговорно управља повереном му црквеном заједницом, у виду богослужења, дисциплине међу паством, бризи о душама и црквене имовине.¹²³ Под његовом надлежношћу су спадале и финансије, те је имао пуно право да материјално помаже угроженим члановима заједнице,¹²⁴ као што су удовице, сиромашни, странци и путници.¹²⁵ Током миграција хришћана, настале као последица прогона, многи су тражили уточиште по другим градовима или селима, где су их њихови истомишљеници по вери примали и о њима бринули. Главни координатор збрињавања избеглих био је месни епископ, с тим што је он имао право да од избеглица затражи неку врсту сертификата, који би потврдио њихову припадност црквеној заједници из места којег долазио, издат од надлежног епископа.¹²⁶

Међу епископима је постојала разлика по црквеним правима и ауторитету, али је сваки епископ у својој општини имао управу директно или непосредно и био је предстојатељ у богослужењима. Пошто су прве црквене општине бројчано биле мале, епископи су заједно са народом живели и радили, па су били у могућности да их добро упознају. Као своје помоћнике су имали презвитере, ђаконе, ипођаконе, чтечеве, аколуте, ђаконисе итд, а који су чинили епископски савет и без којих ништа нису могли да чине. Уз сагласност савета, могао је да поставља људе на црквене дужности, да располаже имовином и да суди. У случају његове смрти, савет је преузимао управу над црквеном заједницом до постављења новог епископа.¹²⁷

Иако су епископи имали одлучујућу улогу у вођењу црквене заједнице, ипак је и народ имао конструктивну улогу, без које се нису могле доносити нити вршити одговарајуће одлуке. То је био период када је свештенство са народом био у присној вези и било је незамисливо да клирици самостално делују. Једна од веома битних улога мирјана јесте да сами себи бирају

¹¹⁵ BS, LV.

¹¹⁶ MH, 40.

¹¹⁷ MR, 55.

¹¹⁸ Philip Schaff, *History of the Christian Church. Volume I: Apostolic Christianity A. D. 1 – 100*, прегледано дана 26. 02. 2019. на: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893_Schaff_Philip_History_Of_Christian_Church_01_Apostolic_Christianity_AD_1-100_EN.pdf, 291.

¹¹⁹ Augustus Neander, *General History of the Christian Religion and Church*, Boston – London: Crocker & Brewster – Wiley & Putnam 1847, 291.

¹²⁰ „Tunc etiam Anthimus, Ecclesiae Nicomediensis episcopus, ob confessionem Christi in eadem urbe capite truncatus est.“ (Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VIII, VI, 754).

¹²¹ Лебедев, *Свештенство*, 34.

¹²² Исто, 46 – 48.

¹²³ Schaff, *History of the Christian Church I*, 303.

¹²⁴ Лебедев, *Свештенство*, 39 – 41.

¹²⁵ Schaff, *History of the Christian Church I*, 302.

¹²⁶ Andrew Stephenson, *The History of Christianity from the Origin of Christianity to the time of Gregory the Great I*, Boston: The Gorham Press 1919, 187.

¹²⁷ Лебедев, *Свештенство*, 175 – 177.

епископе, презвитере или ђаконе.¹²⁸ Пошто су били истоветни са својим пастирима, имали су пуна права да заједно са њима учествују у суђењу лицима која су прекршила црквене законе, да слушају јавну исповест покајника и да заједно са клиром примају назад у Цркву отпаднике.¹²⁹ Захваљујући приврженом заједништву између клирика и лаика, почеле су да се црквене заједнице или парохије организују широм Царства¹³⁰, па је вероватно на овакав начин основана и парохија у Сирмијуму. Иако је почетком 3. века почела криза у односу између народа и мирјана, када се почела јављати тежња свештенства у добијању већих привилегија и главну руководећу улогу у односу на народ,¹³¹ ипак оно још увек неће заживети, бар што се тиче 3. века. То је период када је народ захтевао право на проповед и да се свештена лица одрекну светских послова.¹³² Тада је веома било актуелно питање брачног статуса клира. Пошто су присталице безбрачног стања свештенства били у мањини, оно се није наментуло као обавезно, него је остављено на слободну вољу клиру, тако да је у 3. веку било брачних и безбрачних. У том периоду је на Западу било епископа који су били у другом и трећем браку, док су поједини безбрачни епископи у кућу доводили жене, познате као духовне сестре или возљубљене, а које су код народа изазивале подозрење. Питање брачног стања епископа је посебно било актуелно током 4. века, али су су Источна и Западна црква то питање решавале индивидуално.¹³³

Изддржавање епископа, као и осталог клира, зависило је од чланова Цркве, тј. народа. Под утицајем римске администрације, Црква је прихватала практичан живот у Царству, па се према примеру појединих удружења, као што је био погребни колегиј, организовала како би лакше финансијски обезбедила егзистенцију клира и пастве.¹³⁴ Преко црквених заједница, које су у римском праву важиле за колегиј, црквени поглавари су имали пуно право да скупљају прилоге од својих чланова сваког месеца. Свака заједница је поседовала ризницу или касу, којом је руководио епископ, због чега је имао пуно право да из ње узме новчана средства онолико колико му је било потребно за издржавање.¹³⁵ Поједине епископије су у 3. веку имали у власништву непокретну имовину,¹³⁶ што им је олакшавало у животу и раду.

Иако не постоје подаци који би потврдили да је Сирмијумска епископија на овакав начин била организована, не можемо да одбацимо такву тврдњу, јер су углавном све епископије на такав начин деловале. Имовина је већ упитна, јер не постоје никакви писани извори нити споменици који би потврдили.

1. 2. 2. Презвитер

Црквена заједница у Сирмијуму је, поред епископа, имала и презвитера, по имену Монтан, о чијем постојању сведоче *МН*¹³⁷ и *МР*.¹³⁸ Његова улога, као презвитера, била је иста као и код осталих за оно доба. Њихове дужности су подразумевале редовно одржавање богослужења,¹³⁹ посета болеснима, брига о удовицама, сирочадима и сиромашинма, повратку заблуделих у Цркву, исказивање милости према онима који су грешили¹⁴⁰, суђење вернима и

¹²⁸ *Исто*, 119 – 120.

¹²⁹ *Исто*, 128 – 130.

¹³⁰ Philip Schaff, *History of the Christian Church, Volume II: Ante – Nicene Christianity. A. D. 100 - 325*, прегледано дана 26. 02. 2019. на: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893_Schaff_Philip_History_Of_Christian_Church_021_Ante-Nicene_ChristianityAD_100-325_EN.pdf, 81.

¹³¹ Лебедев, *Свештенство*, 137.

¹³² *Исто*, 141.

¹³³ *Исто*, 150 – 155.

¹³⁴ *Исто*, 421.

¹³⁵ *Исто*, 424 – 429.

¹³⁶ *Исто*, 433.

¹³⁷ *МН*, 36.

¹³⁸ *МР*, 56.

¹³⁹ Лебедев, *Свештенство*, 69.

¹⁴⁰ Stephenson, *The History of Christianity*, 183.

послушност своје надлежном епископу.¹⁴¹ Поједини презвитери су од епископа добијали право да подучавају народ, сматрајући то великом привилегијом.¹⁴² У већини случајева, епископи су око себе имали 24 презвитера, који су заједно с њим саслуживали на Литургији и стојали с његове леве и десне стране,¹⁴³ због чега је постојала подела на леве и десне презвитере, док су ови други увек имали предност.¹⁴⁴ Не зна се да ли је епископ Иринеј имао око себе 24 презвитера, јер нема никаквог помена о томе, сем Монтана.

За презвитере су бирали лица у позним годинама, јер се старијим лицима тада исказивало велико поштовање,¹⁴⁵ док занимања нису била одлучујућа за чин, уколико у себи нису имала особине неморалности. Често је било случајева да егзорцисти буду бирани за презвитере, пошто су били успешни у лечењу болесних, а што се веома ценило. Лица која су претрпела и преживела мучења, били су пожељни кандидати за презвитере, као и исповедници. Над таквим лицима није било потребе да се врши рукополагање, сем уколико су били робови. Углавном је епископ бирао и постављао презвитере¹⁴⁶, али је некад и народ одлучивао, с тим да епископ председава скупу.¹⁴⁷ Иако је епископ био тај који је постављао свештенике, они су вршили контролу над епископом, посебно у области финансија, тако да су они ограничавали његову власт¹⁴⁸ и имали административну контролу.¹⁴⁹

Питање брачног стања презвитера било је актуелно као и код епископа. Било је ожењених презвитера, као и безбрачних.¹⁵⁰ У периоду од 2. до 4. века жустро се расправљало о брачном статусу свештеника. Један од познатих присталица безбрачности био је епископ критски Пинит, који се није залагао само за безбрачност клира, него и за лаике. Ипак је преовладало мишљење да је питање брака код презвитера произвољно, па је био велики број оних који су били ожењени, као што је био Тертулијан. Оно што се од презвитера захтевало, јесте да им се супруге одликују примерним моралним владањем и побожношћу, као и да се не смеју женити блудницама, робницама, удовицама или распуштеницама.¹⁵¹ Оно што, такође, треба имати у виду, јесте да су се погледи брачног стања код свештенства разликовали између Западне и Источне цркве, али је оно почело да се манифестује тек у 4. веку.¹⁵² Сирмијумски презвитер Монтан је био ожењен женом Максимом.¹⁵³

Када је неки епископ имао више свештеника, они су били распоређени по околним мањим градовима или селима¹⁵⁴, у којима није био организован црквени живот. Они су тамо богослужили и подучавали вернике. Некад је презвитер из црквеног центра односио причешће у неки мањи град или село, и причешћивао вернике, који нису били у могућности да дођу на Литургију.¹⁵⁵ Презвитер Монтан је, током прогона, напустио Сингидунум и отишао у Сирмијум, где је и пострадао.¹⁵⁶ Вероватно да је у Сингидунуму био само привремено, вршећи своју свештеничку дужност која му је била поверена од епископа Иринеја, а био родом из Сирмијума.

¹⁴¹ Лебедев, *Свештенство*, 73 – 74.

¹⁴² *Исто*, 143.

¹⁴³ *Исто*, 78 – 80.

¹⁴⁴ *Исто*, 83.

¹⁴⁵ *Исто*, 68.

¹⁴⁶ *Исто*, 84 – 86.

¹⁴⁷ *Исто*, 132.

¹⁴⁸ *Исто*, 81 – 82.

¹⁴⁹ Stephenson, *The History of Christianity*, 183.

¹⁵⁰ Лебедев, *Свештенство*, 152.

¹⁵¹ Сава Миловановић, „Брак и целибат у прва четири века“, у: *Богословље 77/2* (2018), Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 77.

¹⁵² *Исто*, 87.

¹⁵³ *МН*, 36.

¹⁵⁴ Пример епископија која је имала више свештеника, био је Рим. Она је бројала око 46 свештеника и били су распоређени у више цркава. Уп. Лебедев, *Свештенство*, 180.

¹⁵⁵ Лебедев, *Свештенство*, 180 – 182.

¹⁵⁶ *Passio Polioni*, 1, 435.

Као и епископи, тако су се и презвитери издржавали од парохије. Свака црквена заједница је имала своју касу, од које се издржавало свештенство, с тим што су презвитери имали право да буду награђени за извршени обред. Износ примања за презвитере је био одређен, али се некад, у зависности од особе или положаја разликовао, док је епископ имао пуно право да узме за себе новац онолико колико је сматрао да треба, али је опет био под контролом презвитера.¹⁵⁷

1. 2. 3. Ђакон

У Сирмијуму је служио и ђакон Димитрије, којег спомињу *BS*¹⁵⁸ и *MH*¹⁵⁹. Његова дужност се, као ђакона, није разликовало од осталих у то време. Они су важили за помоћнике епископа и било је незамисливо да епископ нема ђакона, због чега су често сматрани за њихове наследнике. Они су заједно са епископом имали главну улогу у богослужењу и у управљању црквеном општином, као што је, на пример, расподела помоћи угроженима и сиромашнима, а водили су и евиденцију о приходу и расходу црквеног новца. У случају мученичке смрти епископа, управа над црквеним поседом преносила се на ђакона, а не на презвитере.¹⁶⁰ Ипак, без обзира што су ђакони добијали привилегије, епископи су били ти који су били повлашћени,¹⁶¹ као што је подучавање, нешто на шта ђакони нису имали право. Током 3. века они су почели постепено да губе привилегије, преносећи их на презвитере, тако да су они добијали статус помоћног особља. Међутим, они нису олако допустили да изгубе свој некадашњи положај, у чему су им помогли и поједини епископи. Током 3. века, иако се ишло томе да се умањи значај ђакона, успели су да сачувају свој положај, да би га у 4. веку изгубили.¹⁶² Иако више нису имали некадашњи значај, они су и даље имали одговорајућу улогу у богослужењу. Често су замењивали старије презвитере, доносећи им понекад причешће, уколико су због болести били онемогућени да дођу на богослужење.¹⁶³

1. 2. 4. Девице

Девичанску службу је, такође, Сирмијумска епископија имала, укупно осам. Једној од њих се зна и име, Василија, док се осталим седам не зна. Седам девица спомињу *MH*¹⁶⁴ и *MR*¹⁶⁵, док Василију поред *MH*¹⁶⁶ наводи и *BS*.¹⁶⁷

Улога девица у древној Цркви је доста загонетна, јер се често поистовећују са ђаконисама. Тако их Филип Шаф описује као савршене кандидаткиње за ђаконисе, чија се дужност заснивала на бризи о болесним и сиромашним женама, као и на то да су свој живот посветили Христу и чистоћи, због чега су представљале пример.¹⁶⁸ Овом мишљењу се противи Киријаки Каридојанис Фиццералд, истучући да девицама и удовицама не треба придавати исте особине као и ђаконисама, јер су ђаконисе саслуживале свештеницима током богослужења, док девице и удовице нису. Девичански живот се углавном заснивао на подвигу, који се огледао у завету на девствен и молитвен живот. Оне су биле веома поштоване код клира и међу народом, те су имале и благослов надлежног епископа на различите службе и задужења.

¹⁵⁷ *Исто*, 429 – 430.

¹⁵⁸ *BS*, 9.

¹⁵⁹ *MH*, 44.

¹⁶⁰ Лебедев, *Свештенство*, 34 – 43.

¹⁶¹ *Исто*, 45.

¹⁶² *Исто*, 50 – 52.

¹⁶³ *Исто*, 88.

¹⁶⁴ *MH*, 41.

¹⁶⁵ *MR*, 64.

¹⁶⁶ *MH*, 112.

¹⁶⁷ *BS*, 29.

¹⁶⁸ Schaff, *History of the Christian Church I*, 306.

Нису сматране клиром, него су припадале народу,¹⁶⁹ иако су епископи на њих полагали велове.¹⁷⁰ Да је заиста било тако, потврђује нам Апостолске установе, које сведоче да су се девице причешћивале после свештеничког клира, а пре удовица, деце и народа.¹⁷¹

На основу овог сведочанства, девице су имале велике привилегије у Цркви, као што је првенство у причешћивању, али су испред њих биле ђаконисе. Народ их је сматрао невестама Христовим, па су биле дужне да носе велове на главама, слично удатим женама,¹⁷² вероватно као симболику припадности девичанској заједници,¹⁷³ док им је одећа била црне боје.¹⁷⁴ Живеле су заједно, као нека врста манастирске заједнице, док су поједине живеле са својим родитељима. Њихов живот и рад су финансирани поједини хришћански имућници, а уколико није имао ко да их дотира, онда су се саме издржавале.¹⁷⁵ Бавиле су добротворним радом, тако што су помагале угроженима..¹⁷⁶

1. 2. 5. Лектор

Као члан сирмијумске цркве, спомиње се лектор Хермоген. Међутим, он се у поменутом мучеништву нигде не спомиње, сем у житију Доната.¹⁷⁷ Пажин и Вишатицки га третирају као сирмијумског мученика, за кога кажу да је био лектор из Сингидунума, који је за време Диоклецијановог прогона побегао у Сирмијум, где је мученички и пострадао.¹⁷⁸ Уколико га прихватимо за члана сирмијумске епископије, онда је ова црквена јединица имала лектора, који су у то време били читачи, чија је дужност била да читају Свето Писмо на окупљањима, па су им и црквене књиге биле поверене на чување.¹⁷⁹ С друге стране, Лебедев каже да се под *lectores* подразумевају чтечеви, чија се дужност, такође, заснивала на читању Светог Писма. Имали су почасно место на богослужењима и њихова се дужност веома ценила, због чега су сматрани за свештеничке кандидате.¹⁸⁰

1. 2. 6. Богослужбено место и јурисдикција

На основу досадашњих археолошких открића у Сирмијуму, није доказано да је у граду постојао храм пре Миланског едикта.¹⁸¹ Вероватно да су се богослужења одржавала у неким другим просторијама. Крајем 3. и почетком 4. века, Црква је извесно време уживала у слободи, те је могла слободно и да делује. Поједине епископије су тада поседовале нека имања, па није

¹⁶⁹ Киријаки Каридојанис Фиццералд, *Ђаконисе у Православној цркви: Позване на светост и служење* (прев. Јереј Вукашин Милићевић), Крагујевац: Каленић 2009, 44.

¹⁷⁰ George Park Fisher, *History of the Christian Church*, New York: Charles Scribner's Sons 1900, 62.

¹⁷¹ Николај Афанасјев, *Трпеза Господња*, Вршац: Епархија банатска 2001, 58.

¹⁷² Elizabeth Castelli, „Virginity and It's Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity”, у: *Journal of Feminist Studies in Religion* 2/1 (1986), Harvard Divinity School Drew University, 71.

¹⁷³ Исто, 78.

¹⁷⁴ Fisher, *History of the Christian Church*, 62.

¹⁷⁵ Castelli, *Virginity*, 79 - 83.

¹⁷⁶ Walter L. Liefeld, „Women and Evangelism in the Early Church”, у: *Missiology: An International Review* 15/3 (1987), American Society of Missiology, 297.

¹⁷⁷ „De SS. Donato, Romulo, Sylvano, Venusto, et Hermogene Martyribus“, у: *Acta Sanctorum Augusti IV*, Parisiis – Romae: Victorem Palme 1867, 3, 412 - 413

¹⁷⁸ Pažin / Višaticki, *Vlastiti*, 249.

¹⁷⁹ Schaff, *History of the Christian Church II*, 83.

¹⁸⁰ Лебедев, *Свештенство*, 99 - 100.

¹⁸¹ Професорка Мирковић за цркву у Сирмијуму каже: „Град је у време Диоклецијана имао своју цркву и свог епископа и вероватно значајну хришћанску заједницу“ (Мирослава Мирковић, *Диоклецијан*, Београд: Службени гласник 2014, 121). Није сигурно шта она под *црквом* подразумева, јер може да означава храм или црквену заједницу.

било неуобичајно да Црква поседује зграде и гробља¹⁸², као што је у Риму.¹⁸³ Богослужења су се тада држала по приватним кућама,¹⁸⁴ познате као римски дом или *domus*, које су служиле за окупљања и вршење Евхаристије. Такви домови нису сматрани само за место у којем борави породица, него и место култа, где је глава куће или *pater familias* имао главну улогу и коме је увек припадало почасно место. Код хришћана је *pater familias* био епископ током Евхаристије,¹⁸⁵ због чега су власници кућа често били епископи, а могао је да буде и неког од верника.¹⁸⁶ Поред кућа, хришћани су богослужења држали и у меморијалним халама, које су се налазиле на јавним гробљима. Ове просторије су у Римском царству поседовала поједина удружења, у којима се нису вршили обреди сахрањивања, него су прослављани празници посвећени мртвима. Нешто слично су чинили и хришћани у периоду када су уживали извесну слободу, а на којима су се окупљали и вршили богослужења, као и дружења, тзв. агапе.¹⁸⁷ Углавном је место сабирања одређивао епископ, који је преко свог клира прослеђивао позиве, а на која су се верници морали одазвати. Обавезног присуства на богослужење били су ослобођени болесници и путници, док је за оне, који се оглуше о позив, следовало искључење из Цркве.¹⁸⁸

Пре Диоклецијановог прогона, не постоје подаци о области којом је управљао сирмијумски епископ, али је могуће да је била иста као и после 313. године. Смирнов – Бркићева каже да је у Константинско доба Сирмијум имао статус митрополије, мада за тако нешто постоје и опречна мишљења. Она, даље, тврди да су се под јурисдикцијом епископа Сирмијума налазиле следеће парохије: Петовија (Птуј), Целеја (Цељ), Сингидунум (Београд)¹⁸⁹, Виминицијанум (Костолоац), Рацијариј (код Видина) и Ескус (бугарско село Гиген).¹⁹⁰ Занимљиво је да не спомиње Цибале, због чега се може добити утисак да ова парохија није била под управом Сирмијума. Међутим, пошто је Мурса припадала сирмијумској епископији, а не Цибалама, иако је географски много ближа, вероватно да је и цибаласка парохија припадала истој епископији. Оно што може да иде у прилог овој тврдњи, јесте *Passio Pollioni*, у којој се говори о лектору Полиону из Цибала, који је за време цара Диоклецијан страдао од прогона у истом месту. У пасији¹⁹¹ се спомињу и страдања хришћана из Сирмијума, као и да су жртве били епископ Иринеј и презвитер Монтан.¹⁹² Управо на основу овог детаља се може увидети да је постојала веза између Цибала и Сирмијума, па се може констатовати да је ова парохија била под управом сирмијумске епископије. Затим,

¹⁸² Да су хришћани поседовали цркве и друге објекте, сведочи нам и Лициније када цитира Милански едикт: „*Et quoniam idem christiani non in ea loca tantum ad quae convenire consuerunt, sed alia etiam habuisse noscuntur ad ius corporis eorum id est Ecclesiarum, non hominum singulorum...*“ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 269 - 270.

¹⁸³ Curran, *Pagan City*, 41.

¹⁸⁴ Rodolfo Lanciani, *Pagan and Christian Rome*, Boston and New York: Houghton, Mifflin and Company 1893, 108.

¹⁸⁵ Афанасјевић, *Трпеза*, 38.

¹⁸⁶ Било је примера да су куће презвитера служиле као места за окупљања. Пример је кућа једног презвитера у афричком граду Абитини, када су, током Диоклецијановог прогона, похапшени хришћани за време богослужења. Такође је била пракса да се куће појединих хришћана претворе у цркве. Уп. Василије Васиљевич Болотов, *Историја Цркве у периоду до Константина Великог* (превод: Ђорђе Лазаревић), Краљево: ЕУО Епархије жичке 2009, 139 – 140.

¹⁸⁷ Lanciani, *Pagan and Christian*, 116 – 117.

¹⁸⁸ Лебедев, *Свештенство*, 87.

¹⁸⁹ Професор Поповић говори да Сингидунум није имао свог епископа пре 313. године, а као први се спомиње Ураскије, који је учествовао на сабору у Триру 335. године (Поповић, *Хришћанство*, 111).

¹⁹⁰ Смирнов – Бркић, *Писани извори*, 77.

¹⁹¹ *Passio Polioni* у себи садржи похвале девичанству као великом подвигу и врлини у хришћанском свету. Постоје извесни ставови да се у овом спису користио апокриф *Дела апостола Петра*, чији део је уметнут у Полионов говор, у тренутку када он велича девичанство. Погледати Levente Nagy, „Ascetic Christianity in Pannonian Martyr Stories?“, у: Marianne Sághy and Edward M. Schoolman (ed.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th – 8th centuries)*, Budapest: Central European University Press 2018, 99 – 104.

¹⁹² *Passio Polioni*, I, 435

Полион се назива *primicerius Lectorum*,¹⁹³ на шта може да указује да је он био представник свих лектора у Сирмијумској епископији.

¹⁹³ Исто.

2. Сирмијумски мученици

Пре неко што је цар Диоклецијан обновио прогон, Црква је скоро педесет година живела у миру¹⁹⁴, поставши саставни део римског друштва.¹⁹⁵ Хришћани више нису представљали опасност, него су чак присутни у државним службама, као што је војска или двор императора.¹⁹⁶ Било је споредних случајева прогона хришћана, на пример, у време цара Аурелијана (270 – 275).¹⁹⁷ У почетку своје владавине он није био непријатељски расположен према хришћанима, него им је чак, штавише, помогао цркви у Антиохији у случају Павла Самосатског.¹⁹⁸ Његова изненадна промена се десила неколико месеци пред смрт, када је планирао обнову прогона против хришћана, али га је смрт у томе спречила.¹⁹⁹ Дакле, хришћани су увелико живели слободно и било им је допуштено да слободно исповедају своју веру, од почетка 2. века, када још увек нису донесене јасне законодавне мере против хришћанства, тако да су они у очима власти били безопасни. Тек од 3. века је почело да се испољава тежња да се оно искорени, али је било локалног карактера.²⁰⁰

Са загарантованом слободом хришћана, Црква се могла у миру развијати и организовати, што је допринело да се што све већи број људи определи за хришћанство. Разлог томе је тај што су римски грађани све више били незадовољни старом вером и њиховим митолошким причама. Они су и даље практиковали култ жртве боговима, као што је Јупитер и Минерва, али их то није задовољавало у духовном смислу. Све већа заинтересованост се јављала према источним религијама²⁰¹, као што је Бал, Астарте, Серапис и Исис, Митра и

¹⁹⁴ По Кроиксу се прогон хришћана може поделити у три фазе: прва се завршава пре велике ватре у Риму 64. године; друга се наставља после пожара и траје до 250. године док трећа фаза почиње од обнове прогона за време цара Деција и траје до 313. године. Он даље тврди да римска власт није прогонила хришћане пре 64. године, а да генерални прогон почиње тек од времена цара Деција, па прогони у периоду од 64. до 250. године карактерише као локалног карактера. Генерални прогон је био у време Деција, који је трајао непуних годину дана, док је у време Валеријана трајао мање од три године (257 – 259). G. E. M. de Ste. Croix, *Christian Persecution, Martyrdom & Orthodoxy*, Oxford: Oxford University Press 2006, 106 – 107. Лактанције пише да је Црква, пре Децијевог и Валеријановог прогона, напредовала, а уз помоћ добрих владара: „*Rescissis igitur actis tyranni non modo in statum pristinum ecclesia restituta est, sed etiam multo clarius ac boni princeps Romani imperii clauum regimenque tenuerunt, nullos inimicorum impetus passa manus suas in orientem occidentemque porrexit*“ (Lactantii, *De mortibus persecutorum*, III, 199 – 200). Лактанције Деција назива „*execrabile animal Decius*“, а за Валеријана „*dissimili furore correptus*“ (Lactantii, *De mortibus persecutorum*, IV – V, 200 – 201).

¹⁹⁵ Henry Hart Milman, *The History of Christianity from the Birth of Christ to the Abolition of Paganism in the Roman Empire*, New York: A. C. Armstrong and Son 1840, 207.

¹⁹⁶ Болотов, *Историја Цркве*, 126.

¹⁹⁷ Јевсевије о Аурелијану доста похвално пише, с обзиром да је помогао Цркви и да је у његово време мирно живела, док прогон само успутно спомиње. Уп. Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VII, 30, 719. Међутим, Лактанције према њему није био благонаклонан, тако да за њега каже да је „*qui esset natura vesanus et praeceps*“ и да је његова прерана погибија спречила спровођење његових декрета (Lactantii, *De mortibus persecutorum*, VI, 203).

¹⁹⁸ Павле Самосатски је на сабору у Антиохији (269) свргнут са епископског места, а постављен Домнус. Разлог његовог свргнућа лежи у његовом јеретичком учењу о Христу, одбијајући да прихвати учење о оваплоћењу Логоса, сматрајући Га неком врста анђела. Такође је и његов неморалан живот био разлог за његово свргнуће. Павле је одбио да прихвати ову одлуку, као и да напусти епископски двор, због чега је цар Аурелијан био приморан да се умеша у конфликт и да донесе одлуку да епископска катедра у Антиохији припада оном епископу којег признају епископи Италије и Рима. Уп. Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VII, 30, 719.

¹⁹⁹ Исто.

²⁰⁰ Фјодор Успенски, *Историја Византијског царства од 6. до 9. века* (превео Зоран Буљугић), Београд: Zepet Book World 2000, 72 – 73.

²⁰¹ Мисли се на религије мистерије или мистеријске религије, у којима је постојало више култова. Иако су се међусобно разлоковали по веровањима или култовима, они нису долазили у међусобни сукоб, него су једни према другима исказивали поштовање. Чланови њихових култова могли су бити сви људи, без обзира на народност и социјални положај. Било је појединих култова који су постављали одређене критеријуме, као што је био Митрин култ, у који су могли приступити само мушкарци, док су у Елеузијском култу приступ био забрањен убицама, варварима и онима који нису знали грчки језик. Иако су се разликовали по обредима, заједничко им је било да човека приближе божанству и задобије бесмртност, а што се достигало преко обреда. У њима су чланови долазили у једно посебно духовно стање, преко којег су могли да се упознају са невидљивим стварима, пролазивши кроз Хад и тиме стицали победу над смрћу и вечни живот. Обреди су се вршили у затвореним

слично.²⁰² Становници Римског царства били су све више преоптерећени бригаама о својој судбини, што је проузроковало страх према разним недаћама, као што је болест, неприлике у животу и на крају смрт, па су се бавили магијским радњама, верујући да на тај начин стичу заштиту од нечистих сила. Управо су у оријенталним култовима Римљани пронашли духовни спас од зле судбине, нудећи им победу над смрћу, тј. бесмртност.²⁰³ У јеку експанзије мистеријских култова, хришћанство је такође постало актуелно, управо због могућности за стицањем вечног живота.²⁰⁴ Унутар Цркве су пагани могли наћи искупљење од сила трулежности и смрти, с тим да она, уместо митских личности, нуди за Спаситеља историјску личност, Исуса Христа.²⁰⁵

Захваљујући све већем броју чланова Цркве, основане су хришћанске заједнице²⁰⁶ по римским градовима,²⁰⁷ али су уједно настајали и унутрашњи проблеми.²⁰⁸ Када је Диоклецијан постављен за римског цара, хришћани су и даље уживали пуну слободу, тако да се тренд оснивања заједница наставио. О овоме сведочи Јевсевије, који каже да је цар гарантовао слободу, те да су слободно могли да се окупљају по храмовима и да се моле.²⁰⁹ Његови изненадни преокрет према хришћанству је многе изненадио.

2 . 1. Прогон хришћана у време цара Диоклецијана

Као грађанин Римског царства, касније и војник, Диоклецијан је био свестан да је стање нестабилно. Криза је била присутна у свим слојевима друштва, укључујући војни и политички, што је изазвало промене социјалног и економског живота, а утицало на интелектуалну и духовну структуру Царства. Управо су ови проблеми често били узроци грађанских ратова, у којима су се цареви често смењивали, чије последице су највише осетиле аристократске породице. Што се тиче религијских група, највише су се тада развили гностицизам и неоплатонизам.²¹⁰ Поред свих криза, Римско царство је опстало, чему су допринели народи из дунавских крајева, истакавши се у лидерству, због чега су задобили моћ и подршку у војсци.²¹¹

Током свих тих политичких превирања, Диоклецијан је извикан за цара од стране источне армије, а после смрти цара Кара (282 – 284).²¹² По доласку на власт и после свих процедура које су биле потребне да би званично био проглашен за цара, Диоклецијан је морао да се посвети реформама, како би се стабилизовало стање у Римском царству, уз то и себе да обезбеди. Прво што је требао да учини јесте да задобије пуно поверење целокупне римске армије, која је била огромна, због чега је било тешко њоме управљати. Он је био свестан да није у могућности да сам управља целокупним Царством, па је одлучио да себи нађе сувладара.²¹³ По речима Мирковићеве, Диоклецијан је створио „*јединтвени и дотад непознат*

просторијама, а на који су имали право само посвећени, чија дужност је била да о обредима никоме не говоре. О религијама мистеријама детаљно погледати: Едуард Лозе, *Свет Новог завета* (превео Радомир Ракић), Београд: Свети архијерејски синод СПЦ 1986, 153 – 159; Anto Popović, *Novozavjetno vrijeme*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 2007, 361 – 370; Rudolf Steiner, *Christianity as Mystical Fact*, Hudson N.Y: Anthroposophic Press 1997.

²⁰² Arthur James Mason, *The Persecution of Diocletian*, Cambridge – London: Deighton Bell and Co. – George Bell and Sons 1876, 31 – 32.

²⁰³ Лозе, *Свет*, 153 – 154.

²⁰⁴ Mason, *The Persecution*, 35 – 36.

²⁰⁵ Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство* (превео Предраг Драгутиновић), Београд: Хришћански културни центар 2008, 94.

²⁰⁶ Како су се све више оснивале црквене заједнице по римским градовима, тако су подизани и храмови у појединим местима, а која је започела од времена Александра Севера (222 – 235). Уп. Успенски, *Историја*, 73.

²⁰⁷ Arthur E. R. Boak, *A History of Rome to 565 A. D.*, New York: The Macmillan Company 1921, 373 – 374.

²⁰⁸ О унутрашњим проблемима који су захватили Цркву писао је Јевсевије. Он каже да су се хришћани међу собом често свађали, да је било зависти, а долазило је и до оружаних сукоба. Као највеће мане наводи лицемерство и полтронство. Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VIII, 1, 742 - 743.

²⁰⁹ Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VIII, 1, 742.

²¹⁰ Timothy E. Gregory, *A History of Byzantium*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing 2005, 29 – 31.

²¹¹ Moses I. Finley, „Car Dioklecijan“, у: *Kulturna baština* 14 (1983), Друштво пријатеља културне баштине Split, 4.

²¹² Gregory, *A History*, 33.

²¹³ *Исто*, 33 – 34.

систем владавине четворице који се назива тетрархија“.²¹⁴ Себи за сувладара поставио је Марка Аурелија Валерија Максимијана, који је прво био изабран за цезара,²¹⁵ да би после успешног тријумфа над багаудима 285. или 286. године добио титулу августа и власт трибуна, те је на тај начин поистовећен са Диоклецијаном. Када је постављен за августа, Максимијан је проглашен за *Herculius* и *frater*, поставши тако Диоклецијанов брат. Иако су њих двојица делили власт, они ипак нису били у могућности да успешно контролишу стање у Царству.²¹⁶ С обзиром да је имао искуства са побуњеницима, који су итекако могли да поремете читав систем, Диоклецијан је обојици доделио асистенте, са титулом цезара. Максимијану је додељен дунавски официр Констанције Хлор, док је себи за помоћника поставио Галерија. Сва четворица су добили власт над појединим деловима Римског царства. Тако је Диоклецијан управљао Балканом и Малом Азијом, док је његов цезар имао власт над Истоком. Максимијан је добио Италију и Северну Африку, а Констанције северозападни део Царства, под којом је спадала Галија и Британија. Сви су они имали дужност да контролишу стање над њиховом територијом, тако да су имали суд, војску и административну организацију. Иако су сва четворица теоријски имала иста права, ипак је врховна власт била концентрисана на Диоклецијана, што је он то потврдио титулом *Jovius*, по врховном римском богу Јупитеру, доделивши је самом себи.²¹⁷ Овај систем власти је веома успешно функционисао, не чинећи штету јединству Царства.²¹⁸ Реформе које су спроводили, у виду администрације, економије и војске, имали су успешне резултате, доприневши додатном развоју Царства.²¹⁹

Када је Диоклецијан преузео власт, затекао је утицај многих источних култова,²²⁰ док је стара римска религија добила особине фолклора. Зато је одлучио да религију римских богова обнови и оживи код римског грађанства, на тај начин тако што ће се њено поштовање чувати у личности цара, те је прихватио старо веровање царева из половине 3. века да царска власт долази од богова.²²¹ Он је за себе и своју административну одабрао за патроне старе римске олимпијске богове: Јупитера, Херкула, Марса и Викторију,²²² тако да се свака царева одлука или дело сматрало светим.²²³ Пошто је царска власт дар од Јупитера, цар представља

²¹⁴ Мирковић, *Диоклецијан*, 42.

²¹⁵ Током 3. века било је уобичајно да цареви својим синовима дају титуле цезара, надајући се да ће их наследити на престолу.

²¹⁶ Мирковић, *Диоклецијан*, 42.

²¹⁷ Gregory, *A History*, 34.

²¹⁸ Grgo Grbešić, „Progoni kršćana, napose u Dioklecijanovo doba“, у: *Diacovensia* 15/1 (2007), Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, 31.

²¹⁹ Један од реформи које је Диоклецијан спорево је едикт о ценама, а који је обухватао одређивање цена свих врста материјала или намирница. Циљ овог едикта је био да се спречи злоупотреба и похлепа добављача и трговаца. Онај ко би се огрешио о едикт, био би кажњен смрћу. Лактанције о овом закону нема позитивно мишљење, па окривљује Диоклецијана да се, због страха од казни, роба крила, што је доводило до великих несташница, због чега су многи људи дошли у незгодну ситуацију (Lactantii, *De mortibus persecutorum*, VII, 204 - 206). О едикту о ценама писали су: Машкин, *Историја*, 493 - 494; Мирковић, *Диоклецијан*, 108 - 110; Н. Michell, „The Edict of Diocletian: A Study of Price Fixing in the Roman Empire“, у: *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 13/1 (1947), Canadian Economics Association, 1 - 12; Roland Kent, „The Edict of Diocletian Fixing Maximum Prices“, у: *University of Pennsylvania Law Review* 69 (1920), University of Pennsylvania Law Review and American Law Register, 35 - 47. О свим реформама које је спровео Диоклецијан детаљно видети Gregory, *A History*, 37 - 41.

²²⁰ Често је од римских царева зависило да ли ће неки од нових култови бити прихваћен. Тако је Август чинио да стара римска вера поново заживи међу грађанима Царства, али је истовремено желело да јој удене ново рухо, наглашавајући о доласку новог доба. Тако је, током изградње храмова старих богова, подигао храм посвећен *Pax Augusta*. Што се тиче божанстава других народа, он је према грчким боговима и обичајима имао дужно поштовање, али је према источним био обазрив и сумњичав, те је једном забранио да се по градским границама подижу храмови посвећени египатским боговима. Машкин, *Историја*, 342 - 343; Mary Beard / John North / Simon Price, *Religions of Rome I*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 252.

²²¹ Мирковић, *Диоклецијан*, 29.

²²² Hrvoje Gračanin, „Religious Policy and Policizing Religion During the Tetrarchy“, Vesselina Vachkova / Dimitar Dimitrov (ed.), *Serdica Edict (311 AD). Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration*, Sofia: TANGRA TanNakRa 2014, 147.

²²³ Gregory, *A History*, 36.

највиши ауторитет у Царству и у исто време инкарнацију бога на земљи. Све је он то чинио како би своју власт обезбедио и уједно себе осигурао²²⁴, али и истовремено својим сувладарима ставио до знања да је сва власт у њему. Често је себе називао богом – *Deus* и господом – *Dominus*, те се директно повезивао с Јупитером, присвојивши себи титулу *Iovius*, док је Максимијану дата титула *Herculius*, повезујући га са Херкулом, па га је на тај начин себи потчинио, а себе прогласио врховним господаром Римског царства.²²⁵ Начин на који се могло исказати поштовање старе религије, уједно и признање царске власти, јесте преко практиковања религијске праксе, ритуланих обреда²²⁶ и морала.²²⁷ Уколико би се неко дрзнуо да, на основу верског убеђења, одбије да се повинује римској традицији, био би проглашен за непријатеља Царства и тиме санкциониран,²²⁸ као што је било манихејство.²²⁹ За Диоклецијана култ цара није представљао верску идеологију, него контролу над Римским царством.²³⁰

У време Диоклецијана хришћани су присутни у скоро свим слојевима друштва.²³¹ Такво стање датира од половине 3. века, када су црквени великодостојници долазили из света културе и који су активно учествовали у друштвеном животу, а број хришћана био све већи,²³² те су постојала и нека села која су у потпуности била хришћанска.²³³ Привремену слободу и привилегије је Црква добила захваљујући доброј вољи претходних царева²³⁴, као и

²²⁴ Диоклецијан је био привржен неоплатонизму, који се позивао на наслеђе античких писаца. Неоплатоничари су философско учење свели на теософију и мистицизам, усвојивши метод сличан хришћанском учењу. Иако је носио име по Платону, учење је било модерније од његовог. Оснивач неоплатонизма је био Плотин који се школовао у Александрији, да би у Риму отворио философску школу. Његов ученик је био Порфирије, који се у почетку звао Малхос. Написао је дело *Против хришћана*, а Црква је одбацила његово учење и наредила да се његова дела униште (Успенски, *Историја*, 74; Gregory, *A History*, 31).

²²⁵ Мирковић, *Диоклецијан*, 31.

²²⁶ Највише је било заступљено жртвовање.

²²⁷ Gračanin, *Religious*, 145.

²²⁸ Исто, 149.

²²⁹ Оснивач манихејства био је Мани, који за себе каже да је био из Вавилона, тј. из јужне Месопотамије. Његово учење је била комбинација хришћанства и зороастризма, па је себе представљао као *апостола Исуса Христа*. Тврдио је да је пронашао универзалну религију, која је отворена за све народе са Истока и Запада. По његовом учењу, Свети Дух који је био обећан три века пре Христа, спустио се на њега, после чега је почео са својим ученицима да мисионари по Истоку и Западу. Његово мисионарење највише се базирало унутар Персије, док је само једном прешао границе Римског царства. Често је знао да изводи егзорцизме и да описује своје визије. Највише је деловао међу аристократијом и краљевском породицом Сасанида. Погубљен је 276. године од стране клира зороастризма, оптуживши га за богохуљење. После његове смрти, манихејство се помешало са хришћанским становиштвом, па се на такав начин, преко Сирије, раширило по Римском царству. Цар Диоклецијан је покренуо прогон против њих 297. године, наводећи разлог то што не поштују закон. Детаљније Peter Brown, „The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire“, у: *Journal of Roman Studies* 59/1 - 2 (1969), The Society for the Promotion of Roman Studies, 92 – 103.

²³⁰ Finley, *Car Dioklecijan*, 5.

²³¹ Машкин, *Историја*, 494.

²³² Voak, *A History*, 372 – 373.

²³³ Реч је о једном граду у Фригији, у којем су побијени хришћани за време цара Диоклецијана. Војници су тада опколили град, да би га потом запалили, због чега су животе изгубили жене и деца, а касније и остали житељи (Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VIII, 11, 767 – 770). Иначе је Мала Азија била стециште великог броја хришћана, док се у Никомедији, где је Диоклецијан често резидирао, налазио хришћански храм одмах до императоровог двора током 300. године, док је у деловима келтских земаља и у северно – западној Европи хришћанство увелико напредовало (W. H. C. Friend, „Persecutions: genesis and legacy“, у: Margaret M. Mitchel / Frances M. Young (ed.), *The Cambridge History of Christianity origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 517 – 518). Црква је у време Диоклецијана у своје власништво поседовала имовину, док је храмова било у скоро свим провинцијама, те се сматра да их је било око три стотине (Мирковић, *Диоклецијан*, 112).

²³³ Мирковић, *Диоклецијан*, 112

²³⁴ У време цара Комода (180 – 192) хришћани су мирно живели: „*Eodem tempore, Commodus imperium Romanum obtinente, res quidem nostrae in tranquilliore versabantur, pace per Dei gratiam cunctas orbis terrarum Ecclesias complexa*” (Eusebii, *Historia ecclesiastica*, V, 486). Сматра се једним од лоших императора, због суровости према незнабожачким жречевима, јер их је присиљавао на одсецање сопствених руку и тучени су до смрти. С друге стране, према хришћанима је био толерантан, а разлог је била његова конкубина Маркија, која је била хришћанка. Њеним посредством спасен је велики број протераних хришћана из римских рудника. И за време Антонина Каракала (211 – 217) су хришћани мирно живели, јер је као дете био близак са јудаизмом, а вероватно и са

Диоклецијана до прогона, који је издао указ којим се хришћани ослобађају обавезе приношења жртава. Његова супруга Приска и ћерка Валерија²³⁵ су били симпатизери хришћанства²³⁶, али никада нису примили крштење, што значи да званично нису биле хришћанке. Оне су практиковале да у двор доводе хришћане, како би им причали о Богу, па им је било допуштено да примењују обреде. Често су за дворске слуге узимале хришћане, јер су били послушни,²³⁷ а који су могли слободно са својим породицама да испољавају своју веру преко обреда.²³⁸ Због оволике слободе, многи су се изненадили променом Диоклецијановог односа према хришћанству.

Визија цара Диоклецијана о Римском царству заснивала се на његовом уређењу и очувању јединства, а што се, по његовом мишљењу, могло достићи једино преко преображаја Царства, тј. враћањем старим моралним вредностима, побожности и храбрости. Као основ за јединство узимао се римски закон, који су сви били дужни да поштују, укључујући и друге народе који су дошли под власт Рима. Закон се односио и на религију, према коме су сви били у обавези да принесу жртву старим римским боговима, без обзира којем су се божанству клањали. Истина је да су могли слободно да се клањају и упражњавају обреде других божанстава, али само приватно, док су јавно морали да покажу своју приврженост римским боговима.²³⁹ Уколико би неко одбио да јавно принесе жртву, јер није у складу са његовом религијом, његов чин би био раван издаји,²⁴⁰ због чега су хришћани представљали проблем.

Као што је речено, хришћани су у време Диоклецијана присутни по јавним службама, војсци и двору, али нису подизали нити подстицали побуну против Царства, него су били веома лојални.²⁴¹ Једини проблем који им је чинио, јесте жртва боговима, а посебно цару²⁴², што ће им се и замерити. Диоклецијану није била брига шта хришћани приватно практикују, него је захтевао да јавно принесу жртву и тако докажу своју лојалност. Међутим, пошто су хришћани то одбили, они су за њега представљали дестабилизацију Царства и тетрархијског система. Посебно је био забринут за хришћане који су служили у војсци, пошто су одбијали да врше обреде који су у супротности са њиховом вером. Пошто је римска војска била главни

хришћанством. Исто стање је било и за време Макрина (217 – 218) и Антонина Хелиогабала (218 – 222). Овај други цар је имао намеру да уништи римску религију, желећи да наметне за врховно божанство Ел – Габала, у којем би биле уједињене све религије, укључујући јудаизам и хришћанство. Слично се понашао и Александар Север (222 – 235), који је поштовао сваки култ, па је у својој соби за молитву, поред биста паганских богова, поседовао Аврама и Исуса Христа (Болотов, *Историја Цркве*, 93 – 94; 102 – 105). У време Филипа Арапина хришћани су живели мирно, што је допринело да је сам цар био симпатизер хришћанства, а вероватно, по сведочењу Јевсевија, и члан Цркве: „*Hunc, upole Christianum, fama est in postrema Paschæ vigilia precatum in ecclesia participem simul cum reliquo populo fieri voluisse: sed episcopum qui tunc Ecclesiae præerat, non prius illi aditum permisisse quam confessionem scelerum fecisset, iisque qui humanitus lapsi fuerant, et in pœnitentium ordine stabant, sese adjunxisset. Quippe ob multa quæ commiserat crimina, nunquam omnino ab episcopo fuisset admissus, nisi id prius fecisset. Et imperator quidem libenter obtemperasse dicitur, sincerumque ac religiosum affectum timoris Dei, opcribus ipsis declarasse*“ (Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VI, 595).

²³⁵ Њихова имена наводи само Лактанције (*De mortibus persecutorum*, XV, 216).

²³⁶ Многи од историчара наводе да су биле хришћанке, иако то извори не потврђују, него кажу да су само слушали њихова казивања . . . „*Qui domesticis suis eorumque uxoribus, liberis ac servis, ea quæ religionis suæ erant, iam verbis quam factis libere exsequendi coram semetipsis...*“ (Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VIII, 1, 739).

²³⁷ Исто.

²³⁸ Jakob Burkhart, *Doba Konstantna Velikog* (preveo s nemačkog Dušan Janić), Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića 2006, 284.

²³⁹ Мирковић, *Диоклецијан*, 111 - 112.

²⁴⁰ Gračanin, *Religious*, 145.

²⁴¹ Finley, *Car Dioklecijan*, 6.

²⁴² Посредством Јулија Цезара, Јевреји су били ослобођени извесних обавеза према Царству, као што је служење војске и упражњавање култа цара. Међутим, Ирод Велики је издејствовао да Јевреји постепено почну да учествују у култу цара, па је саградио неколико храмова за царски култ, али на то нису били приморани. С обзиром да је Јеврејима култ био забрањен и да су од те обавезе били ослобођени, они су зато у свом храму у Јерусалиму приносили жртву за цара, као неку врсту лојалности. Детаљно видети: James S. McLaren, „Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian“, у: *Journal for the Study of the New Testament* 27/3 (2005), Sage Publishing, 257 – 278.

стуб стабилизације Римског царства, зато не треба да чуди што се Диоклецијан њих плашио, јер је за њега хришћанство представљало антиримску идеологију.²⁴³

Први чин против хришћана десио се у Никомедији 298. године, уперен против хришћанских војника.²⁴⁴ О овом догађају је детаљно писао Лактанције, по чијем сведочанству је, током Диоклецијановог боравка у деловима Оријента, цар захтевао да се принесе жртва, како би се по животињској утроби сазнала будућност. Уз њега су се тада налазиле и слуге, који су били хришћани. Током жречевих молитви и обреда, хришћани су стављали крсни знак, као заштиту од демона.²⁴⁵ Жречеви нису били задовољни резултатом бајања, па су окривили „*profani homines*“, због чега је цар наредио да сви присутни у двору принесу жртву, укључујући и војнике. Они војници који су одбили да принесу жртве, отпуштени су из војске.²⁴⁶ По Мирковићевој је био мали број војника који су одбили жртву, тако да овај инцидент није изазвао код цара велико негодовање, те је био задовољан резултатом.²⁴⁷ Иако је ово био први чин уперен против хришћана, Диоклецијан је још увек био толерантан према њима, а разлог је вероватно окупираност другим проблемима, као што је био рат са Персијом. После тријумфа се могао посветити и овом проблему.²⁴⁸

Прогон хришћана је започео 303. године, што је многе хришћане изненадило. Годину дана пре обнове прогона, Диоклецијан и Максимијан су прославили свој тријумф, пошто је Царством завладао мир и успостављен ред,²⁴⁹ у којем су, поред пагана, уживали и хришћани. Разлог обнове прогона је до данас остао непознаница, па је углавном прихваћено сведочење Лактанција да је то учинио по наговору Галерија.²⁵⁰ Наиме, његова мајка је практиковала култ брдских божанстава и сметало јој је што и хришћани не чине исто. Она је непрестано утицала на Галерија да се обрачуна са њима, док је он вршио притисак на Диоклецијана. Цар је дуго одолевао његовом притиску, али пошто се у случај укључило и неколико угледних достојанственика, Диоклецијан је попустио и 23. фебруара 303. године, на празник Терминалија, обновио прогон хришћана.²⁵¹

²⁴³ Gračanin, *Religious*, 146 – 147.

²⁴⁴ Мирковић, *Диоклецијан*, 113.

²⁴⁵ Хришћани су веровали да су идоли били заправо демони.

²⁴⁶ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, X, 211.

²⁴⁷ Мирковић, *Диоклецијан*, 114.

²⁴⁸ Gračanin, *Religious*, 150.

²⁴⁹ Mason, *The Persecution*, 53.

²⁵⁰ Јакоб Буркхарт се детаљно посветио овом проблему, излажући разне могуће теорије о узроку изненадне промене Диоклецијановог расположења према хришћанима, али ипак прихвата мишљење већине. Једна од његових теорија изазива контраверзност, а то је могућност обарање државе од стране хришћана. Наиме, он се позива на писмо епископа Теонаса, упућено хришћанину Луцијану. Према писму се нигде не наводи удар хришћана на државу, него се говори о преображају Диоклецијана, тј. да постане хришћанин. Теонас налаже Луцијану да ради на томе да цар прихвати хришћанство, тако што ће на место надзорника царске библиотеке довести хришћанина, чији задатак би био да постепено цара упознаје са хришћанским учењем, првенствено са Светим Писмом. Он наводи цареву старост као предност која би им помогла у брзини мисије, јер би га она навела на размишљање о загробном животу, у чему би хришћански поглед на загробни живот допринео. Уколико би га придобили на њихову страну, била би извојевана победа над демонима и донета слава Христовом учењу (Уп. Lucae D'achery (ed.), *Spicilegium Sive Collectio Veterum Aliquot Scriptorum qui in Galliae Bibliothecis Delituerant III*, Parisiis: Montalant 1723, 297 – 299). Ипак, своје тезе Буркхарт дефинише као могућим, не прихватајући их за веродостојне, те нерадо прихвата Лактанцијево сведочанство, називајући га субјективним и пристрасним, али од велике вредности (Burkhardt, *Doba*, 285 – 292). С друге стране, Мирослава Мирковић, једна од домаћих историчарки која се опширно бавила историјом старог Рима, укључујући и владавину Диоклецијана, не труди се да, на примеру Буркарта, расправља о могућим узроцима прогона, него без икаквог устручавања прихвата Лактанција: „*Сам несклон насиљу, чини се да је цар пристао на прогоне под притиском Галерија који је, осим личног уверења, имао и политичке разлоге да спречи утицај хришћана у источним провинцијама које је контролисао као савладар*“ (Мирковић, *Диоклецијан*, 114). Пошто је Галерије често проводио време у Сирмијуму, хришћани су у том граду пострадали у великом броју, првенствено клирици, што само потврђује Мирковићеву тврдњу да је Галерије главни узрок прогона, да је тиме желео да смањи утицај хришћана у своме делу управе, првенствено у Сирмијуму, јер их је био велики број, с организованом и чврстом црквеном управом, на челу са епископом Иринејем.

²⁵¹ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XI – XII, 211 - 214.

Цар Диоклецијан је донео четири едикта против хришћана, а први је проглашен 23. фебруара 303. године, који је налагао да се све цркве²⁵² сруше до темеља, свете књиге спале и да отпусте сви хришћани који су радили у државним службама.²⁵³ Кроикс на основу појединих писаних извора, поред поменутих мера против хришћана, наводи да су се насилно одузимала црквена имања, а њихова јавна окупљања забрањивала.²⁵⁴ Током примене првог едикта, десила су се два немила догађаја, која су допринела да се, ионако већ тешка ситуација хришћана, додатно погорша. Наиме, када је едикт јавно објављен у Никомедији, један од становника је поцепео указ, због чега је био кажњен, тако што је мучен и на крају убијен.²⁵⁵ Затим је избио пожар у царском двору, који је подметнуо Галерије, а он пребацио кривицу на хришћане, због чега их је Диоклецијан казнио, да би после петнаест дана опет избио пожар.²⁵⁶ Вероватно да су тежак положај хришћана у Царству допринеле политичке прилике у Јерменији и Сирији, где су се јавила два могућа кандидата за царски престо, па су хришћани осумњичени за сарадњу са узурпаторима.²⁵⁷ Негде у пролеће или у рано лето исте године²⁵⁸ издат је други едикт, који је налагао да се ухапсе сви епископи и приморају на жртву.²⁵⁹ Трећи едикт је проглашен у септембру или новембру исте године²⁶⁰ и надовезивао се на други, а то је да се сви клирици наговоре да принесу жртву.²⁶¹ Четврти едикт је донет 304. године, али се са несигурношћу не може одредити тачан датум његовог проглашења, па Кроикс сматра²⁶² да је издат у јануару или фебруару, који је налагао да су сви становници Римског царства дужни да принесу жртву²⁶³, због чега су многи хришћани изгубили своје животе и страдали.²⁶⁴ Поред датума, упитан је и главни креатор Четвртог едикта, тј. да ли је за њега одговоран Диоклецијан или Галерије. Бејнес сматра да је Диоклецијан, током свог повратка из Рима²⁶⁵ за Никомедију 304/305. године, презимио у дунавском делу, тј. у Галеријевој провинцији, те да је прогласио едикт током свог боравка у Сирмијуму, тако да се он прво примењивао у том делу Царства, да би касније обухватио и остале делове.²⁶⁶ С обзиром да је током путовања био болестан, није био у стању да лично прогласи Четврти едикт, па је зато Галерије искористио прилику и учинио то уместо њега, те је стога логично што се он прво примењивао у његовој дијецези.²⁶⁷

Сва четири едикта донета током владавине Диоклецијана, односила су се на читаво Царство, али је до сувладара зависило у коликој ће се мери они имплементирати. Хришћани су највише страдали у источним провинцијама, тј. у оним деловима који су били под управом

²⁵² Лактанције спомиње да војска, пре него што је проглашен први едикт, ушла у цркву у Никомедији, која се налазила одмах до царског двора, те да су почели да спаљују списе и да је пљачкају, да би касније била срушена (Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XII, 213 - 214). Јевсевије слично говори, с тим што не спомиње цркву у Никомедији, него говори о свим црквама у Царству (Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VIII, 2, 743).

²⁵³ Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VIII, 2, 746 - 747.

²⁵⁴ G. E. M. de Ste.Croix, „Aspects of the Great Persecution“, у: *The Harvard Theological Review*, 47/2 (1954), Cambridge University Press, 75.

²⁵⁵ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XIII, 214; Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VIII, 5, 750 - 751.

²⁵⁶ Лактанције оптужује Галерија да је он подметнуо пожар (*De mortibus persecutorum*, XIV, 215 - 216).

²⁵⁷ Болотов, *Историја Цркве*, 131.

²⁵⁸ Croix, *Aspects*, 76. Исти научник говори да је непознато да ли се овај едикт примењивао на Западу, али да се највише спроводио у местима где су хришћани били бројнији.

²⁵⁹ Eusebii, *Historia ecclesiastica*, VIII, 2, 747.

²⁶⁰ Croix, *Aspects*, 76.

²⁶¹ Grbešić, *Progoni*, 36.

²⁶² Грбешић тврди да је то било у пролеће (Grbešić, *Progoni*, 37).

²⁶³ Croix, *Aspects*, 77.

²⁶⁴ Grbešić, *Progoni*, 37.

²⁶⁵ Диоклецијан је тада једини пут био Риму, где је прославио 20 година владавине њега и Максимијана, као и победу над персијским краљем Нарсесом. Тада су њих двојица склопили договор да заједно абдицирају (Мирковић, *Диоклецијан*, 134).

²⁶⁶ P. S. Davies, „The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303“, у: *The Journal of Theological Studies*, 40/1 (1989), Oxford University Press, 74 - 75.

²⁶⁷ Norman H. Baynes, „Two Notes on the Great Persecution“, у: *The Classical Quarterly* 18/3 - 4 (1924), Cambridge University Press, 193.

Диоклецијана и Галерија. У западном делу, под контролом Максимијана,²⁶⁸ они су се такође спроводили, али не у толиком обиму као у источном делу и више се испољавао у кажњавању свештенства, спаљивању црквених књига и конфисковању црквене имовине. Само су у Африци хришћани доста страдали, док је Констанције Хлор спроводио само рушење храмова²⁶⁹ у Галији и Британији.²⁷⁰

Едикти су се, дакле, највише примењивали у источним деловима Римског царства, тј. на територијама које су биле под влашћу Диоклецијана и Галерија. Под Галеријевом управом се налазио и Сирмијум, као и његова околина. У њему је увелико деловала црквена заједница, која је била веома развијена, на челу са епископом и већим бројем хришћана. Своју нетрпељивиост према хришћанима Галерије је испољио према сирмијумском црквеном заједницом, пошто да је у том граду често резидирао, па је тако велики број хришћана и пострадао. Одмах по доношењу првог едикта, сирмијумски хришћани су ухапшени, првенствено клирици, да би по доношењу Четвртог едикта и ликвидирани.

Пошто је Сирмијум био главни град Доње Паноније, прогон се највише и одвијао у овоме граду, у односу на остале панонске градове. Јарак сматра да сврха прогона није било уништење хришћана, него застрашивање с циљем да се они повинују, како би престали са даљим ширењем, јер је њихова вера окарактерисана као опасна за Царство. Она верује да римска власт није имала у плану да прогон буде ширих размера, стога их у Панонији упоређује са прогонима по западним земљама. Само је у Сирмијуму прогон био интезиван, пошто је тада (304) у граду боравио цар Диоклецијан.²⁷¹

Што се тиче број пострадалих у Сирмијуму, он се разликује у зависности од историчара. Тако Душан Петровић говори да се ради о троцифреном броју: „*За време гоњења хришћана од стране римских цара и Срем је дао своје мученике. Сва њихова нису нам позната, али по неким писцима страдало је у то време у Срему преко 200 мученика...*“.²⁷² Стојковски се не слаже са овим мишљењем, али нити одбацује, него каже: „*Тешко је заиста утврдити тај број, али вероватно да је ова цифра претерана.*“²⁷³ Можда најпрецизнији броја пострадалих хришћана је дала Јарак: „*Poimence su u izvorima navedena 22 mučenika ili mučenice što su stradali u Sirmiju. Njima se može pridružiti skupina od 7 anonimnih svetica koje se također smatraju sigurnim ranokršćanskim mučenicama u Sirmiju.*“²⁷⁴ Може се прихватити овај број, али треба узети у обзир могућност да се велики број хришћана одрекао вере и принео жртву, како би избегли смрт, што потврђује и Ритиг: „*...da je i u Sirmiju bilo u vrijeme Dioklecijanovog progona dosta palih kršćana, lapsi, kako je to bilo i u drugim krajevima...*“.²⁷⁵

Прецизан број пострадалих хришћана у Сирмијуму, није тема ове дисертације, тако да се о томе и неће дискутовати, јер се сматра небитним. Оно што је битно јесте да је у овом граду било жртава због исповедања Исуса Христа, као и да их је већина страдало 304. године, одмах по проглашењу Четвртог едикта, али никако пре те године. Прве жртве су били клирици, а доцније и обични грађани.

²⁶⁸ Лактанције о Максимијану каже да је са радошћу примењивао едикте у Италији, називајући га *homo non adeo clemens* (*De mortibus persecutorum*, XV, 121).

²⁶⁹ Лактанције оправдава Констанција Хлора да је разлог рушења храмова био како се не би створила сумња код осталих сувладара у његово оглушење о закон. (*De mortibus persecutorum*, XV, 217).

²⁷⁰ Мирковић, *Диоклецијан*, 117 – 118.

²⁷¹ Mirja Jarak, „*Ranokršćanski mučenici Panonije*“, у: Darije Damjanović (prir.), *1700 godine Svetih srijemskih mučenika*, Ђаково: Katolički bogoslovni fakultet u Ђakovu Sveučilište Jospia Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 55 – 56.

²⁷² Душан Петровић, *Историја Сремске епархије*, Сремски Карловци: Епархија сремска 1970, 5.

²⁷³ Борис Стојковски, „Светитељи без житија. Приноси сирмијској хагиографији“, у: *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 37 (2012), Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 402.

²⁷⁴ Jarak, *Ranokršćanski*, 54.

²⁷⁵ Ritig, *Maryrologij* 2/4 (1911), 367.

2.2. Свети Иринеј – први епископ Сирмијума

Једна од првих жртава Диоклецијановог прогона у Сирмијуму био је епископ Иринеј, за којег се сматра да је био први међу познатим сирмијумским епископом. Непознато је да ли је пре њега било епископа у овом граду, јер се нигде у изворима не спомињу, сем имена епископа Јевсевија, али не као епископа Сирмијума, него града Цибале. Иринеја као епископа града Сирмијума спомињу извори: *BS*, *MH* и *MR*. У *BS* стоји: „*Sirmii Herenei episcopi*“ и као датум његовог страдања наводи се 6. април. Не говори се да је био први сирмијумски епископ, као ни име његовог претходника.²⁷⁶ Блажени Јероним у своме спису наводи исти датум када је пострадао и о њему само каже: „*Syrmia Herenei epi*“.²⁷⁷ Што се тиче *MR*, о епископу Иринеју се нешто опширније излаже: „*Sirmii passio sancti Irenaei Episcopi & Martyris, qui tempore Maximiani Imperatoris sub Praeside Probo primum tormentis acerrimis vexatus, demde diebus plurimis in carcere cruciatus, novissime abscisso capite consummatus est.*“²⁷⁸ Из изложеног се може видети да овај мартирологијум, у односу на претходна два извора, у кратким цртама говори о његовом страдању. Разлог томе је тај што су претходна два старија у односу на *MR*²⁷⁹, те се при његовом састављању користили стари мартирологијуми и пасије, као што је Иринејева и Полионова. Тако се у *Passio Pollioni* представља као сирмијумски епископ и да је пострадао: „*Irenaeum quoque Episcopum Sirmiensi ecclesiae, pro fide et commissae sibi plebis constatia fortiter dimicantem...*“.²⁸⁰

Поред поменутих извора, најверодостојнији хагиографски спис о њему и његовом страдању јесте *Passio Sancti Irenaei*, у којем је опширно описано његово суђење и на основу којег се могу добити извесни подаци о његовој личности. Пасија је написана у 4. веку, тако да она представља једно од поузданих извора, пошто је настала на основу првобитних докумената из времена прогона, те је написана на латински и грчки језик.²⁸¹ Дарија Дамјановић верује да су обе верзије редакције изгубљеног текста на грчком језику, јер су многе грчке речи латинизоване.²⁸² Постоје извесне разлике између њих, пошто су написане у различитом временском периоду. Међутим, без обзира што се разликују, *Passio Irenaei* по старости припада трећој групи писаних извора о мученицима, тако да има велику важност у проучавању ранохришћанске историје.²⁸³

²⁷⁶ *BS*, LV.

²⁷⁷ *MH*, 40.

²⁷⁸ *MR*, 55 – 56.

²⁷⁹ *Martyrologium Romanum* је у Римокатоличкој цркви првенствено имао сврху литургијске књиге, али се користио и као нека врста житија ранохришћанских мученика, иако оно садржи у себи само кратак садржај о њима, стављајући акценат на њихво страдање, а не на живот. Творац овог манускрипта је био папа Григорије XIII и то баш у време његове реформе календара. Његова жеља била је да се донесе нова листа мученика, па је одлучио да се поново анализира *Martyrologium Hieronymianum*, као и други списи, како би се сачинио јединствена богослужбена књига. Званично је *MR* издат 1584. године, али је после тога доживео још издања и исправки. Детаљније видети: Gabriele Marino, *Approaching the Martyrologium Romanum. A semiotic perspective*, Jenny Ponzo (ed.), *Lexia 31 – 32: La Semiotica del Martirio* (2018), Nemosancti – New Models of Sanctity in Italy, 175 – 215. О манускриптима који су претходили *MR* - у видети: Giuseppe Antonio Guazzelli, *Early Printed Martyrologies in Italy* (1486 – c. 1584), Alison K. Frazier (ed.), *The Saint Between Manuscript and Print: Italy 1400 – 1600*, Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies 2015, 221 – 251.

²⁸⁰ *Passio Pollioni*, I, 435.

²⁸¹ Jarak, *Ranokršćanski*, 60.

²⁸² Darija Damjanović, „Autentične pasije sirmijsko – panonskih mučenika“, у: Darija Damjanović (prir.), *1700 godine Svetih srijemskih mučenika*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilište Jospia Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 88.

²⁸³ Mirja Jarak, *Martyres Pannoniae – The Chronological Postition of the Pannonian Martyrs in the Course of Diocletian’s Persecution*, Rajko Bratož (ur.), *Westillyricum und Nordostitalien in der Spätromischen Zeit*, Ljubljana: Narodni Muzej 1996, 272.

2. 2. 1. Подаци о Иринеју

Одмах на почетку пасије, писац пише у којем времену је Иринеј пострадао: „*Cum esset persecutio sub Diocletiano et Maximiano Imperatoribus...*“²⁸⁴ Писац именује два владара који су тада владали Римским царством, стављајући на знање да се ради о тетрархији. Исто се то чини и у *Passio Pollioni*: „*Diocletianus et Maximianus regnantes decreverunt...*“²⁸⁵ Обе пасије идентично говоре да је Иринеј пострадао у време владавине два цара, али се разликују по крају, пошто се код Полионове потврђују два цара,²⁸⁶ док се код Иринејеве наводи само Диоклецијан.²⁸⁷ Није познато зашто се на почетку спомињу два цара, да би се на крају налазило само једно име. Вероватно да је писац тиме хтео да стави до знања да је Иринеј пострадао у делу Царства којом је управљао Диоклецијан, па због тога, поред њега, на крају помиње и „*agente Probo Praeside*“.²⁸⁸ Разлог зашто *Passio Pollioni* на крају не помиње само Диоклецијана, ни Проба, вероватно је тај што је Полионова пасија млађа од Иринејеве.

Passio Irenaei не говори о пореклу и животу епископа Иринеја, јер не представља његово житије, него судски процес који се водио против њега, те је наглашено његово погубљење за Христа. Међутим, током читања пасије, може се доћи до неких информација о њему. Тако пасија говори да је Иринеј као епископ био млад, да је био ожењен и имао децу, те да су му родитељи још увек били живи.²⁸⁹ Не зна се ко су му били родитељи нити да ли су били хришћани. Алфонсо каже да је био родом из Сирмијума, да су му родитељи били пагани, а да је као дете примио хришћанство,²⁹⁰ што то потврђује и сам Иринеј: „*Deum habeo, quem a prima aetate colere didici...*“²⁹¹ Непознато је којем су друштвеном слоју припадали његови родитељи, као ни он, али по Поповићу нису били дошљаци, него становници Сирмијума, са старим пореклом. На начин како је Иринеј погубљен – посечењем мачем – Поповић на основу тог податка тврди да није био обичан грађанин, него да је потицао из имућне породице, који су били поседници или припадници градске и царске администрације.²⁹² Упитна је и његова етничка припадност, тј. да ли је Грк или Римљанин, па верује да је био Грк, пошто су црквену заједницу у Сирмијуму чинили Грци.²⁹³ Смирнов – Бркићева је око тога доста обазрива. Иако се она слаже са Поповићем, напомиње да су заједницу, поред Грка, чинили и Римљани, пошто се у епиграфским сведочанствима спомињу латинска имена.²⁹⁴

Податак да је Иринеј био ожењен и да је имао децу,²⁹⁵ сведочи да су се у његово време и даље постављали ожењени епископи, иако се тада увелико расправљало о безбрачности. Међутим, у делу када га Проб пита да ли има супругу, децу и родитеље, он одговара одречно.²⁹⁶ Николас Матаја овај чин тумачи као Иринејеву лаж, како би спасио своју породицу, због чега Проб отпушта његову породицу, па саматра да је лаж у оваквим моментима у хришћанству била оправдана.²⁹⁷ Међутим, с његовом тврдњом треба бити обазрив, јер би тако нешто пасија сигурно напоменула. Она, штавише, супротно говори, када

²⁸⁴ *Passio Irenaei*, I, 432.

²⁸⁵ *Passio Pollioni*, I, 435.

²⁸⁶ *Исто*, III, 436.

²⁸⁷ *Passio Irenaei*, VI, 434.

²⁸⁸ *Исто*.

²⁸⁹ *Исто*, III, 433.

²⁹⁰ Saint Alphonsus de Liguori, *Victories of the Martyrs* (ed. Eugene Grimm), New York – Cincinnati – Chicago: Benziger Brothers 1888, 178.

²⁹¹ *Passio Irenaei*, IV, 433.

²⁹² Поповић, *Блажени Иринеј*, 260 – 261.

²⁹³ *Исто*, 260.

²⁹⁴ Смирнов – Бркић / Драганић, *Латинска и грчка*, 61 – 62.

²⁹⁵ *Passio Irenaei*, III – IV, 433.

²⁹⁶ „*Probus dixit: Uxorem habes? Irenaeus respondit: Non habeo. Probus dixit: Filios habes? Irenaeus respondit: Non habeo. Probus dixit: Parentes habes? Irenaeus respondit: Non habeo*“ (*Passio Irenaei*, IV, 433).

²⁹⁷ Nicholas Mataya, *Martyrs and Saints: The Transformation of Christianity in the Balkans During the Late Roman Empire*, прегледано дана 3. 1. 2020. г. на: <http://www.rosetta.bham.ac.uk/issue15supp/mataya.pdf>, 35.

Иринеј после тог Пробовог питања, почиње да цитира Свето Писмо²⁹⁸: „*Irenaeus respondit: Praeceptum est Domini mei Jesu Christi dicentis: Qui diligit patrem, aut matrem, aut uxorem, aut filios, aut fratres, aut parentes super me, non est me dingus.*“²⁹⁹ Дакле, Иринеј не лаже да нема породицу, него преко цитирања Светог Писма потврђује своју верност Богу и даје до знања да Га се неће одрећи, чак ни зарад породице. Касније он потврђује да има децу, напомињући да су и они хришћани: „*Fili mei Deum habent quem et ego, qui potest illos salvare.*“³⁰⁰ Оно што у овој реченици може да изазове дилему, јесте реч *salvare*, а која се односи на Иринејеву децу. Он не наводи од чега их Бог може спасити, тј. на шта се спасење односи – спасење душе или од телесне смрти. Овој реченици је претходила Пробова реч упућена Иринеју, а која је била повезана са његовом децом: „*Vel propter illos sacrifice*“³⁰¹ Овде се може добити утисак да је Проб уцењивао Иринеја његовом децом, те да су и она била део судског процеса. С обзиром да је потврдио да су и они хришћани, није немогуће да се и њима судило, али да их је префект искористио као предмет уцењивања на Иринеја да принесе жртву. Херберт Мусурило запажа да су Иринеја неколико пута доводили пред његову породицу, пред којом су га мучили, што је био један вид тортуре његове породице. Он, као и Матаја, слично говори о његовом разлогу одрицања да има породицу: „*After putting him in gaol, he has him brought before him again around midnight and Irenaeus denies he has a wife and children, by a strange interpretation of the words of Jesus, perhaps to spare the further suffering.*“³⁰²

Дакле, на основу наведеног, можемо закључити да је Иринејева породица, а посебно деца, претрпела извесну патњу, тако што су били приморани да гледају муке свог оца. Претпоставка да су телесно мучени или им било прећено да ће страдати, укључујући и остале људе који су га обилазили,³⁰³ не може бити прихваћена, јер се нигде у пасији тако нешто не спомиње, а што потврђује и сам Иринеј у једном делу своје молитве пред смакнуће, када каже: „*Te peto, tuamque deprecor misericordiam, ut et me suscipere, et hos in fide tua confirmare digneris.*“³⁰⁴

На основу пасије, Иринеј је имао децу, не наводећи у коликом броју и којих су били полова.³⁰⁵ Алфонсо каже да их је имао много, али не наводи тачан број нити половине.³⁰⁶ Јустин Поповић не говори о броју, него каже да је имао синове³⁰⁷, док Батлер тврди да је имао синове и кћери, али не и у коликом броју.³⁰⁸ Иако нико од њих не наводи колико је Иринеј имао деце, ипак Јустин и Батлер се усуђују да кажу којих су половина. Међутим, пошто се у *Passio Irenaei* не прецизира број, нити да ли се радило о синовима или кћеркама, не може се на основу претпоставки или предању доносити закључак о броју и половима његове деце. Оно што се са сигурношћу може рећи јесте да је имао више од једног детета.

Веома је упитна и сама присутност Иринејеве супруге. Мусурило с опрезношћу каже да је, током испитивања и мучења епископа, поред деце била присутна и његова жена.³⁰⁹ *Passio Irenaei* не спомиње директно да је његова супруга била присутна, нити да га је наговарала да попусти и принесе жртву. На испитивању су били присутни његови родитељи, деца, удате жене, пријатељи и комшије, који су га наговарали да се повинује наређењима власти³¹⁰, али се нигде не спомиње његова супруга, нити то чини и Иринеј. Међутим, када Проб, у облику питања, набраја све људе који су га посетили, међу њима спомиње и супругу:

²⁹⁸ Мт. 10, 37.

²⁹⁹ *Passio Irenaei*, IV, 433.

³⁰⁰ *Исто*.

³⁰¹ *Исто*.

³⁰² Herbert Musurillo (ed.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford: Oxford University Press 1972, xlii – xliv.

³⁰³ *Passio Irenaei*, III, 433.

³⁰⁴ *Исто*, V, 434.

³⁰⁵ *Исто*, III, 433.

³⁰⁶ Alphonsus, *Victories*, 178.

³⁰⁷ Јустин Поповић, *Житија светих за март*, Ваљево: Штампарија Ваљево 1991, 484.

³⁰⁸ Herbert J. Thurston / Donald Attwater (ed.), *Butler's Lives of the Saints Vol. I*, Westminster, Maryland: Christian Classics 1990, 668.

³⁰⁹ Musurillo, *The Acts*, xliii.

³¹⁰ *Passio Irenaei*, III, 433.

„*Probus dixit: Uxorem habes? Irenaeus respondit: Non habeo. Probus dixit: Filios habes? Irenaeus respondit: Non habeo. Probus dixit: Parentes habes? Irenaeus respondit: Non habeo.*“³¹¹ Алфонсо са сигурношћу тврди да је имао жену и да му се и обратила, молећи га да је не чини несрећном.³¹² Слично говори и Батлер, који каже да је у сузама загрлила свога мужа, молећи га да себи поштеди живот зарад ње и њихове невине деце.³¹³ О овоме нема никаквих помена у пасији, тако да њихово казивање можемо прихватити само као неку врсту усменог предања или плод њихове маште. Међутим, не можемо одбацити да није постојала Иринејева супруга, као ни то да није била присутна током суђења. После постављених Пробових питања упућена Иринеју, која су горе цитирана, он га на крају пита: „*Et qui fuerunt illi qui praeterita flebant sessione?*“³¹⁴ Ово питање потврђује да је Иринеј имао супругу, да је била присутна и да је плакала, али нема помена о томе да се обратила своје супругу.

Што се тиче Иринејевог епископства, постоје извесне недоумице. У оно што не постоји сумња јесте његова историчност и чињеница да је био епископ града Сирмијума, а што потврђују *BS, MH, MR, Passio Irenaei* и *Passio Pollioni*. Оно што је данас код многих научника остало недоречено, јесте да ли је био први сирмијумски епископ. Поменути извори не говоре о епископу пре њега, док *Passio Pollioni* једини спомиње епископа Јевсевија који је службовао пре Иринеја, али се не именује као епископ Сирмијума, него града Цибале. О самој његовој личности се ништа не зна, сем да је страдао за време Валеријана.³¹⁵ Дакле, Јевсевије се само успутно помиње у Полионовој пасији, те се стога не може сматрати за првог сирмијумског епископа, јер је његово име везано за други град. Чак је непозната и његова улога, тј. да ли је био епископ целе Паноније. Зато се за сада Иринеј званично води као први епископ града Сирмијума и Паноније за којег знамо, све док се не појаве нови докази који би тврдили супротно.

Оно што је код Иринеја такође упитно, јесте начин његовог избора за епископа. Не зна се на основу чега је изабран, као ни на који начин, тј. да ли је изабран од стране сабора епископа или гласом народа, с обзиром да су се тада још увек уважавао глас верника, иако је било покушаја да то право припадне само епископима. Пошто нема никаквих података о томе, било би веома неумесно да се о овоме уопште и дискутује. Једино Алфонсо говори о његовом избору, али неодређено: „*This saint gave such extraordinary examples of virtue, that he deserved to be made Bishop of Sirmium while yet a young man.*“³¹⁶ Пасија потврђује да је Иринеј био млад³¹⁷, тако да се са сигурношћу може да тврдити да је за епископа изабран у зрелим годинама, али не и на који начин.

2. 2. 2. Префект Проб

Судија који је испитивао и осудио епископа Иринеја на смрт био је Проб, тадашњи префект или управитељ Доње Паноније, са седиштем у Сирмијуму. О њему скоро да нема никаквих података, сем да је управљао Доњом Панонијом, па се тако у *The Prosopography of the Later Roman Empire* о њему следеће каже: „*PROBUS praeses (of Pannonia Inferior) 303/305 'Probus praeses', persecutor of Christians under Diocletian at Sirmium and Cibalae.*“³¹⁸ Проб није осудио на смрт само Иринеја, него и лектора Полиона, Синерота, Монтана и Максиму. Под његовим поступком кратко време је била и Анастасија, да би касније, по сазнању да је из

³¹¹ *Исмо*, IV, 433.

³¹² „*The wife, with many tears, besought him not to leave her disconsolate.*“ (Alphonsus, *Victories*, 179).

³¹³ „*His wife, in tears, threw her arms round his neck and begged him to preserve his life for her sake and for that of his innocent children*” (Butler’s *Lives of the Saints* I, 668).

³¹⁴ *Passio Irenaei*, IV, 433.

³¹⁵ *Passio Pollioni*, I, 435.

³¹⁶ Alphonsus, *Victories*, 178.

³¹⁷ „*Tenerae adolescentiae tuae miserere*” (*Passio Irenaei*, III, 433).

³¹⁸ A. H. M. Jones – J. R. Martindale – J. Morris (ed.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I A. D. 260 – 395, Cambridge: The Syndics of the Cambridge University Press 1971, 736.

Рима и да је ћерка високог римског службеника, њен случај пребацио у Рим.³¹⁹ Од свих поменутих случајева, једино се искрено посветио Иринејевом случају, тј. наговарању да принесе жртву, док код осталих није било тако. Извесних блискости постоји и у Полионовом случају, али се она не односи на приморавање да принесе жртву, него на Пробову заинтересованост за хришћанско учење.³²⁰ Вероватно да је постојао извесни разлог због чега је према Иринеју имао специфичан однос, а о чему ће касније бити речи.

Веома је тешко прецизно изложити какав је он као управитељ или судија био, пошто о њему немамо никаквих података. Код Алфонса нема претераног размишљања, те он о Пробу излаже све најгоре, представљајући га као немилосрдног прогонитеља: „*The edicts of the Emperor Diocletian against the Christians were published in Sirmium in the year 304, and Probus, the governor of Lower Pannonia, was most indefatigable in putting them into execution. The ecclesiastics, and particularly the bishops, were the first objects of his unholy zeal; for he thought that by striking the pastors he could the more easily disperse the flock of Jesus Christ.*“³²¹

Приметно је да Алфонсо пристрасно пише о Пробу, представљајући га као великог прогонитеља, чији је циљ био да уништи хришћанство. Међутим, читајући Иринејеву пасију, слика о Пробу је сасвим супротна од Алфонсовог описа, јер се добија утисак да префект на све начине покушава да спаси живот сирмијумском епископу, што је опет супротно истини. Поповић га описује као, „...чиновник који спроводи само царску вољу и покушава да спасе младог човека, а не наказни мучитељ који би уживао у болу нанесеном оптуженом лицу.“³²² Дакле, Поповић је веран мишљењу да је Проб желео да спаси живот Иринеју, представљајући га као милосрдног управитеља. Међутим, када се *Passio Irenaei* упореди са *Passio Pollioni* и *Passio Sereni*, приметна је разлика Пробовог односа према Полиону и Синероту, у поређењу са Иринејем. Његов однос према двојници мученика је доста службен, јер нема више начина наговарања да се повинују царским заповестима, као што је то случај са Иринејом, што нас поново враћа на теорију да је постојао разлог зашто је према сирмијумском епископу био упоран да се одрекне хришћанства. Оно што можемо са сигурношћу да констатујемо, јесте да Проб није био милосрдан нити острашћени прогонитељ хришћанства, него обичан управитељ који је био у служби Риму и римском цару, који је само испуњавао своје обавезе према Царству, те се може сложити са Поповићем да је као гувернер радио свој посао, али не и у томе да је желео да спаси Иринеја због његове младости.

Пошто је Проб био управитељ *Pannonia Inferior* или Доње Паноније³²³, са седиштем у Сирмијуму, његова дужност се није разликовала од управитеља других провинција. Они су имали статус представника Рима, чија дужност је била да римску културу, традицију и менталитет на миран начин ускладе са другим народима. Највише се односило на религију, пошто је она за све народе била саставни део живота и идентитета, те је она представљала највећу опасност за однос између претпостављених и подређених.³²⁴ С обзиром да је префект представљао цара, он је уједно имао улогу заштитника царског ауторитета, а која се испољавала преко царског култа. Било му је допуштено да се религијом користи као оруђем, како би остале народе приморао да се активирају у царски култ и на тај начин доказали своју лојалност римској власти. Међутим, да би се успело у тој намери, неопходно је било да управитељ буде укључен у народне локалне култове, као и да буде упознат с њима, како би их на миран начин прикључио царском култу, јер је увек постојала опасност од извесних сукоба због различитих обичаја, културе и веровања.³²⁵ Зато је једна од кључних надлежности префекта била да се избегну сукоби, али да се уједно прихвати царски култ, преко којег би се

³¹⁹ Paola Francesca Moretti, *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo critico, traduzione*, Herder – Roma: Herder Editrice E Libreria 2006, 154, 172.

³²⁰ *Passio Pollioni*, II – III, 435 – 436.

³²¹ Alphonsus, *Victories*, 179.

³²² Поповић, *Блажени Иринеј*, 261.

³²³ За Зелера је нејасно да ли је Проб био управитељ или префект преторије, што он сматра да је реч о грешци преводаца (Зелер, *Почеци*, 99).

³²⁴ Jill Ruth Carlson, *The Gods and Governors of the Roman Provinces*, Cambridge: Harvard University 2012, 8.

³²⁵ *Исто*, 12 – 13.

локални обичаји интегрисали у римски систем и на тај начин одржао мир у својој провинцији.³²⁶ У случају непослушности локалног становништва, префекти су имали право да бунтовницима суде за њихову непокорност. Међутим, управитељима је био приоритет да становништво самоинцијативно и на миран начин прихвате царски култ као вид покорности, због чега су префекти често обилазили насеља у својој провинцији.³²⁷ Њихове посете нису сматране за инспекцију, него за свечану манифестацију, јер њихов долазак су становници доживљавали као долазак цара, поготово у 3. веку када је префектов ауторитет добио на значају.³²⁸

Пошто је функција префекта изазивала велико поштовање, уз то и одговорност, тако су и кандидати морали да поседују квалитетне особине, као што су мудрост, праведност и храброст.³²⁹ У већини случајева су за управитеље бирани људи из локалних средина, због чега је понекад постојала опасност да локални моћници утичу на управљање провинцијом.³³⁰ Оно што је овој служби била мана, јесте што је мандат био кратак,³³¹ па су због тога многи били заокупљени својом каријером, а то су могли да остваре уколико су ефикасно извршавали своју дужност.³³² Затим, провинције су се разликовале по важности, подељене на царске и народне, као и дужина трајања мандата префекта. Управитеље за царске провинције је постављао лично цар, а дужина је зависила од одлуке цара, док је за народне постављала локална управа с мандатом од једне године.³³³

На основу изложеног, можемо претпоставити да је Проб био као и сваки управитељ, трудећи се да извршава своје обавезе које нису биле противне Риму. Не зна се да ли је управљао царском или народном провинцијом. Међутим, уколико узмемо у обзир да је Иринеј страдао 304. године, а Синерот 306. године,³³⁴ можемо да претпоставимо да је управљао царском, јер је временски од Иринеја до Синерота прошло две године, док је дужина трајања управе над народном провинцијом трајала једну. Као и сви управитељи, тако је и Проб желео да напредује у својој каријери, верно поштујући и извршавајући царске законе, што потврђују хапшења хришћана, њихово испитивање, убјеђивање на жртву и на крају погубљења. Уколико бисмо прихватили Ритигову тврдњу да је у Сирмијуму велики број хришћана поклекнуо пред Пробом³³⁵, онда је он био међу успешним управитељима, чија каријера је била у успону.

Оно што је остало недоречено, јесте његов однос према Иринеју. Управитељ је неколико пута покушавао да га наговори да се приклони царском култу. Његове методе су биле различите: испитивање, мучење, молбе његове породице, родитеља и пријатеља, али је све то било безуспешно. Такав однос он није имао према Полиону и Синероту, што значи да је постојало нешто посебно код Иринеја, чим је Проб толико био доследан да се он повинује заповестима. Зато нас поново надовезује Поповићева тврдња да је Иринеј био из аристократске породице, што би вероватно и био разлог таквог реаговања. Можда га је Проб лично и познавао или његову породицу, па је желео да га поштеди. Међутим, у пасији немамо никаквих података који би поткрепили такву тврдњу. Ипак, сличности налазимо и у случају код Анастасије, што би могло да иде у корист Поповићевој теорији. Проб је, такође, Анастасију испитивао, те је и она прошла кроз различите степене пропитивања. На почетку је суђење протицало регуларно,

³²⁶ Исто, 15.

³²⁷ Исто, 10.

³²⁸ Charlotte Roueché, „The Functions of the Governor in Late Antiquity: Some Observations”, у: *Antiquité Tardive* 6 (1998), Centre National de la Recherche Scientifique (France), 32.

³²⁹ Исто, 33.

³³⁰ Исто, 35.

³³¹ Исто, 34.

³³² Jill Ruth Carlson, *The Gods and Governors of the Roman Provinces*, Cambridge: Harvard University 2012, 32.

³³³ Исто, 11.

³³⁴ Временску хронологију страдања сирмијумских хришћана видети Јарак, *Ранокршћански*, 68.

³³⁵ Ритиг ову теорију поткрепљује на основу тога што су, као у случају Иринеја, доведене породице заробљених хришћана, како би их наговорили да се повинују заповестима: „*Ne pomaže ni plač drobne djece, koja obgrliše njegova koljena jecajući: Miserere tui et nostri, pater; ne pomaže ni lelek žene, ni pomaganje roditelja i rođaka. Ovi su nam prizori samo dokazom, da je i u Syrmiju bilo u vrijeme Dioklecijanova progonstva dosta »palih« kršćana, lapsi, kako je to bilo i u drugim krajevima...*“ (Ritig, *Maryrologij* 2/4 (1911), 367).

а Проб није показивао никакав страх или симпатије према њој. Међутим, када је сазнао да је кћерка Претеста, високог римског службеника из Рима, променио је даљи ток суђења, тако што ју је наговара да се одрекне Христа, па је о овом случају обавестио цара Диоклецијана, да би на крају њен случај пребацио у Рим.³³⁶ Дакле, као и код Иринеја, тако и код Анастасије Проб је доста опрезан и не доноси исхитрено судску одлуку, као што је код Полиона и Синерота. Једина је разлика што он Анастасијин случај пребације у Рим. Дакле, евидентно је да је Проб свој однос према њој променио када је сазнао да је из угледне римске породице, а сличности имамо и код Иринеја. На основу изложеног, можемо се сложити са Поповићевом претпоставком да је Иринеј заиста припадао групи угледног римског друштва.

2. 2. 3. Погубљење

Епископ Иринеј је, после низ испитивања, мучења³³⁷ и наговарња, које је трајало неколико дана³³⁸, осуђен на смрт посечењем мачем, а изрекао ју је лично управник Проб,³³⁹ који је на то и имао право. Централну моћ у доношењу кључних одлука у Царству, под чиме се подразумева и смртна казна, имао је цар. То право је пренето и на управитеље провинција, што датира још из времена Августа³⁴⁰, а званично је закључено 199. године за време Септимија Севера.³⁴¹

Основна дужност префекта била је да прикупља порез и да одржава мир у надлежној му провинцији.³⁴² Уколико би мир био угрожен или би се јавила сумња у могуће нереде, имао је право да испитује и осуђује на смрт, ако би се доказала кривица осумњиченог. Његова пресуда могла је да буде оштра, а да не подразумева смрт, као што је депортација на неко острво, изгнанство, осуда на тежак рад у руднику и слично. У случају да је пресуда смртна казна, онда је управитељ био у обавези да цару пошаље образложење судске одлуке и извештај са суђења. Углавном се ова процедура највише односила уколико је преступник био *honestiores*.³⁴³ Пошто је Римско право делило популацију на слободне и робове, римске грађане и оне који нису имали римско грађанство, те на вишу и нижу класу, тако су се и казне разликовале по социјалном и друштвеном положају.³⁴⁴ Уколико се радило о вишој класи, тзв. *honestiores*, за њих је казна у већини случајева било изгнанство, а ако је реч о смртној казни, онда су они били ослобођени појединих врста, као што је распеће, спаљивање и бацање зверима.³⁴⁵ Судска одлука је често зависила од врсте преступа, који је могао да буде јавни или приватни. Царство је увек реаговала на јавни преступ, док је понекад напад на неку личност могао да добије особине јавног, а да се приватни искључи.³⁴⁶ Често је у доношењу судске одлуке одлучивао и друштвени положај оптуженог, па ако се радило о некој личности из аристократије, онда је казна могла бити изгнанство из града на један дужи период или укидање грађанства. За оне из ниског друштва је било једноставније да се осуде на смрт, али

³³⁶ *Passio Anastasiae*, 149 – 159; 172.

³³⁷ „*Probus Praeses jussit eum vexari*” (*Passio Irenaei*, II, 433).

³³⁸ „*Plurimis vero diebus ibidem clausus, diversis poenis est affectus*” (*Passio Irenaei*, III, 433).

³³⁹ *Passio Irenaei*, V, 434.

³⁴⁰ Bobby Kelly, „The Roman Death Penalty”, у: *Biblical Illustrator* Spring (2012), LifeWay Christian Resources, 8.

³⁴¹ Richard Bauman, *Crime & Punishment in Ancient Rome*, London – New York: Routledge 2004, 105.

³⁴² Kelly, *The Roman Death Penalty*, 8.

³⁴³ Bauman, *Crime & Punishment*, 105.

³⁴⁴ Yulia Pershina, *The System of Punishments in the Ancient Rome*, прегледано дана 15. 1. 2020. на: https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/50274/ssoar-moderneuropr-2017-1-pershina-The_system_of_punishments_in.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-moderneuropr-2017-1-pershina-The_system_of_punishments_in.pdf, 7.

³⁴⁵ Kelly, *The Roman Death Penalty*, 7.

³⁴⁶ Filip Mirić, System of Punishment in Roman Law, *Ius Romanum* 2 (2017), The Faculty of Law of Sofia University St. Kliment Ohridski, 357. Када се радило о јавном прекршају, онда је држава преузимала случај у своје руке. За озбиљан прекршај са смртним исходом, сматрало се убиство *pater familias*, тј. родоубиство, као и издаја.

је понекад било и изесних одступања, па су осуђивани на тежак рад или на гладијаторске борбе.³⁴⁷

Током суђења епископу Иринеју, Проб је покушао на више начина да га наговори да се одрекне свог уверења. Поред мучења, као један метод убеђивања, управник је пред њега довео његову породицу, родитеље и пријатеље, како би га њиховим посредством сломио. Само њихово присуство могло је да буде део судског процеса, пошто је осумњичени имао право да у своју одбрану укључи родбину и пријатеље, што је исто чинио и суд, на чији позив су били обавезни да се одазову.³⁴⁸ *Passio Irenaei* не говори ко је позвао његову родбину, Иринеј или Проб. С обзиром да се одрекао своје породице и пријатеља, одлучан да умре за Христа, онда позив није дошао од њега, него вероватно од Проба, што потврђује Ритигову тезу да су се ближњи осумњиченог користили као метода у наговарању на приношење жртве. За римско друштво породица није имала секундаран значај, него се придавала велика пажња³⁴⁹, па су тако деца у школама учила о породичним вредностима,³⁵⁰ како би им се од малих ногу усадио нормалан однос према родитељима.³⁵¹ Проб је био Римљанин, који је придавао пажњу породици и био упознат колико она има велико значење за римско друштво, због чега је и довео Иринејеву породицу пред њега, верујући да ће, као римски грађанин, пред њиховим молбама и сузама поклекнути. Међутим, Иринеј је остао доследан својој вери.

Разлог зашто је Проб користио поменуте методе током испитивања, био је тај што се трудио да испуни своју дужност префекта – извршавање царске заповести. У његово време као управника, у току је била царска кампања против хришћанства зарад стабилности Царства. Прве жртве хапшења били су епископи, јер је Царство у њима видело вође хришћанских група, сматрајући их опасним. За Проба је Иринеј био вођа хришћана у Сирмијуму³⁵², због тога је и био међу првима ухапшен. Управитељ је захтевао од њега да принесе жртву, што је он то одлучно одбио, због чега је Проб према њему поступио ригорозније, јер је својим чином епископ показао непоштовање према Риму и цару.³⁵³ Међутим, он није имао намеру да вређа ни цара ни римски закон, него се једноставно придржавао еванђеља. Стога је Иринеј, као и сви хришћани, суђење доживљавао као верност Богу, док је оно за Проба била само дужност. Зато хришћани нису осуђивали поступке управитеља³⁵⁴, као што то не чини ни Иринеј.

Пошто је сирмијумски епископ остао доследан својој одлуци, Проб је био приморан да га осуди на смртну казну, на шта је он као управитељ имао право. Саме казне су се разликовале по провицијинма и тежини престапа. Преступници из вишег слоја друштва могли су да буду осуђени на тежак рад у рудницима, у којима су од тешких услова умирали, затим бацани гладним зверима, јавно спаљивани у аренама или су били задављени. Они су на овакве казне осуђивани уколико су се огрешили о обичајно право или је реч о политичком преступу,³⁵⁵ а строго се кажњавало за оцеубиство. Једна од строгих казни била је и да се осуђеник стави у врећу заједно са змијом, псом, мајмуном и полним органом, те да се баци у море или реку, као

³⁴⁷ Kelly, *The Roman Death Penalty*, 7 – 8.

³⁴⁸ Mirić, *System of Punishment*, 359.

³⁴⁹ Пол Вен не заступа овакво мишљење у погледу односа Римљана према породици. Он каже да су деца из обичних породица, која су имала статус слободног грађанина, а не роба, била напуштена као нежељна. Исти је био случај и код богатих, који су напуштали децу уколико би посумњали да би им она могла пореметити друштвени положај, што би могло да проузрокује извесне проблеме око наследства. Понекад би напуштање имало политичке или верске особине. О односима унутар римских породица, као и љубавних, погледати Pol Ven, *Porodica i ljubav u Rimskom carstvu* (prevod sa francuskog Sonja Šešlija), Loznica: Karpos 2012.

³⁵⁰ Greg Wolf, „Family History in the Roman North - West”, у: Michele George (ed.), *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy and Beyond*, Oxford: Oxford University Press 2005, 239.

³⁵¹ Исто, 235.

³⁵² Иринеја као вођу сирмијумске заједнице представља и Батлер: „...quite apart from his position as leader of the Christians, must have been a man of considerable local importance“ (*Butler's Lives of the Saints I*, 668).

³⁵³ Олга Шпехар, „Сирмијумски мученици и креирање идентитета ранохришћанског града”, у: *Зборник Народног музеја – Београд 21/2* (2014), Народни музеј Београд, 28.

³⁵⁴ Carlson, *The Gods and Governors*, 31.

³⁵⁵ Bauman, *Crime & Punishment*, 124 – 125.

наговештај да му се одузима право на мирно почивање у гробу.³⁵⁶ Поред ових казни, постојале су још: обезглављење, распеће, бацање са стене, шибање до смрти, набијање на колац, крварење до смрти, које је подразумевало одсецање зглобова и представало је неку врсту забаве.³⁵⁷

Епископ Иринеј је пострадао тако што је посечен мачем. Ова казна се примењивала само на римске грађане, док је за друге било распеће. Одсецањем главе сматрало се за милосрђе, јер је била мање болна и нечасна.³⁵⁸ Током Републике, оно се вршило секиром, да би се у време Царства користио мач.³⁵⁹ На основу приложеног, Иринеј је био римски грађанин и из вишег слоја друштва. Пре него што је осуђен на смрт, прошао је кроз телесно мучење. Међутим, по римском закону, мучење је било допуштено само уколико је особа осуђена, али не пре. Уколико би оптужени био мучен пре судске одлуке, то је за римско друштво значило да је дошло до кршење закона.³⁶⁰ Сваки римски грађанин је имао право да се позове на цара, како би избегао тортуру и могућу осуду. Међутим, ово право се укидало преступницима и није важило уколико је цар дао допуштење управницима да, током испитивања, нареди телесна мучења зарад што успешније истраге.³⁶¹ Дакле, Иринеј је мучен по закону, по допуштењу царског едикта о прогону хришћана. Такође, сви хришћани су сматрани за преступнике, јер су одбијали да се укључе у царски култ.

Када је одлучено да се Иринеј погуби, оно је учињено на мосту, да би потом његово тело било бачено у реку Саву.³⁶² Шпехар каже да је његово обезглављено тело бачено у реку како би се спречило окупљање његових присталица око његовог гроба и тиме онемогућило установљење његовог култа.³⁶³ С друге стране, Ритиг каже да је бацање његовог тела у реку имало симболичко значење, а то је ускраћивање његовог гробног мира.³⁶⁴ По римском веровању, свако ко се огрешио о римски закон, није заслужио да уђе у Елизијум, а што се могло спречити непрописним сахрањивањем,³⁶⁵ пошто се душа могла ослободити од мртвог тела само прописаним ритуалом.³⁶⁶ Зато су тела осуђеника бацана изван зидина града, док су, они који су били разапети, остављени да труну на крсту. Тако бачени и остављени без бриге, често су били на мети дивљих животиња које су њихове лешеве раскомадавали, па се дешавало да улични пси однесу део трулог тела у град, што је доводило до разних болести. Један од начина да се преступници посмртно понизе и казне, било је бацање у реку, а за то се највише користила река Тибар. Римска власт је тиме желела да предочи да је њихова казна оправдана.³⁶⁷

Оно што је у Иринејевом случају нејасно, јесте да ли је смртна казна примењена на њега као члана вишег слоја друштва, као што тврди Поповић: „Поред тога, пошто није бачен зверима, како је чињено са хришћанима из сиромашнијих слојева (*humiliores*), већ му је одрубљена глава, као што је прилично виђенијим грађанима (*honestiores*), Иринејево порекло по свој прилици треба тражити било у слоју имућнијих последника, било у кругу градске или царске администрације.“³⁶⁸ Истина је да су постојале посебне казне за људе који су заузимали висок положај, као што су сенатори и децуриони, попут изгнанства. Смртне казне су се на њих

³⁵⁶ Mirić, *System of Punishment in Roman Law*, 361.

³⁵⁷ Kelly, *The Roman Death Penalty*, 9; Mirić, *System of Punishment*, 361.

³⁵⁸ Karin Wiltschke – Schrotta / Peter Stadler, „Beheading in Avar Times (630 – 800 A. D.)”, у: *Acta Medica Lituanica* 12/1 (2005), Vilnius University Press, 59.

³⁵⁹ Ritig, *Maryrologij* 2/4 (1911), 367.

³⁶⁰ Janne Pölonen, „Plebeians and Repression of Crime in the Roman Empire: From Torture of Convicts to Torture of Suspects”, у: *Revue Internationale des Droits de L'antiquité* 51 (2004), Bruxelles Office International de Librairie, 219.

³⁶¹ Исто, 226 – 228.

³⁶² *Passio Irenaei*, V, 434.

³⁶³ Шпехар, *Сирмијумски*, 28.

³⁶⁴ Ritig, *Maryrologij* 2/4 (1911), 367.

³⁶⁵ Шпехар, *Сирмијумски*, 28.

³⁶⁶ Louise Cilliers, „Burial Customs and the Pollution of death in Ancient Rome: procedures and paradoxes”, у: *Acta Theologica* 26/2 (2006), University of the Free State, 129.

³⁶⁷ Исто, 135 - 136.

³⁶⁸ Поповић, *Блажени Иринеј*, 260 – 261.

примењивале ако су оптужени за родоубиство, убиство, подметање пожара, врачање и за увреду Римског царства.³⁶⁹ Са сигурношћу се за Иринеја може тврдити да је био римски грађанин, али много тога указује на то да је припадао вишем слоју друштва, као што је и напоменуто.³⁷⁰ Он је могао да буде осуђен за увреду Римског царства, што је одбијање царског култа и представљало. Зато можемо да се сложимо са Поповићем да је Иринеј пострадао као члан аристократије.

2. 2. 4. Место погубљења – *pons Basentis*

Место на којем је Иринеј погубљен наводи се „*qui vocatur Basentis*“.³⁷¹ Овај мост се у каснијој грчкој пасији³⁷² назива Артемидин: „*In Graeco tamen dicitur Αρθεμις quod apud Graecos Dianae seu Lunae nomen est.*“³⁷³ Иако је код већине историчара и археолога прихваћено да је право име *pons Basentis*, ипак постоје и они који га именују са Артемидин,³⁷⁴ међу којима је и Јустин Поповић.³⁷⁵ С друге стране, Алфонсо га назива Дијанин и био је одређен за егзекуцију.³⁷⁶ Заједно с њим то чине, према наводима Станка Андрића, Катанчић³⁷⁷ и Бојановски.³⁷⁸ Нејасно је зашто се *pons Basentis* назива Артемидин. Ритиг тврди да је добио име по овој богињи, јер се на њему налазила *ara* у њену част, док с друге стране Смирнов – Бркићева каже да то питање још увек није разрешено.³⁷⁹ Није познато да ли је у близини било којег моста пронађен жртвеник или кип везан за ову богињу. Милошевић каже да је 1993. године у реци Сави пронађен камени жртвеник бога Јупитера, вероватно на истом месту где је 1884. године пронађен мермерни жртвеник бога Нептуна. Затим наводи да су извршена каснија истраживања, на којима су пронађена стара оружја, али не спомиње било шта у вези Артемиде.³⁸⁰ Међутим, по Бојани Племић, Сирмијум је био други центар посвећен богињи Дијани, поред области Фејера и Аквинкума, на подручју Доње Паноније. Она је дошла до таквог закључка на основу пронађених споменика посвећени овој богињи³⁸¹, као што је глава из 1. века.³⁸² За Артемиду каже да је њен култ био распрострањен на територији Далмације и Јужне Србије.³⁸³ Такође, Дијана се често у рељефима осликавала као Артемиде у кратком хитону, са стрелом у руци, а поред ње се увек налазила кошута или пас.³⁸⁴ У једној од римских

³⁶⁹ Yulia Pershina, „The System of Punishments in the Ancient Rome”, у: *Modern European Researches* 1 (2017), Social Science Open Access Repository, 83.

³⁷⁰ О односу Проба према Иринеју, Владислав Поповић је штуро и конфузно изнео у једној реченици: „С друге стране, изузетно је поучан однос главних протагониста ислеђења и процеса“ (Поповић, *Блажени Иринеј*, 261).

³⁷¹ *Passio Irenaei*, V, 434.

³⁷² Владислав Поповић, „Култни континуитет и литерарна традиција у цркви средњовековног Сирмијума”, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 305.

³⁷³ *Passio Irenaei*, нап. 9, 434.

³⁷⁴ Кустоси у Царској палати у Сремској Митровци говоре да је Иринеј погубљен на Артемидином мосту (прим. аут.). Радомир Поповић каже да једна група истраживача тврди да је изведен на мост који је посвећен богињи Артемиди (Поповић, *Хришћанство*, 51).

³⁷⁵ „Док је свети мученик такве речи говорио, би одведен на мост Артемидин, подигнут у част погане богиње њихове Артемиде, са кога је имао бити бачен“ (Поповић, *Житија светих за март*), 484 – 485.

³⁷⁶ Alphonsus, *Victories*, 181.

³⁷⁷ Андрић за Катанчића каже да је латиниста, због чега грчку Артемиду замењује са римском Дијаном. Stanko Andrić, „Bosut u starom vijeku“, у: Anica Bilić (pr.), *Rijeka Bosut i Pobosuče u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti*, Zagreb – Vinkovci: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti – Centar za znanstveni rad u Vinkovcima, 32.

³⁷⁸ *Исто*, 34.

³⁷⁹ Смирнов – Бркић, *Писани извори*, 90.

³⁸⁰ Милошевић, *Археологија*, 78 – 79.

³⁸¹ Бојана Племић, *Дијана, римска и аутохтона богиња. Дијанин култ у провинцијама централног и западног Балкана*, Београд: Археолошки институт 2017, 40.

³⁸² *Исто*, 30.

³⁸³ *Исто*, 21.

³⁸⁴ Растислав Марић, *Антички култови у нашој земљи*, Београд: Чигоја штампа 2003, 84.

кућа пронађена је фрагментована фреска лика ове богиње, која је осликана с копљем у руци, у положају ловца, а постоје индиције и да је постојао храм посвећен њој.³⁸⁵

Дакле, на основу изложеног, култ Артемиде није био распрострањен унутар и на подручју Сирмијума, него је доминирала Дијана, тако да можемо претпоставити да је грчка верзија пасије хеленизовала римски култ богиње лова. Према томе, може се констатовати да су Алфонсо, Катанчић и Бојановски вероватно ближи истини. Оно што остаје нејасно јесте разлог зашто се у грчкој верзији мост назива Артемидин, тј. Дијанин, а не *Basentis*.

Као што је на почетку речено, већина истраживача мост на коме је Иринеј погубљен називају *Basentis*, те међу њима има и оних који га преводе са Босутски, као што су Ритиг³⁸⁶, Пажин и Вишатицки.³⁸⁷ С друге стране, Радомир Поповић каже да је тако нешто мало вероватно.³⁸⁸ Као основа за ову тврдњу наводе Руинара: „*Pons iste videtur esse super fluvium Bacuntium, seu Boswetham, prope quem Sirmium situm erat, ac paullo infra in Savum influit.*“³⁸⁹ Међутим, и овај податак код других истраживача изазива сумњу, па место погубљења епископа једноставно наводе као *pons Basentis*. О овом проблему се детаљно бавио Станко Андрић, где он доказује да је право име био Босутски.

Овај научник на почетку свога рада излаже имена која су се придавала реци Босут кроз старе изворе или су се повезивале с њом. Тако он наводи Плинија и његово дело *Naturalis historia*, по којем се река Босут назива *Bacuntius* и да се улива у реку Саву код Сирмијума.³⁹⁰ Назив за ову реку је настао из панонског локалног језика или келтског, па се Босут некада називао *Baguntius* или *Basuntius*, а у прилог томе иде што се још два пута спомиње у старом веку.³⁹¹ Затим се доводи у везу са станицом *Ad Basante*³⁹², која се саобраћајним путем повезивала са Сирмијумом.³⁹³ На крају, Андрић говори о вези моста на којем је Иринеј погубљен са реком Босутом. По њему, мост се повезивао са посавском цестом према западу, на чијој рути је била и станица *Ad Basante*. Он одбацује да је мост добио име по станици, а да им је заједничко само река Босут, те закључује да назив *pons Basentis* управо значи *Босутски мост*. Међутим, оно што чини недоумицу код њега, јесте шта се у садржајном смислу под тим именом подразумевало. За њега ствара потешкоћу то што је са Босутског моста Иринеј бачен у реку Саву, а не у истоимену реку. Одбацује тезу да се некада река Босут уливала у Саву, у близини Сирмијума. По њему је топографски разлог што се мост назива Босутским, јер је циљ био се означити мост на којем је погубљен Иринеј, пошто их је у Сирмијуму било више од једног, а име је добио по близини реке Босут, пошто се гледало према тој реци. Он чак прецизно одређује локацију на којем се мост налазио, западно од Сирмијума, а на истој страни реке Саве где је и град. За њега је нејасно зашто је становништво наденуло име мосту по Босуту, па претпоставља је река имала неки посебан значај за житеље, вероватно религијски. Зато он повезује друго име моста, Артемиде/Дијана, а које је настало нешто касније. Пошто је тај део био богат шумом и дивљачи, могуће је да је на томе месту био поштован њен култ, која је важила за богињу шуме и дивљачи.³⁹⁴ Дакле, нема разлога да сумњамо у Андрића, него да прихватимо његову тезу да је мост добио име по Босуту.

³⁸⁵ Милошевић, *Археологија*, 108 – 109.

³⁸⁶ „*Božji Svetitelj bi odveden na most bosutski...Svetitelj je bio dakle izveden van grada na most, koji je morao stajati baš na Bosutovom utoku...*“ (Ritig, *Maryrologij 2/4 (1911)*, 367 – 368).

³⁸⁷ „*Doveli su ga na most – Pons Basentis (Bosutski most) da ga bace u rijeku... Odrubljena mu je glava i bačen je s Bosutskog mosta u rijeku Savu*“ (Pažin / Višaticki, *Vlastiti*, 128 – 129).

³⁸⁸ Поповић, *Хришћанство*, 51.

³⁸⁹ *Passio Irenaei*, нап. 9, 434.

³⁹⁰ С овом теоријом се слаже и Ритиг, који такође цитира Плинија, те додаје да се Босут некада уливао код Сирмијума, а не код села Моровић (Шид) као данас. (Ritig, *Maryrologij 2/4 (1911)*, 367 – 368).

³⁹¹ Andrić, *Bosut u starom vijeku*, 14 - 16.

³⁹² Станица се налазила на десној обали Саве (Поповић, *Блажени Иринеј*, 261).

³⁹³ Andrić, *Bosut u starom vijeku*, 18.

³⁹⁴ *Исто*, 37 - 39.

Закључак о епископу Иринеју

Епископ Иринеј је био први међу познатим епископима града Сирмијума и Паноније, због чега је био међу првим ухапшеним хришћанима као њихов вођа, који је касније мученички пострадао. Припадао је аристократској породици, ожењеним епископима и имао је више од једног детета. Испитивао га је тадашњи управник Доње Паноније Проб, који је верно извршавао своју дужност. Због тога што је потицао из аристократске породице, а можда и због личног познанства, на различите начине је покушао да Иринеја наговори да принесе жртву, како би му живот поштедео. Пошто је остао доследан својој одлуци и тим чином показао непоштовање према Риму и цару, Проб је био приморан да га осуди на смрт, на шта је он тада имао право. Као римски грађанин, осуђен је посечењем мачем на Босутском мосту – *Basentis*, који се налазио на реци Сави. Његово обезглављено тело је бачено у реку, како би му тиме био ускраћен миран загробни живот, а у исто време и да се јавности представи као преступник. Иако се у грчкој верзији *Passio Irenaei* наводи да се радило о Артемидином мосту, ипак се звао Босутски мост, који је добио име по истоименој реци, пошто се мост налазио у њеној близини. На основу досадашњих археолошких отркића, која указују на то да је римска богиња Дијана била обожавана у Сирмијуму и Панонији, док трагова о Артемиди нема, вероватно се Босутски мост из верских разлога повезивао са римском богињом, док је грчка верзија пасије хеленизовала Дијану у Артемиду.

2. 3. Ђакон Димитрије

Следећи мученик коме се придаје важност је ђакон Димитрије. У односу на Иринеја, о коме захваљујући пасији поседујемо извесне податке, о Димитрију не знамо ништа, јер не постоји пасија посвећена њему. Међутим, иако је нема, ипак се не може заобићи чињеница да је овај сирмијумски мученик оставио извесног утицаја на грађане Сирмијума и касније. Такође, он је једини од сирмијумских мученика који је код научника изазвао толико пажње и полемике, због наводно поистовећивања његовог култа са Димитријем Солунским, тј. теоријом да је солунски мученик заправо истоимени ђакон из Сирмијума. Пошто постоје извесна неслагања међу научницима који заступају различита гледишта, они се могу поделити у две групе:

а) прва група, која је именована као *сирмијци*, заступа мишљење да је из личности ђакона Димитрија настао солунски мученик, те да се мошти ђакона налазе у Солуну, а не солунског мученика и тиме одбацују Димитрија Солунског као историјску личност, док сирмијумског ђакона признају;

б) друга група, која је именована као *солунци*, одбацује теорију прве групе и заступају тезу о два Димитрија као засебне и историјске личности.

С обзиром да се слабо располаже изворима, из којих би се могле изнети опширније информације о ђакону Димитрију, овај одељак ће се бавити проблемом супротних мишљења између *сирмијаца* и *солунаца*, заступајући мишљење друге групе, како би се навело на размишљање или покушај да се овој проблему озбиљније приступи, а то је да је циљ био да се уклони култ ђакона Димитрија, како би солунски мученик преовладао на Балкану, који су касније населили Словени.

2. 3. 1. Подаци о ђакону Димитрију

Иако се због мањка извора не могу дати опширни подаци о ђакону Димитрију, ипак се на основу појединих хагиографских списа које поседујемо може доћи до њих, преко којих се делимично добија слика о мученику, ситуацији у Сирмијуму и у самој Цркви. Први извори који спомињу мученика и доказују његову историчност су *BS* и *MH*. У првом пише: „*In Sirmia...Demetri diaconi*“, а датум његовог празновања наводи се 9. април, што се узима као

дан његове смрти.³⁹⁵ Према овом податку, Димитрије је био ђакон вероватно сирмијумске епископије и пострадао је два дана после епископа Иринеја. Међутим, према *MH*, није само он тог дана страдао: „*IN SIRMIA NATAL VII virginum quo, nomina ds nouit et alibi. Demetri diacon. Heracli. Concessi. Mari. Syrmium. Furtunati. Donati et. VII. virginum canonicarum*“.³⁹⁶ На основу изложеног, ђакон Димитрије је тада погубљен заједно са седам девица чија се имена не знају, затим са хришћанима: Хераклијем, Концесом, Марином, Фортунатом и Донатом. Јероним не наводи ко су они били, нити да ли су били из Сирмијума. Међутим, постоји писани акт о једном мученику из те групе – ђакон Донат. Према акту је припадао Сирмијумској епископији, али је као ђакон службовао у Сингидунуму. Имена осталих мученика које наводи Јероним у акту се не спомињу, али се прилажу имена других мученика, као што је: презвитер Ромул (*Romulus*) и ђакон Силван (*Sylvanus*) из Сирмијума, Венуст (*Venustus*) и Хермоген (*Hermogenes*).³⁹⁷ Код ове двојице се не говоре положаји на којем су били, али се зна да су били клирици: „...*in partibus Sirmiensibus ad Christianos troquendos, ita a clericis sumpsit exordium*.“³⁹⁸ Да је свештенички клир прво био жртва Диоклецијановог прогона у Сирмијуму, потрђује и Полионова пасија.³⁹⁹ Оно што овде чини инетересантним, јесте ђакон Силван, јер указује да Димитрије није био једини ђакон у овом граду. Ипак, проблематичан је датум њиховог страдања, јер се не поклапају са Јеронимом. Оно у чему се слажу, јесте да су пострадали за време цара Диоклецијана,⁴⁰⁰ иако се код ђакона Димитрије то нигде не спомиње, него је општеприхваћено да је тада страдао. На основу *Acta Sanctorum* за август месец, ови мученици су пострадали у овом месецу, али Јарак сматра да је дошло до компарације података између Јеронима и акта, па се као датум страдања узима 9. април 304. године.⁴⁰¹ Она ово не наводи као своје мишљење, него се позива на студије Егера, за којег каже да се посвећеније и опширније посветио овом проблему.⁴⁰²

Што се тиче *MR*, у њему се даје сасвим другачији подаци о Димитрију. Потврђује се да је пострадао 9. априла, заједно са Концесом, Хиларијем и још неким његовим пријатељима, али се као место страдања не наводи Сирмијум, него Рим. Не говори се ни да је Димитрије био ђакон, али спомиње седам девица и да су пострадале у Сирмијуму.⁴⁰³ Међутим, овде је вероватно реч о грешци током преписивања.

Постоје још неки подаци о ђакону Димитрију, али они углавном потичу од појединих теолога, који су плод предања или произвољног мишљења. Тако у једном спису *Litaniae Sanctorum Syrmiesum*, а који наводи Зелер, спомиње се ђакон Димитрије, у којем само пише: „*Sancti Demetri Diacone martyr*“.⁴⁰⁴ Постоји још један помен имена Димитрија, али се вероватно не односи на ђакона, него на мученика из Солуна: „*sancte Demetri Dioceseos patrone martyr*“.⁴⁰⁵ Иако Зелер тврди да се ради о истом светитељу⁴⁰⁶, ипак су у питању две различите личности. У првом је јасно назначено да је у питању сирмијумски ђакон, док се у другом мисли на патрона града или дијецезе, Димитрија Солунског, по коме је град променио име у Митровица. Иако до данас постоје мишљења да је име промењено у част ђакона Димитрија, ипак се односи на солунског мученика, јер када је име промењено, увелико је био заступљен култ солунског племића, док је сирмијумски ђакон пао у заборав.

³⁹⁵ *BS, LV*. У грчком издању стоји само да је из Сирмијума, без помена да је био ђакон.

³⁹⁶ *MH*, 41.

³⁹⁷ *De SS. Donato*, 1 – 3, 412.

³⁹⁸ *Исто*, 1, 412.

³⁹⁹ *Passio Pollioni*, I, 435.

⁴⁰⁰ *De SS. Donato*, , 1, 412.

⁴⁰¹ Јарак, *Ranokršćanski*, 61.

⁴⁰² Јарак, *Martyres*, 273.

⁴⁰³ „*Romae natalis sanctorum martyrum Demetrii, Concessi, Hilarii & Sociorum. Sirmii passio sanctorum septem Virginum & Martyrum, quae dato simul pretio sanguinis, vitam mercatae sunt aeternam*” (*MR*, 64).

⁴⁰⁴ Зелер, *Почеци*, нап. 36, 101.

⁴⁰⁵ *Исто*.

⁴⁰⁶ *Исто*.

Код Батлера не постоји посебан одељак посвећен ђакону Димитрију, него само Солунском, али он на почетку ставља до знања да се вероватно радило о ђакону Димитрију из Сирмијума, чији датум страдања је непознат.⁴⁰⁷ Вишатицки и Пажин излажу једно предање везано за ђакона Димитрија, по којем је био чувар светих књига.⁴⁰⁸

2. 3. 2. Свети Димитрије Солунски

Када се говори о ђакону Димитрију, не може се заобићи мученик истог имена из Солуна. Име солунског мученика се не помиње у *BS* и *MH*, због чега код многих научника изазива сумњу у његову историчност. Његово име помиње *MR*, у којем се каже да је био прокунзул у Солуну и да је страдао у време цара Максимијана,⁴⁰⁹ али су ти подаци узети из његових пасија, о којима ће касније бити речи. Оно што смо претходно видели, јесте да Римски мартирологијум помиње и ђакона Димитрија, што значи да их разликује. Једини проблем је то што ђакона смешта у Рим, уместо у Сирмијум. Међутим пошто је мартирологијум каснијег датума, док су претходна два ранијег, оно за истраживаче не представља веродостојан извор.

За *BS* се претпоставља да није старији од 411. године, а млађи од 360. године. Затим, верује се да је настао на основу изгубљеног источног мартирологијума из Никомедије, који је написан на грчком језику и настао у 4. веку. Јеронимов мартирологијум је настао на основу претходног, а као време настанка се узима 5. век.⁴¹⁰ Управо због овога научници исказују своју сумњу према Димитрију Солунском, јер су за њих ова два мартирологијума веома битна за доказивање његове историчности.

Постоји неколико извора који говоре о Димитрију Солунском, а које Фрањо Баришић дели у три групе: *Passio*, *Miracula* (Чуда) и *Laudatio* (Похвалне беседе).⁴¹¹ Стојковски нешто слично чини, с тим што он не помиње похвалне беседе, док уз пасије и *Miracula* – у додаје *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*.⁴¹² Евгенија Расел дели изворе у више група: иконографију, писану литературу, химнографију, архитектуру и археологију, а у коју спадају и новчићи. Међутим, она ипак признаје да су писани извори имали одговарајућу улогу у стварању култа Димитрија Солунског, које она не датира пре 6. века.⁴¹³

За проучавање историчности и настанка култа Светог Димитрија користиће се искључиво хагиографски списи, с тим да је уз њих неопходно да се повеже и базилика у Солуну посвећена Светом Димитрију. Њу као аутентичан извор о историчности овог мученика наводи Џејмс Скедрос, чији настанак датира у последњу четвртину 5. века, док су писани извори написани касније, те је због тога њихова аутентичност проблематична.⁴¹⁴

Од писаних извора су за историчност мученика Димитрија веома битне његове три пасије: *Passio Prima*, *Passio Altera* и *Passio Tertia*. Прве две су написане од анонимног аутора, док се за трећу зна да је написао Симеон Метафраст – Солунски. Од њих три, прва заузима прво место по важности, јер је старија. Ово потврђује и Скедрос, пошто су остале две само допуне прве, док је циљ друге био да се ауторитет и статус култа Светог Димитрија ојача и зато је неопходно да се с њом поступа опрезно.⁴¹⁵ Дакле, видљиво је да је Скедрос вернији првој пасији, него другој и трећој, што је исто и код Раселове, која се искључиво користи

⁴⁰⁷ Herbert J. Thurston / Donald Attwater (ed.), *Butler's Lives of the Saints IV*, Westminster - Maryland: Christian Classics 1990, 63.

⁴⁰⁸ Pažin / Višaticki, *Vlastiti*, 239 – 240.

⁴⁰⁹ *MR*, 198.

⁴¹⁰ Смирнов / Бркић, *Писани извори*, 79 – 80.

⁴¹¹ Фрањо Баришић, *Чуда Димитрија Солунског као историјски извори*, Београд: Српска академија наука 1953, 17.

⁴¹² Стојковски, *Црквена историја*, 24.

⁴¹³ Eugenia Russell, „Sources and Themes for the Study of the Cult of Saints in the Middle Ages: The Case of St. Demetrius“, у: *Peer English: The Journal of New Critical Thinking* 6 (2006), University of Leicester, 6.

⁴¹⁴ James Skedros, „Response to David Woods“, у: *The Harvard Theological Review*, Vol. 93/3 (2000), Cambridge University Press, 235.

⁴¹⁵ *Исто*, 238.

њоме.⁴¹⁶ Баришић тврди да је ова пасија настала у 6. веку и да је прототип каснијих византијских и страних прерада и превода.⁴¹⁷

Према *Passio Prima*, Димитрије је пострадао за време цара Максимијана, током боравка у Солуну.⁴¹⁸ Нејасно је на којег се Максимијана мисли, јер пасија у томе није прецизна. О овом проблему се бавила Раселова, која каже да су постојала два владара с тим именом крајем 3. и почетком 4. века: Марко Аурелије Валерије Максимијан Херкулије, владар Запада и савладар Диоклецијана, и Гај Галерије Валерије Максимијан, један од тадашњих цезара. Она претпоставља да се радило о Галерију, пошто је често као цезар проводио време у Солуну, а касније као и август – цар. Докази који указују на ову тврдњу су споменици које је подигао Галерије, као што је славолук и Ротунда, која је касније била намењена за његову гробницу или пагански храм, иако никада ту није био сахрањен.⁴¹⁹ Оно што додатно иде у прилог, јесте што је цар Максимијан владао западним делом царства, где је само тамо могао да врши прогон хришћана, док је Галерије, као Диоклецијанов цезар, управљао источним провинцијама. Дакле, Димитрије је могао да страда за време Галерија, али не у периоду када је био цезар, него цар, јер у *Prima* изричито стоји: „*Cum imperator Maximianus in Thessalonicensium...*“.⁴²⁰ Нешто слично је написано и у пасији Синерота, с тим што се не спомиње одмах на почетку пасије, као што је то случај код Димитрија, него тек у продужетку, када се говори о служби једног римског чиновника и онда у наставку пише: „...*qui erat domesticus Maximiani imperatoris...*“.⁴²¹ Дакле, није ништа било необично у пасијама да се Галерије овако представља. Оно што је дискутабилно, јесте датум када је пострадао Димитрије. Уколико узмемо у обзир да је Диоклецијан заједно са Максимијаном абдицирао 1. маја 305. године,⁴²² а да је Галерије сву власт на себе преузео исте године⁴²³ и да је наставио са прогонима хришћана, страдање Димитрија се може ставити између 305. и 306. године⁴²⁴, за када се претпоставља да је и Синерот страдао.⁴²⁵ Могућност да је Димитрије страдао од 306. до 311. године када је Галерије умро⁴²⁶, тешко је нешто тако и претпоставити, јер ако је 306. године дошло до борбе око власти, Галерије није могао да се посвети прогонима, пошто су му главне бриге биле усредсређене у очувању престола.

Како је описано у *Prima*, за време боравка цара Максимијана – Галерија у Солуну, вршена су хапшења хришћана, међу којима је био и Димитрије, а који је ширио хришћанску реч. Цар је тада боравио на градском стадиону, где су се одржавале гладијаторске борбе, а фаворит је био извесни Лије, кога су се многи гладијатори плашили. Тада је на стадион пред цара доведен и Димитрије, наложивши да буде затворен поред стадиона, у јавном купатилу и да чувари пазе на њега. У том тренутку се појављује Нестор, који је прихватио царев позив да се супротстави Лију. Нестор је победио царевог фаворита, што је код њега проузроковало срџбу, па је наредио да се Димитрије погуби, тако што је прободен копљима. Његово тело су

⁴¹⁶ Eugenia Russel, *St. Demetrius of Thessalonica. Cult and Devotion in the Middle Ages*, Oxford – Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Wien: Peter Lang 2010, 12 – 13.

⁴¹⁷ Баришић, *Чуда Димитрија*, ф. 10, 18.

⁴¹⁸ *Passio Prima*, 3, 88.

⁴¹⁹ Russel, *St. Demetrius*, 11.

⁴²⁰ *Passio Prima*, 3, 88.

⁴²¹ *Passio Sereni*, II, 517.

⁴²² Машкин, *Историја*, 495.

⁴²³ Мирковић, *Диоклецијан*, 146.

⁴²⁴ Када је Галерије добио сву власт над Царством, прогон хришћана је настављен, с тим да жртве нису били само они, него и његови неистомишљеници. Мере које је спроводио против њих биле су веома сурове. Тада су многи римски грађани претрпели исте муке које су и хришћани: распеће, бацање дивљим зверима, спаљивање, бацање у реке и остало (*Lactantii, De mortibus persecutorum*, XXI – XXII, 228 – 231).

⁴²⁵ Jarak, *Ranokršćanski*, 68.

⁴²⁶ Дана 30. априла 311. године Галерије је у Никомедији издао едикт по којем је хришћанима загарантована слобода. Претходно је цара захватила тешка болест, изазвавши крвављење и труљења меса, као и органа. Иако су лекари искористили све методе лечења, уз то и молитве разним божанствима, као што је Аполон и Асклепије, болест се убрзано ширила. Пред смрт се покајао због прогона над хришћанима и издао поменути едикт, а којим је хришћанима допуштено да се слободно моле Богу и да граде себи просторије за молтиту, с тим да приносе молитве и за напредак Царства (*Lactantii, De mortibus persecutorum*, XXXIII – XXXV, 246 – 251).

тајно покупили и сахранили верујући људи, на чијем гробу су се дешавала чуда. Касније је на том месту префект Илирика, Леонтије, саградио *oratorium* посвећен Димитрију, а који се налазио између стадиона и јавног купатила.⁴²⁷

На основу приложеног, видимо да је Димитрије пострадао за време Максимијана, тако што је прободен копљима, да су се на његовом гробном месту дешавала чуда и да је Леонтије, префект Илирика, на истом месту саградио *oratorium*. Управо су ови подаци само почетак приче о мученику Димитрију Солунском, која се налазе у каснијим пасијама и осталим списима. Пошто се у *Prima* слабо спомиње Димитрије, а више је посвећено борби Лија и Нестора, многи научници су мученика представили као споредну личност.⁴²⁸ Међутим, уколико се пасији приђе с теолошке стране, може се уочити да Димитрије ипак јесте главна личност, јер се, као и код осталих пасија, даје значај на његовом страдању због вере Христове. Оно што пасије поседује као и остале, јесте да је Димитрије ухапшен, јер је хришћанин, као и то да је проповедао Христову реч, због чега је и погубљен по царевом наређењу. Оно што је додатно битно у пасији, а тиче се више историјске стране, јесте изградња *oratorium* – а у његову част, који ће касније постати познати храм међу солунцима и Словенима.

Passio Altera је допуњено издање претходне са опширнијим подацима. Тако се на почетку говори да је Димитрије пострадао у време Галерија: „*Maximianus, qui et Herculus...*“⁴²⁹ Касније се дају детаљнији подаци о светитељевом пореклу: да је био из сенаторске породице, да је био у царској војној служби напредовавши до проконзула *Graeciaeque*, тј. Грчке, а касније и до кознула, као и то да се посветио проповедању хришћанства. Такође се говори опширније и о Лију, за којег се каже да је био Вандал и да се као гладијатор прославио у Сирмијуму, где је велики број људи усмртио, пре него што је дошао у Солун.⁴³⁰ Дакле, овде се први пут Димитрије непосредно доводи у везу са Сирмијумом и опис чуда које је он чинио током земаљског живота, као што је убио шкорпију знаком крста за време боравка у тамници. Такође, даје се објашњење односа Димитрија и Нестора, а то је да су били пријатељи и да га је посетио у тамници, замоливши га да се моли Богу за њега зарад победе над Лијем. Нестор је преко Христовог имена извојевао победу, што је само разљутило Максимијана, па је наредио да се Нестору одсече глава, а Димитрије да се прободне копљима, оптужујући га за главног кривца за смрт његовог фаворита. Спомиње се и извесни Лупус, Димитријев слуга, који се побринуо за светитељево тело, као и да је са огртачем (*strophium*/то οράριον) покупио крв мученика, укључујући и његов *царски прстен* (*annulum imperatorium*/τὸ βασιλικὸν δακτύλιον), који је био натопљен крвљу. Лупус је, као и његов господар, мученички пострадао. Касније у фокус долази Леонтије, кога је од неизлечиве болести излечио Димитрије, па је саградио храм (*templum*) у његову част и тамо положио његово тело. Потом је узео део светитељевог огртача и ставио у сребрну кутију, преневши је касније у Сирмијум и у близини храма Свете Анастасије саградио цркву посвећену Димитрију.⁴³¹ Управо је овај податак у којем се спомиње Сирмијум изазвао код многих научника сумњу у историчност његове личности.

⁴²⁷ *Passio Prima*, 4 – 10, 88 – 89.

⁴²⁸ Стојковски каже да су Нестор и Лије главни ликови, док је Димитрије само споредна личност (*Црквена историја*, 25). С друге стране, Елизабета Лапина описује Нестора као Димитријевог аватара, па борба између Нестора и Лија представља као духовну борбу између Димитрија и Максимијана, где је светитељ остварио победу у духовном смислу (Elizabeth Lapina, „Demetrius of Thessaloniki: Patron Saint of Crusaders“, у: *Viator* 40/2 (2009), Врепols, 99). У односу на претходне ауторе, Река Фори даје сасвим другачије објашњење, где она садржај *Prima* – е види као симболику дешавања у тадашњем Латинском царству. Пошто је Анастасије Библиотекар пасију Димитрија превео на латински језик, сматра да свака личност осликава неког у симболичном значењу: Димитрије - папу, Нестор - франачког цара, а Лије и Маскимијан - непријатеље папе и цара – али је нејасно на које се тачно непријатеље односи. Детаљније видети: Réka Forrai, „Byzantine Saints for Frankish Warriors. Anastasius Bibliothecarius' Latin Version of the *Passion* of Saint Demetrius of Thessaloniki“, у: Sulamith Brodbeck / Jean – Marie Martin / Annick Peters – Custot / Vivien Prgent (ed.), *L'héritage Byzantin en Italie (VIIIe-XIIIe Siècle)* III, Rome: École Française de Rome 2015, 185 - 202.

⁴²⁹ *Passio Altera*, 1, 90.

⁴³⁰ *Исто*, 2 – 4, 90 – 91.

⁴³¹ *Исто*, 5 – 17, 91 - 95.

Што се *Passio Tertia* тиче, она није ништа друго него само понављање већ реченог из претходних пасија, с тим што је више лирски обојена и даје се на значају чудима која су се дешавала на мучениковом гробу.⁴³² Вероватно да се Симеон Солунски користио *Altera* - ом, с тим што ју је обогатио речима, а више пажње посветио чудима, јер је после написао *Miracula*, тако да је *Tertia* увод у овај спис. *Passio Tertia* се временом користила као званична верзија житија Светог Димитрија, па је тако ушла и у употребу у словенским црквама.⁴³³

Помен о Димитрију постоји и у *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, али он понавља причу из претходних пасија. Једина разлика јесте што мучеништво ставља у време цара Диоклецијана и Максимијана⁴³⁴, што је очигледно да се ради о грешци у преписивању или је писац хтео да буде прецизнији у вези са Диоклецијановим савладаром, пошто све три пасије искључиво наводе само Максимијана, с тим што *Altera* код његовог имена додаје друго – Херкулије, предочивши да је реч о Галерију.

2. 3. 3. Питање историчности два Димитрија

Култ Светог Димитрија Солунског је временом постао веома утицајан, не само код грчког народа, него и код словенског, док је култ сирмијумског ђакона једноставно ишчезао. Међутим, поједини научници – *сирмијци* заступају мишљење да је ђакон Димитрије стварна историјска личност, док је солунски мученик имагинарни лик, који је настао из лика сирмијумског ђакона. Постоји и друга група научника – *солунци*, који су супротног мишљења, а који супротно од њихових конкурената истичу да су оба мученика стварна и да је сваки засебан за себе. Овај сукоб мишљења није новијег датума, него је присутан дуги низ година, али се и даље страсти међу научницима не стишавају, што је приметио и Кристофер Волтер.⁴³⁵ Слична ситуација је и међу српским научницима, док су хрватски јединствени, дајући предност ђакону Димитрију, тј. заступају мишљење *сирмијаца*. Међутим, има међу њима и оних који додатно проширују њихову теорију. Тако, на пример, Томислав Бали тврди да је Димитрије настао комбинацијом три личности: конзула Димитрија, ђакона Димитрија из Сирмијума и истоименог ђакона словенског порекла, родом из Паноније.⁴³⁶

Као зачетник теорије коју заступају *сирмијци*, наводи се Иполит Делеј. Међутим, истина је да он није творац, него Ернест Луције, док се Делеј може сматрати за главног промотера таквог мишљења. Луције, заиста, не пориче историчност Димитрија Солунског, него га, штавише, потврђује, укључујући и његове три пасије. За њега су пасије имале циљ да потврде да је мученик заиста сахрањен на месту где је саграђена његова базилика у Солуну, а да је у Сирмијуму филијала исте. Он спомиње и ђакона Димитрија као локалног мученика у Сирмијуму, напомињући да нема никакве везе са солунским мучеником, али да постоји могућност да је Леонтије пребацио његове мошти у Солун,⁴³⁷ што примећује и Петер Тот.⁴³⁸ Дакле, он не поистовећује два Димитрија, него само поставља као могућу теорију да је Леонтије мошти ђакона Димитрија пребацио у Солун.

Дакле, јасно је да Луције није био тај који је пласирао теорију коју одлучно заступају *сирмијци*, него је то учинио Делеј, а што га ова група научника и наводи као главног протагонисту. Међутим, чак је и он веома опрезан у излагању свога мишљења и признаје да је веома тешко сазнати право порекло Димитрија Солунског. Он напомиње да је у искушењу да уопште говори о транспорту моштију ђакона Димитрија, тј. да Леонтије није однео део мученикове одеће у Сирмијум, него да је из тог града пренео мошти сирмијумског ђакона у

⁴³² „Passio Tertia S. Demetrii M.”, у: *Acta Sanctorum Octobris IV, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866*, 96 – 104.

⁴³³ Стојковски, *Црквена историја*, 26.

⁴³⁴ Hippolyte Delehaye, *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (Acta Sanctorum Novembris)*, Bruxelis: Apud Socios Bollandianos 1902, 163.

⁴³⁵ Christopher Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, London – New York: Routledge 2016, 67.

⁴³⁶ Bali, *Sv. Demetrije*, 146.

⁴³⁷ Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der Christlichen Kirche*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1904, нап. 3, 227 – 228.

⁴³⁸ Tóth, *Sirmian*, 147.

Солун. Затим наводи да нема никаквог помена о Димитрију Солунском у два мартирологијума, *BS* и *MH*, док о сирмијумском ђакону постоји и да није било необично да култ неког светитеља из једно града или земље заживи у другом.⁴³⁹ Дакле, иако *сирмијци* прихватају теорију Делеја, он исту доста опрезно излаже и не са толиком сигурношћу, што исто чини и Луције.

Без обзира што ова два научника напомињу да треба бити опрезан са овом тезом, оно није спречило поједине научнике да је прихвате као научно потврђену, него су додатно исказали своја гледишта и учинили је прихватљивом. Један од њих је био Мајкл Викерс. Према њему је Димитријева пасија прошла кроз три стадијума, која се од прве до треће постепено допуњавала са више информација и чуда, а у којима је главни лик Леонтије. Он Димитријев култ повезује са паганским, као што је Дионсијев и Кабиоров, о чему ће касније бити речи.⁴⁴⁰ Оно око чега се он највише бавио је Леонтије и његов боравак у Сирмијуму. Првенствено га интересује његова историчност, па га упоређује са Леонтијем, који се као префект Илирика помиње 412. и 413. године, али одбацује такву могућност.⁴⁴¹ Као доказ томе наводи базилику у Солуну чија изградња датира из 447. или 448. године, а за ктитора се, према свим пасијама, сматра Леонтије. Уз то, Викерс додаје и да су Сирмијум и Солун 412. и 413. године налазили у различитим деловима Царства и уколико је Леонтије заиста отишао за Сирмијум и тамо саградио цркву, онда је он добио другу префектуру на управу. Зато он сматра да се у пасијама не односи на истоименог префекта из 412/413. године, него на префекта града Константинопоља из 434. и 435. године.⁴⁴² То је био период када је основана Панонија Секунда, а под чијом префектуром су се налазили Сирмијум и Солун. По Викерсу, Леонтије је био преторијански префект Илирика, који је саградио цркву у Сирмијуму и Солуну. После најезде Хуна 441. године, становништво Сирмијума је напустило град, а с њима и Леонтије, док је место њиховог избеглишта био Солун, који постаје главно седиште префектуре. Управо су тада пренете мошти ђакона Димитрија у Солун, као и његов култ. Међутим, за Викерса је упитно место где је светитељево тело било положено, с обзиром да у солунској базилици није пронађено, па поставља могућност да су мошти уништили Хуни. Сматра да становништво Сирмијума није имало времена да размишља о реликвијама, пошто су спашавали своје животе, као и да су били уверени да хунско освајање неће бити деструктивно, због чега су планирали да мошти касније преместе у Солун. У сваком случају, Викерс тврди да је доласком избеглица у Солун уједно пренет и култ мученика Димитрија, а датум преноса наводи 26. октобар, управо када се прославља Димитрије Солунски.⁴⁴³

Други научник који је енергично заступао теорију Делеја, јесте Петер Тот. По њему се корени култа мученика Димитрија налазе у Сирмијуму, с тим да се у почетку радило о ђакону, чији култ је био распрострањен крајем 4. века, па се његови трагови налазе и у Равени, да би се временом пренео у Солун. После пада Сирмијума од Хуна 441 – 442. године и доласком моштију у Солун, култ је још више добио на снази. Почетком 6. века Леонтије је у част Димитрија саградио базилику, након чега је ускоро настала *Passio Prima*, у којој се представља као локални мученик, који се родио и страдао у Солуну. После коначног пада Сирмијума од Авара 582. године, становници су избегли у друге веће градове, као што је Рим, Салона и Солун. Она група која је дошла у Солун, за собом су донели традицију о Димитрију

⁴³⁹ Delehayе, *Les Légendes*, 107 – 108.

⁴⁴⁰ Vickers, *Sirmium*, 341 – 344.

⁴⁴¹ Солунци тврде да се пасије односе на овог Леонтија, а на основу Теодосијевог кодекса: „*XVI. Kal. Sept. Dat. Constantinop. I. 32. de erogat milit. ann. Leontio viro inlustri PF. P. Illyrici.*“ Претходник Леонтијев је био Филип, који је на управу перфектуре ступио 412. године, док се година његовог наследника не помиње, те се може наслутити да Филип није дуго управљао перфектуром. Међутим, пошто се након помена имена Леонтија наставља са извештајем о даљим догађајима, а који датирају из 413. године, многи научници и ову годину додају у период Леонтијеве префектуре (Iacobi Gothofredi (ed.), *Codex Theodosianus I*, Lipsae: Mavt. Georgii Weidmanni 1736, CLXXVIII – CLXXIX).

⁴⁴² До овог податка је дошао из: Iacobi Gothofredi (ed.), *Codex Theodosianus VI/II*, Lipsae: Mavt. Georgii Weidmanni 1745, *Notitia Praefectorum Praetorio Ingenere*, 15. За префекта Константинопоља 413. године наводи се *Priscianus*.

⁴⁴³ Vickers, *Sirmium*, 345 - 350.

Сирмијумском, што је солунске хришћане збунило, јер су га новодосељеници представили као свог локалног светитеља. Зато је настао други спис *Passio Altera*, како би солунског Димитрија повезали са Сирмијумом.⁴⁴⁴ Оно што је неопходно напоменути у вези овог научника, јесте да је веома радикалан у свом мишљењу, одбијајући да прихвати супротна, а посебно Џејмса Скедроса.⁴⁴⁵ Није само он био у питању, него сви они који припадају групи *солунаца*, коју углавном чине Грци. Он, чак, штавише ниподаштава њихов труд и мишљење: „*Nonetheless, Greek scholars have published again and again articles and monographs trying to refute the above mentioned arguments and to uphold the Thessalonican origin of the martyr.*“⁴⁴⁶

Петер Тот се, такође, надовезао и на питање личности Леонтија и његове префектуре. Он се позива на боландисту Корнелија Биуса,⁴⁴⁷ који поистовећује Леонтија из 412. и 413. године, али такво мишљење одбацује, наводећи да се једноставно по археолошким открићима не поклапа са датумом изградње солунске базилике. Затим, он се позива и на Викерсове податке о константинопољском префекту из 434/435. године, али их одбацује, тврдећи да не постоје извори који би то и потврдили, као и да Леонтије није био хришћанин.⁴⁴⁸ Затим, седиште префектуре Илирика, пре најезде Хуна, налазило се у Солуну, када је 395. године премештено из Сирмијума, а током деобе Царства, тако да за време пада града у хунске руке, префект није резидирао у том граду. Једини помен о премештају јесте током напада Хуна, али се радило о преторијанском префекту, који се звао Апремијус.⁴⁴⁹ Овде је реч о оснивању нове

⁴⁴⁴ Tóth, *Sirmian*, 169 – 170.

⁴⁴⁵ *Исто*, 152.

⁴⁴⁶ *Исто*, 151.

⁴⁴⁷ „...*quod forsitan re ipsa Leontius, a codicis Theodosiani Leontio diversus, nec tamen in monumentis ullis antiquis memoratus, Illyricum serius praefecti munere administravit, res undequaque certa non sit.*“ („De. S. Demetrio Martyre Thessalonicae in Macedonia. Commentarius Praevus“, у: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Parisiis – Romae: Victorem Palme 1866, 68). Петер Тот наводи да је овакво мишљење изнео Корнелије Биеус, а користио се истим *Acta Sanctorum* - ом, с тим што се ради о издању из 1790. године. У цитираном издању из 1866. године, не постоји име научника у одељку који је посвећен Димитрију, али зато на почетку дела стоји да су предговор потписали: Cornelius Bueus, Jacobus Bueus и Ignatius Hubenus.

⁴⁴⁸ Леонтије је био префект Константинопоља, који је желео да обнови Олимпијске игре на стадиону у Халкидону. Његовој намери се жестоко успротивио монах Хипатије, јер је у таквој одлуци видео тежњу да се идолатрија обнови. Он је обавестио тадашњег епископа Евлалија о његовој одлучној борби против обнове паганизма, напоменувши му да је спреман да и свој живот положи. Иако га је епископ саветовао да се смири, он га је одбио и одговорио да ће заједно са својим монасима отићи на стадион и тамо се супротставити префекту. Када је Леонтије чуо да би могли избити нереди због обнове Олимпијских игара, одлучио је да не напусти Константинопољ и да се игре одложе. Монах Хипатије, који је заслужан за одлагање, постао је херој (*Callinici, De Vita S. Hypatii Liber*, Lipsiae: Teubneri 1895, 107 – 109, 69 – 71). Иако Тот сматра да је Леонтије био многобожац, због тога што је желео да обнови Олимпијске игре, као и да су његове намере заиста биле искрене, сасвим супротно говори Санчез, тврдећи да није желео да се паганизам обнови, пошто је тако нешто било противзаконито, него да је настојао да игре буду у виду међусобног такмичења (*Juan Antonio Jimenez Sanchez, „The Monk Hypatius and the Olympic Games of Chalcedon“*, у: Markus Vinzent (ed.), *Studio Patristica* 60, Leuven – Paris – Walpole: Peeters 2013, 43).

⁴⁴⁹ „*Multis et variis modis nostram patriam angere cupientes, in qua prima deus praestitit nobis ad hunc mundum quem ipse condidit venire, et circa sacerdotalem censuram eam volumus maximis incrementis ampliare: ut Primae Iustinianae patriae nostrae pro tempore sacrosanctus antistes non solum metropolitanus, sed etiam archiepiscopus fiat, et certae provinciae sub eius sint auctoritate, id est tam ipsa mediterranea Dacia quam Dacia ripensis nec non Mysia prima et Dardania et Praevalitana provincia et secunda Macedonia et pars secundae Pannoniae, quae in Bacensi est civitate. Cum enim in antiquis temporibus Sirmii praefectura fuerat constituta, ibique omne fuerat Illyrici fastigium tam in civilibus quam in episcopalibus causis, postea autem Attilanis temporibus eiusdem locis devastatis Apraemius praefectus praetorio de Sirmiana civitate in Thessalonicam profugus venerat, tunc ipsam praefecturam et sacerdotalem honor secutus est, et Thessalonicensis episcopus non sua auctoritate, sed sub umbra praefecturae meruit aliquam praerogativam. Cum igitur in praesenti deo auctore ita nostra respublica aucta est, ut utraque ripa Danubii iam nostris civitatibus frequentaretur, et tam Viminacium quam Recidiva et Litterata, quae trans Danubium sunt, nostrae iterum ditioni subactae sint, necessarium duximus ipsam gloriosissimam praefecturam, quae in Pannonia fuerat constituta, iuxta Pannoniam in nostra felicissima patria collocare, cum nihil quidem magni distat a Dacia mediterranea secunda Pannonia, multis autem spatiis separatur prima Macedonia a Pannonia secunda*“ (Rudolfus Schoell / Guilelmus Kroll (ed.), *Corpus Iuris Civilis*. Volumen Tertium, Apud Weidmannos: Berolini 1912, XI, 1 – 2, 94).

префектуре и епископског седишта Јустијанове прима⁴⁵⁰ под управом Солуна, али за Тота ни ово не представља чврст доказ.⁴⁵¹ Он мисли да је до премештаја дошло много пре, те да Леонтије, оснивач солунске базилике, не може да се поистовети са префектом Илирика којег спомиње Викарс. На основу тога, сама хипотеза да је он преместио мошти ђакона Димитрија из Сирмијума у Солун сматра научном фикцијом или грешком.⁴⁵² С њим, делимично, дели мишљење Андреас Гуциукостас, који каже да је префектура Илирика основана 395. или почетком 396. године, а да је седиште било у Солуну, те да је под својом управом имао дијацезу Дакије и Македоније.⁴⁵³ Управа је у свом дотадашњем облику трајала до 7. века, када постаје префектура града Солуна и околине, посветивши се да под своју управу држи словенска племена која су се налазила у околини града и да их интегрише у византијски систем.⁴⁵⁴

Међутим, с друге стране, Владислав Поповић делимично прихвата тврдњу Корнелија који поистовећује Леонтија из 412/413. године, али даје и извесне доказе, који би исту поткрепили. Он тако истиче да је Леонтије био префект између 9. априла 412. и 31. октобра 415. године и касније. Између та два периода постоји празнина у листи имена префекта, те верује да је базилика у Солуну у том периоду саграђена, али да није била у облику каква се касније познаје. Што се тиче базилике у Сирмијуму, она је могла бити саграђена у периоду од 424/425. године, када је овај римски град дошао под управу Источног царства, до најезде Хуна 441. године. С обзиром и да ту постоји празнина у листи префеката (22. април 424. и 14. октобар 427. године), вероватно да је базилика тада подигнута. Он се, без икаквог двоумљења, слаже са Делејевом теријом о два иста Димитрија и слаже се с осталим научницима да је култ ђакона Димитрија пренет у Солун после Хуна, добивши касније нове димензије.⁴⁵⁵

Накратко ћемо се поново вратити на Тота и његову тврдњу да је у 4. веку у Равени била саграђена црква посвећена ђакону Димитрију, да би касније његов култ био пренет у Солун. Цркву Светог Димитрија у Равени спомиње Агњели, у својој хроници о Равенској цркви. Међутим, он не говори изричито о којем мученику је реч, него стоји само: „...ubi ecclesia beati Demetri antiqua structa est.“⁴⁵⁶ Из приложеног се може видети да хроничар не спомиње да је црква посвећена сирмијумском ђакону, нити солунском проконзулу. Уколико се упореди Поповићево гледиште да је цркву изградила Елија Гала Плацидија, ћерка цара Теодосија (379 – 395), а на основу археолошких истраживања из 60 – их година 20. века, према којима су

⁴⁵⁰ Олга Шпехар даје мишљење да, након најезде Хуна у Сирмијуму, власт није била успостављена над централним Балканом и да је било непходно да се то што пре учини. Оно је почело да се реализује крајем 5. века за време источног цара Анастасија (491 – 518), а завршено за време владавине Јустинијана I (527 – 565). Тада је основан нови град, Јустијанова Прима, преузевши од Солуна све административне дужности, уљкучујући и црквене (Olga Špehar, „Sirmium – Thessaloniki – Iustiniana Prima: The Migrations of Late Antique Cults and Architectural Concepts“, у: Jelena Erdeljan/ Martin Germ/ Ivana Prijatelj Pavičić/ Marina Vicelja Matijašić (ed.), *Migrations in Visual Art*, Belgrade: Faculty of Philosophy University of Belgrade 2018, 130 – 131).

⁴⁵¹ Помен премештања префектуре из Сирмијума у Солун за време најезде Авара, спомиње се у житију Св. Давида Солунског. Наиме, у житију се говори да је управник Илирика упутио молбу архиепископу солунском Аристиду да посредује код цара Јустинијана да се седиште из Сирмијума премести у Солун, а због напада варвара. Такође се и наводи да је Сирмијум тада важио за центар администрације, у којем је била стационирана војска. Архиепископ је узео у обзир његову молбу и одлучио да је испуни. Међутим, пошто није био у могућности да он лично преговара са царем, послао је монаха Давида да у његово име преговара. Када је дошао у Константинопољ, примљен је веома срдечно и саслушан у вези његовог захтева, на који је Јустинијан позитивно одговорио (A. Vasiliev, „Life of David of Thessalonica“, у: *Traditio* 4 (1946), Cambridge University Press, 122 – 124).

⁴⁵² Tóth, *Sirmian*, 164 - 166.

⁴⁵³ Andreas E. Gkoutzioukostas, „The *prefect of Illyricum* and the *prefect of Thessaloniki*“, у: *Byzantiaka* 30 (2012 – 2013), Ελληνική Ιστορική Εταιρεία, 45.

⁴⁵⁴ *Исто*, 78.

⁴⁵⁵ Поповић, *Култ Светог Димитрија*, 280 – 289. На другом месту, Поповић чак поставља могућност о постојању два свеца: „Имамо, дакле, два могућа решења; или је било два Димитрија, или је грчка легенда касна тема византијске пропагнде“ (Поповић, *Сирмијум, царски град*, 118).

⁴⁵⁶ O. Holder – Egger (ed.), „Agnelli qui et Andreas Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis“, у: *Scriptores Rerum Langobardicarum et Italarum saec. VI – IX*, Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani 1878, 280.

закључили да црква потиче из 5. века⁴⁵⁷, може се претпоставити да је реч о солунском мученику. Ако је Плацидија, као ћерка византијског цара, своје детињство провела у Источном царству, где се углавном упознала са источном културом и самом вером, највероватније је да се упознала и са култом Димитрија Солунског. Вероватно да је Тот, на основу тога што је она 423. године због најезде варвара избегла из Равене, па преко Рима и Цариграда дошла у Солун⁴⁵⁸, претпоставио да је пренела култ ђакона Димитрија.

Још један од научника који се бавио развојем личности и култа мученика Димитрија, био је Кристофер Волтер, с тим што се он више њему посветио као ратнику, али се бавио и његовим пореклом. Он се, такође, придржава Делејове тезе о два иста Димитрија. За њега је Леонтије главни иницијатор за јачање култа солунског светитеља, као и за Сирмијум, за кога тврди да је историјска личност и да припада лику из 412/413. године, кога спомиње Теодосијев кодекс. По њему је базилика у Солуну први извор који говори о овом мученику, да би касније настали писани текстови, чија сврха је била да објасне настанак исте.⁴⁵⁹ Он сматра да је над постојећом црквом прво настао мартирijум или црквица, да би се касније надоградила базилика чија градња датира средином или касније половином 5. века.⁴⁶⁰ Ђакона Димитрија једва и да спомиње. За њега је преображај сирмијумског ђакона у солунског конзула „*chemical operations*“ раних хагиографских списа⁴⁶¹ и о њему се не зна скоро ништа.⁴⁶² Оно чему се он још бавио, а што му је и била главна заокупљеност, јесте представљање Димитрија као војника. Слика овог мученика као војника се првенствено јавила код Словена, а место порекла је град Солун, али не и Сирмијум,⁴⁶³ док као главни писани извор наводи *Miracula* - у.⁴⁶⁴

Поред теорије да је Димитрије настао из личности сирмијумског ђакона, постоји и друга која је сушта супротност од претходне, а то је да је солунски мученик настао као замена за пагански култ Кабира. По тврдњама Викерса, прву везу између мученика и паганског бога представио је Луције,⁴⁶⁵ који тврди да се ово паганско божанство обожавало у граду Солуну, као и у целој Македонији. Главно упориште овог култа налазило се у Кабирену, на острву Самотраке⁴⁶⁶, али је непознато како је пренет у Солун. Он није био једино божанство коме су се становници Солуна клањали, него су и друга била заступљена, с тим да је он био заступљенији. Као доказ томе он наводи кованице на којима је Кабир често био представљен и игре које су се одржавале у његову част. Он у много чему види сличности Димитрија и Кабира, као што је: заступљеност култа, како у Солуну, тако у Македонији и Тесалији; обојица се осликавају са белом хламидом; лик Кабира на кованицама новца, а Димитрија на иконама; обојица су се осликавали са штапом у руци итд.⁴⁶⁷

Као што је Викерс приметио, Луције је био први који је представио везу Димитрија са Кабиром, али је мали број оних који су се том темом бавили. Од новијих студија на ову тему је писао Едвард Верхоф, који сличног мишљења с Луцијевим, а то је да су први додири Кабира са градом Солуном представљени на кованицама, с тим што он одређује период када је овај култ био заступљен, од времена римског цара Веспасијана (69 – 79) до Клаудија II Готског (268 – 270). На кованицама се, поред лика цара, приказивао Кабир са чекићем у левој руци и ритонем на десној, обучен у кратки хитон, носећи на свом рамену капут. На основу легенде,

⁴⁵⁷ Поповић, *Култ Светог Димитрија*, 289.

⁴⁵⁸ *Исто*, 283.

⁴⁵⁹ Walter, *The Warrior*, 69 – 70.

⁴⁶⁰ *Исто*, 73.

⁴⁶¹ *Исто*, 70.

⁴⁶² *Исто*, 91.

⁴⁶³ *Исто*, 88 – 89.

⁴⁶⁴ *Исто*, 91.

⁴⁶⁵ Vickers, *Sirmium*, 344.

⁴⁶⁶ Кабирске мистерије на острву Самотраке убрајају се међу древне и могу се изједначити са мистеријама из Елеусина. Постоје разне теорије и предања корена ове мистерије, због чега Кабирска божанства називају децом Урана, браћом Титана, древним демонима вулкана Трачког мора, чинима, патуљцима, синовима Зевса и Електре или Прометеја. Видети: Kyriaki Goudeli, *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte and Kant*, Palgrave Macmillan: Hampshire 2002, 172 – 184.

⁴⁶⁷ Lucius, *Die Anfänge*, 222 - 225.

Кабир је убијен од стране своје браће и уздигнут на ранг божанства од стране становника Солуна, прогласивши га заштитником града, јер су веровали да их је он избавио од два напада Гота (254. и 268. године), а на основу чега су настала предања о његовом присуству на градским зидинама. Према наведеном, он закључује да сличности са Димитријем постоје, као и да је у близини мученикове гробнице пронађен олтар на којем се помиње име Кабир, који датира из 3. века.⁴⁶⁸ За њега нема сумње да је дошло до замене паганског култа са хришћанским, с тим што је Димитрију дата већа моћ од Кабира, тако што је пагански бог био ограничен само на град Солун и био заштитник само његових грађана. Код хришћанског мученика је сасвим друга слика, јер његова заштитничка моћ није ограничена само на Солун, него и на остале градове, као што је Сирмијим, и није заштитник само за њихове становнике, нео и за странце. Иако постоје сличности, не може се на основу њих донети коначан суд да је култ хришћанског мученика настао на основу многобожачког култа, нити се може одбацити могућност да су хришћани у Солуну заменили Кабира са Димитријем, пошто је таквих примера било у изобилју током друге половине 4. века.⁴⁶⁹

У другој студији, Едвард говори да је још у време апостола Павла Кабиоров култ био актуелан у Солуну и да један део посланице Прве Солуњанима (4, 1 – 8) говори о чистоти тела и упућује хришћане на доследност Божијим заповестима. Разлог зашто је апостол говорио о телесној чистоћи јесте што се овај култ истицао по сексуалним оргијама, а као главно место разврата одигривало се у једном великом купатилу. Наравно, Едвард у свом раду ово представља само као претпоставку, али нема чврстих доказа који би тако нешто и поткрепили.⁴⁷⁰ Присталица ове теорије било је и међу нашим домаћим научницима, тј. код Владислава Поповића. Он не одбацује могућност да је дошло до присвајања извесних особина од Кабира, али да за тако нешто нема чврстих доказа.⁴⁷¹

Од поменутих теорија о пореклу Димитрија Солунског, постоји још једна која одудара од свих других и која је, по речима Скедроса, освежавајућа са аргументима, а која се не држи традиционалног мишљења о ђакону Димитрију.⁴⁷² Творац ове претпоставке је Дејвид Вудс, која је уједно и оповргавање или критика Скедросове тврдње о историчности Димитрија Солунског.⁴⁷³ Наиме, за њега је кључан један део у *Passio Altera* - и, у којем се спомиње орарион и прстен⁴⁷⁴, верујући да припадају Светом Димитрију и да се налазе у солунској базилици. Он ову сличност примећује код шпанских војних мученика Еметерија и Хелидонија, о којима је писмено посведочио Прудентије. Вудс примећује да писац, током описивања страдања ова два шпанска хришћанина, спомиње прстен и орарион. Такође, напомиње да је Прудентије једини извор у којем се помињу ова два мученика и да вероватно никада нису ни постојали. Спис је настао пре 405. године и циљ њиховог помена је да се скрене пажња на њихово шпанско порекло. Оно што је Вудса веома заинтриговало, јесте опис чуда узнесења на небо прстена и орариона, што га доводи до закључка да је Прудентије тиме желео да стави до знања да су ова два предмета преживела и да нису нестала.⁴⁷⁵

Према опису који је дао Прудентије, Вудс види сличности са *Altera* – ом, јер оба списка спомињу ова два предмета и не зависе једни од других, пошто постоје извесне разлике. Првенствено је разлика у језику на којима су написани (грчки и латински), а оно што је кључно јесте то што се у *Altera* - и потврђује постојање прстена и орариона, док Прудентије скоро одриче њихово постојање. Међутим, он у исто време признаје да постоје сличности, а то је помен истих предмета; сличности у именима Димитрија и Еметерија – Demeterius – Emeterius

⁴⁶⁸ Eduard Verhoef, *Christians Reacted Differently to non – Christians Cults*, прегледано дана 10. 05. 2020. на: <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/804/1555>, 1 – 2.

⁴⁶⁹ Исто, 5 – 6.

⁴⁷⁰ Eduard Verhoef, „1 Thessalonians 4: 1 – 8: The Thessalonians Should Live a Holy Life“, у: *HTS Theologiese Studies* 63/1 (2007), African Online Scientific Information System, 359 - 360.

⁴⁷¹ Поповић, *Сирмијум царски град*, 118.

⁴⁷² Skedros, *Response*, 239.

⁴⁷³ Woods, *Thessalonica's*, 221 – 226.

⁴⁷⁴ *Passio Altera*, 12 – 13, 94.

⁴⁷⁵ Woods, *Thessalonica's*, 226 – 229.

– као и то да су обојица војни светитељи. Оно што представља проблем, јесу градови њиховог култа. Култ Димитрија се налази у Солуну, а Еметеријев у Калагури у Шапнији, дакле, на другој страни света.⁴⁷⁶

У даљем раду, Вудс примећује да је извршен утицај једног култа на други и сматра да је шпански извршио на солунски. Ако узмемо у обзир да је Прудентијев спис настао пре 405. године и да су писани извори о Димитрију настали крајем 5. века, онда је његов став оправдан. Оно што једино преостаје, јесте да се објасни како је шпански мученик доспео у Солун. Управо Вудс даје одговор на ово питање, а као главно одговорно лице за пренос култа шпанских мученика именује цара Теодосија I (379 – 395), који је био шпански генерал. Он наводи два разлога његовог боравка у Солуну: први је тај што му је Солун служио као главно седиште његове резиденције, када га је западни цар Грацијан прогласио за његовог источног сувладара 379. године, где је провео кратко време; други је био када је као цар 387. или 388. године једно дуже време боравио у грчком граду, током његове прве посете, те је могуће да је дошло до преноса моштију шпанских мученика. Међутим, оно што је за Вудса задивљујуће, јесте то што се њихове мошти, тј. прстен и орарион, нису пренели у Константинопољ, јер су постојале индиције да цар жели да у Солун постави своју резиденцију, тј. да буде нова престоница, што и доводи до разлога његовог дужег боравка у том граду. Иако није дошло до реализације такве идеје, мошти су и даље боравиле у Солуну, јер је култ мученика заживео међу становништвом. Као датум њиховог преноса, Вудс датира 379. годину, пре него што је Теодосије своју резиденцију пребацио у Константинопољ.⁴⁷⁷

У даљем свом излагању, Вудс говори и о проналаску гробнице од стране Леонтија, а којег он идентификује са перфектом из 412/413. године. Он прихвата сведочанства прве две пасије, с тим што сматра да је Леонтије једноставно помешао имена и уместо *Emeterius* именована са *Demeterius*, док је други мученик Хелидон изостављен. Затим, прихвата да је Леонтије поставио орарион заједно с халмидом у посебан кивот, однео у Сирмијум и положио у цркву. Једино око чега се не слаже, јесте да је Леонтије тамо саградио нову цркву, у коју је постављен реликвијарум, него је исти поставио у постојећу цркву, посвећену Ђакону Димитрију, што доводи до одговора око поистовећивања са сирмијумским Ђаконом.⁴⁷⁸

На основу изложеног, можемо видети једно свеже мишљење о настанку култа Димитрија Солунског, где се овај пут повезује са шпанским мученицима. Међутим, ова теорија није прихваћена код научника обе групе, чак се штавише о њој веома слабо и расправљало, сем Скедроса, иако је није прихватио, док ју је Петер Тот декларисао као „*grotesque hypothesis*“.⁴⁷⁹

Пошто је изложено мишљење *сирмијаца* и осталих који одбацују историчност Димитрија Солунског, било би неодговорно да се не изложе мишљења група научника која су супротна од претходних, а који су именовани као *солунци*. Ова група покушава да докаже историчност солунског мученика и да у исто време не одбаце сирмијумског Ђакона. Иако их има доста, који су углавном Грци, представимо само двојицу који су од изузетне важности. Први међу њима је Теохеридис, који је реаговао на Викерсове тврдње, напомињући да је његов циљ да поништи традиционали култ Димитрија Солунског, тако што је преобликовао различите датирание ранохришћанске споменике.⁴⁸⁰ Успутно се надовезује на Леонтија, за кога пориче да је био префект у Сирмијуму и да је избегао у Солун, него тврди да је у питању Апремије, а на основу Јустијанове повеље. Признаје да је заиста тешко тачно одредити почетак поштовања Светог Димитрија, али да то није разлог да се традиција у потпуности одбаци, пошто је одувек била чувар историјских доказа, иако се често дешавало да буде изобличена.⁴⁸¹

⁴⁷⁶ Исто, 229 – 230.

⁴⁷⁷ Исто, 230 – 231.

⁴⁷⁸ Исто, 233 – 234.

⁴⁷⁹ Tóth, *Sirmian*, 154.

⁴⁸⁰ Г. I. Θεοχαριδης, „Σιρμιων Η Θεσσαλονικη; (Επιανεζέτασις μιας κριτικης εξετασεως της περι του Αγίου Δημητρου παραδοσεως.)”, у: *Μακεδονικα* 16 (1976), Εθνικο Κεντρο Τεκμηριωσις, 269.

⁴⁸¹ Исто, 285.

У даљем раду се бавио и историчношћу два истоимена мученика, коју он не пориче. Лично тврди да су постојала два иста мученика, који су страдали у различито време и чији датуми прослављања су такође различити. Сматра да се њихови датуми нису тек тако олако могли преправљати, а који су били успостављени на њиховим гробовима од стране свештенства. Иако су традиције различите, временом је дошло до њиховог поистовећивања, што је само проузроковало збрку, док као разлог наводи конкуренцију два града. Признаје да то што се солунски мученик не спомиње у два мартирологијума изазива извесну сумњу, али да то не би требало да ствара проблем, јер не пориче његову историчност. Као пример спомиње ротунду Светог Георгија у Солуну, у којем је пронађен мозаик са светитељима чија имена су била исписана, чак и датуми прослављања, а нису били уписани у мартирологијуме и чија се историчност не доводи у питање. За њега не представља никакав проблем то што имена појединих мученика нису уписана у старе календаре Цркве, јер су се они временом допуњавали по откривању њихових гробница и ширењу култа. Вероватно да је такав случај био и са Димитријем, чија гробница није била откривена због неприступачности, па је његов култ заживео тек 370. године.⁴⁸²

Теохеридис не прихвата да је култ Димитрија настао по подизању базилике у Солуну у 5. веку, нити после уништења Сирмијума 441. године и насељавању његових грађана у грчки град, него да је он старији. Као доказе наводи археолошка истраживања 1945 – 1949. године над црквом која је изгорела 1917. године. Тада су пронађени темељи тробродне базилике, за коју се верује да је било место богослужења и где је пронађено тело мученика. Темељи старе базилике датирани су из 370. године, што доказује да је култ био активан пре 441. године. Претпоставља се да је култ био занемарен годинама, а да га је поново активирао Леонтије, којег идентификује из 412/413. године и кога спомиње Теодосијев кодекс. До уплитања два мученика настало је током надметања Сирмијума и Солуна око администрације, што се може уочити и у *Aletra* - и. По њему је многобожац Лиј представљао свој родни град Сирмијум, а хришћанин Нестор Солун. Победа Нестора над Лијем осликава прихватање Солуна за административни центар Илирика, као и чудесно излечење Леонтија, префекта из Сирмијума.⁴⁸³

Следећи историчар који је, можда страственије од претходног бранио историчност Димитрија Солунског, јесте Џејмс Скедрос. Он признаје да је порекло светитеља доста нејасно, али да би се требало фокусирати на његову базилику у Солуну, коју сматра центром његовог култа, како у настанку, тако и на ширењу истог. Он, такође, наводи мишљења Луција, посебно Делеја о пореклу св. Димитрија, чију хипотезу су многи научници прихватили као веродостојну и коначну. За њега нема сумње да је солунски мученик постојао и да је у истом граду пострадао, као и да је сахрањен унутар градских зидина, где је касније саграђена црква у његову част. То што га не спомиње Сиријски и Јеронимов мартирологијум, за њега то не представља никакав проблем, јер нису обухваћени сви мученици. Као доказ томе, он наводи проналазак мозаика из 450. до 550. године у солунској ротунди, коју је саградио Галерије око 300. године, а на којој је касније дограђена црква, у којој су исписана имена петнаест мученика, од којих тројица – Лио, Онисфор и Теринос – нису уписани у оба мартирологијума. За њега је то пример да нису сва имена уписана у мартирологијуме, међу које припада и Димитрије.⁴⁸⁴ Поред њих се дотиче и примера мученице Јулите, коју спомиње Свети Василије у својој хомилији. Поред ове мученице, спомињу се Варлам, Гордије, четрдесет мученика севастијских и Мамас. Једино се код Јулите не зна датум њеног празновања, те њено име и није уписано у мартирологијуму, што по њему само доказује да није ништа необично што се поједина имена мученика не спомињу у црквеним календарима.⁴⁸⁵ Он одбацује Делејеву хипотезу као недовољно аргументовану, као и осталих научника, сматрајући да се солунски мученик не

⁴⁸² Исто, 289 – 293.

⁴⁸³ Исто, 294 – 306.

⁴⁸⁴ James C. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector 4th- 7th Centuries CE*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, 7 – 17.

⁴⁸⁵ Skedros, *Response*, 237 – 238.

може идентификовати са сирмијумским ђаконом, јер се ради о два различита светитеља.⁴⁸⁶ Што се тиче преноса моштију солунског мученика у Сирмијум од стране Леонтија, за њега је то слика ривалства између два града, о чему ће бити касније речи, али признаје да је пренос култа солунског мученика у Сирмијум допринео да се култ сирмијумског ђакона потисне.⁴⁸⁷ За Скедроса сва три хагиографска списа везана за мучеништво Димитрија представљају проблем, јер датуми њиховог настанка је веома тешко одредити и да њихова детаљна испитивања тек треба спровести. Управо због њиховог упитног датума, они се не могу стриктно сматрати историјским изворима, које он описује као епске пасије, али их истовремено не треба олако ни одбацити.⁴⁸⁸

2. 3. 3. 1. Димитрије као ратник

Неопходно је да се посветимо иконописању Димитрија Солунског, који се често осликава као војник.⁴⁸⁹ Према свим пасијама, он се нигде не представља као римски војник. У *Prima* – и нема неког опширнијег описа његове личности, него је представљен као мисионар који је проповедао Христа, што је и био разлог његовог хапшења и каснијег погубљења. Већ код *Altera* – е добијамо јаснију слику, где га представља као конзула, али ни даље нема представе о њему као војнику. Војничку личност у Димитрију створили су и проширили, наводно, словенски народи, а на основу списа *Miracula*. Његова личност као војника није настала у Сирмијуму, који се узима као град његовог порекла, него у Солуну. Њега су Словени доживљавали као заштитника градова и Цркве, па ни не чуди што су многе словенске цркве посвећене њему, а прва је била у Прилепу 1283. године, затим Давидовица, Охрид, Пећ итд.⁴⁹⁰ Раселова истиче да је он као војник прибројан у војне светитеље⁴⁹¹ у 10. веку, заједно са Георгијем, Теодором Тироном и Теодором Стратилатом.⁴⁹²

Хагиографски спис, који је се сматра за узрок војничког лика овог мученика, настао је најкасније око 620. године, а писац је био Јован, митрополит солунски.⁴⁹³ Представља збирку од тринаест беседа, у којима се описују поједини догађаји везани за град Солун, док је главни лик Свети Димитрије. Циљ је да се његов култ прошири међу верницима града Солуна и изван. Он га представља као чудотворца и заштитника града.⁴⁹⁴ О многим догађајима којима говори, пише као савременик истих, сем у прве две хомилије, именујући лица од којих је примио информације, као што је био његов претходник Јевсевије. Догађаји нису хронолошки поређани и није означен временски период. Сам спис за историчаре представља драгоцен историјски извор, јер износи информације везане за Солун и византијску Македонију, док су догађаји датирани у време царева Маврикија (580 – 610) и Фоке (602 – 610).⁴⁹⁵

⁴⁸⁶ Skedros, *Saint Demetrios*, 39 – 40.

⁴⁸⁷ *Исто*, 27 – 29.

⁴⁸⁸ Skedros, *Response*, 238.

⁴⁸⁹ О иконописању или осликавању Светог Димитрија писали су: Campbell Bonner, „An Ikon of St. Demetrius“, у: *American Journal of Archaeology* 47/1 (1943), Archaeological Institute of America, 63 – 77; Euangelos N. Kyriakoudis, „The Scene of the Martyrdom of Saint Demetrios in Post – Byzantine Art“, у: *Зограф* 31 (2006/2007), Филозофски факултет у Београду - Институт за историју уметности, 203 – 213.

⁴⁹⁰ Walter, *The Warrior*, 88 – 90.

⁴⁹¹ Џејмс Скедрос каже да војни светитељи нису придодати међу светима зато што су били војници који су бранили хришћански народ, него због њиховог личног верског уверења и њиховог обраћења у Христу. Као војници заштитници у милитарном смислу, постали су због тадашњег византијског друштва, а које је захтевало да се од њих начине заштитницима Царства, због честих напада варвара и муслимана („War, Byzantium and Military Saints (An interview with Dr. James Skedros)“, у: *A Journal of Orthodox Faith and Culture: Road to Emmaus* 52 (2013), The Road to Emmaus Foundation, 11 – 12).

⁴⁹² Russel, *St. Demetrius*, 13.

⁴⁹³ Баришић, *Miracula*, 173.

⁴⁹⁴ Баришић, *Чуда Димитрија*, 33 – 34.

⁴⁹⁵ Баришић, *Miracula*, 173 – 174.

Митрополит Јован представља Димитрија у различитим сликама, као исцелитеља различитих болести,⁴⁹⁶ добротвора у набавци реликвијара за цркву,⁴⁹⁷ борца за поштење,⁴⁹⁸ снабдевача храном током глади,⁴⁹⁹ помирителја,⁵⁰⁰ а често је умео да кажњава и опомиње.⁵⁰¹ Као што се може видети, писац је мученика представио у различитим улогама, уједињене у једну – *заштитника града*. Током даљих догађаја, о њему ће се у пар наврата говорити као војнику који се укључивао у одбрану града од напада варвара, чији циљ је био да заштити становништво, али не и да га подстиче на рат.

Његово прво представљање као заштитника града од варвара⁵⁰², дешава се на његов дан, 26. октобар (8. новембар по новом календару)⁵⁰³, када се изненада запалио кивориј – κιβόριον/ciborium – због чега се народ ускомешао и успаничио, јер је претило да се пожар разбукти. Због мирног и одговорног реаговања, пожар није захватио град, али је кивориј изгорео. Тада је један од старешина скриније Дачке изненада повикао да долазе варвари, због чега се одбрана организовала на градским зидинама, пошто су са њих надирали словенски ратници, којих је било око пет хиљада. Солуњани су успели да се одбране од најезде словенске војске, које Јован описује као веома опасне за становништво, због чега је ову победу приписао Светом Димитрију.⁵⁰⁴

Следеће чудо светитеља у виду одбране, десио се током напада Авара у савезу са Словенима, који се одиграо у времену 586. године за време владавине цара Маврикија. Писац спомиње да је цар одбио неки захтев од кагана и да га је разљутио, па је одлучио да нападне Солун, који се назива: „... *omnibus et in Thracia et in Illyrico civitatibus custoditam a Deo Thessalonicensium metropolim et divittis diversis et solertibus perspicacibusque ac Christianissimis hominibus supra modum eminere, atque, ut verbo dicam, praedictam metropolim...*“.⁵⁰⁵ Пред зидинама града се појавила велика хорда војске, око 100 000, састављена од више варварских племена. Током првог напада Свети Димитрије је стао у одбрану града, описујући га као ратника с копљем⁵⁰⁶ који одбија непријатеље.⁵⁰⁷ После успешне одбране, варвари су се повукли, а као разлог наводи се велики број војника, глад, куга и појава мистериозног коњаника: „*Virum igneum ac lucidum, equo albo vectum vesteque alba indutum; ecce talem, unoque ex astantibus apprehenso, chlamydem consularem ostendit.*“⁵⁰⁸ Управо се у овом делу списа Димитрије представља као војник у различитим улогама: копљаника и коњаника. Највише ће се у овим личностима Димитрије осликавати на иконама код словенског народа.

⁴⁹⁶ *Mir. I, I, 1 - 23, 104 – 111; II, 24 - 29, 112 - 114; III, 30 - 40, 114 – 118; IV, 40 - 47, 119 – 120.*

⁴⁹⁷ *Mir. I, VI, 52 - 57, 123 – 125.*

⁴⁹⁸ *Mir. I, VII, 59 - 64, 125 – 127.*

⁴⁹⁹ *Mir. I, VIII, 65 - 68, 127 – 129, IX, 69 - 75, 129 - 131.*

⁵⁰⁰ *Mir. I, X, 76 - 87, 132 - 135.* Овде се највише мисли на немире за време владавине цара Фоке, који је дошао на престо тако што је уклонио цара Маврикија и убио га заједно са његовим синовима. Када је Фока преузео власт, њега нису сви прихватили за цара, због чега је био веома немилосрдан према својим неистомисљеницима. Први који је устао против њега био је његов син Приск, коме се касније придружио картагенски егзарх Ираклије, па су њих двојица подигли побуну против Фоке. Детаљније видети Успенски, *Историја*, 424 – 433.

⁵⁰¹ *Mir. I, XI, 88 - 92, 136 - 137.*

⁵⁰² Ово није први пут да се Димитрије чудесно јављао и исправљао нечасна дела, као и његова одбрана града, с тим што Јован није био сведок тих чуда, него је чуо од свог претходника Јевсевија или других људи. Видети Баришић, *Чуда Димитрија*, 41 – 44.

⁵⁰³ Баришић говори да је тешко одретити тачан временски период када се овај напад десио, те да се и код историчара разликује. Тако једна група научника сматра да се то десило пре 597. године, док други тврде да се одиграо 581 – 584. године. По њему напад се могао десити током словенских упада у Македонију, који су започети 581. године, те сматра да датум треба ставити нешто касније, око 584. године или нешто раније (Баришић, *Чуда Димитрија*, 53 – 56).

⁵⁰⁴ *Mir. I, XII, 98 - 106, 139 - 142.*

⁵⁰⁵ *Mir. I, XIII, 109, 143.*

⁵⁰⁶ У даљем тексту, Јован спомиње појаву неких непознатих војника, које грађани никад нису видели и којима се приписује захвалност за одбијање варвара. Међутим, он ипак захвалност приписује Богу и Димитрију (*Mir. I, XIV, 122 – 123, 149*).

⁵⁰⁷ *Mir. I, XIII, 109 – 112, 143 – 144.*

⁵⁰⁸ *Mir. I, XIV, 146, 155 – 156.*

Постоји други део списка, који се једноставно назива *Miracula II*, и наставља да описује даље нападе варвара на Солун, у чију одбрану стаје мученик Димитрије. За разлику од првог дела чији се писац зна, код овог је анониман о којем се не зна ништа, сем да је вероватно припадао нижем свештеничком клиру. Он описује стање у Солуну за време митрополита Јована и састављен је од шест хомилија или беседа. Углавном се бави опсадом варварских племена, Словена и Авара, чија одбијања приписује Димитрију.⁵⁰⁹ Иако често спомиње светитеља као главног заслужног за одбрану Солуна, нигде се не представља као ратник, као што је био случај у претходном делу. Писац казује о његовој присутности током напада на градске бедеме и на мору, а као сведоке, поред хришћанског становништва, наводи и Јевреје.⁵¹⁰ Истина, писац напомиње да је био обучен у белу халмиду⁵¹¹, што се може претпоставити да је мислио на њега као ратника, пошто је тако описан и у првом делу, али је у томе суздржан.

Нема сумње да је *Miracula* утицала на то да се култ мученика Димитрија рашири и да се његов лик формира од конзула до ратника. Међутим, сврха овог списка је била да привуче што већи број верника и поштовалаца његовог лика, што се у почетку углавном фокусирао само на локално становништво и припаднике Византије, да би временом захватило и варварске народе.⁵¹² Међу њима спадају Словени, који су прихватили култ Димитрија, с тим што су га доживели више као ратника, а не као неког мисионара или конзула. Занимљиво је да је словенски народ ратника Димитрија прихватио од становника Солуна, који га нису тако гледали, него као заштитника града од различитих недаћа: болести, катастрофа и напада варвара. Као што Димитрије Оболенски примећује, Солун је покушао себе да представи као други Константинопољ, те је пресликао одлике престонице на себе. Један од таквих примера је слика Димитрија као заштитника града, а што је Богородица била за Константинопољ.⁵¹³ Да се њихова улога поистовећује, најбоље се огледа на примеру друге велике опсаде Авара у савезу са Словенима, Бугарима и другим племенима, чију одбрану приписују светитељу.⁵¹⁴ Пошто се у *Miracula* – и не одређује датум када је ова опсада извршена, него само да је била у време митрополита Јована, Баришић сматра да се она десила после 610. године, прецизније између 615. и 617. године, када су упади Авара и Персијанца у византијске териоторије биле учестале, али да никако није било од 619. до 626. године, јер је тадашњи цар Ираклије склопио примирје са аварским каганом.⁵¹⁵ Слична опсада десила се и код Константинопоља 626. године када су град опколили Авари, Словени, Бугари и Гепиди, у чему су учествовали и Персијанци. Опсада је разбијена, за шта је била заслужна Богородица,⁵¹⁶ што се слично чини и код опсаде Солуна, с тим што се као помоћ наводи Димитрије.⁵¹⁷ Управо се опсаде Солуна

⁵⁰⁹ Баришић, *Miracula II*, 185.

⁵¹⁰ *Mir. II*, I, 162 – 164, 163 – 164.

⁵¹¹ *Mir. II*, I, 164, 164.

⁵¹² Bali, *Sv. Demetrije*, 144.

⁵¹³ Dimitri Obolensky, „The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine – Slav Relations“, у: *Balkan Studies* 15/1 (1974), The Institute for Balkan Studies, 9.

⁵¹⁴ *Mir. II*, II, 170, 167.

⁵¹⁵ Баришић, *Чуда Димитрија*, 97 – 99.

⁵¹⁶ Опсада се десило током похода цара Ираклија на Персију, који се са читавом војском налазио на Кавказу. Она је наступила изненада, када је аварски каган прекршио мировни споразум са Константинопољем о ненападању и сачинио нови са Персијом о опсади византијске престонице. Када се прво појавила персијска војска код Халкидона, потом и варварска пред зидинама Константинопоља, завладала је паника међу становништвом. Представници града су ступили у преговоре неколико пута са аварским каганом, како би се склопио мир, али их је одбио. Након неколико снажних напада, Константинопољ је успео да се одбрани и зада коначан ударац непријатељима, па су одустали од даље инвазије. Током опсадних дана, тадашњи патријарх Сергије је заједно са свештенством и народом узносио молитве Богородици и вршио литије у њену част, тако да се ова победа сматрала као помоћ Мајке Божије, те је и настала црквена песма *Теби војвоткињи*, која је придодата *Акатисту Пресвете Богородице* (Успенски, *Историја*, 464 – 469).

⁵¹⁷ *Mir. II*, II, 171 – 181, 167 – 171. За време опсаде је у Солуну завладао страх, јер се пред зидинама појавила огромна војска са ратним справама, а уз то је град задесио и земљотрес. Земљотрес је проузроковао конфузност код варвара, мислећи да су бедеми попустили, па су стога извршили напад, који се завршио неуспехом. Овај догађај је писац протумачио као Божијом посетом и посредништвом Св. Димитрија, пошто су тих дана стигле намирнице и оружје од цара. Хаган је тражио да се склопи примирје, под условом да га даривају скуповцима

сматрају као почетак поштовања солунског светитеља код словенског народа, јер су били сведоци његовог појављивања. Финални утицај су учинили Кирило и Методије и њихови ученици, на три словенска народа: Србе, Русе и Бугаре.⁵¹⁸ Касније су се отворили и словенски центри који су били задужени за ширење култа Св. Димитрија: Охрид, Сирмијум, Трново и Владимир, а као главни центар и место ходошаћа је био Солун.⁵¹⁹

Светог Димитрија као хришћанског ратника нису доживљавали само Словени, него и Латини, тј. крсташи. Иако се њима приписују заслуге за ширење култа источних мученика – ратника и светитеља међу западним светом, он је присутан пре крсташких ратова, прецизније у 9. веку, а као главни протаганоста био је Атанасије Библиотекар, који је превео пасије солунског мученика на латински језик. Постојала су и писма која је он упућивао папама, преко којих их је упознавао са источним мученицима, као што је Георгије, Меркурије, Димитрије, па чак и Нестор. Они су представљени као Христови војници који су се током земаљског живота борили против утицаја паганских божанстава, да би по смрти и светитељском призиву постали духовни борци против других паганских народа, као што су Нормани, Угри и посебно Сарацени – муслимани.⁵²⁰ Иако је култ Димитрија као ратника био распрострањен по западном свету, ипак су крсташи Првог крсташког рата најзаслужнији за ширење његовог култа. Међутим, они га западном свету нису представили као мученика који је положио свој живот зарад Христа, него као ратника, који је лично узео учешћа у крсташком походу против муслимана, укључујући и остале источне хришћанске ратнике.

Први пример учешћа источних ратника у крсташки рат десио се у бици код Дорилеје 1. јула 1097. године, после освајања Никеје. Група крсташа коју је предводио Боемунд била је опкољена од стране турске војске, којих је било око 150 000, а негде се спомиње и 360 000,⁵²¹ претећи да разбије овај део крсташа. Пошто је остатак војске био удаљен, Боемунд је био приморан да организује одбрану од турских напада. За време крсташке одбране, међу крсташима су се појавила два витеза са сјајним оклопима и лепим лицима, којима турска копља нису могла да науде.⁵²² Имена ова два мистериозна војника се не наводе, тако да је нејасно на кога се тачно односи: хришћанске ратнике или анђеле. Међутим, у опсади Антиохије први пут се спомиње имена Димитрија, Георгија и Меркурија. Догађај је описан како се са планине спустила велика војска на белим коњима и са белим заставама. По анонимном хроничару, крсташи нису препознали војнике, али су касније схватили да се радило о поменутих светитељима, које је послао Христос.⁵²³ Помоћ од поменутих мученика потврдио је и патријарх јерусалимски Симеон, с тим што он не спомиње Меркурија, него поред ове двојице именује Теодора и Василија и да су захваљујући њима ослобођене многе тврђаве

поклонима, на шта је град одбио, због чега је спалио све околне цркве и домове. После 33 дана поново су почели преговори, на којима је постигнуто примирје, тако што је Хаган добио новац и намиринице, под условом да ослободи заробљенике, што је и учинио.

⁵¹⁸ Словенски народи су постали велики поштоваоци култа Св. Димитрија, да су га прогласили за заштитника. Најбољи пример су за то Бугари, када су се браћа Петар и Асен побунили против Византије. Они су тада у самопроглашеној бугарској престоници Трново саградили цркву посвећену Св. Димитрију и објавили да је мученик напустио Ромејско царство и град Солун, како би помогао бугарском народу у борби за слободу (Nicetas Choniata, *Historia*, Bonae: Impensis Ed. Weberi 1835, 485).

⁵¹⁹ Obolensky, *The Cult*, 12 – 13.

⁵²⁰ Forrai, *Byzantine*, 195 – 199.

⁵²¹ Код анонимног хроничара се наводи да је непријатељска војска, поред Турака, била састављена од Арабљана, Сарацена и других народа чија се имена не знају (Nirmal Dass (ed.), *The Deeds of the Franks and Other Jerusalem – Bound Pilgrims*, Rowman & Littlefield Publishers: Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth 2011, 42). Изворни назив овог списка је *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, чији аутор је непознат, као и место настанка. Спис представља један о првих писних извора Првог крсташког рата. Време писања се ставља у прву половину 12. века. О самом спису детаљније: Dass, *The Deeds*, 1 – 22.

⁵²² August C. Krey (ed.), *The First Crusade. The Accounts of Eye – Witnesses and Participants*, Princeton University Press – Humphrey Milford Oxford University Press: Princeton – London 1921, 116 - 117.

⁵²³ *The Deeds*, 86.

и замкови по Ромејском царству и Сирији.⁵²⁴ После успешног похода Првог крсташког рата, латински војници су поштовање Димитрија и осталих светитеља пренели на Запад, упознајући латинске хришћане са њима као ратницима. Наравно, поштовање Димитрија је већ било познато по западним земљама, али су крсташи дефинитивно његов култ учврстили .

На самом крају неопходно је да се све заједно сумира и изнесе један општи поглед *сирмијаца* на Димитрија Солунског и *солунаца*. Првенствено је јасно да постоје опречна мишљења о пореклу мученика, као и извесна неслагања. Зато можемо констатовати да постоје две групе, које заступају различита мишљења о његовом пореклу. Прва група – *сирмијци*, која је већинска и углавном састављена од западних научника, укључујући и источних, заступају мишљење да је Димитрије у суштини истоимени ђакон из Сирмијума, у чију се историчност не сумња, док то није случај са солунским мучеником. Пасије које су настале, написане су с циљем да се промовише култ Димитрија Солунског и уједно да се повеже са Сирмијумом. Друга група – *солунци*, која је састављена искључиво од Грка, одбацују мишљење прве групе, тврдећи да је солунски мученик историјска личност и да није настао из личности ђакона Димитрија, чију историчност, такође, не поричу. Постоје и поједини научници који говоре да је настао из паганског култа бога Кабира, али њихова теорија није толико заступљена нити занимљива. И, наравно, на крају Вудс који говори да је Димитрије заправо шпански мученик Еметерије, чија теорија је остала усамљена.

2. 3. 4. Истина о ђакону Димитрију

На основу горе изложеног, може се видети да постоје неусаглашени погледи око два Димитрија. Међутим, оно што је идентично код поменутих научника јесте да је ђакон из Сирмијума историјска личност, док исти случај није са солунским мучеником. Иако се њихова мишљења супротстављају, њих не треба олако одбацити, него их треба додатно истражити. Оно што ће се покушати у овом одељку презентовати, јесте да су оба Димитрија историјске личности, али да је из неког разлога дошло до међусобног поистовећивања. Покушаће се, али не и доказати, да се прикаже да је тадашња власт у Солуну као посредник Константинопоља, како световне тако и црквене власти, желела да у граду Сирмијуму успостави свој политички утицај преко Димитрија Солунског, тако што је трагове сирмијумског ђакона уклонила.⁵²⁵ Дакле, овде није реч о доказивању овакве теорије, него о могућности отварања нових погледа на два Димитрија, а посебно на сирмијумског. Да би оваква теза добила своју подршку у виду материјалних доказа, неопходно је да се изврше детаљнија археолошка истраживања на подручју Сирмијума, јер само она могу да дају одговор на ова питања, која деценијама покушавају да се одгонетну.

Оно што је сигурно јесте да је ђакон Димитрије историјска личност, чије име се спомиње у оба мартирологијума. Нажалост, не постоји пасија овог мученика, нити његове мошти, што је исти случај и са осталим мученицима, сем са Анастасијом и пет каменорезаца. Уз то, проблем представља слаби подаци о њему и једино што се зна јесте да је страдао два дана после Иринеја, али не и на који начин. С обзиром да је опште прихваћено мишљење да је страдао на исти начин као и Иринеј, посечењем мачем и бацањем у реку Саву, може се претпоставити да никада нису ни постојале његове мошти, што је случај и са сирмијумским епископом. Уколико се узме у обзир да је Иринеј био први међу признатим и познатим епископима, као и да је мученички пострадао, сирмијумски хришћани би сигурно његово тело сачували и положили у каснији мартиријум, који би касније постао градски духовни центар.

⁵²⁴ „Epistula Patriarchae Hierosolymitani et aliorum episcoporum ad occidentales“, у: Heinrich Hagenmeyer (ed.), *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088 – 1100*, Verlag der Wagner'schen Universitäts – Buchhandlung: Innsbruck 1901, 147 (146 – 149).

⁵²⁵ Теза је дошла од госпође Јасмине Давидовић, кустоса музеја у Сремској Митровици, а на основу усменог разговора са њом, као и са појединим професорима и свештеницима у Сремској Митровици. Сви они сведоче да Грци до данас утичу на то да се у овом граду не спомиње име ђакона Димитрија, него само солунског мученика.

Да су заиста поседовали његове мошти, грађани Сирмијума би га сигурно заштитили од најезде Хуна и пренели у неки сигурнији град – Константинопољ, Солун или Рим. Зато је тешко прихватити мишљење да су мошти ђакона Димитрија постојале и да су пренесене током хунске најезде, а да при томе прво нису спашене мошти Иринеја. Вероватно да мошти ђакона нису ни биле положене у Сирмијуму, јер нису ни постојале, што потврђује Милена Милин,⁵²⁶ тако да теза да је за време најезде Хуна његове мошти пренете у Солун, аутоматски губи на свом значају. Уз то, не постоје писани извори који би потврдили о преносу, као што је случај код Анастасије.

Поред поменутих извора, не постоје други списи који спомињу ђакона Димитрија, нити пасија, иако Ефтимос Ризос тврди да је изгубљена,⁵²⁷ и не може се узети за веродостојно, пошто не постоје писани докази који би исто потврдили. Међутим, према тексту Полионове пасије, коју је приредила Хајналка Тамас његово име се спомиње: „*Etiam Sanctum Demetrium, eiusdem ecclesiae diaconum, renuntiantem idolis et impia praecepta contemptentem, uario tormentorum genere confectum temporali morti tradidit in aeternitate uicturum.*“⁵²⁸ Према *Acta Sanctorum*⁵²⁹ и *Acta Martyrium*⁵³⁰, име ђакона Димитрија се не налази, него се ова реченица односи на епископа Иринеја. Помен његовог имена налази се и у *Vlastiti božanski časoslov Đakovačke i Srijemske biskupije. Dodatak Časoslovu Rimskog obreda*, али постоји напомена да је реч о произвољном убацивању његовог имена.⁵³¹ Овај текст спомиње и Ризос, где не сакрива своје одушевљење помена његовог имена и време када је пострадао,⁵³² али из већ поменутог разлога, тако нешто се, нажалост, не може прихватити.

Оно што се са сигурношћу може тврдити јесте да је култ Димитрија Солунског био присутан у Сирмијуму, а доказ је базилика посвећена њему. Она је пронађена 1978. године у Сремској Митровици у близини римског форума, док су додатна истраживања извршена 1981. године. По анализи грађевине, дошло се до открића да поједини делови потичу из 1. и 2. века, те да је црква подигнута на темељима старије грађевине, вероватно старог паганског храма, која се касније доградила, али се не зна о којем божанству је реч. Постоји претпоставка да је вероватно у питању богиња Минерва, а поред ње Јупитер и Јунон. Што се тиче време настанка, Поповић са сигурношћу тврди да је изграђена после 394. године, мада је веома тешко одредити тачан датум. Ипак, он се усуђује да, на основу пронађеног новца и материјала, као и податка да је Сирмијум уступљен Источном царству 424. или 425. године, укаже да је базилика вероватно саграђена током 426. године,⁵³³ док Јеремић поставља временски период од 427. године.⁵³⁴ Поповић се слаже са *Altera* – ом да је цркву изградио Леонтије, који је тада био префект Илирика. Пошто смо у претходном поглављу видели да постоје различити ставови о којем Леонтију је реч, 412/413. или 434/435. године, за Поповића ту нема дилеме и тврди да је реч о истој личности, с тим да је Леонтије два пута биран за префектуру у различитим моментима током градње цркве и да други пут датира из 424/425. године. Такође, он се слаже

⁵²⁶ Milena Milin, „The Beginnings of the Cults of Christian Martyrs and Other Saints in the Late Antique Central Balkans“, у: Mirjana Detelić and Graham Jones (ed.), *Saints of the Balkans*, прегледано дана 20. 06. 2020. на: <http://www.mirjanadetelic.com/docs/CULT%20OF%20SAINTS%20IN%20THE%20BALKANS.pdf>, 9.

⁵²⁷ Eftymios Rizos, „Martyrs from the North – Western Balkans in the Byzantine Ecclesiastical Tradition: Patterns and Mechanisms of Cult Transfer“, у: Ivan Bugarski / Orsolya Henrich – Tamaská / Vujadin Ivanišević / Daniel Syrbe (ed.), *GrenzÜbergänge*, Remshalden: Verlag Bernhard Albert Greiner 2016, 198.

⁵²⁸ Tamas, *Passio Pollionis*, 27.

⁵²⁹ „De S. Eusebio Episcopo, Pollione Lectore, et Tiballo“, у: *Acta Sanctorum Aprilis III*, Parisiis et Rome: Victorem Palmé 1866, 1, 572.

⁵³⁰ *Passio Polioni*, I, 435.

⁵³¹ Pažin / Višaticki, *Vlastiti*, нап. 640, 150; нап. 968, 240.

⁵³² Rizos, *Martyrs*, 198 - 199.

⁵³³ Владислав Поповић, „Јужнодунавске провинције у касној антици од краја 4. до средине 5. века“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 217 – 218.

⁵³⁴ Јеремић, *Култне*, 65.

да је култ Димитрија у Солуну заменио паганског бога Кабира.⁵³⁵ Да је базилика или црква Св. Димитрија Солунског постојала у Сирмијуму и касније, сведочи Јован Кинам, који каже да су мошти мученика Прокопија привремено биле положене у ову цркву.⁵³⁶

Оно што остаје нејасно јесте да ли је базилика саграђена на темељима старе цркве посвећене ђакону Димитрију. Поповић говори да се радило о старој грађевини, не спомињући никаву цркву или базилику.⁵³⁷ Вудс, с друге стране, уверено тврди да је Леонтије саградио цркву на остацима старе, које је била посвећена ђакону Димитрију,⁵³⁸ док Ивана Поповић није таквог мишљења.⁵³⁹ Оно што додатно ствара забуну, јесте податак *Altera* – е да је Леонтије цркву у Сирмијуму саградио у близини цркве мученице Анастасије,⁵⁴⁰ али не постоје никакви трагови исте. Међутим, 1878. године на подручју *Градина* у Сремској Митровици, за време изградње нове цесте уништени су антички остаци грађевина.⁵⁴¹ Када је Адолф Хитрек 1882 – 1883. године истраживао јужну страну поменуте зоне, он је на основу видљивих остатака препознао две старохришћанске култне грађевине, што га је навело на сумњу да се радило управо о базиликама које се спомињу у *Altera* – и. Касније је 1893. године, по усменом предању, митровачки жупник Павле Милер опомињао градску власт да заштити локалитет *Градине*, јер се на томе месту налазе две базилике посвећене двоје сирмијумских мученика: Димитрија и Анастасије.⁵⁴² Исто тврди и Радомир Прица, који каже да су ове две светиње пронађене на једном пашњаку у 19. веку, изван града Митровице, а на десној страни од Румске малте.⁵⁴³ Уколико се узме у обзир Хитрекове информације, а занемари предање поменутог жупника које није потврђено, вероватно да је то заиста место које помиње пасија. Ипак, веома је упитно да ли је Леонтије саградио на том месту базилику посвећену Димитрију Солунском, јер је потврђен локалитет његове цркве. Стога се оправдано поставља питање: „*Чија је базилика?*“. Није искључено да се радило о мартријуму ђакона Димитрија, пошто су исти подизани над гробним местима мученика и изван градских зидина, док се Леонтијева базилика налази унутар града. Такође је упитно зашто писац *Altera* – е излаже податак да је изграђена у близини цркве Анастасије. Уколико узмемо у обзир да је први материјални траг о Димитрију Солунском базилика у Солуну, која датира из последње четвртине 5. века, а да су писани извори настали касније, чији датуми су упитни⁵⁴⁴, може се претпоставити да је друга пасија написана након хунског разарања Сирмијума 441. године, што и Јарак потврђује.⁵⁴⁵ Упадом Хуна, цео град је био уништен, као и тамошње светиње, укључујући цркве ђакона Димитрија и Анастасије. Управо је за овај догађај везано предање да су мошти ђакона пренете у Солун, али за тако нешто не постоје докази. Група аутора – Бубало, Митровић и Радић –

⁵³⁵ Поповић, *Јужнодунавске*, 211 – 217. Јеремић опиршије говори о археолошким налазима на базилици и коме је храм првенствено био посвећен. Наводно се делови храма састоје из више временских периода, па тако део из 2 – 3. века припада Минерви, а 3 - 4. века Јупитеру, што значи да се надограђивало и истовремено мењала божанства (Јеремић, *Les Temples*, 188 – 195).

⁵³⁶ Ради се о походу византијског цара цара Манојла I Комнина 1164. године на овим просторима против Хуна (Јован Кинам, „Историјски списи“ (обрада: Ј. Калић; превод: Н. Радошевић – Максимовић), у: Георгије Острогорски / Фрањо Баришић (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије* Том IV, Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности 1971, 74 – 75).

⁵³⁷ Поповић, *Јужнодунавске*, 217.

⁵³⁸ Woods, *Thessalonica's*, 234.

⁵³⁹ Ivana Popović, „Sirmium in the Fourth Century: From the Town of Martyrs to the Christian 'Caput Illyrici'“, у: Endre Tóth / Tivadar Vida/ Imre Takács (ed.), *Saint Martin and Pannonia. Christianity on the Frontiers of the Roman World*, Pannonhalma: Pannonhalma Abbey Museum 2016, 87.

⁵⁴⁰ *Passio Altera*, 17, 95.

⁵⁴¹ О воме ће бити опширније у трећем делу дисертације.

⁵⁴² Jon Janssens, „Historiološka promišljanja o starokršćanskim kulturnim objektima u Sirmiumu“, у: Darija Damjanović (прir.), *1700 godina Svetih srijemskih mučenika*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilište Jospia Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 221.

⁵⁴³ Радомир Прица, „Хришћански мученици у Сирмијуму“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на зељми (1700 година од страдања хришћанских мученика)*, Сремска Митровица: Blago Sirmijuma 2014, 29.

⁵⁴⁴ Skedros, *Response*, 235.

⁵⁴⁵ Jarak, *Martyres*, 274 – 275.

казују да су ђаконове мошти настрадале током хунског разарања.⁵⁴⁶ За овакве тврдње не постоје докази, као ни да су мошти ђакона Димитрија уопште постојале и чувале се у Сирмијуму, укључујући и остале мученике. Једино за чије мошти се поуздано зна да су постојале су од Анастасије и пет каменорезаца. За пренос моштију Анастасије постоји писани извор, који датира из 458. године.⁵⁴⁷ Тада Хуни нису доминирали Панонијом, него су од 454. године то чинила германска племена, да би касније преузели Остроготи од 455. до 473. године, као федерати, по допуштењу Константинопоља.⁵⁴⁸ У том периоду је извршен пренос тела Анастасије, што нам говори да Хуни нису уништили све, па чак ни мошти мученика. Ако су оне тада пренете, онда би вероватно такав случај био са ђаконом Димитријем и епископом Иринеја, али пошто није било тако, то нас доводи до тога да оне нису никад ни постојале. Уз то, као што ће се касније у раду видети, Иринеј је био веома поштован на Истоку, стога би било сигурно да би и његове мошти биле пренете на сигурно место, уколико би постојале.

Дакле, писац *Altera* – е је вероватно знао где се налазио мартријум ђакона Димитрија и да је, током хунског напада, срушен. Такође је био упознат и са локацијом базилике Анастасије, као и са значајем њеног култа, пошто су се њене мошти вероватно тада налазиле у Константинопољу. Вероватно је његова намера била да избрише из сећања ђакона Димитрија, а да натура солунског мученика, па зато прилаже податак да је Леонтије саградио базилику Димитрија Солунског у близини цркве Анастасије, а заправо је реч о старој цркви посвећеној сирмијумском ђакону. Пошто је Сирмијум био разрушен, мали број верника је знао тачну локацију ова два мартријума, тако да је писац могао да напише шта је желео и није искључено да ни он сам није знао локацију цркве, док Анастасију спомиње, јер су о њој сви знали, пошто су се њене мошти налазиле у Константинопољу. Дакле, пишчев циљ је био да учини да град Солун доминира над Илириком, преко култа Димитрија Солунског, на рачун сирмијумског ђакона. Базилика посвећена Димитрију Солунском у центру града, коју спомиње *Altera*,⁵⁴⁹ саградио је Леонтије, али не на рушевинама мартријума сирмијумског ђакона који се налазио до Анастасијиног, него на остацима неке старе грађевине или паганског храма унутар града.

Да се заиста радило о борби око доминације, о томе је опширније писао Митко Панов. По њему су све три пасије Димитрија имале за циљ да Византију учине као силу која ће доминирати над Балканом, у супротности са Римом. Када је 412. године папа поставио свог викарног епископа у Солуну, такав потез се тумачио као чин против патријарха Константинопоља, а тичало се јурисдикције над Илириком. Доказ за такве папине намере је његов опозив Теодосијевог едикта из 421. године, којим се гарантовала јурисдикција Константинопоља над Илириком. Међутим, цар је поново донео едикт 424. године, којим је црквеним лидерима у Солуну дао право да они представљају Константинопољ, а разлог је папина интенција према Илирику. Дакле, обе стране су желеле за себе Сирмијум, с циљем да се од њега створи политички и духовни центар. Исток је успео у својој намери 424. године када му је град и уступљен, али то није значило да је Рим одустао од њега. Прилика за поновни повратак указала се након најезде Хуна 441. године, када је седиште префектуре пребачено у Солун, јер Сирмијум више није био под источном управом. Међутим, ни сам Константинопољ није остао нем над градом, него је преко култа Св. Димитрија, касније и Иринеја, желео да има неку врсту присуства у њему. Стога Панов тврди да је, после хунског разарања, Константинопољ установио култ овог мученика и уз помоћ свештенства се користио новом

⁵⁴⁶ Bubalo / Mitrović / Radić, *Jurisdikcija*, 20.

⁵⁴⁷ Мисли се на Теодора Лектора, *Ecclesiasticae Historiae* (Зелер, *Почеци*, ф. 42, 103).

⁵⁴⁸ Bubalo / Mitrović / Radić, *Jurisdikcija*, 16.

⁵⁴⁹ Jeremić, *Les Temples*, 196. Јеремић претпоставља да се поред ове цркве налазила још једна ранохришћанска црква, за коју наводи као могућност да припада Анастасији, коју спомиње *Altera*, али напомиње да се тек треба тако нешто додатно истражити. Уколико анализирамо досадашња археолошка истраживања, која нису потврдила ово Јеремићево мишљење, а што би учинили са задовољством, можемо констатовати да поменути научник није био у праву.

политиком како би задржао свој утицај над Илириком, а чему су допринеле све три пасије и обе *Miracula* – е.⁵⁵⁰

Сличног мишљења је и Скедрос, с тим што он ривалство ставља између два града: Солун и Сирмијум. Сирмијум је 375. године проглашен за престоницу Илирика и важио је за административни, црквени и војни центар у том делу Царства. Међутим, када је Солун 379. године проглашен за седиште диоцезе Македоније и Дакије, он је преотео место Сирмијуму, тако да су постали ривали. Али, када је 441. године Сирмијум освојен од стране Хуна, Солун је преузео статус седишта Илирика. Дакле, у периоду од 395. до 441. године оба града су се налазила под истом префектуром, само је Сирмијум важио за седиште, али се сматрало да Солуну припада то право. Према Скедросу, *Altera* управо и говори о том ривалству, само што је оно описано кроз симболичну борбу између Нестора (Солун), који је пратилац Димитрија и Лија (Сирмијум).⁵⁵¹

Нема разлога да се не сложимо са мишљењем оба научника. Међутим, Панова теза је, можда, прихватљивија, јер тежња око доминације над Илириком или Балканом није престала са Западом, док је између два града завршена од 441. године. Центар источне доминације била је базилика Св. Димитрија у Сирмијуму. Дакле, иако Константинопољ није више имао пуну власт над овим градом, он је кроз култ мученика и даље држао духовни утицај. Иако је од 454. године Исток вратио делимично управу над Сирмијумом, истински управитељи су били варвари: Германи, Гепиди и Остроготи, тако да старо – хришћанско становништво није могло опуштено живети, јер су третирани као покорен народ, који је био приморан да плаћа порез.⁵⁵² Једино што их је подсећало да су и даље припадници Источног хришћанског царства јесте култ Св. Димитрија.

Коначан губитак Сирмијума десио се 582. године, када су га Авари освојили, а што је био веома тежак губитак за Исток, јер је то био крај њихове наде да ће овај део повратити, док је за варваре значао успех, пошто им је тиме био отворен пут према Константинопољу.⁵⁵³ Управо током похода Авара и Словена на балканске провинције у 7. веку, многи заробљеници су одведени у Сирмијум, који су се временом помешали са варварским народом, али су сачували своју хришћанску веру.⁵⁵⁴ Касније су они од кагана Кувера затражили да се врате у своју домовину, што им није дозволио. За време опсаде Солуна, на челу је био Маур послат од Кувера да као шпијун заузме град, али се за овај план сазнало, тако да до његовог остварења није дошло, што се приписује чуду Св. Димитрија.⁵⁵⁵

Иако се не наводи на који начин су хришћански заробљеници остали доследни својој вери, можемо претпоставити да је култ Димитрија у томе одиграо главну улогу, што се касније показало као корисно. Управо се преко његовог култа одржала свест о привржености Источној цркви, чак и код словенског народа, у чему су највише допринели Кирило и Методије и њихови ученици,⁵⁵⁶ док је традицију наставио манастир Св. Димитрија у Сирмијуму, који је настао током владавине Бугара над градом, да би га касније преузели Угри, тј. Мађари.⁵⁵⁷ Међутим, утицај Византије и источног хришћанства се и даље осетио у Сирмијуму и околини, на шта Мађари нису могли остати равнодушни. На њих је поготво утицао култ Св. Димитрија, а који је и даље био жив у Сирмијуму, па ће град променити име у Митровица, у чему су

⁵⁵⁰ Panov, *The Creation*, 78 – 85.

⁵⁵¹ Skedros, *Saint Demetrios*, 18 – 27.

⁵⁵² Mirković, *Sirmium*, 103.

⁵⁵³ Hrvoje Građanin, „Авари, Јужна Панонија и пад Сирмија“, у: *Scrinia Slavonica* 9 (2009), Hrvatski institut za povijest, 15.

⁵⁵⁴ Овај народ је познат као Сермисијани, који су имали и своју епископију. Детаљно: Марко Алексић, *Српске земље пре Немањића од 7. до 10. века*, Београд: Laguna 2020, 58 - 62.

⁵⁵⁵ *Mir. II*, V, 195 – 207.

⁵⁵⁶ Методије је написао канон посвећен Св. Димитрију, у којем се исказује поштовање према њему и упућују молитве за заштиту. Детаљније: Борис Стојковски, „Историјски контекст Методијеве *Сттихуре Светом Димитрију*“, у: Бојана Димитријевић (ур.), *Филологија и универзитет*, Ниш: Филозофски факултет Универзитета у Нишу 2012, 847 – 863.

⁵⁵⁷ О манастиру видети: Stanko Andrić, „Bazilijanski i benediktinski samostan sv. Dimitrija u Srijemskoj Mitrovici“, у: *Radovi* 41 (2009), Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 115 – 185.

посебно допринели Угари, јер је име настало од мађарске речи: Szávaszentdemeter – Савски Свети Димитрије.⁵⁵⁸ Чак је и мађарски краљ Геза I на својој круни носио лик овог светитеља.⁵⁵⁹ Касније су у ширењу култа Димитрија допринеле мађарске легенде,⁵⁶⁰ тако да је управо поштовање мученика утицало да се православље одржи на овим просторима.

Закључак о ђакону Димитрију

Ђакон Димитрије из Сирмијума је историјска личност о којој се веома мало зна. Претпоставља се да је страдао за време прогона цара Диоклецијана, одмах после Иринеја, заједно са још неким хришћанима. Верује се да је погубљен тако што је бачен у реку, као и Иринеј. Његове мошти нису сачуване, па тако нису ни почивале у Сирмијуму. Временом је дошло до извесног поистовећивања са Димитријем Солунским, што је допринело брисању његовог култа, за шта је био одговоран Константинопољ у савезу са Солуном. Циљ је био да Источно царство и Црква, преко култа солунског мученика, доминирају над Илириком, тако да су намерно уклоњени сви трагови сирмијумског ђакона. Зато данас влада мишљење, које је већинско међу западним теолозима и научницима, да је Димитрије Солунски заправо ђакон из Сирмијума, као и мошти. Ипак је реч о два различита светитеља, с тим да је солунски мученик доминирао над сирмијумским, тако да је други једноставно заборављен. Извори који потврђују да је ђакон историјска личност су *BS* и *MH*, док за солунског мученика потврђују солунска базилика и *Passio Prima*. На основу претпоставки Ернеста Луција и Иполита Делеја, и без историјских извора, не може се прихватити да је реч о једном мученику, из чијег лика је настао други, јер поменути извори то демантују.

2. 4. Пет каменорезаца са Фрушке горе: Клаудије, Никострат, Касторије, Симпроније и Симплиције

Многи научници су, како из историјске тако и из археолошке области, заинтересовано проучавали пет каменорезаца, познати као *Четири овенчана*, желећи да дају одговоре на нека питања, на која до данас нема одговора, а везана су за поједине детаље који су споменути у њиховој пасији, позната као *Passio Sanctorum Quattuor Coronatorum*. Да опис њиховог страдања, у односу на остале сирмијумске мученике, заиста представља особеност, доказује сам садржај пасије: место њиховог страдања није Сирмијум, него његова околина, Фрушка гора – *Alma mons*; опис личности Диоклецијана као снисходљивог владара према хришћанима; чудесан прелазак многобожца Симплиција у хришћанство; бог Ескулап и додатак Пасије о мучеништву четворице римских војника.

Док су код сачуваних пасија сирмијумских мученика анонимни аутори, код каменорезаца се име зна, потписавши се као *Porfyreus gestam scripsit*.⁵⁶¹ Иако се зна име, ипак су подаци о њему оскудни, који се, углавном, ослањају на претпоставке. Тако постоји неколико верзија о личности Порфирија: да је био римски порезни писар у Римском царству, који је био добро упознат са животом и техником рада у каменоломима,⁵⁶² углавном у околини Сирмијума;⁵⁶³ да је као државни службеник могао лако доћи до судског прокунзалског акта петорице мученика и да их је на тај начин могао пренети писаним путем;⁵⁶⁴ да се представља

⁵⁵⁸ Andrić, *Bazilijanski*, 116.

⁵⁵⁹ О византијском утицају на Мађаре: Gyula Moravcsik, „The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary“, у: *The American Slavic and East European Review* 6, 3/4 (1947), Cambridge University Press, 134 – 151.

⁵⁶⁰ Boris Stojkovski, „The Identity of Saint Demetrius“, у: Зоја Карановић / Willem de Blécourt (ed.), *Belief Narrative Genres*, Novi Sad: International Society for Folk Narrative Research 2012, 155 – 161.

⁵⁶¹ *Passio Quattuor*, 22, 779.

⁵⁶² Damjanović, *O ranokršćanskoj*, 345.

⁵⁶³ Мијовић, *Сирмијумски скулптори*, 118.

⁵⁶⁴ Lalošević, *Dioklecijanov lik*, 3.

као радник у фрушкогорским каменоломима, где је лично упознао каменоресце⁵⁶⁵ и да је био свештеник.⁵⁶⁶ Без обзира на различита мишљења, која немају никакве аргументе које би их могле потврдити, једино што се са сигурношћу може рећи је да је Порфирије, на основу усменог предања, написао спис о страдању пет хришћана, који су случајем околности били каменоресци, а као временски период датира се крај 4. и почетак 5. века, најкасније 6. век.⁵⁶⁷ Ипак, због мањка археолошких доказа, остале су и даље недоумице око порекла пасије, а посебно историчности мученика, бар код неких научника.⁵⁶⁸ Тако Децзо Симони тврди да издања пасија после 5. века, укључујући и ову, представљају компилације, с циљем да се кроз опис чудеса пошаљу моралне и духовне поуке, али да то није разлог да се оне у потпуности одбаце.⁵⁶⁹

Следећи случај који отвара питање, јесте наслов који указује на четворицу каменорезаца, а спомињу се петорица. Прва четворица – Клаудије, Никострат, Симпронијан и Касторије – били су хришћани,⁵⁷⁰ док је пети, Симплиције, био многобожац који је накнадно примио хришћанство и не појављује се одмах на почетку, неко касније.⁵⁷¹ Постоје мишљења да су прва четворица били римски грађани, који су због вере кажњени на присилан рад у каменолому,⁵⁷² али се не могу прихватити, јер би тако нешто било наглашено у пасији, као што је то случај са Кирилом, епископом антиохијским: „*Et invenerunt episcopum in custodia carceris religatum, nomine Qurillum, de Antiochia adductum, pro Christi nomine vinctum, qui iam multis verberibus fuerat maceratus in tribus annis.*“⁵⁷³

У сваком случају, прва четири каменоресца су били хришћани, који су се међусобно познавали и заједно радили, да би им се пети, Симплиције, касније придружио и као сведок чуда која су се десила у име Христа, прихватио да буде крштен од руке епископа Кирила.⁵⁷⁴ Због тога што се Симплиције не појављује одмах на почетку заједно с осталом четворицом, за Делеја је разлог томе што је изузет из наслова пасије и не представља главну личност, него споредну⁵⁷⁵, док Јарак, с друге стране, то види као каснији додатак који је уметнут у пасији након њеног објављивања, а који се десио после 5. века.⁵⁷⁶

Са страдањем пет каменорезаца се не завршава пасија, него се надовезује друга, у којој се говори о четворици мученика, који су по занимању били *cornicularii*, римски војници, а место страдања је Рим. Иако се ради о различитим мученицима, нема сумње да је друга пасија тесно повезана с претходном, пошто се спомињу каменоресци и уз то се наглашава да је њихово поштовање у Риму већ било установљено: „*Quod dum eodem tempore sed post duos annos evenisset, id est sextum idus novembris, et nomina eorum repperire minime potuissent, iussit beatus Miltiades episcopus ut sub nomina sanctorum Claudii. Nicostrati, Simproniani et Castorii anniversaria dies eorum recolatur.*“⁵⁷⁷ Опис страдања римских војника су додата каменоресцима пре 8. века и то није учинио Порфирије, него други непознати аутор.⁵⁷⁸

⁵⁶⁵ Вулић, *Фрушкогорски*, 108.

⁵⁶⁶ Максимовић, *Фрушкогорски мученици*, 273.

⁵⁶⁷ Дамјановић, *О ранокршћанској*, 346; Карлић, *Passio Sanctorum*, 19; Зелер, *Почеци*, 106. Никола Вулић поставља могућност да је спис настао у 4. веку, али је већа вероватноћа да је из 5. века, док средњи век у потпуности одбацује, наводећи као доказ слабо познавање латинског језика у пасији. Детаљно: Вулић, *Фрушкогорски мученици*, 110 – 111. С друге стране, Мијовић је сигуран да пасија потиче из 4. века, позивајући се на *Depositio martyrum* (Мијовић, *Сирмијумски скулптори*, 115).

⁵⁶⁸ Јарак, *Martyres*, 283.

⁵⁶⁹ Simonyi, *О порijekлу*, 311 – 314.

⁵⁷⁰ *Passio Quattuor*, 1, 765.

⁵⁷¹ *Исто*.

⁵⁷² Максимовић / Максимовић, *Ранокршћански*, 250.

⁵⁷³ *Passio Quattuor*, 6, 769.

⁵⁷⁴ *Исто*, 6 – 7, 768 – 770.

⁵⁷⁵ Delehaye, *Le culte*, 64.

⁵⁷⁶ Јарак, *Martyres*, 282 – 283.

⁵⁷⁷ Дамјановић, *О ранокршћанској*, 346.

⁵⁷⁸ *Исто*, 343.

Међутим, имена римских мученика се не наводе у оригиналу, као ни код Петра,⁵⁷⁹ док су у *Passio Quattuor*, коју је приредио Вилхелм Ватенбах, имена позната: *Serinus, Severianus, Carpoforus* и *Victorinus*.⁵⁸⁰ Оно што је веома битно овде и тиче се даљег изучавања, јесте помен Сирмијума, тј. Диоклецијанов одлазак из овог града у Рим, што заправо наговештава да су каменоресци страдали у његовој околини.⁵⁸¹ Управо због овог податка се и дошло до закључка да је место њиховог страдања близина Сирмијума, тј. у неким од каменолома на Фрушкој гори, мада се његов одлазак за Сирмијум спомиње и на крају првог дела.⁵⁸²

Питање историчности пет каменорезаца се не доводи у питање, али је временом створило конфузију, пошто су се често мешали с римским мученицима. У *Depositio Martyrum*, за који се наводи као први помен о каменоресцима⁵⁸³, стоји: „*Vid. nov. Clementis, Semproniani, Claudi, Nicostrati in comitatum.*“⁵⁸⁴ Већ на прво читање се ствара конфузија, пошто се изостављају два мученика: Симплиције, што и није неко изненађење, пошто већина списа њега заобилазе, док се то не може рећи за Касторија, који је једноставно замењен с неким Климентом. Нејасно је како је до овога дошло – случајно или намерно – или је реч о неким другим мученицима. Проблематичан је и датум, јер уместо 8. стоји 5. новембар, што нас опет доводи до тога да посумњамо да је реч о другим мученицима, али се са тим већина не слаже.

У *MH* се такође поистовећују ове две групе мученика: „*ROMAE Adcelio monte. Simp(ro)niani. Claudi. Castoris. Nicostrati*“.⁵⁸⁵ Они се овде не наводе као сирмијумски или панонски мученици, него као римски, што је јасно да су замењени са четворицом *cornicularii*. Даље, именована су само четворица, док је пети, Симплиције, изостављен, али у *Codex Epternacensis* стоји напомена да међу њима постоји и пети: „*Rome.scorum quatuor coronatorum. Simfroniani. Claudii. Nicostrati. Simplici. Castorii.*“⁵⁸⁶ Иако је и пети додат, они се и даље поистовећују са римским: „*Romae via Lavicana, tertio ab Urbe milliario, passio sanctorum martyrum Claudii, Nicostrati, Symphoriani, Castorii & Simplicii...*“.⁵⁸⁷ Батлер потврђује да *MR*⁵⁸⁸ каменоресце именује као римске и без петог мученика, али ипак потврђује да их је било петорица који су пострадали у Панонији за време цара Диоклецијана.⁵⁸⁹ Управо због оваквих опречних података настаје збрка везана за каменоресце и ту се она не завршава. Јероним спомиње *Celio* као место страдања, а реч је о манастиру где су њихове мошти биле пренете, док *MR* наводи Лавикански или Лабикански пут као место на којем су пострадали, што исто чини и са римским мученицима: „*Item via Lavicana natalis sanctorum quatuor Coronatorum sratrum, Severi, Severiani, Carpophori & Victorini...*“.⁵⁹⁰ Дакле, сасвим је јасно да је дошло до извесне замене ове две групе мученике, што је временом довело до поистовећивања.

Каменоресци се помињу и у *Acta S. Sebastiani Martyris*, са опречним подацима у односу на пасију, стога је упитно да ли је реч о истим мученицима. Тако се Никострат представља као *primiscrinus*, тј. да је био управник тамнице под чијом стражом су били неки хришћани, што

⁵⁷⁹ *Passio Quattuor Petro*, 12, 784.

⁵⁸⁰ „*Cumque omnes ut dictum est ad sacrificandum compellerentur, quatuor quidam cornicularii, quorum nomina hec sunt: Serinus, Severianus, Carpoforus i Victorinus...*“ (Wattenbach, *Passio Sanctorum*, 14). Упоредо са Порфирејевом *Passio Quattuor*: „*Cumque omnes ad sacrificia compellerentur, quatuor quidam cornicularii...*“ (22, 778 – 779). Многи научници тврде да се ради о мученицима из Албана, који се прослављају 6. августа, чија се имена у *Depositio Martyrum* заиста наводе: „*VI ad. aug. Secundi, Carpophori, Victorini et Severiani Albano...*“ („*Depositio Martyrum*“, у: L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, Paris: Ernest Thorin 1886, 11). Код једног од мученика не стоји име *Serinus*, него *Secundi*, и једини је чије се име мења у другим списима.

⁵⁸¹ *Passio Quattuor*, 22, 778.

⁵⁸² *Исто*, 21, 778.

⁵⁸³ Дамјановићева указује на то да се у овом извору налази први помен каменорезаца, али истовремено наглашава да обилује одређеним историјским, хагиографским и методолошким грешкама, те и да је прошао кроз низ исправки како би се добили прави подаци (Damjanović, *O ranokršćanskoj*, 332 – 333).

⁵⁸⁴ *Depositio Martyrum*, 12.

⁵⁸⁵ *MH*, 140.

⁵⁸⁶ *Исто*.

⁵⁸⁷ *MR*, 220.

⁵⁸⁸ Занмиљиво је да Батлер пише да *Breviarium Syriacum* помиње пет каменорезаца, што је нетачно.

⁵⁸⁹ *Butler's Lives of the Saints IV*, 293 – 294.

⁵⁹⁰ *MR*, 220. Овде се сада стоји треће име за овог мученика, тако да постоје три варијанте: *Serinus, Secundi* и *Severi*.

значи да је био многобожац. Имао је жену *Zoe*, која је патила од тешке и неизлечиве болести, од које је излечио Севастијан, због чега су она и Никострат касније примили хришћанство.⁵⁹¹ Даље, спомиње се и Клаудије с титулом *commentariensis*, који је имао два сина⁵⁹² и које је Севастијан излечио од тешких болести, док му се жена звала *Symphorosa*. Имао је и брата Касторија, који је заједно с Никостратом и његовом породицом крштен.⁵⁹³

Према изложеном је јасно да није реч о панонским мученицима, него о неким другим. Симони сматра да су у питању *cornicularii*,⁵⁹⁴ али ако се упореди њихова пасија са Севастијановом, видеће се да нема сличности, сем да су били у римској служби. На пример, у *Acta Sebastiani* су сви они многобожци с родбинским везама, који су касније примили крштење и сви су страдали због едикта који је налагао да се хришћани погубе, уколико се не поклоне боговима. На крају је и сам Севастијан пострадао.⁵⁹⁵ Код *cornicularii* не постоје никакви подаци, сем да су страдали због одбијања да се поклоне богу Асклепију. Код њих се, такође, спомиње блажени Севастијан, који је заједно с папом Милтијадом покупио њихова тела и сахранио на Лабиканском путу,⁵⁹⁶ али је упитно да ли је реч о истом светитељу. Сумњу ствара Амвросије, аутор овог списка, који каже да је Севастијан деловао у време римског папе Каја или Гаја – Caius,⁵⁹⁷ који се налазио на римској столици 283 – 296. године,⁵⁹⁸ када није био прогон хришћана. Код Порфирија се спомиње папа Милтијад – Miltiades⁵⁹⁹, који је управљао римском епископијом 311 – 314. године,⁶⁰⁰ када су прогони престали.⁶⁰¹ Ако би се анализирао оба списка и донео брзоплетан суд, онда би деловало да је реч о два различита светитеља. Међутим, ако би се приступило прецизније и консултовала одабрана литература, тада би се могло претпоставити да је реч о истом светитељу.

Временски размак између двојице папа, Каја и Милтијада, није велик – петнаест година. Од Каја до Милтијада променили су се три папе: Марћелин – Marcellinus (296 – 304), Марћело – Marcellus (308 – 309) и Јевсевије – Eusebius (309 – 310).⁶⁰² Зна се да је Севастијан деловао у време Каја, који је у међувремену умро, да би касније био обновљен прогон под Диоклецијаном, када је Севастијан пострадао. Што се помена Милтијада тиче, могуће је да се на њега мисли док још увек није био папа, о чему ће касније бити речи, док о даљој судбини Севастијана нема података. Ипак, главни проблем не лежи у поменутом мученику или двојници папа, него у мученицима који се спомињу у *Acta Sebastiani*, јер је несигурно да ли се мисли на каменоресце, *cornicularii* или на неке сасвим друге мученике. Оно шта се са сигурношћу може тврдити, на основу горе изложеног, јесте да није реч о каменоресцима. Дакле, остаје само да се реши питање између *cornicularii* и римских службеника. Сличности постоје, а то је да су

⁵⁹¹ Sancti Ambrosii, *Acta S. Sebastiani Martyris*, PL 17, VII, 23 - 25, 1122 – 1123.

⁵⁹² Симони наводи да се један од синова звао *Simphorianus*, с тим да наглашава да је реч о грешци приликом преписивања и да би требало да гласи *Simpronianus* (Simonyi, *O porijeklu*, 315). Ипак, у пасији стоји сасвим друго име: „*Post hos filli Claudii. Felicissimus et Felix*“ (*Acta Sebastiani*, XI, 35, 1128). Јустин Поповић исто пише да се Клаудијев син звао Симфоријан (Јустин Поповић, *Жумија светих за децембар*, Београд: Манастир Ћелије 1998, 509).

⁵⁹³ *Acta Sebastiani*, XI, 32 – 35, 1127 – 1128.

⁵⁹⁴ Simonyi, *O porijeklu*, 315.

⁵⁹⁵ *Acta Sebastiani*, XI – XXIII, 1128 – 1150.

⁵⁹⁶ *Passio Quattuor*, 22, 779.

⁵⁹⁷ *Acta Sebastiani*, XVIII, 64, 1140.

⁵⁹⁸ James T. Shotwell (ed.), *The Book of Popes (Liber Pontificalis)* I, New York: Columbia University Press 1916, 34.

Име папе у овоме спису стоји Gaius.

⁵⁹⁹ *Passio Quattuor*, 22, 779.

⁶⁰⁰ *The Book of Popes*, 40.

⁶⁰¹ Године 311. у мају месецу, Галерије је, под утицајем тешке и неизлечиве болести, а у нади да ће га хришћански Бог излечити, донео едикт којим се хришћанима дозвољава да у слободи упражњавају своју веру (*Lactantii, De mortibus persecutorum*, XXXIII – XXXV, 246 – 251). Милтијад је за папу изабран 7. јула 311. године, у времену када се увелико примењивао Галеријев едикт. Као папа је могао, дакле, слободно да управља својом епископијом, па је тако имао ту привилегију, за разлику од својих претходника, да у миру тражи тела мученика (*The Book of Popes*, 40).

⁶⁰² *The Book of Popes*, 36 – 39. Детаљно о папама од Гаја/Каја до Милтијада погледати: Leposavić, *Papstvo*, 48 – 53.

обе групе били у војној служби, разликујући се једино по именима. Она су слична каменоресцима, али су подаци о њима сасвим супротни, што уједно даје одговор да није реч *cornicularii*, него о трећој групи мученика. Оно што је могуће, јесте да су сви они страдали у време Диоклецијановог прогона и да је Севастијан као хришћански вођа био присутан, док податак код Порфирија да су *cornicularii* сахрањени са другим светим људима,⁶⁰³ може да се односи на његове (Севастијанове) мученике.

2. 4. 1. Место страдања

Место страдања каменорезаца је било једно од тема расправа међу научницима. Иако је код већина прихваћено да су страдали у околини Сирмијума, ипак постоји и супротна страна. Истина, у првом делу пасије посвећен каменоресцима, нигде се не спомиње да је радња дешавања у околини овог града, него негде у каменоломима по Панонији⁶⁰⁴, а што може да буде било које место. Али, пошто се у првом делу говори да је Диоклецијан отишао за Сирмијум, онда је јасно да је радња смештена у његовој околини, тј. на Фрушкој гори.⁶⁰⁵ Такође, у другом делу, посвећен војницима, исто се спомиње Сирмијум, тј. да је из тог града цар отпутовао за Рим. Иако је уметање пасије у већ постојећу било уобичајно у оно време,⁶⁰⁶ ипак то није учињено случајно. Првенствено се тиме желело да се укаже на место страдања ових мученика, а друго да се нагласи критика на култ бога Асклепија, о чему ће бити речи касније. Да су каменоресци заиста страдали код Сирмијума, потврђују: Батлер који каже да се радило о царским каменоломима и радионицама код Сирмијума;⁶⁰⁷ Максимовићи који не показују апсолутну никакву сумњу на такав податак⁶⁰⁸ и Делеј који то исто чини, с тим што напомиње да су подаци доста оскудни.⁶⁰⁹

Иако се у пасији ставља до знања да су каменоресци настрадали у околини Сирмијума и у неким од панонских каменолома, није стриктно наглашено о којем месту је тачно реч. Зато су многи хагиографи по сваку цену желели да означе место, па су тако одредили Фрушку гору. Због помена различитих врста камена у пасији, као што је тасоски – *taso*⁶¹⁰, порфир – *porphyritico*⁶¹¹ и проконески – *proconisso*,⁶¹² Карајан је био први који је означио Фрушку гору као место страдања, верујући да ове врсте камена има на овој планини. Међутим, пошто су многи истраживачи испитивали руду на фрушкогорској планини и закључили да их ипак нема, посебно порфира, дошло се до сазнања да су се она добављала са следећих острва: Тасос код Егејског мора, Мармар код Цариграда и Египта. Пошто се сазнало да на Фрушкој гори постоји врста камена слична порфиру, што доказују саме римске рушеvine и планина која није далеко удаљена од Сирмијума, сумња је уклоњена.⁶¹³ У пасији се спомињу и два брега: *montem pinguem*⁶¹⁴ – дебели брег и *montem porfyreticum qui dicitur igneus*⁶¹⁵ – огњено брдо са порфиром, који се поистовећују са Фрушком гором, због сличности имена – *mons Alma* или *Alma mons*,⁶¹⁶ – додатно поткрепљујући ову теорију.

Студија Карајана је изазвала код научника велико интересовање за топонимско истраживање, како би се утврдило тачност његових навода. Један од првих који се детаљно посветио овом проблему био је Зелер, који је организовао два истраживачка путовања по

⁶⁰³ *Passio Quattuor*, 22, 779.

⁶⁰⁴ *Исто*, 1, 765.

⁶⁰⁵ *Исто*, 21, 778.

⁶⁰⁶ Мијовић, *Сирмијумски скулптори*, 115.

⁶⁰⁷ *Butler's Lives of the Saints IV*, 294.

⁶⁰⁸ Maksimović / Maksimović, *Ranohrišćanski*, 253

⁶⁰⁹ Delehaie, *Le culte*, 65.

⁶¹⁰ *Passio Quattuor*, 1, 766.

⁶¹¹ *Исто*, 3, 767.

⁶¹² *Исто*, 16, 774.

⁶¹³ Maskarinec, *Hagiography*, 364.

⁶¹⁴ *Passio Quattuor*, 3, 766 – 767.

⁶¹⁵ *Исто*, 4, 767.

⁶¹⁶ Karlič, *Passio Sanctorum*, 17.

фрушкогорским селима, како би се уживо уверио у наводе Карајана. Он признаје да на Фрушкој гори заиста има квалитетних врста камена и да су римски цареви често боравили на том подручју. На њега је тада оставила утисак сама планина, због њених брдовитих шума, уз коју се простире река Дунав, због чега је веровао да су у ту реку каменоресци у оловним сандуцима бачени.⁶¹⁷ Затим, он је наишао на планински врх Црвени Чот и место Киповно, који га асоцирају на два брега који се спомињу у пасији: дебели брег и огњено брдо. Камења која је видео на њима подсећају га на порфир, док га једно место на којем се стене ужаре од јаког Сунца, асоцирају на огњено брдо.⁶¹⁸ У месту Киповно, чији назив га надовезује на место где је било пуно кипова и статуа, приметио је гомилу камења, за која би се могла претпоставити да су на том месту били неки споменици. Он спомиње и село Андревље или Андријевно, у којем се налази једно место које се зове Гробље, а на којем се налазе остаци неке старе грђевине, тзв. Капела, што га доводи до мишљења да је могуће да је реч о неком старом светилишту, које је, по његовој претпоставци, било некада посвећено каменоресцима.⁶¹⁹

Мора се признати да Зелерево истраживање фасцинира, али треба се вратити реалности и прихватити да он само то представља као могућност или претпоставку, не и да је тачно. Ипак је навело научнике да географски означе његову дестинацију као могућом локацијом страдања каменорезаца, али се не концентришу само на једно место, него на више одредишта: јужно од Петроварадина (Cusum), северно од Митровице, село Царевић на Дунаву, Беочин, Киповно, Црвени Чот и Градац.⁶²⁰ Ове локације би се могле прихвати као могуће тачне, с тим што би требало одредити као центар Банаштор, у римском свету познат као *Bononia – Malata*, о чему ће бити речи касније. Поред ових локалитета спомињу се још Сот и Љуба, где су се почетком 20. века вадили каменови,⁶²¹ али су остали само предмет помена⁶²², тако да су та два села одбачена и не узимају се у даља разматрања.

С друге стране, постојали су и они који су у потпуности одбацивали Фрушку гору као место страдања, верујући да се то десило изван њеног окружења. Један од првих који је изнео такво мишљење био је Никола Вулић, за кога предочени докази нису убедљиви, али их ни не потцењује. Пошто сматра да су украси које су правили каменоресци били намењени двору у Сплиту, Вулић као потврду на своју сумњу прилаже то што у истом двору нису пронађени предмети начињени од фрушкогорског камена. Затим, он додатну сумњу указује на саму аутентичност пасије, пошто постоје многе нелогичности у самом садржају, као што је мистериозни пети мученик, јер наслов указује на четворицу. Уз то је и проблем стил писања, јер писац не влада добро латинским језиком нити добро приповеда.⁶²³

Велику подршку Вулићевом скептицизму дао је Симони, који је отишао даље, тако што је место страдања одредио даље од Фрушке горе и Сирмијума. Он је до овог закључка дошао на основу тога што апсолутно ништа каменоресце не повезује са Сирмијумом нити постоји било какав писани доказ који би их повезао са овим градом, као што је то случај са Иринејем, Димитријем, Анастасијом и осталим, што је заиста тако. По њему је право место страдања долина Гресед, у чијој близини се налазио рудник, као и стари антички град *Sopianae*, данашњи Печуј (Република Мађарска). У граду је вероватно постојала хришћанска заједница у 4. веку, а током 20. је пронађена стара базилика, која је носила име *Quinque Ecclesiae – Пет*

⁶¹⁷ *Passio Quattuor*, 22, 778.

⁶¹⁸ Максимовићи изричито наглашавају да се под порфиром не треба у дословном смислу схватити да је заиста реч оваквој врсти камена, него да је сличан по изгледу, дефинишући га као црвено обојени камен (Maksimović / Maksimović, *Ranohrišćanski*, 253).

⁶¹⁹ Зелер, *Почеци*, 111 – 112.

⁶²⁰ Lalošević, *Problemi*, 63.

⁶²¹ Damjanović, *O ranokršćanskoj*, 336. Године 1879. године Игњат Рицофи је једним научницима испричао да је, током управе над каменоломима, у селу Љуби код Шида пронашао порфир, као и старе каменоломе у којима је пронађен стуб од порфира и да је село једно од могућих у којем се може наћи ова врста камена. Због тога је постојала индиција да је Љуба могла бити место где су каменоресци пострадали, али није прихваћено, нити се о томе даље расправљало (Karlić, *Passio Sanctorum*, 18).

⁶²² Ritig, *Martyrologij 2/2 (1911)*, 116.

⁶²³ Вулић, *Фрушкогорски мученици*, 107 – 111.

црква, а означавала се као *ad V (quinque) basilicas*. Према Симонију се наведени број не односи на цркве, него на пет каменорезаца, али се временом заборавило на тај податак, па се и значење променило. Наводно је изворно име било *ad quinque sanctorum/martyrum basilicam*, да би се временом променило у *ad quinque sanctos basilica*, што је и довело до замена имена.⁶²⁴ Дакле, по Симонију фрушкогорски мученици нису страдали на Фрушкој гори, него на Греседу, на шта указује и црква *Quinque Ecclesiae*.

Према хипотезама ова два скептична научника, веома критички је био настројен Павле Мијовић, одбацујући их као неприхватљиве.⁶²⁵ Посебно је био ригорозан према Вулићу, за кога каже да је : „...уместо као истраживач материјалних остатака који их потврђују иступио са позиције формалне историјске критике.“⁶²⁶ За Мијовића је незамисливо да се уопште сумња у то да у близини једног великог римског града није постојао каменолом, па стога каже:

„Без обзира на успео или неуспео покушај семантичке и топономастичке анализе у тексту биографије сирмијумских мученика, данас кад пред собом имамо откопане велике гређевине старог Сирмијума и кад знамо да је имао царску палату, форум, храмове, терме, тркалишта и некрополе у које су биле уграђене велике количине камена; кад већ из овог града имамо и низ камених споменика паганског карактера – не може се сумњати да он није имао и свој каменолом одакле се снабдевао каменом – незамењивим грађевинским и архитектонским материјалом. Као што су у непосредној близини каменолома подигнути Баалбек и Палмира, Диоклецијанова палата у Сплиту и Дукља, Стоби и атински Акропољ, и скоро без изузетака сви други грчки и римски градови – тако се ни изградња једног таквог великог града и царске резиденције као што је Сирмијум не би могла замислити без фрушкогорских каменолома.“⁶²⁷

Иако не сумња у веродостојност приче, он признаје да постоје извесна одударења од осталих пасија, као и противуречних и загонетних елемената, али да поседује и веродостојне елементе.⁶²⁸ Зато сматра да пасију: „...не треба сматрати историјским списом или извором, али ни чистом легендом у којој су историјски догађаји безначајни или измишљени.“⁶²⁹

Иако Мијовић признаје да постоје неке противуречности у пасији, код њега не постоји сумња у њену веродостојност. Чак ни то што јој је припојена друга пасија, што је било уобичајно и да се примери могу пронаћи код других мученика, као што је код Вавиле, Мартина и Теодора. Израз који користи Порфирије – *capitella columnarum*⁶³⁰ – употребљавао се и код каменорезаца са острва Брач⁶³¹, из којег се набављао материјал за Диоклецијанову палату у Сплиту, па оцењује да је то био технички израз у царским панонским каменоломима. Он не сумња у то да су страдали у околини Сирмијума, што потврђује и *Deposito martyrum* у којем се током именовања мученика користи израз *in comitatum*, упућујући на царску резиденцију. Пошто су се *comitatenses* називали припадници мобилне гарде из цареве резиденције, која се није налазила у Риму, него у Никомедији, Сирмијуму, Сисицији и Триреру, Мијовић тврди да натпис упућује на то да су каменоресци били из Сирмијума. Уз то додаје и да је у том граду пронађен стуб од црвеног камена, који га асоцира на порфир, али

⁶²⁴ Simonyi, *O porijeklu*, 328 – 330.

⁶²⁵ Мијовић, *Сирмијумски скулптори*, 120.

⁶²⁶ *Исто*, 117.

⁶²⁷ *Исто*, 120.

⁶²⁸ *Исто*, 113.

⁶²⁹ *Исто*, 121.

⁶³⁰ *Passio Quattuor*, 3, 767.

⁶³¹ Године 1884. пронађена је плоча у Сплиту, на којој је следећи запис: „*HERCULI AVG. SAC. VAL. VALERIANUS MIL. CUM INSISTEREM AD CAPITELLA COLUMNARUM AD TERMAS LICINAN SIRMI QA SE IUNES V. L. S.*“ Theodorus Mommsen / Otto Hirschfeld / Alfredus Domaszewski (ed.), *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berolini: Georgium Reimerum 1902, 10107, 1646. Делеј је извршио извесну корекцију ради бољег разумевања, стога код њега стоји: „*Herculi Augusto sacrum. Val. Valerianus mil. cum insisterem ad capitella columnarum ad termas Licin(i)an(a)s quae fiunt Sirmi v. l. s.*“ (*Passio Quattuor*, нап. (3), 767).

напомиње да је неопходна петрографска анализа како би се утврдило порекло.⁶³² Иако је у његовом раду више заступљена критика према Вулићу и Симонију, а мање аргументи који би поткрепили његову тврдњу, ипак даје одређене резултате у даљем раду.

Иако се поменуће научне хипотезе међусобно разликују, оне имају и заједничке особине, тако да би их требало све размотрити, како би се дошло до јасније слике о страдању каменорезаца. Првенствено је неопходно да се фокусира на околину Сирмијума, тј. Фрушку гору, као место страдања, док би локација на фрушкогорској планини било некадашње римско утврђење *Malata – Bononia*, укључујући и њен округ истога, који би се простирао од Нештина до Петроварадина, пошто су на тим подручјима пронађене грађевинске рушевине из римског периода. Уз то је постојао и распоред римског утврђења: *Succio – Malatis – Cusum* (Петроварадин) – *Asinum – Bittio – Burgenis – Tauruno – Confluentibus*.⁶³³

Римско утврђење *Malata – Bononia* (Баноштор) се налазила, по географском и стратешком смислу, у повољном положају, а у којем је била стационирана I кохорта *Campanorum* и делови V легије *Iovla*. Током археолошких ископавања пронађене су многе гробнице и римски новац, посебно око цркве, па се претпоставља да се ту некада налазило утврђење.⁶³⁴ Око њега су пронађени стари споменици на латинском језику, што потврђује и карловачки свештеник Василије Константиновић 1899. године својим писаним сведочанством.⁶³⁵ Затим, у пасији се спомиње трибун Лампадије – *Lampadius tribunus*⁶³⁶, што не треба да изненади присуство једно римског трибуна у каменолому, јер је тако нешто у Римском царству било нормално. Тако је, на пример, трибун Публије Јувеније Руф, трибун легије III *Cyrenaica*, истовремено обављао дужност управитеља свих кемеолома у Египту.⁶³⁷ С обзиром да је у Баноштору било римско утврђење и да се поуздано зна да је у том месту боравила римска војска, онда је Лампадије као трибун вероватно тамо и службовао.

Нису само у Баноштору пронађени римски предмети или споменици, него и у околним фрушкогорским селима: **Нештин** – делови античких скулптура и миљоказ из доба Александра Севера (222 - 235); **Сусек** – римски архитектонски делови од камена и споменик; **Черевих** – место у којем се налази брдо Градац, на путу између села и Баноштора, а које Зелер наводи као место могућег страдања каменорезаца – 1963. године је утврђено да су зидови тврђаве грађени од ломљеног камена и опеке које су везане хидрауличним малтером; **Беоцин (Josista)** – пронађене римске грађевине, међу њима и вила рустика; **Раковац** – на местима Стручица и Градина пронађене стара римска здања и логор; **Сремска Каменица** – пронађено неколико профилисаних архитектонских комада од камена, у близини локалитета Кип или Киповно, које се доводи у везу са страдањима каменорезаца; и на крају **Петроварадин (Cusum)** – град у којем се налази старо средњовековно утврђење, подигнуто на некадашњем римском, где су на крововима пронађени жигови више панонских цигларских радионица.⁶³⁸

Према изложеном се може приметити да су многе римске грађевине израђене од камена, а који се морао однекуд набавити. Наравно, не постоје докази који би указали на порекло камена, али се може претпоставити да се сигурно за обичне зграде материјал није довозио из других каменолома, него из оближњег. Пошто се Киповно, Градац и Андревље⁶³⁹

⁶³² Мијовић, *Сирмијумски скулптори*, 115 – 120.

⁶³³ Ђорђевић, *Arheološka*, 61 – 63.

⁶³⁴ Исто, 65 – 66.

⁶³⁵ Срђан Ерцеган, *Споменица Владичанства сремског*, Сремски Карловци: Српска православна Епархија сремска 2014, 508.

⁶³⁶ *Passio Quattuor*, 17, 775.

⁶³⁷ Alfred Michael Hirt, *Imperial Mines and Quarries in the Roman World. Organizational Aspects 27 BC – AD 235*, Oxford: Oxford University Press 2010, 109.

⁶³⁸ Ђорђевић, *Arheološka*, 65 - 69.

⁶³⁹ Андревље се налази код Черевиха, чија Црквена општина данас поседује две капеле: Свету Петку на потезу Калуђерица и Светог Јевстатија на месту Тестера. Друго место је у близини Андревље и скоро да се под тим именом поистовећује, па тако стоји да се капела Св. Јевстатија налази на Андревљеви. Капела је некада припадала римокатоличкој цркви, коју је саградио гроф Котек, у близини свога дворца. Под вођством пароха Черевиха протојереја – ставрофора Душана Поповића уклоњен је део шуме, у којем се налазила ова римокатоличка црква (Ерцеган, *Споменица*, 628).

наводе као могући каменоломи, вероватно да се из њих и довлачио материјал за изградњу, на шта се може надовезати Мијовићева тврдња да је Сирмијум сигурно у својој близини имао каменолом.⁶⁴⁰

Управо ови подаци могу да оправдају тезу да су каменоресци у овом делу Фрушке горе радили у каменолому и да су пострадали. Уз прилог иде и близина реке Дунав, пошто се у пасији говори да су мученици страдали тако што су у оловним сандуцима бачени у реку, али се не наводи на коју се односи: „*Hoc cum audisset Dioclitianus, iratus est vehementer et nimio furore plenus dixit: Fiant loculi plumbei, et vivi in eos recludantur, et prohiciantur in fluvio. Tunc Nicitus quidam togatus, qui adsedebat Lampadio, fecit praeceptum Dioclitiani augusti, et fecit loculos plumbeos et vivos omnes in eos inclausit, et praecipitari iussit in fluvio.*“⁶⁴¹ Иако се два пута понавља да су бачени у реку, не прецизира се о којој је реч, па се ни име не зна. Међутим, ако је прихваћено да су страдали на Фрушкој гори у неким од каменолома, лоцирани на местима Градац, Киповно и Андревље, онда једину реку коју можемо да узмемо у обзир јесте Дунав, јер је најближа.⁶⁴² Иако су постојала мишљења да је реч о реци Сави, пошто се веровало да су страдали у Сирмијуму⁶⁴³, иста су одбачена.

Иако су се поменути каменоломи налазили у близини реке Дунав, не мора да значи да су се из њих вадиле одређена врста камена, као што је порфир, него да су се допремали из других рудника Римског царства и да су се исте врсте обрађивале на Фрушкој гори. Пратећи пасију добија се утисак да се поменуте врсте каменова нису вадиле из фрушкогорских каменолома, него само да су се они на тим местима већ налазили, као што је пример тасоски, за којег се каже да су га испитивали код „*textum lapidis*“.⁶⁴⁴ Вулић је ову реч превео као „код руде камена“, док латнска реч *textum* има значење *ткање* или *грађевина*,⁶⁴⁵ што би се могло превести као *код грађе/грађевинског камена*. У *The masonic Magazine* у верзији енглеског језика стоји „*surface of the stone*“⁶⁴⁶, на српски преведено: „површина камена“. По Вулићу би значило да су каменоресци отишли на извор тасосоког камена, док према латинском и енглеском би могло да се добије значење да су испитивали грађевину или површину једног врста камена, што значи да се камен већ налазио на том месту и да није требао да се вади. То потврђује и претходни пасус пасије, где се каже да је тасоски камен пронађен.⁶⁴⁷

Према пасији проблем не представља врста камена, него царева жеља да се од тасоског начини кип Сунца на колима.⁶⁴⁸ С обзиром да је радницима то био тежак подухват, хришћанин Симпронијан се понудио да са својим пријатељима исклешу тражени кип. Његово обраћање Вулић је превео: „*Молим вас, поклоните ми поверење и ја ћу наћи потребан камен са мојим сурадницима Клаудијем, Симплицијем, Никостратом и Касторијем.*“⁶⁴⁹ На латинском стоји следеће: „*Rogo vos omnes, date mihi fiduciam et ego invenio cum condiscipulos meos Claudium, Simplicium, Nicostratum et Castorium.*“⁶⁵⁰ Овде се нигде не спомиње камен – *lapis*, па, дакле,

⁶⁴⁰ Мијовић, *Сирмијумски скулптори*, 120.

⁶⁴¹ *Passio Quattuor*, 20, 778.

⁶⁴² Дунав као место погубљења први је лоцирао Зелер, тако да је његова хипотеза и прихваћена (Зелер, *Почеци*, 112).

⁶⁴³ Зелер за овакво мишљење оптужује Де Росија, али он реку Саву наводи само као могућност, не и да је заиста тако, што се може видети у његовом раду: „*I cinque martiri chiusi vivi entro loculi plumbei furono gittati nel fiume (Sava)...*“ (de Rosi, *I Santi*, 49). Према приложеном се може видети да се он овим питањем није обухватио бавио, тако да се може прихватити само као предлог. Чињеница је да је утицало на поједине западне црквене великодостојнике, да су уденули у богослужбене књиге: „*Oni su, prema legendama, odbili isklesati kip boga Eskulara, zbog čega su u olovnim škrinjama bili bačeni u Savi*“ (Pažin / Višaticki, *Vlastiti*, 260). Такође су и поједини истраживачи прихватили овакву тврдњу: „*Каменоресци су мучени, затим живи затворени у оловне сандуке и бачени у реку Саву*“ (Прица, *Хришћански*, 28).

⁶⁴⁴ *Passio Quattuor*, 2, 766.

⁶⁴⁵ Alba Avis (prir.), *Latinski rečnik*, Beograd: JRJ 2011, 936.

⁶⁴⁶ *The Legend of the Quattuor Coronati I*, 236.

⁶⁴⁷ *Passio Quattuor*, 1, 766.

⁶⁴⁸ *Исто*, 1, 765 – 766.

⁶⁴⁹ Вулић, *Фрушкогорски мученици*, 100.

⁶⁵⁰ *Passio Quattuor*, 2, 766.

нема говора о проналаску истог. На енглеском језику стоји: „*I ask you, all of you, give me your confidence, and I will find it out, with my disciples, Claudius, Simplicius, Nicostratus, and Castorius.*“⁶⁵¹ Према наведеном би значило да они не проналазе камен, него начин како да га исклешу, што је приближно тачно. Латинска реч *invenio*, поред значења *наћи, налазити, добити, дознати, отркити, изумети*, има и друго: *извести*⁶⁵², па би могло подразумевати да је Симпронијан обећао да ће са својим друговима извести то што тражи Диоклецијан, а то је да ће од тасоског камена *начинити* или *извести* да направи кип бога Сунца. Дакле, они су проналазили начин како да од тасоског камена направе кип, а не да пронађу камен, као што је превео Вулић.⁶⁵³

На другом месту заиста стоји да су каменоресци отишли на брдо с порфиром: „*Venientibus autem ad montem porphyreticum qui dicitur igneus coeperunt incidere lapidem in pedibus XL.*“⁶⁵⁴ Међутим, не мора да значи да је брдо од порфира, него да се на њему налазила ова врста камена, тј. да је допремљен. Чак је пре тога Диоклецијан наредио да се од порфира израде стубови⁶⁵⁵, па се касније потврђује када се каже да су секли камен. Такође и у следећем делу се исто потврђује да су секли камен на планини,⁶⁵⁶ што је случај и са трећом врстом прокеанским – *proconisso*.⁶⁵⁷ По свему судећи, каменоресци нису вадили камен, него је већ био исечен, од кога су формирали кипове, што нас доводи до тога да је он транспортован из других каменолома.

На основу представљеног, одређена врста камена се наручивала из других каменолома, која су се истоварала на Фрушкој гори. По истовару су се по фрушкогорским каменоломима обликовали у стубове, кипове или су се користила за изградњу палата, па су се превозила у Сирмијум. Тако је било и са каменима у пасији каменорезаца.

Према истраживањима која су извршила група научника из различитих области, а тицала се порекла више врста камена која су се користила у Сирмијуму, потврђује ову тврдњу. Првенствено, пут којим се довозио камен из других области био је речни. Главни речни путеви били су Дунав, Сава и Дрина, а споредни Босут и Драва. Каменоломи из којих су се допремали били су: Дардагани, Асван (Siene), Вади Хамат (Mons Basanites), Вади Ум Викала (Mons Orhyates), Гебел Фатирех (Mons Claudianus), Гебел Докхан⁶⁵⁸ итд. Од њих је транспортована различита врста руда, посебно порфир, којег је било више врста. По испоручењу, они су се обрађивали у радионицима изван града.⁶⁵⁹ Вероватно да је тако било и код *Bononia* – е, данашњег Баноштора, али се обрађивао у његовој околини, по каменолозима и радионицама. Иако његова околина није детаљно истражена, ипак су пронађене старе римске грађевине. Тако је у Беочину (Josista) пронађено привредно – економски објекат⁶⁶⁰, а у Петроварадину (Cusum) римско насеље, у којем су се налазиле цигларске радионице.⁶⁶¹ По испоручењу и обради, кипови и украси су се превозили у Сирмијум, преко старог римског пута *Sirmium* – *Bononia*. Тај пут је користила римска војска, јер је повезивао Саву и Дунав, као и са мостом

⁶⁵¹ *The Legend of the Quatuor Coronati I*, 236.

⁶⁵² *Avis, Latinski rečnik*, 740.

⁶⁵³ Вулић у своме тексту, у којем даје превод пасије, не тврди да је његов превод тачан, него га назива *слободним*, напомињући читаоцима да постоје извесна одударења од изворног текста (Вулић, *Фрушкогорски мученици*, 100).

⁶⁵⁴ *Passio Quattuor*, 4, 767.

⁶⁵⁵ *Исто*, 3, 767.

⁶⁵⁶ *Исто*, 11, 771. Енглески превод је одређенији, где се наглашава да су обликовали камен који је био истесан: „*But going to the mountain they shaped a part of the stone which was hewn*“ (*The Legend of the Quatuor Coronati I*, 240).

⁶⁵⁷ *Passio Quattuor*, 16, 774.

⁶⁵⁸ Многи научници верују да се из овог рудника довозио порфир, јер је био навелико познат по овој врсти камена у Царству. Уз то је још познат као *Mons igneus* и *Mons porphyrites* (Damjanović, *O ranokršćanskoj*, 338).

⁶⁵⁹ Детаљно: Војан Ђурић / Jasmina Davidović / Andreja Maver / Harald W. Müller, „Stone Use in Roman Towns. Resources, Transport, Products and Clients. Case Study Sirmium. First Report“, у: *Starinar* 56 (2006), Археолошки институт Београд, 103 - 137; Повезано с овим радом: Igor Rižnar / Divna Jovanović, „Stone Material of Regional Provenance from Sirmium“, у: *Starinar* 56 (2006), Археолошки институт Београд, 139 – 151.

⁶⁶⁰ Ђорђевић, *Arheološka*, 66.

⁶⁶¹ *Исто*, 68 – 69.

Basentis.⁶⁶² Данас тај пут пролази преко села Манђелос – Лежимир – Баноштар и повезује их са Сремском Митровицом.⁶⁶³ Овај пут спомиње Амије Марцелин: „Док се то догађало у Тракији, Грацијан, обавестивши писмом стрица, каквом је акцијом победио Аламане, пошаље напред запреге и комору, а сам, са лако наоружаним војницима, путујући Дунавом стигне у Бононију, и уђе у Сирмиј.“⁶⁶⁴ Као што је Грацијан са војском овим путем дошао у Сирмијум, тако се обрађени камен превозио до града, укључујући и онај који су радили каменоресци.

По свему изложеном, можемо да се сложимо с већином научника да су каменоресци пострадали на обронцима Фрушке горе, док се место њиховог страдања може лоцирати у кругу старог римског града *Вопониа*, данашњег Баноштора. На крају нам остаје да размотримо Симонијеву теорију да су страдали на пољу Гресед.⁶⁶⁵ Његова теза се одбацује, али не и да је у старом римског граду *Sopiane* постојала базилика посвећена петорици каменорезаца. Може се претпоставити да су посмртни остаци мученика били привремено положени, током преноса за Рим. Према пасији су они у оловним сандуцима бачени у реку, у овом случају Дунав, али се о њиховој даљој судбини ништа не зна, сем да је неки хришћанин Никодим после 42 дана покупио њихова тела и положио у кућу.⁶⁶⁶ Не зна се на који начин су њихове мошти завршиле у Риму. Пошто њихов култ није био установљен у Сирмијуму, јер вероватно нису ни знали за њих, веома је могуће да је он био установљен у *Sopiane* - у, због чега је и подигнута црква.

2. 4. 2. Присуство Диоклецијана

Цар Диоклецијан био је сведок погубљења пет каменорезаца, па је чак и лично учествовао у њиховом испитивању и суђењу.⁶⁶⁷ Управо је његова присутност у Панонији изазвала пометњу у погледу његове личности и самог датума његовог боравка у овом делу Царства. Држећи се пасије, добија се утисак да Диоклецијан није био сурови прогонитељ хришћана,⁶⁶⁸ као што је у историји упамћен.⁶⁶⁹ Он је према каменоресцима веома благонаклонан и не смета му што клешу камен у Христово име. Иако су надзорници покушавали да га наговоре да их казни због тога што су хришћани, цар чини сасвим супротно њиховом очекивању. Он је једноставно одушевљен њиховим радом, да му чак ни њихово верско уверење не смета. Цар их је ставио на испитивање тек по извештају надзорника да су одбили да исклешу бога Асклепија, тј. оглушили се о цареву наређење.⁶⁷⁰ Дакле, Диоклецијана није увредило то што су хришћани, него што нису учинили оно што им је заповедио.

Овакав царев опис је код многих историчара проузроковало конфузију, јер су навикли да га виде као великог антихришћана.⁶⁷¹ Једино у чему се слажу јесте да је опседнут градњом, што потврђује и Лактанције, оптужујући га да је због његове фасцинације трпело читаво Царство.⁶⁷² Ако бисмо пасију каменорезаца упоредили с осталим пасијама сирмијумских мученика и панонских, приметили бисмо да се нигде не спомиње да је Диоклецијан лично узео учешће у испитивању хришћана, као што је то случај код каменорезаца. Углавном је то чинио префект Проб. Једино ко је доведен пред цара, била је Анастасија и то на предлог Проба. Разлог зашто је била упућена цару је тај што је била ћерка римског високог службеника, али

⁶⁶² Милошевић, *Археологија*, 74 – 75.

⁶⁶³ Милошевић, *О траси пута*, 122.

⁶⁶⁴ Амијан Марцелин, *Историја* (прев. Милена Милин), Нови Сад: Просвета 1998, XXXI, XI, 6, 519.

⁶⁶⁵ Дамјановић, *О ранокршћанској*, 338.

⁶⁶⁶ *Passio Quattuor*, 21, 778.

⁶⁶⁷ О учешћу Диоклецијана у суђењу и погубљењу хришћана уопште биће речи код Анастасије.

⁶⁶⁸ Дамјановић се позива на Росија, који тврди да се мисли на Галерија, без обзира што се спомиње Диоклецијан (Дамјановић, *О ранокршћанској*, 339).

⁶⁶⁹ Анализу Диоклецијаног лика према пасији детаљно је писала: Lalošević, *Dioklecijanov lik*, 1 – 15.

⁶⁷⁰ *Passio Quattuor*, 1 – 16, 765 - 774.

⁶⁷¹ Дамјановић, *О ранокршћанској*, 338.

⁶⁷² Lactantii, *De mortibus persecutorum*, VII, 205.

је после враћена код префекта.⁶⁷³ Очигледно је да је цар био незаинтересован за овај случај, што се касније и потврђује, када је њен случај прослеђен префекту Луцилију.⁶⁷⁴

Разлог зашто цар непрестано упућује овакве случајеве префектима, јесте тај што је то била њихова дужност, док то Диоклецијана, као владара, није интересовало. Истина је да је обновио прогон, који је остао у историји упамћен као најкрвавији, али он лично није судио хришћанима, у овом случају сирмијумским, него су то чинили префекти. Овакав пример налазимо и код каменорезаца, с тим што он овог пута долази у лични контакт с њима, али с обзиром на његову заокупљеност с изразом кипова и осталих украса, њему њихово верско уверење не смета. Он се њих одриче тек по проналаску нових каменорезаца који су вични њиховом умећу, с тим да њихов случај не преузима лично цар, него трибун Лампадије,⁶⁷⁵ који је касније изненада умро. Истина је да је након његове смрти цар заиста дао извесна упутства,⁶⁷⁶ као што је начин погубљења – стављање у оловне сандуке и бацање у реку – без извршења истог, него је то учинио Никитије, судски послужитељ.⁶⁷⁷ Сличности проналазимо и код Анастасије где Проб често обавештава Диоклецијана о испитивању хришћанке, а он му даје даља упутства. На крају је смртну пресуду изрекао префект Луцилије.⁶⁷⁸

Јасно је, дакле, да Диоклецијан није био претерано заинтересован за хришћане, нити је имао неку жељу да лично учествује у судском процесу, него су то чинили његови службеници, чија је дужност то и налагала.⁶⁷⁹ Чак се и Јевсевије чуди што је цар изненада променио свој однос према хришћанима⁶⁸⁰, указујући на то да није био претерано негативно настројен према њима. До данас је непознат разлог зашто је Диоклецијан изненада променио политку према хришћанима, те многи верују да је главни протагониста био Галерије, а према сведочанству Лактанција.⁶⁸¹

Дакле, пасија не приказује цара супротно слици његовог лика који смо већ упознали. Истина је да је донео едикт против хришћана, али се није њима лично бавио, него су за то били задужени префекти. Било је случајева где је и он лично морао да узме учешћа, те је увек судски процес преносио на друга лица, што је случај и код каменорезаца, с тим да је стицајем околности упутио како да буду смакнути.

Сама пасија потврђује да је Диоклецијан боравио у Панонији и да је присуствовао раду на тесању камена. Према Вулићевом преводу, сврха његовог ангажовања у контроли рада заснивало се на томе да надгледа вађења камена из каменолома.⁶⁸² Међутим, према латинском

⁶⁷³ *Passio Anastasiae*, 23, 154.

⁶⁷⁴ *Исто*, 32, 172 - 174.

⁶⁷⁵ Трибуни су често били у служби префекта, који су командовали над војном јединицом (Brian Campbell, *The Roman Army, 31 BC – AD 337*, New York – London: Routledge 2006, 56).

⁶⁷⁶ О учешћу Диоклецијана у судским процесима против хришћана биће детаљније у одељку о Анастасији.

⁶⁷⁷ *Passio Quattuor*, 17 - 20, 773 – 778.

⁶⁷⁸ *Passio Anastasiae*, 23 – 25, 154 – 158; 35 – 36, 180 – 186.

⁶⁷⁹ Руководиоци каменолома су често били римски војници. Управа над њима је била подељена између цивилних управитеља и римских официра. Они каменоломи који су били под управом војске, важили су за царске (Hirt, *Imperial Mines*, 169). Са римским каменоломима се веома одговорно управљало, како би се са квалитетним врстама камена могло што боље трговати. Често се дешавало да римски цареви поседују квалитетне каменоломе, зарад контроле њиховог извоза и продаје, а често су их лично користили за изградњу својих дворова и споменика (J. Clayton Fant, *Quarrying and Stoneworking*, прегледано дана 26. 08. 2020. на: <https://scihub.se/10.1093/oxfordhb/9780199734856.013.0006>, 6 – 7). Сирмијум је важио за главну станицу одакле су се камења са Фрушке горе допремали и извозили. Пошто су фрушкогорски каменоломи оскудевали са неким врстама камена, квалитетнијим и скупљим, онда су се они допремали из других крајева, који су се истоварали на пристаништу или на неком другом оближњем месту, углавном где су налазиле клесарске радионице. Клесарски рад ће се у граду временом развити и постати познат по Царству, па ће имати и своје филијале по Доњој Панонији (Милошевић, *Археологија*, 92). До сада је лоцирано неколико могућих каменолома у Фрушкој гори, богати разним врстом камена, а који се налазе у околини Петроварадина, Сремске Митровице, Беочина и Црвеног чота (Lalošević, *Problemi*, 63 – 64). Није сигурно да ли су каменоломи на Фрушкој гори имали статус царски, али пошто је Диоклецијан лично надгледао радове, могуће је да су га поседовали.

⁶⁸⁰ Eusebii, *Ecclesiasticae historiae*, VIII, I – II, 375 - 379.

⁶⁸¹ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, X, 210 – 211.

⁶⁸² Вулић, *Фрушкогорски мученици*, 100.

је сасвим другачије, пошто се не спомиње каменолом, него планина и то у множини – *montibus*. Такође потврђује да је заиста надгледао рад радника, без помена о вађењу камена него исецању истог.⁶⁸³ Јасно је да овде постоји извесна пометња око тачног значења, па би се могло формулисати да је цар надгледао сечењу више врста камена која су дошла из различитих планина, а која су се обрађивала у локалном каменолому, што потврђује присуство око 622 радника и пет надзорника – *phylosofis*.⁶⁸⁴ Оно што је засигурно, јесте да је његов боравак у Панонији дефинитиван.

Остало је нејасно или се све базира само на претпоставкама када је Диоклецијан погубио каменоресце. У много чему само датирање зависи од неколико историјских околности, као што је издржавање казне епископа антиохијског Кирила – први део пасије; Диоклецијанов одлазак у Рим и папа Милтијад – други део. На основу ових података историчари су се дали на решавање овог проблема, али су само додатно искомпликовали, па су дошли до тога да је датум страдања 294. година, када је Диоклецијан боравио у Сирмијуму. Касније је та година одбачена, због чињенице да тада није био обновљен прогон, што ће се збити тек 303. године, па су пребацили на 306. годину.⁶⁸⁵ С друге стране, митровачки опат и жупник Павле Милер је 1884. године начинио списак свих сирмијумских мученика, као и годину њиховог страдања. Код каменорезаца не стоји 306. година, него 305. година⁶⁸⁶, што је приближно истини, али опет неки подаци стварају потешкоће.

Оно што можемо засигурно да константујемо, јесте да каменоресци нису страдали пре и за време 303. године, него 304. или 305. године и то баш када је Диоклецијан још увек био активан. Зато постоје покушаји да се ова тврдња приближно докаже, придржавајући се података из пасије и историје.

Да би се уопште и започело на датирању страдања, неопходно је да се посвети личношћу епископа антиохијског Кирила. Оно што се са сигурношћу може за њега рећи, јесте да је историјска личност, јер га спомиње Јевсевије,⁶⁸⁷ али даљих помена о њему нема. Верује се да је био епископ Антиохије од 279/280. до 303. године.⁶⁸⁸ Поред Јевсевија, његово име се још само спомиње у *Passio Quattuor*, у којој се каже да је прогнан из Антиохије и да се у

⁶⁸³ *Passio Quattuor*, 1 – 2, 765 – 766.

⁶⁸⁴ *Исто*, 2, 766.

⁶⁸⁵ О овом компромитујућем датуму детаљно је коментарисао Карлић, који је навео имена научника који су заступали овакву хипотезу, да би исту, на основу аргумената, побио, стављајући страдање после 303. године (Karlić, *Passio Sanctorum*, 9 – 12). О овоме проблему није расправљао само Карлић, него и остали историчари, с тим што се нису детаљно посветили том проблему, из разлога што је за њих бесмислено уопште било да страдање датирају пре 303. године, у периоду када Диоклецијан није обновио прогон, него су хришћани уживали у слободи. Зелер потврђује да је цар заиста боравио у Панонији пре прогона, али да засигурно клесари тада нису били погубљени, па зато онда термин страдања ставља после 303. године, прецизније 306. по царевом абдикацији. Он оставља као могућност да је Диоклецијан обилазио каменолом како би пратио изградњу своје резиденције у Салони, која није завршена 305. године. То што је наредио да се каменоресци погубе, за њега не представља проблем, истичући да се његова реч и даље поштовала, а као пример наводи 307. годину када су га савладари позвали на саветовање везано за даљу будућност Римског царства (Зелер, *Почеци*, 108 – 110). Са Зелером се делимично слаже и Вулић, који не види неку сметњу да је Диоклецијан и по повлачењу с власти могао да има право на неке одлуке: „На приговор који би се могао учинити да Диоклецијан у то доба није више био цар и није имао власт да кажњава смрћу, одговара се да, истина, он формално то право можда није имао, али да га је по свој прилици имао фактички. Диоклецијан је и после абдикације уживао у царству највећи углед и био питан за савет у крупним државним стварима“ (Вулић, *Фрушкогорски мученици*, 106). Иако је Мијовић критиковао Вулића за своје *неверје*, он се по овом питању сложио с њим, с тим да наглашава да је догађаје из пасије тешко ускладити с историјским подацима (Мијовић, *Сирмијумски скулптори*, 116 – 117). Делеј такође сматра да је Диоклецијан био активан по повлачењу и да је задржао право да доноси пресуде везане за живот и смрт, али само у месту где борави. Међутим, каменоресци нису били жртве његове нарави, него присутних надзорника, који су се побунили против њих, те је због њихове доследности цар пресудио клесарима (Delehaie, *Le culte*, 67 – 68).

⁶⁸⁶ Pavle Miler, „Имена св. Мученика у Sirmiumу мучених“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи (1700 година од страдања хришћанских мученика)*, Сремска Митровица: Vlado Sirmijuma 2014, 30.

⁶⁸⁷ Eusebii, *Ecclesiasticae historiae*, VII, XXXII, 366.

⁶⁸⁸ *Bishops/Patriarchs of Antioch*, прегледано дана 30. 09. 2020. на: <https://sourcebooks.fordham.edu/byzantium/texts/byzpatant.asp>.

прогонству налазио три године, а умро по смрти каменорезаца.⁶⁸⁹ То што је један епископ служио своју казну у каменолому, није ништа необично, јер су многи хришћани тада кажњавани присилним радом по рудницима и каменоломима, којих је било по Палестини, Киликији и Подунављу.⁶⁹⁰ Према овоме исказу, многи истраживачи су и дошли до закључка да су страдали 306. године. Међутим, овај извештај уопште не мора да значи да је трећа година пролазила када су му се каменоресци обратили да крсти њиховог петог колегу, Симплиција,⁶⁹¹ него да је укупно толико година провео у прогонству. Чак и његова смрт не мора да има буквално значење, тј. да је умро убрзо по сазнању за смрт петорице хришћана.⁶⁹²

Уколико узмемо у обзир да је био у заточеништву, где му је био забрањен сваки контакт са спољашњим светом, информација до њега је могла да путује од неколико месеци до две године, што значи да су каменоресци могли stradати 304. или 305. године, а информација до Кирила је могла доћи 306. када је и умро. Ако би ово било тачно, онда су они страдали пре абдикације Диоклецијана, а која се десила 305. године, с тим да је неопходно да се повеже и његов одлазак у Рим. У другом делу се управо и помиње његово путовање у престоницу, када су страдала четири римска мученика.⁶⁹³ Дакле, његов одлазак се десио по смрти каменорезаца, после једанаест месеци. Уколико се узме 304. година за датум његовог пута за Рим, значи да су каменоресци пострадали управо у време његове владавине. Ако се томе дода и Лактанцијево сведочанство, да је пре одласка у Рим прогласио Четврти едикт,⁶⁹⁴ у којем се хришћани могу погубити, те да је током путовања у Рим пролазио путем тока Дунава,⁶⁹⁵ онда је врло вероватно да су страдали пре Диоклецијанове абдикације. Међутим, додатну потешкоћу чини податак из пасије да је цар из Сирмијума после једанаест месеци отпутовао у Рим.⁶⁹⁶ Уколико прихватимо Кроиксову тврдњу за тачну да је Четврти едикт донет на почетку 304. године, јануар или фебруар, онда би се могло уклопити, с тим да се каменоресцима почело судити у јануару. Међутим, исти историчар тврди да се едикт почео на Балкану примењивати у марту, што опет ствара извесну пометњу. Ипак, треба узети у обзир да је наговарање и суђење каменоресцима могло да траје месецима⁶⁹⁷, а да се смртна казна извршила тек у новембру⁶⁹⁸, као и то да можда 6. новембар није тачан датум страдања⁶⁹⁹, што није неуобичајно у Цркви. Ако је Диоклецијан после једанаест месеци дошао у Рим, онда би он у престоници боравио крајем 304. године, што и историја потврђује.⁷⁰⁰ Двдесетогодишњицу своје владавине прославио је 12. децембра, да би убрзо напустио Рим усред јаке зиме, па се током путовања тешко разболео. Вероватно да је путовање реализовано током децембра, јер Лактанције пише да је напустио Рим уочи почетка јануара, тј. Нове године.⁷⁰¹

Дакле, управо ови подаци иду у корист тврдњи да су каменоресци заиста страдали 304. године, али да се у оптицај не узима само новембар, него и март, а можда јануар и фебруар. Лактанције потврђује да је Диоклецијан, пре свог доласка у Рим, покренуо велики прогон

⁶⁸⁹ *Passio Quattuor*, 6, 769; 20, 778.

⁶⁹⁰ Мирковић, *Диоклецијан*, 119.

⁶⁹¹ *Passio Quattuor*, 7, 769 – 770.

⁶⁹² *Исто*, 20, 778.

⁶⁹³ *Исто*, 22, 778 – 779.

⁶⁹⁴ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XV – XVI, 216 - 219.

⁶⁹⁵ Лактанције описује Диоклецијанов повратак у Никомедију путем тока реке Дунава, па је верованто такав био и пут за Рим (Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XVII, 219 – 220).

⁶⁹⁶ *Passio Quattuor*, 22, 778.

⁶⁹⁷ Према пасији од Делеја, стоји да је после 42 дана Никодим покупио њихова тела и положио у кућу и то по одласку цара за Сирмијум (*Passio Quattuor*, 21, 778).

⁶⁹⁸ Максимовићи дају своје мишљење да је казну могао изрећи неко други, као што је Галерије, а да се она приписала Диоклецијану, због његове репутације као великог прогонитеља (Maksimović / Maksimović, *Ranohrišćanski*, 251).

⁶⁹⁹ *Passio Quattuor*, 20, 778.

⁷⁰⁰ Мирковић, *Диоклецијан*, 134.

⁷⁰¹ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XVII, 219 – 220.

хришћана.⁷⁰² Уз то, важно је напоменути да је Анастасија била ухапшена када је Диоклецијан боравио у Сирмијуму⁷⁰³, што се може довести у непосредну везу са каменоресцима, тј. да је ова мученица страдала убрзо после њих, можда при повратку из Рима.

На крају остаје још да се реши учешће личности папе Милтијада, који се спомиње у другом делу пасије о четворици римских војника, што значи да он нема везе са каменоресцима. О његовом животу пре његовог постављења за папу има веома мало података. Био је родом из Африке, а за римског папу је изабран 311. године.⁷⁰⁴ Према овоме, он није могао бити римски папа за време Диоклецијана. Међутим, у пасији се каже да је он само епископ⁷⁰⁵, али се не наводи којег места. Да је био епископ Рима, тј. папа, вероватно би се то нагласило, тако да се може претпоставити да је био епископ неке друге епископије и да је као такав заједно са Севастијаном покупио тела мученика и сахранио.⁷⁰⁶

2. 4. 3. Бог Асклепије

Један од кључних проблема у *Passio Quattuor* јесте бог Асклепије и одбијање каменорезаца да исклешу његов лик. На први поглед овакав поступак хришћана не би био изненађујући, с обзиром да је тако нешто било нормално током прогона. Али ако имамо случај да су клесари прво прихватили да начине кипове бога Сунца – Sol, додатне стубове и капители за храм истог бога⁷⁰⁷, кипове Викторије и Купида, и остало, потом да одбију само Асклепија⁷⁰⁸ који је исто био што и остали – идол – онда се оправдано намеће питање који је разлог њиховог таквог поступка. Делеј тврди да су богови, које су прихватили да исклешу, изгубили на својој важности, док то није био случај са Асклепијем.⁷⁰⁹ Слично говори и Зелер, који каже да су каменоресци остале богове сматрали неважним⁷¹⁰, док Максимовићи излажу своје мишљење да је главни разлог одбијања био симбол овог бога, змија омотана око штапа, јер асоцира на Сатану.⁷¹¹ Карлић је, можда, био приближнији истини у односу на друге, истичући да је Асклепије међу боговима био најомраженији, јер је сматран као реплика самог Христа.⁷¹²

Мали број је оних научника који су се бавили овим проблемом, док су други приступили равнодушно. Не може се уважити мишљење да је постојала нека врста категоризација многобожачких богова по важности код хришћана, пошто су сви били манифестација Сатане. Наравно, ни сама змија не може да представља разлог зашто је Асклепије био омраженији у односу на Сунце. Једино је Карлић био приближан истини, пошто је ово божанство за хришћане било персонификација Исуса, али је одбојност према њему била истоветна са осталим боговима. Међутим, по пасији је сигурно постојао разлог његовог назначења, него што је случај према осталим, па се слично дешава и у другом делу код римских мученика. Дакле, да би се дао одговор на ово питање, непоходно је да се опише култ Асклепија и мишљење црквених отаца према њему.

⁷⁰² „Vexabatur ergo uniuersa terra et praeter Gallias ab oriente usque ad occasum solis tres acerbissimae bestiae saeuiebant.“ (Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XVI, 217).

⁷⁰³ *Passio Anastasiae*, 23, 154.

⁷⁰⁴ *The Book of Popes*, 40.

⁷⁰⁵ „...iussit beatus Militades episcopus...“ (*Passio Quattuor*, 22, 779).

⁷⁰⁶ Нешто слично тврди и Дарија Дамјановић, с тим што она говори да је био свештеник или ђакон, али га писац наводи као римског епископа пре него што је постављен на ту дужност. Ипак, она скреће пажњу да је ова пракса необичајна код писаца (Дамјановић, *О ранокршћанској*, 339 – 340).

⁷⁰⁷ *Passio Quattuor*, 1 – 3, 765 – 767

⁷⁰⁸ *Исто*, 13, 772 – 773.

⁷⁰⁹ Delehaye, *Le culte*, 68.

⁷¹⁰ Зелер, *Почеци*, 110.

⁷¹¹ Maksimović / Maksimović, *Ranohrišćanski*, 257.

⁷¹² Karlič, *Passio*, 22.

2. 4. 3. 1. Култ бога Асклепија

Порекло бога Асклепија не треба тражити у римском свету, него у грчком. По легенди је његов отац био бог Аполон, а мајка стара нимфа Коронис из Тесалије. Њихову љубавну везу опевао је Овид. У песми је реч да је Аполон истински волео Коронис и да се у њу разочарао када је преко гаврана сазнао да му је неверна. Из срџбе према њој због неверства, Аполон ју је ранио стрелом. Она је на самрти замолила бога да не дозволи да њихово дете умре, јер то не заслужује. Аполон се смиловао и из њене утробе извадио дете, предавши га на старање кентауру Хирону.⁷¹³ Асклепије је, током живота, упијао разна знања, највише о биљкама, којима се посебно посветио. Он је у њима пронашао сакривена лековита својства, која су лечила разне болести, па је стекао дар исцељења и васкрсавање мртвих.⁷¹⁴ Због моћи коју је задобио, Хад се пожалио Зевсу, због чега је био кажњен тако што је убијен муњом,⁷¹⁵ али не с циљем да умре, него да постане бог.⁷¹⁶ По Одисеју, Асклепије је имао два сина, који су исто били лекари: Махаон и Подалириј.⁷¹⁷

Асклепије је од човека постао бог медицине, због чега су га за заштитника узели лекари, називајући себе *асклепијани* или *синови Асклепија*. Њихов занат се, у почетку, заснивао на путовањима, током којих су са собом носили потребну медицинску опрему. Касније су почели да подижу храмове у његову част,⁷¹⁸ док се центар његовог култа налазио на Епидауру, пошто се веровало да је на томе месту његов култ и потекао.⁷¹⁹ Храм је за многе болеснике био једино место где су се могли надати исцељењу од тешких болести,⁷²⁰ па су постале болнице, у којима су пацијенти могли да добију одређену негу.⁷²¹ Симбол овог божанства је била змија, верујући да она у себи поседује лековита својства.⁷²² Као лек се користила и једна биљка по имену *asclepion*,⁷²³ као и пепео беле псеће балеге помешан са ружиним уљем, верујући да је то Асклепијев рецепт.⁷²⁴ Стари Грци су веровали да их је спасао од разних заразних болести, као што је куга у Атини 420. године пре Христа⁷²⁵, због чега се он доживљавао као херој.⁷²⁶

Због своје особености као бога исцелитеља, његова популарност није била ограничена само на Грчку и грчко становништво, него су његов култ прихватили Римљани и основали га у Риму. Асклепије се код Римљана први пут помиње 293. године пре Христа⁷²⁷, када је у престоници избила епидемија од које је велики број људи умрло. Становници града су се тада молили боговима да им пошаљу лек против ове пошасте, али су од свих богова спасење нашли само у Асклепију из Епидаура. Због помоћи које су добили од грчког бога, одлучили су да његов култ пренесу у Рим, али због рата то није учињено исте године, већ се узнела само

⁷¹³ Ovid, *The Metamorphoses* I (trans. Dryden, Pope, Congreve, Addison and Others), New York: Harper & Brothers 1844, II, 655 – 775, 65 – 68.

⁷¹⁴ E. M. Berens, *The Myths and Legends of Ancient Greece and Rome*, Amsterdam: MetaLibri 2009, 150.

⁷¹⁵ Gerald D. Hart, „Asclepius, God of Medicine“, у: *The Canadian Medical Association Journal* 92/5 (1965), The Canadian Medical Association, 233.

⁷¹⁶ J. H. Freese (ed.), *The Octavius of Minucius Felix*, London – New York: Society for Promoting Christian Knowledge & The Macmillan Company 1919, XXIII, 70.

⁷¹⁷ Homer, *Ilijada* (prev. Tomo Maretić), прегледано дана: 3. 10. 2020. на: http://gimnazija-sb.com/portal/wp-content/uploads/2015/02/homer_ilijada.pdf, 730, 37.

⁷¹⁸ Hart, *Asclepius*, 233 – 234.

⁷¹⁹ *The Natural History of Pliny I*, IV, 9, 285; *The Octavius*, VI, 35.

⁷²⁰ John Bostock / H. T. Riley (trans.), *The Natural History of Pliny V*, London: Henry G. Bohn 1856, XXIX, 3, 371.

⁷²¹ Hart, *Asclepius*, 234

⁷²² *The Natural History of Pliny V*, XXIX, 22, 396 – 397.

⁷²³ *Исто*, XXV, 11, 89.

⁷²⁴ *Исто*, XXX, 22, 445.

⁷²⁵ Touraj Nayernouri, „Asclepius, Caduceus and Simurgh as Medical Symbols Part I“, у: *Archives of Iranian Medicine* 13/1 (2010), Academy of Iranian Medicine, 63.

⁷²⁶ John Sandys (trans.), *The Odes of Pindar*, London – New York: William Heinemann – The Macmillan CO. 1915, III, 185.

⁷²⁷ Beard / North / Price, *Religion of Rome I*, 69.

молитва.⁷²⁸ Култ је у Рим пренет 291. године пре Христа, када је у исто време подигнут храм овом божанству на острву Тибар, док су обреди претрпели извесну промену, сачувавши грчке елементе само у неким деловима.⁷²⁹ Тако је постојао посебан обред, у којем се као жртва користио бели петас.⁷³⁰ Временом је за Римљане острво Тибар постао главно место ходочашћа и трговине.⁷³¹ Како је код осталих грчких богова дошло до романизовања, тј. до преименовања, тако је било и код Асклепија, који је променио име у Aesculapius или Ескулап.

2. 4. 3. 2. Однос хришћана према Асклепију/Ескулапу

Обожаване Асклепија је за хришћане било богохулно, као и осталих паганских богова. Ипак, поједини научници истичу да су се хришћани посебно негативно односили према овом божанству, због сличности са Исусом, пошто је и Он лечио.⁷³² Иако заиста постоје извесних подударности, ипак су разлике приметне, јер је Христос првенствено био Богочовек, рођен од Дјеве Марије на натприродан начин и као Бог је од рођења имао моћ да исцељује и васкрсава мртве. Код Асклепија је супротно. Он јесте син једног од грчких богова, Аполона, док му је мајка била митско биће, нимфа. Зачет је током љубавне афере између бога и нимфе, коју је Аполон убио због неверства, а нерођеном детету поштедео живот. Док је Исус одрастао у нормалном окружењу и у кругу породице, дотле је Асклепија одгајио кентаур Хирон. Исцелитељске моћи је добио током изучавања лековитих биљака, тако да је тај дар добио током живота, док је Исус као Бог имао од рођења. Затим, Асклепија је убио бог Зевс и тек је по смрти постао бог, док је Христос разапет од људи и као Бог васкрсао из мртвих и тиме показао свету да као истински Бог смрт над Њим нема никакву власт. Дакле, Асклепије је постао бог када је умро, а Исус је од рођења Бог и смрт му није угрозила Његову божанску природу, него ју је победио. По свему судећи, сличности између њих двојице су веома мале, али је ипак постојала нека нетрпељивост, која је описана у *Passio Quattuor*.

Црквени оци су у својим апологетским делима писали доста против паганских богова, међу којима је био и Асклепије. Међутим, када су оспоравали његове божанске моћи, они се нису засебно њиме посветили, него су се увек дотицали и других богова. Када Јустин Философ говори о Јупитеру, Меркуру, Херкулу и осталим, помиње и Ескулапа низивајући га лекаром. Оно што је код овог црквеног оца приметно, јесте што га упоређује са Исусом, признајући да постоје сличности између њих двојице, као што је исцељење болесних, али на крају закључује да су све легенде везане за богове бајке, чије порекло долази од демона.⁷³³ Дакле, он Ескулапа и остале с њим одбацује као истинска божанства, сматрајући их демонима.

Јустинов ученик, Тацијан, за разлику од свог учитеља, конкретан је у погледу на Асклепија, називајући га мртвим богом.⁷³⁴ Арнобије из Африке, такође, одбацује божанску особину у Ескулапу, напомињући да то што је извађен из утробе и убијен муњом, не чини га богом. Уз то говори да из Епидаура није ништа добро донето за римски народ, само змија као симбол бога медицине, упоређујући је са црвом.⁷³⁵

Поменути оци су деловали током прогона, што показује да је полемика око бога Асклепија или Ескулапа била веома активна. Иако спомињу и остала божанства, јасно је да је бог медицине био горућа тема за хришћанске апологете, тако да је представљао претњу за хришћанство. Ипак, оно неће престати ни после 313. године, него ће се још више разбуктати.

⁷²⁸ Tit Livije, *Istorija Rima od osnivanja grada* (prev. Miroslava Mirković), Београд: Службени гласник 2012, X, 47, 630.

⁷²⁹ Beard / North / Price, *Religion of Rome I*, 69.

⁷³⁰ John Schied, „Sacrifices for Gods and Ancestors”, у: Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing 2007, 264.

⁷³¹ Nicole Belayche, „Religious Actors in Daily Life: Practices and Related Beliefs”, у: Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing 2007, 284.

⁷³² Hart, *Asclepius*, 235.

⁷³³ Justini, *Apologia prima pro Christianis*, PG 6, 21 – 25, 359 – 367.

⁷³⁴ Tatiani, *Oratio Adversus Graecos*, PG 6, 21, 854.

⁷³⁵ Arnobi Afri, *Disputationum adversus Gentiles*, PL 5, VII, XLIV, 1282 – 1284.

Лактанције је био можда најгласнији проповедник и писац против свега што је остало из периода прогона, укључујући и паганизам. Иако је био велики критичар Диоклецијана, посебно Галерија, није заобишао ни богове којима су се они клањали, међу којима је био и Асклепије. Када описује болест од које је патио Галерије, он тада спомиње да се молио Асклепију и Аполону, али да му њихове молитве нису помогле⁷³⁶, што јасно алудира на то да су она лажна божанства. Затим, назива будаластим то што се људи клањају мртвима, мислећи на Ескулапа, Херкула, Минерву и остале, јер себе праве непријатељима Бога.⁷³⁷ Молитве које приносе овим божанствима, укључујући и Ескулапу, није ништа друго него поклоњење демонима.⁷³⁸

Слично Лактанцију говорио је и Тертулијан, када каже да су богови и демони исто, наводећи као пример Ескулапа, чије обреде изједначава са демонским.⁷³⁹ Августин, с друге стране, одбацује божанске моћи многих богова, као и код Ескулапа, казујући да их нису заштитиле од болести и других несрећа, иако су им приносили жртве и молитве, због чега су били приморани да установе култ бога медицине.⁷⁴⁰

На основу писаних сведочанства, црквени оци су у својој критици укључили сва божанства грчко – римског света, али су често засебно помињали Асклепија или Ескулапа, придавајући му исцелитељске моћи, које су уједно и одбацивали. Иако се нису засебно усмерили на њега, као што је случај код каменорезаца, ипак је он често тема, што значи да су према њему исказивали острашћеност.

Од свих црквених писаца, Јевсевије је био једини који се заиста директно обрушио на Ескулапа, али се и он као остали оци дотицао осталих божанстава. За разлику од њих, он је писао о уклањању паганских култова од стране цара Константина, подржавајући га у томе. Од свих санкција које је Константин прописао паганима, међу осталим се издвајају: закони о забрани жртвоприношења⁷⁴¹, уклањање сва идолопоклоничка знамења⁷⁴², забрана служење идолима,⁷⁴³ уништење култног места Афродите у Атаки⁷⁴⁴ итд. Током деструкције сваког паганског обележја, храма или симбола, међу њима се нашао и храм посвећен Ескулапу у Егини. Јевсевије обавештава да је на то место долазио велики број поклоника, надајући се излечењу, али су заправо уништавали своју душу и удаљавали се од Бога. Он га назива лажним чудом, којим су се служили преваранти, због чега је Константин то место порушио у потпуности.⁷⁴⁵

Јевсевије је једини црквени писац који је јасније описао како су се хришћани борили против Асклепија и његовог култа, иако за њега и његове претходнике, бог медицине није био једино паганско зло у Царству. Ипак, поред помена о разарању култа Афродите у Атаки и Ескулапа у Егини, нема више помена о другим култовима са којима се Константин обрачунавао, враћајући нас на почетак да су код хришћана ипак постојали поједини пагански култови који су били омражени, као што је Ескулапов.

Према горе изложеном, може се констатовати да хришћани нису само према Асклепију/Ескулапу били критични, него и према осталим боговима, али учестало помињање његовог имена алудира да им је то божанство ипак сметало. Вероватно да је то био случај и у *Passio Quattuor* – у, с тим да мученицима није сметао само Асклепије, него сва паганска божанства. Ипак, острашћеност према богу медицине у пасији је приметна и не може се

⁷³⁶ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XXXIII, 246 - 247.

⁷³⁷ Lactantii, *Divinarum institutionum*, PL 6, I, XVIII, 209 – 210.

⁷³⁸ Исто, IV, XXVII, 533 – 534.

⁷³⁹ Tertulliani, *Apologeticus adversus gentes pro christianis*, PL 1, XXIII, 413.

⁷⁴⁰ Aurelije Augustin, *O Državi Božjoj – De Civitate Dei I* (prev. Tomislav Ladan), Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1982, III, 17, 2, 209.

⁷⁴¹ Eusebii Pamphili, *De vita Constantini imperatoris*, PG 20, II, XLV, 1022 – 1023.

⁷⁴² Исто, III, XLVIII, 1107 – 1110.

⁷⁴³ Исто, IV, XXIII, 1170 – 1171.

⁷⁴⁴ Исто, III, LV, 1119 – 1122.

⁷⁴⁵ Исто, III, LVI, 1122 – 1123.

искључити, стога је против Асклепија имао лично сам писац Порфирије и циљ његовог списка био је да читаоцима умањи важност овог бога. Његова замерка је била та што је као човек постао бог, због чега и одбацује његову божанску природу, што се може видети у Клаудијевом одговору Диоклецијану, да не желе да направе кип бедном човеку – *hominis miserimi*.⁷⁴⁶ Веома је јасно да је ово дело врста апологетског списка уперена против Ескулапа и његових поклоника. Међутим, није био само он тема критике, иако је акценат стављен на њега, него и тадашње врховно божанство, бога Сунца. Иако су на почетку каменоресци прихватили да начине његов кип, они су одбили да му се поклоне,⁷⁴⁷ тако да је Порфирије чинио исто као и његови претходници, али се ипак, у односу на њих, више посветио богу медицине.

Није случајно ни то што наглашава да се све дешавало у Сирмијуму и Риму, где је доказано да је постојао култ овом богу. Помен његовог латинског имена, Aescularius или Ескулап, пронађени су у више делова Србије и Далмације,⁷⁴⁸ док је у самом Сирмијуму пронађена његова оштећена мермерна статуа,⁷⁴⁹ а приказан је и на мозаицима и фрескама.⁷⁵⁰ Што се тиче Рима, познато је да је у близини града на острву Тибар постојао храм посвећен њему, који је касније претворен у болницу и преименован у Свети Вартоломеј,⁷⁵¹ с циљем да се христијанизира.⁷⁵²

Закључак о каменоресцима

Иако страдање пет каменорезаца на Фрушкој гори, познати као фрушкогорски мученици или *Четворица овенчаних*, прати доста нелогичности и неразјашњене претпоставке, њихова историчност се не доводи у питање. Они су као каменоресци били запослени у једном од фрушкогорских каменолома, док су по верском убеђењу били хришћани. Место њиховог боравка и страдања било је у једном од фрушкогорских каменолома, недалеко од Сирмијума, а у околини оближњег старог римског утврђења Bononia – Malata, данашњег Баноштора, који се повезивао са панонском престоницом преко старог римског пута *Bononia – Sirmium*. Они су у тим каменоломима клесали камен и од њега правили кипове и украсе, док су поједине врсте, као што је порфир, набављали из других каменолома у Римском царству. Страдали су у време цара Диоклецијана 304. године, по прогласу Четвртог едикта, а пре његовог одласка у Рима. Иако се као разлог њиховог страдања наводи одбијање да начине кип бога Асклепија, док су поједина паганска божанства ипак креирали, они су страдали управо због тога што су одбили да се прилагоде тадашњем римском веровању. Помен бога медицине је дело самог писца Порфирија, чији спис је нека врста апологије, посвећен против Асклепија, желећи тиме да у очима пагана умањи значај њиховог бога и укаже на то да је једини исцелитељ Исус Христос.

2. 5. Баштован Синерот

Док су сви мученици у Сирмијуму пострадали за време владавине цара Диоклецијана, баштован Синерот је био једини који је свој живот положио за време цара Максимијана – Галерија.⁷⁵³ Иако се јасно не наглашава који је цар у питању, с обзиром да је у западном делу

⁷⁴⁶ *Passio Quattuor*, 15, 774.

⁷⁴⁷ *Исто*, 18, 775 – 776.

⁷⁴⁸ Марић, *Антички култови*, 63.

⁷⁴⁹ Поповић, *Sirmium, Сремска Митровица*, 66.

⁷⁵⁰ Павловић, *Сирмијум*, 18 – 19.

⁷⁵¹ Francois Pieter Retief / Louise Cilliers, „The Evolution of Hospitals from Antiquity to the Renaissance“, у: *Acta Theologica* 26/2 (2010), 219.

⁷⁵² Светом Вартоломеју се придају исто исцелитељске моћи, која чини у Христово име. Према предању, у Јерапољу се заједно са Филипом и Јованом богословом борио против идолопоклонства, у којем се налазио и идол у облику змије, што асоцира на Асклепија. Детаљно: Јустин Поповић, *Житија светих за јун*, Београд: Манастир Ћелије 1996, 227 – 235.

⁷⁵³ *Passio Sereni*, II, 517.

царства владао Диоклецијанов савладар Максимијан, вероватно да је реч о Галерију, који је исто име носио.⁷⁵⁴ У време његове владавине су пострадали Димитрије из Солуна и епископ Квирин из Сиска.⁷⁵⁵

Да је заиста реч о Галерију, потврђује и сама пасија, у којој се каже да се Синерот једно време скривао од прогона и да је после неколико месеци изашао из илгале.⁷⁵⁶ Овде се мисли на прогон за време Диоклецијана, док је престанак скривања вероватно био у периоду када се овај цар разболео и пренео власт на Галерија. Према Лактанцију, Галерије је наговарао свог таста да одступи од престола, што је трајало неколико месеци, тако да је у Царству привремено владала општа пометња, јер се предаја власти није брзо реализовала, тако да је могуће да се привремено заборавило на прогон хришћана.⁷⁵⁷ Вероватно је у том периоду Синерот почео слободно да врши свој посао вртларства. Дан када је страдао помиње се 23. и 24. фебруар⁷⁵⁸, у периоду од 305. до 307. године.⁷⁵⁹

По ступању Галерија на власт, прогон се наставио својим током, с тим да жртве више нису били само хришћани, него и они римски грађани који су били сумњиви.⁷⁶⁰ Управо тада је страдао Синерот и то сасвим случајно је разоткривен да је хришћанин, а због увреде жене једног римског војног лица.⁷⁶¹ Јарак тврди да се стиче утисак да вртлар није био жртва планског и организованог прогона, као ни да Галерије није био нешто посебно посвећен њему⁷⁶², као што га Лактанције представља, а што се може видети и у *Passio Prima*. Вероватно да је у праву, јер је нови цар био превише заокупљен унутрашњим проблемима, као што су побуне, грађански ратови, присуство шпијуна, појава глади и куге,⁷⁶³ тако да се он није ни могао посебно посветити хришћанима. Ипак, едикт о прогону је и даље био на снази, што значи да се морао примењивати, тако да свако ко би признао да је хришћанин, наредба се над њим морала применити, што је био случај и код баштована.

Синерота је тада испитивао префект Проб, исти онај који то чинио и осталим сирмијумским мученицима, сем каменорезаца. Он је током саслушања сасвим случајно сазнао да је осумњичени хришћанин. У пасији нема детаљнијег описа испитивања нити наговарања на жртву, као што је био случај код Иринеја, него је управитељ само једном питао Синерота да принесе жртву, али због одбијања да то учини погубљен је посечењем мачем.⁷⁶⁴

2. 5. 1. Подаци о Синероту

Као код претходних мученика, тако се и о Синероту не зна ништа детаљно, сем онога што је изложено у пасији и појединим изворима. Није био родом из Сирмијума, него се доселио у време Диоклецијановог прогона. Не зна се из којег места је дошао, пошто се не спомиње, него стоји само да је из места у којем се вршио прогон, а да је по пореклу Грк. По

⁷⁵⁴ Зелер, *Почеци*, 105; Мирковић, *Диоклецијан*, 127; Jarak, *Martyres*, 269.

⁷⁵⁵ „Passio S. Qurini Episcopi et Martyris“, у: P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, , Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1800, I, 522. И овде се Галерије именује као Максимијан.

⁷⁵⁶ *Passio Sereni*, I, 517.

⁷⁵⁷ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XVIII – XIX, 220 - 227.

⁷⁵⁸ *MH*, 24.

⁷⁵⁹ Постоје различита мишљења око године страдања, али се сви слажу да је страдао за време Галеријеве владавине. Тако Зелер сматра да је страдао 307. године (Зелер, *Почеци*, 105.), што исто тврди и Павле Милер (Miler, *Imena*, 30). Јарак се не усуђује да буде ограничена, па ставља период смрти од 305. до 307. године (Jarak, *Martyres*, 270) , док на другом месту додаје једну годину више (Jarak, *Ranokršćanski*, 64).

⁷⁶⁰ Eusebii, *Ecclesiasticae historiae*, VIII, XVI, 401 - 402. Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XXII – XXIII, 230 – 232.

⁷⁶¹ *Passio Sereni*, II – III, 517 – 518.

⁷⁶² Jarak, *Ranokršćanski*, 64.

⁷⁶³ Eusebii, *Ecclesiasticae historiae*, VIII, XV, 401.

⁷⁶⁴ *Passio Sereni*, III, 518.

занимању је био баштован или вртлар.⁷⁶⁵ Није искључено да га је црквена заједница у Сирмијуму примила, с обзиром да се тако нешто практиковало.⁷⁶⁶

Његово порекло треба тражити у деловима Римског царства где су прогони прво почели да се спроводе, пошто су на Балкану уследили у марту 304. године, док су прво почели да се врше у Африци⁷⁶⁷, тако да се место његовог рођења и одрастања налази на Истоку, што тврди и Јарак.⁷⁶⁸ Разлог томе је што је у источним провинцијама прогон био највећег интензитета, као што је поменута Африка, Мавританија, Тиваида, Египат, Александрија, Фригија, Палестина, Антиохија, Кападокија и остале у том делу.⁷⁶⁹ Дакле, Синерот је дошао из крајева где је прогон почео прво да се врши и где је био великог интензитета, населивши се у Сирмијуму и наставивши да се бави својим занатом.

Батлер даје сличне податке, али доста измењено, па се добија утисак да је дело маште. Он потврђује да је Грк и да није из Сирмијума, него да се у њега доселио с неком намером. Пре него што је одлучио да се пресели, одрекао се имања и посветио аскетском животу, користећи за храну само воће и поврће, до којег је долазио искључиво својим радом.⁷⁷⁰

О њему се до додатних података може доћи и преко *MH*, у којем за 23. фебруар стоји: „*Sirmium natale sci seneri. Et aliorum LXII.*“⁷⁷¹ Према Јерониму, Синерот није једини који је у Сирмијуму страдао за време цара Галерија, него још 72 хришћана, али се њихова имена не наводе. Међутим, за следећи дан, 24. фебруар, поново се спомиње Синерот, с тим што сада не пише *Seneri*, него *Seneroti*, а наводе се и поједина имена неких од претходних мученика: *Antigoni, Rutuli* и *Libii*, а за које се, као и за баштована, на каже да су сирмијумски мученици, него панонски.⁷⁷² Иако постоје два имена везана за Синерота, ипак је реч о истом светитељу,⁷⁷³ што потврђује и *MR*, с тим што се слави 23. фебруара, а такође се у исти дан спомињу и 72 мученика, без набрајања њихових имена: „*Ibidem natalis sanctorum septuagintaduorum Martyrum, qui martyrii certamen in praefata urbe consummantes, regna mansura perceperunt.*“⁷⁷⁴ Помен о 72 мученика се не налази у пасији, али то не значи да они нису страдали, него да су погубљени независно од Синерота.⁷⁷⁵

2. 5. 2. Питање монашког звања

Оно што додатно ствара проблем код Синерота, истовремено и оправдану пажњу, јесте то што се он на појединим местима описује као монах. Истина, о овоме нема никаквог помена у његовој пасији у издању *Acta martyrum*, али у *Acta sanctorum* има: „*Apud Sirmiensem civitatem Syrenus peregrinus monachus...*“⁷⁷⁶ Његово монашко звање потврђује и *MR*: „*Apud Sirmium beati Sireni monachi & martyris...*“⁷⁷⁷ Зелер сматра ово чудним, с обзиром да се израз монах – *monachus* у првим вековима хришћанства није користио изван Египта и Палестине, него

⁷⁶⁵ Исто, I, 517.

⁷⁶⁶ „Оне који су изгнани због вере и који беже из града у град (Мт. 10, 23) због заповести Господње, примите их, старajte се о њима и примите их као страдалнике (мученике), радујући се што сте постали заједничари њиховог прогонства, знајући да су они блажени од Господа“ (Радомир Поповић (прев.) „О мученицима (- за веру)“, у: *Толошки погледи* 1 – 4 (1992), Свети Архијерејски Синод СПЦ, 13). Дамјановић тврди да се у том периоду, 4. век, вршила масовна пресељења из источних провинција, да би престала између 5. и 6. века (Damjanović, *Autentične*, 83).

⁷⁶⁷ Croix, *Aspects*, 77.

⁷⁶⁸ Jarak, *Martyres*, 269.

⁷⁶⁹ Eusebii, *Ecclesiasticae historiae*, VIII, VI - XII, 381 - 393.

⁷⁷⁰ Butler's *Lives of the Saints I*, 401.

⁷⁷¹ *MH*, 24.

⁷⁷² Исто.

⁷⁷³ Pažin / Višaticki, *Vlastiti*, 104; Ritig, *Martyrologij 2/3 (1911)*, 261 – 262.

⁷⁷⁴ *MR*, 36.

⁷⁷⁵ Ritig, *Martyrologij 2/3 (1911)*, 265.

⁷⁷⁶ „De S. Sireno, Sive Sinerio, monacho et martyre Sirmii in Pannonia Inferiore“, у: *Acta Sanctorum Februarii Tom. III, Parisiis et Rome: Victorem Palmé 1865*, 371. Упоредо са *Acta martyrum*: „*Apud Sirmiensem civitatem Serenus peregrinus...*“ I, 517. Постоје различите верзије имена Синерота.

⁷⁷⁷ *MR*, 36.

аскета – *ἀσκητι*, па претпоставља да је првобитни текст био написан на грчком језику у којем се користио овај израз и да је каснији преводилац уденоу израз *monachus* који се у његово време увелико употребљавао.⁷⁷⁸ Његову хипотезу потврђује и Стојковски, сматрајући овај назив грешком.⁷⁷⁹

Иако је поглед према овоме податку оправдано суздржан, с обзиром да монаштво тада у делу Паноније још увек није било распрострањено, нити да ли је уопште био и познат, ипак не треба тек олако одустати и прихватити још једну могућу омашку у преписивању или превођењу. Оно што је већ било речено, а потврђује и сама пасија, јесте да Синерот није био родом из Сирмијума нити из Паноније. Каже се да је дошао из земље у којој је већ био прогон и веома суров, као што је Египат или Палестина, одакле је монаштво и настало. Јевсевије потврђује да су тамо хришћани у великом броју погубљени, међу којима је било мушараца, жена и деце. Он спомиње и неке који су презрели овоземаљски живот⁷⁸⁰, што може да алудира на монахе, којих је тада било.

Да су монаси у време Синерота увелико били настањени у Египатској пустињи и околини, потврђује нам спис *Historia monachum*, који је написан 397. године. Спис је настао на основу путовања седам монаха из Јерусалима по египатској пустињи, који се могао десити око 394. године.⁷⁸¹ У том спису се спомињу неки монаси – подвижници који су годинама провели у аскетском животу, као што је Теон који се 30 година подвизавао у пустињи.⁷⁸² Ако узмемо у обзир да је путовање било 394. године, онда се овај монах одлучио за аскезу 364. године, када су прогони увелико били део историје, а Црква уживала у слободи, што не значи да пре 313. године није постојао организован монашки живот. Ипак, није он једини монах који се дуго подвизавао. Било је оних који су још више година боравили у пустињи, као што је Илија који је у подвигу провео 70 година⁷⁸³, што значи да се определио за монашки живот 324. године. У спису се спомиње монах Аполоније, који је преживео прогон хришћана.⁷⁸⁴ Истина, не спомиње се који је прогон у питању, али вероватно да је реч о већ познатим прогонима, пре Галеријевог едикта 311. године.

Један од првих монаха за којег постоји писано сведочанство да је аскетски живот започео у време прогона, био је Павле Тивејски, познат као први пустињак. Он је живео у време прогона Деција и Валеријана, од којих се сакрио у пустињу и сместио у једну пећину, где се посветио пустињачком и усамљеничком животу. Имао је шеснаест година када се посветио аксетизму и поживео је 113 година. У време почетка монашког живота Антонија Великог, он се дао на ходочаснички пут по египатској пустињи, у жељи да упозна Павла, који му је био пример.⁷⁸⁵

Ако се зна да је Деције био римски владар од 249. до 251. а Валеријан од 253. до 260. године, када се Павле Тивејски у том периоду подвизавао, онда се долази до закључка да је монаштво тада било у свом почетном развоју. Сусрет Антонија и Павла десио се, према тврдњи Поповића, 276. или 277. године, па закључује да је монашки живот средином 3. века

⁷⁷⁸ Зелер, *Почеци*, нап. 51, 105.

⁷⁷⁹ Стојковски, *Црквена историја*, 45.

⁷⁸⁰ Eusebii, *Ecclesiasticae historiae*, VIII, VIII, 8, 385.

⁷⁸¹ Аутор ово списка је непознат, пошто се не потписује, него о себи говори у трећем лицу, вероватно да би сакрио идентитет. Засигурно се зна да је Руфин Аквилејски превео овај текст са грчког на латински језик 403. године, после неколико година по настанку текста. Што се тиче правога писца, постојале су разне недоумице око ауторства. Веровало се да је писац блажени Јероним, али је такво мишљење касније напуштено. Исто је било и са Паладијем. Затим се мислило да је аутор епископ александријски Тимотеј, али због његове смрти која је наступила пре започетог путовања по Египту, промовисало се ново име писца, Анатолије. Ипак, на крају је остала мистерија име писца. О датуму и ауторству детаљније видети: Andrew Cain, *The Greek Historia Monachorum in Aegyptio. Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, Oxford: Oxford University Press 2016, 33 – 57.

⁷⁸² Rufinus Aquileiensis presbyter, *Historia monachum*, PL 21, VI, 409 – 410.

⁷⁸³ *Исто*, XII, 432.

⁷⁸⁴ *Исто*, XIX, 441 – 442.

⁷⁸⁵ Sancti Eusebii Hieronymi, *Vita S. Pauli Primi Eremitae*, PL 23, 17 – 30.

био развијен на Истоку, а да Павле Тивејски није био први монах.⁷⁸⁶ Ако су ови подаци веродостојни, онда је Синерот заиста био монах или аскета, који је дошао из околине Египта или Палестине, где је монаштво било увелико развијено, а он с тим упознат.

2. 5. 3. Проблем присуства жене у врту

Наслов овог поглавља не би носио овакав назив да Синерот није страдао због једне жене која се шетала у његовом врту. Само присуство једне угледне римске госпође и супруге римског службеника, који се тада налазио у служби цара Галерија изван Сирмијума, а у присуству још две девојке, код вртлара је изазвало негодовање. Он њој није замерио шетњу, него што је то чинила у недолично време, у шест ура или 12 сати у подне, оптужујући је за непримерно понашање.⁷⁸⁷ Упитан је разлог његовог немира, након што је видео непознату жену која се шетала и његово интересовање за њу. У пасији се не налази одговор на ово питање, стога би се могло наслутити да је разлог његовог прекора био како би је одвратио од њене блудне намере. Међутим, веома је могуће да се није радило само о моралном прекору, него да је разлог много дубљи.

Ако узмемо у обзир да је Синерот био хришћанин и монах, његове намере су могле имати виши циљ, који би био на корист Цркве. Пошто је хришћанство тада увелико било раширено по Римском царству и даље прогоњено, није се одустало од додатног развитка, у чему су доста допринеле жене, посебно богате.⁷⁸⁸ За ову римску госпођу се зна да је била удата за човека на високом положају и уједно богатог⁷⁸⁹, што доказују и две девојке у њеном присуству, које су могле бити њене кућне слушкиње.

Оно што није искључено код Синерота, јесте да је можда његова намера била да обнови црквену заједницу у Сирмијуму, пошто је епископ Иринеј заједно са осталим свештенством био погубљен и тиме хришћани остали без свог духовног вође. Придобивање једне жене чији је супруг римски службеник, могло је да помогне у обнављању црквене заједнице и уједно да побољша положај хришћана у Сирмијуму. Тада су жене биле цењеније и поштованије у хришћанству, него у паганизму и биле су прилагодљивије да приме Христову веру. Жене у високом друштву су често знале да преборате своје мужеве и да утичу на њих у помоћи Цркви⁷⁹⁰, а неке су имале везе са богатом родбином, што је често доприносило добром положају домаћинству.⁷⁹¹ Оне жене које су биле богате често су знале да финасирају црквене заједнице.⁷⁹²

Ако прихавтимо ову претпоставку да је Синерот желео да обнови цркву у Сирмијуму, онда му је за то била потребна помоћ, желећи је управо преко ове жене. Да ју је којим случајем успео придобити, онда би Црква од ње имале велику корист у даљој организацији. Као супруга једног војника или званичника, она би утицала на свога мужа да и он прихвати хришћанство и да тако помогне у обнови сирмијумске заједнице. Разлог његовог прекора је првенствено да је одврати од нечастивих радњи, што је био први корак к њеном преобраћењу, у чему ипак није успео.

⁷⁸⁶ Радомир Поповић, *Почеци монаштва у раној Цркви*, Београд: Православни богословски факултет 2016, 15. Да Павле није био први аскета, тврди и монах Доротеј, који говори да је и пре њега било примера који су се посветили самачком животу и повукли у пустињу. Тако наводи Фронтон, који се са 70 другова повукао у пустињу, као и Нарцис, епископ града Јерусалима, одрекавши се епископске титуле и посветивши се пустињачкој самоћи. Monah Dorotej, *Povijest monaštva. Od sv. Antuna opata do sv. Bernarda* (електронско издање), Široki Brijeg: Verbum 2006, 6.

⁷⁸⁷ *Passio Sereni*, I, 517.

⁷⁸⁸ A. G. Hamman, *Rim i prvi hrišćani: svakodnevni život*, Beograd: Bukur Book 1998, 45.

⁷⁸⁹ *Passio Sereni*, II, 517.

⁷⁹⁰ Rodney Stark, „Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women“, у: *Sociology of Religion* 56/3 (1995), Oxford University Press, 231 - 233

⁷⁹¹ Emily A. Hemelrijk, *Hidden Lives, Public Personae: Women and Civic Life in the Roman West*, Oxford: Oxford University Press 2015, 227.

⁷⁹² Hamman, *Rim i prvi hrišćani*, 45.

С друге стране, ако се не би узела у обзир претходна констатација, онда би се заиста радило само о прекору, али с разлогом. Према пасији, чини се да је Синерот непосредно познавао госпођу и да је жена римског службеника. Његова намера је вероватно била искрена, а то је да сачува њено достојанство као жене и част њеног мужа или је једноставно бранио светињу брака.⁷⁹³ У римском друштву је војним лицима, током одсуства или мисије, било забрањено да напуштају своје базе или положаје и да се виђају са својим женама, чак ни када су у граду у којем живе. За то време жене су замењивале своје мужеве у вођењу свих кућних послова, пошто им се указивала иста част као и глави куће – *pater familias*. Њихова дужност је била да воде рачуна о угледу дома, јер се то код Римљана веома ценило, посебно код оних на високом положају.⁷⁹⁴

Очигледно је да је Синерот имао добру намеру да опомене супругу једног римског службеника, који је био на задатку, желећи да самој себи не наноси штету, нити своме дому, него да води бригу о домаћинству. Међутим, жена се нашла увређеном, јер није испунила своју намеру, у чему ју је спречио Синерот, па се писменим путем пожалила мужу. Он је написао писмо цару, молећи да га пусти да се врати у Сирмијум, како би одбранио своју част. Синерот је био ухапшен и испитан од стране управитеља Проба, на шта је он одговорио да ју је прекорио због шетње у недолично време. Чувши одговор, муж се осрамотио и одустао од даље тужбе, јер је сазнао да се његова жена непримерно понашала током његовог одсуства. Међутим, Проб је посумњао у Синерота да је хришћанин, што је он и потврдио. Од њега је тражено да принесе жртву, али је одбио. Проб није био упоран у наговарању, као што је то био случај код Иринеја, тако да је Синерот, после краћег времена, погубљен посечењем мачем.⁷⁹⁵

Закључак о Синероту

Мученик Синерот, који је по занимању био баштован, пострадао је за време цара Галерија. Није био родом из Сирмијума, него из места где је прогон био у јеку, вероватно из околине Египта или Палестине. Био је монах, упознавши се са монашким животом у своме родном крају, где је био у успону. Бежећи од прогона, населио се у Сирмијуму, бавећи се својим занатом. Једно време се скривао од прогона, да би касније изашао из илгале. Током свог рада прекорио је једну римску госпођу, која је била жена римског службеника, а који је тада био изван града. Његов прекор је могао имати двојако значење:

а) покушај обнове црквене заједнице у Сирмијуму, у чему би му помогла жена римског службеника у материјалном смислу, а коју је, преко критике, покушао да преобрати у хришћанство;

б) спасавање части мужа римске госпође, као и њену, и уједно њиховог дома, што се у Римском царству веома ценило.

2. 6. Племкиња из Рима Анастасија

Пролазећи кроз анализу страдања сирмијумских мученика, посебну пажњу заокупља Анастасија. Разлог томе није то што је она једина мученица са пасијом, него то што није страдала у Сирмијуму, а придаје јој се епитет тог града. Много тога код ове мученице оправдано изазива пажњу, али првенствено то што је њено порекло из Рима, а не из Сирмијума. Затим, њена пасија није посвећена само њеном страдању, него и других мученика, тако да се она може поделити у четири дела:

⁷⁹³ Nagy, *Ascetic Christianity*, 99. Овај детаљ из живота Синерота упоређује са Јосифом и женом његовог господара Петефрија (Пост. 39, 1 – 23).

⁷⁹⁴ Susan Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford: Oxford University Press 1991, 410 – 420.

⁷⁹⁵ *Passio Sereni*, II – III, 517 – 518.

- 1) Пролог,⁷⁹⁶
- 2) Страдање Хрисогона,⁷⁹⁷
- 3) Страдање три сестре: Агапе, Хионе и Ирина,⁷⁹⁸
- 4) Страдање Теодоте и њене деце⁷⁹⁹
- 5) Страдање Анастасије.⁸⁰⁰

Иако су делови посвећени страдању поменутих мученицима, Анастасија се појављује у свима њима, као сведок њиховог страдања. Њена пасија сматра се компилацијом осталих, у којима доминирају елементи легенди, због чега се сматра и неком врстом романа.⁸⁰¹ Верује се да је настала половином 5. века, а најранији помен њеног имена се налази у Јеронимовом мартирологијуму. Њена пасија није додата у *Acta Sanctorum*, али ју је Делеј начинио у виду критике,⁸⁰² па се због тога њена историчност не доводи у питање.⁸⁰³ Страдала је у време владавине цара Диоклецијана 304. или 305. године⁸⁰⁴, мада постоје мишљења да је пострадала 290. године⁸⁰⁵, што није прихваћено из већ раније поменутих разлога.⁸⁰⁶

2. 6. 1. Подаци о Анастасији

Већина података о мученици даје управо сама пасија, штавише, много детаљније у односу на остале. Али, с обзиром да се у Јеронимовом мартирологијуму налази први њен помен, прво ће се он навести. Код њега о њој скоро да нема никаквих података, сем што јој приписује да је сирмијумска мученица: „*sirmi et anastasiae*“ и слави се 6. јануара.⁸⁰⁷ Поред овог помена, њено име се још једном понавља, али 8. јануара: „*Apud Syrmia(m) anastasiae*“.⁸⁰⁸ Прави датум њене прославе спада у 25. децембар, док су поменути, према Ритигу, грешка преписивача.⁸⁰⁹ Да се прославља 25. децембра, потврђује нам и Римски мартирологијум.⁸¹⁰ Према приложеном, Јероним нам не даје детаљне податке о Анастасији, него ствара додатну пометњу, пошто јој даје епитет *сирмијумска*, па може да се добије утисак да је страдала у том граду, а заправо је место њене смрти Рим, о чему ће касније бити речи.

Према пасији Анастасија је била родом из Рима.⁸¹¹ Отац јој се звао Претест и био је високи римски службеник⁸¹² и многобожац, док јој је мајка Фауста била хришћанка.⁸¹³ Била је удата за Публија⁸¹⁴, члана Сената⁸¹⁵, који јој је забрањивао да посећује затворенике, због чега је од њега трпела тортуру.⁸¹⁶ Касније је постала удовица.⁸¹⁷ Од малена се учила

⁷⁹⁶ *Passio Anastasiae*, 1, 102 – 104.

⁷⁹⁷ *Исто*, 2 - 9, 106 – 124.

⁷⁹⁸ *Исто*, 10 - 18, 126 – 144.

⁷⁹⁹ *Исто*, 19 - 31, 146 – 172.

⁸⁰⁰ *Исто*, 32 - 36, 172 – 186.

⁸⁰¹ Стојковски, *Црквена историја*, 41 – 42; Jarak, *Ranokršćanski*, 64.

⁸⁰² Kovács, *Szent Anastasia*, 28 – 29.

⁸⁰³ Pažin / Višaticki, *Vlastiti*, 76.

⁸⁰⁴ Jarak, *Ranokršćanski*, 63.

⁸⁰⁵ Vasilik, *About*, 164.

⁸⁰⁶ Званично су прогони започели 303. године.

⁸⁰⁷ *МН*, 1.

⁸⁰⁸ *МН*, 6.

⁸⁰⁹ Ritig, *Martyrologij 2/3 (1911)*, 252.

⁸¹⁰ *RM*, 252.

⁸¹¹ *Passio Anastasiae*, 8, 118; 21, 150.

⁸¹² *Исто*, 2, 106.

⁸¹³ *Исто*, 4, 110.

⁸¹⁴ *Исто*, 2, 106.

⁸¹⁵ *Исто*, 6, 114.

⁸¹⁶ *Исто*, 2, 106 – 108; 4, 110; 6, 114.

⁸¹⁷ *Исто*, 7, 116.

хришћанству, а чему је допринела њена мајка⁸¹⁸ и додатно унапредио Хриосогон.⁸¹⁹ У Сирмијуму је ухапшена⁸²⁰ и испитивана од стране префекта Проба.⁸²¹ Како примећује Петровићева, често долази до замена имена, па се понекад назива Луције – Lucius или Флор – Florus.⁸²² Тако у Римском мартирологијуму, уместо Проба, стоји име Флор,⁸²³ а што исто чини и Алфонсо.⁸²⁴ Што се тиче другог имена, Луције, оно се наводи у пасији,⁸²⁵ али нема објашњења о коме је заправо реч, па се претпоставља да је у питању управитељ Рима, пошто се спомиње море⁸²⁶ и острво Палмарија,⁸²⁷ јер су близу престонице, за разлику од Сирмијума. Ипак, његова личност до данас остаје непознаница, пошто у изворима нема о њему помена као управитељу. Помиње се једино Луције који је подигао границу код Сирије и Арабије,⁸²⁸ као и име управитеља Рима, *Lucius Aelius Helvius Dionysus*, који је на том положају био од 301. до 302. године⁸²⁹, што не обухвата годину када је Анастасија пострадала, када је префект града био *Aradius Rufinus* (304 – 305).⁸³⁰ Вероватно да се радило о грешци током преписивања, па је дошло до мешања између Луцилија Аелија и Арадија Руфина, пошто временски размак није велик.

2. 6. 2. Сирмијум или Рим

До данас је остало недоречено да ли је Анастасија сирмијумска или римска мученица, због чега је дошло и до пометње око њеног родног места. Иако се у пасији јасно каже да је родом из Рима, поједини историчари тврде да је родом из Сирмијума, па чак и да је страдала у истом граду.⁸³¹ Наравно, они ово нису учинили произвољно, него је за то одговоран Јероним, јер је он повезује са Сирмијумом.⁸³² Алфонсо казује да је родом из Рима⁸³³, али место њеног страдања не смешта у Сирмијум, нити у Рим, него у Македонију⁸³⁴, вероватно мешајући је са мученицама Агапом, Хионом и Ирином, које су страдале у близини Солуна.⁸³⁵

Као што се из проиложеног може видети, јавља се извесна пометња око порекла Анастасије. Међутим, сама пасија веома јасно каже да је родом из Рима, тако да ту нема никакве дилеме. Место њеног страдања заиста јесте упитно, пошто се оно јасно не наводи. Истина, нема никаквог помена да је страдала у Сирмијуму, него само да је тамо ухапшена и испитивана. Одатле је касније пребачена у Рим, где је с испитивањем наставио Луције и који је уједно донео смртну пресуду. Судећи по пасији, тешко је одредити да ли је страдала у Риму. По доношењу коначног суда, она је заједно са 120 преступника укрцана на брод и пуштени на море да им оно одреди судбину.⁸³⁶ После неколико дана они су дошли на острво Палмарија, где су се већ налазили неки хришћани. После три дана, префект је послао рибаре да открију шта се с њима десило. Када су сазнали да се налазе на Палмарији, неозлеђени, Луције је

⁸¹⁸ Исто, 4, 110.

⁸¹⁹ Исто, 2, 106.

⁸²⁰ Исто, 19, 146.

⁸²¹ Исто, 21, 150.

⁸²² Petrović, *Latinska i glagoljska*, 456.

⁸²³ RM, 252.

⁸²⁴ Alphonsus, *Victories*, 173.

⁸²⁵ *Passio Anastasiae*, 32, 172.

⁸²⁶ Исто, 35, 180.

⁸²⁷ Исто, 35, 182.

⁸²⁸ Jones / Martindale / Morris, *The Prosopography I*, 518.

⁸²⁹ Исто, 260.

⁸³⁰ Исто, 775.

⁸³¹ Поповић, *Хришћанство*, 54; Шпехар, *Сирмијумски*, 30; Tchakhotine, *Sveta Anastazija*, 198; Vasilik, *About*, 165.

⁸³² МН, 1; 6.

⁸³³ Alphonsus, *Victories*, 169.

⁸³⁴ Исто, 172.

⁸³⁵ *Passio Anastasiae*, 18, 144.

⁸³⁶ Овакав вид казне није био уобичајен током прогона Диоклецијана. Јавсевије пише да су неке хришћане везивали за бродове и пуштали на пучину мора (*Eusebii, Ecclesiasticae historiae*, VIII, VI, 382- 383).

наредио да се хитно ухвате и доведу на копно.⁸³⁷ Управо овде настаје проблем око место њеног страдња, јер се не говори да је реч о Риму. Ипак, ако узмемо у обзир да је Луције био префект Рима и да је његова дужност била да непрестно буде у граду како би водио бригу о реду и поретку, тешко је замислити да би он, поред свих брига, напустио град зарад неких разбојника. Зато су вероватно Анастасију с осталим затвореницима вратили у Рим и довели их пред управитеља, који им је понудио да се поклоне боговима или да умру, на шта су они прихватили другу понуду. Тада је и Анастасија страдала тако што је спаљена,⁸³⁸ што значи да је умрла у царској престоници.⁸³⁹

Иако Анастасија није рођена нити умрла у Сирмијуму, она се сматра сирмијумском мученицом и то због њеног култа који је настао у том граду, да би се касније проширио у остале делове Римског царства. Заслуга за оснивање њеног култ припада хришћанки Аполонији, која се спомиње у пасији. Међутим, о њој не постоје никакви подаци. У пасији се само каже да је била хришћанка, која је преко префектове жене успела да откупи тело мученице и да је сахрани у врту своје куће, где је касније саградила базилику посвећену Анастасији и у којој су биле положене њене мошти.⁸⁴⁰ Ипак, не говори се одакле је Аполонија била, нити у којем граду је имала своју кућу, па и с тим где је сахрањена Анастасија. Поповић истиче да се њен дом налазио у Сирмијуму⁸⁴¹, док Ковач каже да је из Рима.⁸⁴² Вероватно да је Поповић ближи истини, с обзиром да постоје писани и археолошки докази који поткрепљују ову тврдњу. У пасији се јасно казује да је Аполонија сахранила мученицу у врту своје куће и да се о томе једно време ћутало, да би касније саградила базилику и пренела њене мошти.⁸⁴³ У житију Јустина Поповића стоји да се то десило када су прогони престали⁸⁴⁴, што је вероватно истина, јер је само тада Аполонија могла слободно да организује изградњу базилике. Да су се мошти Анастасије заиста налазиле у Сирмијуму, потврђује Теофан у свом делу *Chronographia*, у којем се говори о преносу њених моштију у Константинопољ код Домнинових тремована⁸⁴⁵, а који се догодио вероватно око 470. године.⁸⁴⁶ Исто сведочанство налазимо и код Теодора Лектора, с тим што је он временски прецизнији, јер пренос датира у време цара Лава I (457 – 474) и у време патријарха Генадија.⁸⁴⁷ Поменуто *Passio Altera*, такође, потврђује постојање базилике.⁸⁴⁸ Ипак, већу вредност имају прва два списка, јер говоре о њеним моштима, што доказује да је њено тело било положено у Сирмијуму. Иако за сада нема јасних археолошких доказа о базилици, ипак постоје извесни материјални делови који то потврђују, од којих је један вредан помена. Током археолошких истраживања пронађена је плоча, у којој се спомиње базилика Свете Анастасије, у којој је написано: „*In dom]o beati[ssimae dominae nost]re Anast[asiae*.“⁸⁴⁹ Према приложеном, нема сумње да је Анастасија сахрањена у Сирмијуму и да

⁸³⁷ *Passio Anastasiae*, 35 – 36, 180 – 184.

⁸³⁸ Јевсевије казује да су многи хришћани, мушко и женско, радије изабрали да буду спаљени, него да се одрекну вере (Eusebii, *Ecclesiasticae historiae*, VIII, VI, 382).

⁸³⁹ Петер Тот, следејући Делеја, каже да је Анастасија заправо страдала у Сирмијуму, али да је преписивач њену смрт пребацио у Рим, пошто се сматрала патроном престонице и због тога би било неприлично да се води да је свој живот положила у неком другом граду (Tóth, *Sirmian*, 159). Алфонсо наводи да је страдала у Задру, мешајући њен пренос моштију из Константинопоља (Alphonsus, *Victories*, 174). С друге стране, Ритиг казује да су поједини теолози хагиографи тврдили да се под морем заправо подразумевају Сава и Дунав, па тако повезују њено страдање са Сирмијумом (Ritig, *Martyrologij 2/3 (1911)*, 254). Батлер место њеног страдња смешта на Палмарију: „*Anastasia was taken to the island of Palmaria and put to death by being burned alive...*“ (Butler's *Lives of the Saints IV*, 613.).

⁸⁴⁰ *Passio Anastasiae*, 36, 184 - 186.

⁸⁴¹ Поповић, *Хришћанство*, 54.

⁸⁴² Kovács, *Szent Anastasia*, 29.

⁸⁴³ *Passio Anastasiae*, 36, 186.

⁸⁴⁴ Поповић, *Житија светих за децембар*, 669.

⁸⁴⁵ Theophanis, *Chronographia I*, Lipsiae: Aedibus B. G. Teubneri 1883, 111.

⁸⁴⁶ Шпехар, *Сирмијумски*, 30.

⁸⁴⁷ Theodorus Lector, *Historia ecclesiastica*, PG 86/1, II, 65, 215.

⁸⁴⁸ *Passio Altera*, 17, 95.

⁸⁴⁹ Popović / Ferjančić, *A new Inscription*, 102.

је ту заживео њен култ, да би се касније пренео и у друге римске градове, иако није страдала у том граду.

2. 6. 3. Повезаност Анастасије са каменоресцима

Иако не постоји тезна веза између каменорезаца и Анастасије, ипак имају нешто заједничко, а то је да су страдали када је Диоклецијан боравио у Сирмијуму, те су једини у чијим се пасијама, у односу на остале сирмијумске мученике, спомиње да је цар одсео у овом граду, као и то да је узео учешће у судском процесу против њих. Ипак, нису страдали у исто време. Каменоресци су пострадали пре царевог одласка у Рим, док је Анастасија погубљена по одласку из престонице, а током његовог повратка у Никомедију.

У првом делу пасије каменорезаца се каже да је цар, после суђења, отишао у Сирмијум, док у другом делу, посвећен војницима, да је после једанаест месеци ушао у Рим.⁸⁵⁰ О његовом одласку у Рим казује и Лактанције, како би тамо прославио своју двадесетогодишњицу владавине, да би убрзо након тога кренуо пут за Никомедију. Он не описује детаљно његово путовање, него само каже да је путовао усред зиме и да је ишао путем тока реке Дунава.⁸⁵¹ У *Passio Anastasiae* се описује његов повратак, али се не наглашава да се радило о путу за Никомедију, него да је цар боравио негде у близини Аквилеје, присуствовавши суђењу Хрисогону. Касније је из Аквилеје отпутовао у Македонију, задржавши се у близини Солуна, да би одатле отишао за Сирмијум, што изазива чуђење, с обзиром да му није успут. У Сирмијуму је Анастасија затворена и испитана прво од Проба, па онда од Диоклецијана. Касније се у пасији само каже да је даље суђење препустио Пробу и да је отпутовао, али се не говори где.⁸⁵² По свему судећи вероватно је наставио пут за Никомедију. Међутим, могуће је да је и даље боравио у граду или се спремао за пут, пошто са касније каже да је Проб известио цара о даљем судском процесу.⁸⁵³

Иако поједини истражитељи тврде да је страдала 304. године, извесније је да је страдала годину дана касније (305), пошто Лактанције извештава да је Рим напустио током месеца децембра и да се разболео, те да је цело лето провео болестан и тек онда дошао у Никомедију.⁸⁵⁴ Ако се узме у обзир да је Анастасија страдала 25. децембра 305. године, а да је Диоклецијан током децембра месеца 304. године био болестан и да је оздрављење трајало дуго, вероватно да је Анастасију испитивао током лета, пре него што ће кренути на пут за Никомедију. Судски процес против мученице је трајао скоро годину дана, ако узмемо у обзир трајање њеног испитивања у Сирмијуму⁸⁵⁵, путовање у Рим и наставак суђења⁸⁵⁶, као и проведене дане на броду и острву, и на крају њен повратак у Рим, где је и погубљена.⁸⁵⁷

Оно што је, такође, заједничко овој групи мученика, јесте учешће Диоклецијана у њиховом суђењу. Првенетсвено, он се сасвим случајно ту нашао – код каменорезаца током надгледања израде кипова; Анастасије током боравка у Сирмијуму. Дакле, његово учешће није било планирано нити намерно, него игром случаја. Ово није ништа необично код Диоклецијана, пошто таквих примера има. Тако је, током приноса жртве у његовом двору, дошло до пометње међу жречевима и самог цара, јер жртва није била примљена, а све због хришћана који су начинили крсни знак. Зато је цар наредио да су сви дужни да принесу жртву

⁸⁵⁰ *Passio Quattuor*, 21 – 22, 778.

⁸⁵¹ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XVII, 219 – 220.

⁸⁵² *Passio Anastasiae*, 23, 154.

⁸⁵³ *Исто*, 25, 158.

⁸⁵⁴ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XVII, 219 – 220.

⁸⁵⁵ После извештаја који је Проб прочитао Диоклецијану, појавио се римски службеник Улпијан, који је предложио цару да Анастасију узме за жену, што му је и одобрено. Она је једно време провела у његовој кући, да би после његове смрти боравила код хришћанке Теодоте, да би тамо била ухапшена и поново се привела суђењу (*Passio Anastasiae*, 26 - 29, 160 – 166).

⁸⁵⁶ *Passio Anastasiae*, 32 – 34, 172 – 178.

⁸⁵⁷ *Исто*, 35 – 36, 180 – 186.

и уколико одбију да буду ишибани или отпуштени из службе.⁸⁵⁸ Затим је Диоклецијан заједно са Максимијаном наредио да се спали црква у Никомедији и посматрао како гори. После је наредио да се угаси, плашећи се да се ватра не би захватила остале зграде, а да војска савни храм.⁸⁵⁹ После пожара у двору, за који су окривљени хришћани, сви су доведени пред цара, који је заједно са судијама испитивао и наређивао мучење, да би неки били спаљени.⁸⁶⁰

Према изложеном, учешће цара у судском процесу против каменорезаца и Анастасије, није ништа необичајно. Ипак, његово присуство је игром случајева и разлози су различити. Код каменорезаца се укључио због њиховог одбијања царевог наређења да исклешу кип Асклепија, док је код Анастасије захтевао префект Проб, пошто је била из Рима. Није учествовао зато што је он то захтевао или су представљали посебан случај, него зато што се сасвим случајно ту нашао.

Закључак о Анастасији

Анастасија није била родом из Сирмијума, нити је тамо страдала, него је само ухапшена и испитана. Њено рођење и смрт везани су за Рим. Као и код осталих сирмијумских мученика, тако је и њу испитао префект Проб, али је није осудио на смрт, него је то учинио управитељ Рима Луције, о којем се не зна ништа. Прибројана је у сирмијумске мученице, пошто је у том граду сирмијумска хришћанка Аполонија подигнула базилику у њено част и у њу положила њене мошти, да би се њен култ касније развио и у остале римске градове. Страдала је у време цара Диоклецијана 305. године, који је узео учешћа у судском процесу против ње, као и код фрушкогорских мученика. Заједничко овим мученицима је, поред тога што је цар учествовао у испитивању, што се то десило када је Диоклецијан боравио у Сирмијуму, али не и исте године. На суђењу каменоресцима цар је учествовао пре него што ће из Сирмијума отпутовати у Рим (304), док је код Анастасије био присутан по повратку из престонице (305).

2. 7. Остали мученици у Сирмијуму

Поред горе поменутих сирмијумских мученика, постоји још њих који су страдали, с тим што су подаци о њима оскудни. Једини извори о њима се налазе у мартирологијумима, појединим пасијама, мученичким актима и писаним споменицима. Због тога број сирмијумских мученика варира у зависности од научника, о чему је било помена. У сваком случају, постоји још мученика у Сирмијуму, који се само успутно помињу и о којима се зна веома мало.

Први међу мученицима без пасија спадају **презвитер Монтан и његова супруга Максима**, а први њихов помен, прецизније Монтана, налази се у *Passio Polioni*. За њега се каже да је био свештеник из Сингидунума и да је страдао у Сирмијуму од стране Проба: „*Quo tempore haec praecipio cum venisset ad Sirmiensem civitatem; Probus Praeses imperata sibi persecutione, a clericis sumsit exordium, et comprehensum sanctum Montanum presbyterum ecclesiae Singidunensis, diuque Christianae fidei virtutibus converstatum, jussit necari.*“⁸⁶¹ Он се са својом супругом Максимом спомиње у *MH*, према којем су бачени у реку, да би касније њихова тела била пронађена.⁸⁶² Исто наводи и *MR*.⁸⁶³ У једном од *Vlastitih časoslova*⁸⁶⁴ се каже да су њихова тела бачена у реку Саву и нађена девет миља од града и да су на том месту

⁸⁵⁸ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, X, 210 - 211.

⁸⁵⁹ Исто, XII, 213 - 214.

⁸⁶⁰ Исто, XIV, 215 - 216.

⁸⁶¹ *Passio Polioni*, 1, 435.

⁸⁶² *MH*, 36.

⁸⁶³ *MR*, 56.

⁸⁶⁴ *Officia propria Dioecesis diacovensis seu Bosniensis et Sirmiensis*, Ђаково 1967.

сахрањени, да би их касније хришћани пренели у Сирмијум, под руководством епископа Иринеја, који је био надахнут њиховом вером.⁸⁶⁵

Према приложеном, Монтан и Максима су били први који су страдали у Сирмијуму, пре епископа Иринеја. Управо је овај податак привукло пажњу Мирји Јарак, закључивши да су били прве жртве Диоклецијановог прогона у Панонији и верује да је некада постојала пасија посвећена њима.⁸⁶⁶ Оно што заиста изазива пажњу, јесте да су пострадали пре Иринеја,⁸⁶⁷ пошто је био епископ и уједно вођа сирмијумских хришћана. Зато је нејасно због чега су они пре њега пострадали, с обзиром да је Монтан имао мању функцију у цркви од Иринеја, те не представља неку велику опасност за Римско царство. Оно што је могуће, јесте да је Иринеј заједно са Монтаном и Максимом био ухапшен, али да је судски процес против њега дуже трајао, јер је према пасији следио низ покушаја да се наговори на принос жртве, док то није био случај код презвитера и његове супруге. У *Acta Cypriani* се говори да је, током испитивања епископа Кипријана, афрички проконзул Патерн рекао епископу Картагине да је цар Валеријан наредио да се не хапсе само епископи, него и презвитери.⁸⁶⁸ Вероватно да се ово практиковало и у време Диоклецијана, тако да постоји могућност да су Монтан и његова супруга ухапшени одмах после Иринеја.

Према *MR* на дан када су њих двоје пострадали, свој живот су положили: **Квадрат – *Quadrati*, Теодосије – *Theodosii*, Емануил – *Emmanuelis*** и још **четрдесет хришћана.**⁸⁶⁹ Вероватно да је ова група била ухапшена заједно са Иринејем, Монтаном и Максимом, с тим да је епископ после њих погубљен.

Имена појединих мученика се налазе у мартирологијумима, због чега нису привукли пажњу као Монтан и Максима. Пошто се календари међусобно разликују, а нека су имена изостављена и због старине ће се прво приступити *BS*, затим *MH*, да би се на крају *MR* само надовезао.

У *BS* се спомиње **Секунд – *Secundi***, да би се у каснијој латинској верзији додао **Агрипин – *Agrippini***,⁸⁷⁰ пошто се заједно налазе у *MH*, али су уз њих придодати: **Максим – *Maximi*, Фортун – *Furtuni*, Марџиал – *Marcialis***,⁸⁷¹ али нису прихваћени у групу сирмијумских мученика.⁸⁷² Једна од мученица која је погубљена у Сирмијуму била је **девица Василија – *Basiliae virginis***,⁸⁷³ коју спомиње *MH*,⁸⁷⁴ као и у *MR* с тим што се води да је страдала у Смирни.⁸⁷⁵ Јарак претпоставља да је погубљена 304. године као обична жена, док је њен специјални статус непознат.⁸⁷⁶ Ипак, она није била једина девица која је тада пострадала, него је било још **седам девица** чија су имена непозната,⁸⁷⁷ а страдале су заједно с ђаконом Димитријем и још неким хришћанима: **Херакли – *Heracli*, Концес – *Concessi*, Мари – *Mari*, Фортунат – *Fortunati* и Донат – *Donati***,⁸⁷⁸ о којима је било речи. Јероним спомиње неког **Монтанијана – *Montaniani***,⁸⁷⁹ док помена о њему нема у осталим мартирологијумима. Затим, спомиње **Тимотеја – *Timothei*, Александра – *Alexandri*, Дигнија – *Digni* и Котију – *Cotthie***,

⁸⁶⁵ Višaticki / Pažin, *Vlastiti*, 118.

⁸⁶⁶ Јарак, *Ranokršćanski*, 58 – 60.

⁸⁶⁷ *MR* ставља да је Иринеј пострадао 25. марта (*MR*, 55 – 56), дан пре Монтана и Максима, вероватно с намером да начине хронолошки ред, према којем би епископ био прва жртва.

⁸⁶⁸ „Acta proconsularia Sancti Cypriani episcopi et martyris”, у: P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1800, 1, 261.

⁸⁶⁹ *RM*, 56.

⁸⁷⁰ „In Sirmia Agrippini, Secundi etc.” (*BS*, LVIII).

⁸⁷¹ „ET IN SIRMIA Agrippini, Secundi, Maximi, Furtuni, Marcialis...” (*MH*, 91).

⁸⁷² Јарак, *Martyres*, 281.

⁸⁷³ „In Sirmia Basilae virginis” (*BS*, LX). У сирмијумском стоји само име Василија, без ознаке да се радило о девици.

⁸⁷⁴ „IN SIRMIA Basille virginis” (*MH*, 112). Овде се заправо први пут дефинише као девица.

⁸⁷⁵ „Apud Smyrnam natalis sanctae Basillae” (*RM*, 168).

⁸⁷⁶ Јарак, *Martyres*, 282.

⁸⁷⁷ „IN SIRMIA NATAL VII virginum quor nomina ds nouit et alibi” (*MH*, 41). „Sirmii passio sanctarum septem Virginum & Martyrum, quae dato simul pretio sanguinus, vitam mercatae sunt aeternam” (*RM*, 64).

⁸⁷⁸ *MH*, 41.

⁸⁷⁹ *Исто*, 59.

као и неке *седам девица*,⁸⁸⁰ вероватно исте оне које су страдале заједно с Димитријем, али није искључено да се радило о другој групи. Исти мартирологијум наводи: **Сабатију – Sabacie, Инокентија – Innocenti, Теодора – Theodori** и још *тридесет мученика*.⁸⁸¹ Њихова имена се налазе и у *MR*, с тим да је Теодор изостављен.⁸⁸² Како примећује Јарак, мученица Сабатија побуђује интересовање због имена, које је јеврејског порекла,⁸⁸³ што ствара индицију да је сирмијумска епископија за свог члана имала јудеохришћанку. Следеће мученике: **Скорупентија – Scoruperenti** и **Цецирију – Cecirie** наводи само *MH*,⁸⁸⁴ а на дан када је Синерот пострадао, спомињу се *72 хришћана*.⁸⁸⁵

Постоји један од мученика за којег не постоје докази да је страдао у Сирмијуму, али га ипак придодују тој групи, **Урзицин - Ursicinus**.⁸⁸⁶ Њега не познаје ниједан мартирологијум, мада се спомиње један мученик истог имена, али се не наводи да је страдао у Сирмијуму или Панонији, него у Равени,⁸⁸⁷ због чега често долази до поистовећивања. Урзицина заправо спомиње један грчки текст за календар Источне цркве,⁸⁸⁸ у којем се каже да је био из Илирика и да је пострадао за време цара Максимијана,⁸⁸⁹ док према једном писаном акту као његово родно место се наводи Сибент.⁸⁹⁰ Иако се Јарак усуђује да помисли да је реч о Сирмијуму,⁸⁹¹ ипак се не зна који је град у питању. Његове мошти су у Константинопољ пренете 470. године од стране монаха Марцела, због чега је био веома поштован, као и у Равени.⁸⁹² Поврх свега, за овог мученика се са сигурношћу може потврдити само да је био из Илирика.

Иако је утврђено да је упитна веза Урзицина са Сирмијумом, ипак је у том граду деловао егзорцист⁸⁹³ истог имена, а на основу пронађеног натписа: „*In hoc l [oco] | iacet Urs [ici-] | nus exorcist [a] | conmemorati [one (m)] | fecit Laurentia [] | [sa] nctimonia [lis]...*“⁸⁹⁴ Несигурно је да ли се ради о истој личности, али се може констатовати да је сирмијумска епископија имала свог егзорцисту, који је имао ћерку Лаурентију.⁸⁹⁵

Последњи мученик који је побудио заинтересованост и разне тезе, јесте **Хермоген – Hermogenes**. Име овог сирмијумског мученика се не налази ни у једном од мартирологијумима, сем код *MR*, али се његово мучеништво смешта у Аквилеју, представљајући га као ученика еванђелиста Марка и првог епископа поменутог града. С њим је страдао и његов ђакон Форунат.⁸⁹⁶ Сирмијумски Хермоген помиње се у једном писаном акту који говори о једној групи хришћана који су страдали у време царева Диоклецијана и Максимијана. Имена тих хришћана су: **Донат – Donatus**, ђакон цркве у Сигиндумнуму; презвитер **Ромул – Romulus** и **ђакон Силван – Sylvanus**, клирици цркве у Сирмијуми, и **Венуст – Venustus**,⁸⁹⁷ за којег се не каже коју је службу имао, па се претпоставља да је

⁸⁸⁰ „*IN SIRMIA Timothei et alibi VII Virginum, Alexandri, Digni, Cotthie*“ (*MH*, 61).

⁸⁸¹ „*IN SIRMIA Sabacie, Innocenti, cum allis XXX, Theodori*“ (*MH*, 86).

⁸⁸² „*Sirmii sanctorum Martyrum Innocenti & Sebatiae, cum allis triginta*“ (*RM*, 125).

⁸⁸³ Јарак, *Martyres*, 280 – 281.

⁸⁸⁴ *MH*, 88.

⁸⁸⁵ *Исто*, 24; „*Ibidem natalis sanctorum septuagintaduorum Martyrum, qui martyrii certamen in praesata urbe consummantes, regna mansura perceperunt*“ (*RM*, 36).

⁸⁸⁶ Јарак, *Martyres*, 281.

⁸⁸⁷ *RM*, 114.

⁸⁸⁸ Јарак, *Martyres*, 281.

⁸⁸⁹ Francois Halkin (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Graeca* II, Bruxelles: Société des Bollandistes 1861, 310.

⁸⁹⁰ „... *Sibento quidem superiors Illyriae civitate oriundus...*“ („*De. S. Ursicino vel Ursicio Milite ac Mart*“, у: *Acta Sanctorum Augusti III*, Parisi & Romae: Victorem Palmé 1867, 1, 159).

⁸⁹¹ Јарак, *Martyres*, 281.

⁸⁹² Anđelko Badurina (ur.), *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb: Institut za povijest umjetnosti Sveučilišta u Zagrebu 1979, 576.

⁸⁹³ Егзорциста је био један од нижих степена у црквеној јерархији. Дужност му се огледала у исцељивању болести и истеривању злих духова, али је узимао учешћа и у крштењима. (Лебедев, *Свештенство*, 111- 112).

⁸⁹⁴ Milena Milin, „An Exorcist on an Epitaph from Sirmium“, у: *Старинар* 47 (1996), Археолошки институт Београд, 245.

⁸⁹⁵ *Исто*, 246.

⁸⁹⁶ *RM*, 130.

⁸⁹⁷ *De SS. Donato*, 1 – 3, 412 - 413.

службовао у Цибалама.⁸⁹⁸ Од поменутих мученика, једино се Донат и Фортунат спомињу у *MH*, док осталих нема, па је овај писани акт једино место где се њихова имена налазе. Ипак, Хермоген и остали с њим за Ритига представљају историјске личности, јер је за њега писани акт веродостојан. Он тврди да је временом дошло до заборављавања ове мученике, тако да су њихови култови пребачени у друге градове, добивши локални карактер, што је случај са Хермогеном који је поистовећен с аквилејским епископом Хермагором, а Фортунат његовим ђаконом.⁸⁹⁹ Међутим, Ритиг није остао усамљен у овој тези, па се с њим слажу Тот,⁹⁰⁰ Пажин и Вишатицки.⁹⁰¹ Пошто се они користе његовом тезом и не баве се овим оширније, онда она не може да се сматра општеприхваћеном и стога је тешко подржати овакво мишљење, јер нема конкретних аргумената за тако нешто.

⁸⁹⁸ Višaticki / Pažin, *Vlastiti*, 250.

⁸⁹⁹ Ritig, *Martyrologij* 2/4 (1911), 356 – 358.

⁹⁰⁰ Tóth, *Sirmian*, 156 – 157.

⁹⁰¹ Višaticki / Pažin, *Vlastiti*, 249 – 250.

3. Култ сирмијумских мученика

Поред свих страхова, скривања, понижавања и трпљења сваког вида физичке и вербалне тортуре, хришћани су извесно време могли да удахну зрачак слободе, када је Галерије 311. године потписао едикт у којем им се гарантује слобода. Тај кратки предах се завршио по преузимању власти над Галеријевом области од стране Максимиана када су укинута све привилегије хришћанима, да би потом поново ставио на снагу забрану изградњи кућа за окупљање зарад богослужења. Хришћани су поново били под страхом од могућег затварања и погубљења, у чему су такво овлашћење добили пагански првосвештеници. У самом Царству је тада владао општи метеж због несавесне владавине Максимиана, за чије време су вршена незаконита отуђења имовине, корупција и неморалност.⁹⁰² У међувремену је умро Диоклецијан,⁹⁰³ да би потом избио грађански рат између Константина и Максенција. Одлучујућа битка одиграла се код Мулвијског моста⁹⁰⁴, а дан пре је Константин имао судбоносну визију, како за његову будућност, тако и за хришћански свет и Христову цркву. Наиме, Константин је имао виђење Часног Крста и натпис: „*Овим побеђуј*“, да би му се потом у сну јавио Христос с упутством да с Крстом крене у одлучујућу битку.⁹⁰⁵ Послушавши савет, Константин је извојевао победу над Максенцијем, а Лициније над Максимином.⁹⁰⁶

Након Константинове победе, свечано је ушао у град Рим, где је пријем од стране становника био тријумфалан. У спомен на велику победу начињен је кип с његовим ликом, како у руци држи копље налик Крсту.⁹⁰⁷ Управо је ово први хришћански споменик за време Константина, наговестивши тиме његов однос према Цркви. Ускоро се састао са Лицинијем у Медиолануму, тј. Милану, где су донели едикт 313. године, познат као Милански, према којем се гарантује слобода свим религијама, укључујући и хришћанство. Оно што је кључно у едикту јесте помен светих места за окупљање хришћана и дозвола за њихову изградњу. Такође се гарантује да ће сва одузета богослужбена места вратити у њихово власништво или ће иста бити надокнађена.⁹⁰⁸ Од тог момента су по Римском царству започеле обнове порушених храмова,⁹⁰⁹ и подизање нових, обележивши их великим светковинама,⁹¹⁰ у чему је имао учешће и Константин.⁹¹¹ С Миланским едиктом је свим римским градовима омогућено слободно да граде сакралне објекте, међу којима је био и Сирмијум.⁹¹² Едикт се није истицао само по гаранцији слободе хришћана, него и по развоју хришћанске културе.⁹¹³

Ипак, тренутно блаженство је било привремено прекинуто на Истоку, пошто је Лициније свој однос према Цркви променио, тиме што је прогонио свештенослужитеље, одузимао црквену имовину и рушио храмове.⁹¹⁴ Лицинијева лудост је завршена 324. године када га је Константин победио и тиме ујединио Исток и Запад, поставши цар целог Римског царства и прогласивши Бога цара над царевима.⁹¹⁵ Овим чином је званично започета христијанизација Римског царства, које је временом довело да проглашења хришћанства за државну религију, иако је Јерменија, пре Константинове визије Крста, прогласила хришћанство државном вером.⁹¹⁶

⁹⁰² Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XXXVI – XXXVIII, 251 - 256.

⁹⁰³ Исто, XLII, 258 - 259.

⁹⁰⁴ Исто, XLIV, 260.

⁹⁰⁵ Eusebii, *De vita Constantini imperatoris*, I, XXIX – XXXI, 943 - 947.

⁹⁰⁶ Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XLV – XLVII, 262 – 267.

⁹⁰⁷ Eusebii, *De vita Constantini imperatoris*, I, XXXIX – XL, 954 – 955.

⁹⁰⁸ Eusebii, *Ecclesiasticae historiae*, X, V, 480 – 486; Lactantii, *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 267 - 270.

⁹⁰⁹ Eusebii, *Ecclesiasticae historiae*, IX, XI, 459.

⁹¹⁰ Исто, X, III, 463 – 464.

⁹¹¹ Eusebii, *De vita Constantini imperatoris*, I, XLII, 955 – 958.

⁹¹² Јермеић, *Култне*, 45.

⁹¹³ Прибислав Симић, *Црквена уметност*, Београд: Архијерејски Синод СПЦ 1994, 20.

⁹¹⁴ Eusebii, *De vita Constantini imperatoris*, I, XLIX – LI, 963 - 967; II, II, 979 – 981.

⁹¹⁵ Исто, II, XVII – XIX, 993 – 998.

⁹¹⁶ Јевсевије Поповић, *Општа Црквена историја I*, Нови Сад: Прометеј 1995, 454.

СТИЦАЊЕМ ПУНЕ СЛОБОДЕ НАКОН ПОРАЗА ЛИЦИНИЈА, ЗАПОЧЕТА ЈЕ ИЗГРАДЊА ХРИШЋАНСКИХ ХРАМОВА ПО ЦАРСТВУ. Најпре су исповедници вере ослобођени свих осуда и враћена им је одузета имовина.⁹¹⁷ Посебна пажња се придавала мученицима, прогласивши их за наследство Цркве.⁹¹⁸ Њима је током прогона најпре одузета сва имовина, да би касније били погубљени. Цар Константин је издао наређење да се њихова одузета имовина врати њиховим породицама или родбини, а уколико их нису имали, онда је она припадала Цркви.⁹¹⁹ Од велике важности за вернике су чинила њихова гробна места, пошто су била обележана као света, на којима су изграђивани мартирејуми или базилике. Они су постали центри окупљања и представљали су битан елемент у христијанизацији градског становништва.⁹²⁰ Наравно, мученичке гробнице су још пре Едикта била места окупљања за хришћане, пошто су по римском праву била заштићена од рушења и узнемиравања.⁹²¹ Да су гробнице мученика заиста била света места за хришћане, сведочи Јулијан Отпадник, оптужујући их да су се тиме супротстављали Исусовим заповестима.⁹²² Црква је за бригу гробних места добила од тадашње римске власти, када јој је предато власништво над њима⁹²³ и преко закона јој гарантована слобода у изградњи храмова, као и новчана помоћ.⁹²⁴ Овакву подршку Црква вероватно никада не би имала да се лично цар Константин није заузео, посебно у поштовању мученика, узевши лично учешћа, градећи цркве посвећене мученицима по Константинопољу и изван,⁹²⁵ а уз то је одредио празнике у њихову част и наредио да се исти поштују.⁹²⁶ Дакле, иако је Црква још пре прогона указивала част мученицима, Константин је допринео да се њихов култ прошири и ојача по Царству.

Како се Црква веома прогресивно ширила и јачала, дотле је паганизам назадовао, што се опет приписује Константину. Иако је Миланским едиктом незнабожцима гарантовано слободно практиковање обреда, у реалности је било сасвим другачије. У исто време када су изгласавани закони у корист хришћанства, исти су били уперени против паганизма. Прво су забрањивани они пагански обреди који су се истицали по насиљу, преварама и неморалности,⁹²⁷ а вршена је и пропаганда против идолокопљонства лично од цара.⁹²⁸ У својој новој престоници, Константинопољу, император је очистио све трагове многобоштва,⁹²⁹ забранио гледијаторске игре,⁹³⁰ док су у Египту строго забрањени неумесни обичаји везани за обожавање реке Нил.⁹³¹ Константинову политку подршке хришћанству, а против идолопоклонства, наставили су његови наследници, сем Јулијана Отпадника,⁹³² тако да се хришћанство додатно ширило и јачало.

⁹¹⁷ Eusebii, *De vita Constantini imperatoris*, II, XX, 998 – 999.

⁹¹⁸ Исто, XXI, 999.

⁹¹⁹ Исто, XXXV, 1011 - 1014.

⁹²⁰ Шпехар, *Сирмијумски*, 25 – 26.

⁹²¹ Симић, *Црквена уметност*, 9.

⁹²² Julijan Imperator, „Protiv Galilejaca“, у: Dragoš Kalajić (prir.), *Julijan Imperator – Izabrana dela*, Beograd: Niro „Književne novine“ 1987, 181

⁹²³ Eusebii, *De vita Constantini imperatoris*, II, XL, 1018.

⁹²⁴ Исто, XLV, 1022.

⁹²⁵ Исто, XLVIII, 1026.

⁹²⁶ Исто, IV, XXIII, 1170 - 1171.

⁹²⁷ Исто, II, XLV, 1022.

⁹²⁸ Исто, XLVII, 1023 - 1026.

⁹²⁹ Исто, LIV, 1030.

⁹³⁰ Према Зосиму, Константин је изградио два паганска храма у Константинопољу, али не каже којим боговима су били посвећени, него само да се у једном од њих налазио кип мајке богова – Rhea (G. J. Vossius (trans.), *The History of Count Zosimus*, London: W. Green and T. Chaplin, Crane - CourtII, Fleet Street 1814, 53). Камерон тврди да нова престоница није могла бити чист хришћански град и да је немогуће да је Константин у кратком временском периоду успео да уклони сва паганска обележја. (Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395 – 600*, London and New York: Routledge History of the Ancient World 2001, 12).

⁹³¹ Eusebii, *De vita Constantini imperatoris*, IV, XXV, 1171 - 1174.

⁹³² Блажени Теодорит Кирски, *Црквена историја* (прев. Радомир Поповић), Београд: Донат граф 2020, књ. 5, 21, 188 – 189.

Оно што су некада митски хероји чинили за грчко – римски свет, сада су ту улогу преузели мученици, придајући им веће части,⁹³³ јер се нису прослављали по својим физичким херојским делима, него због своје слободне воље да остану доследни вери и по цену живота. Као што су хероји посебно прослављани у свом родном граду где су се њихови гробови налазили, исто је било и са мученицима. Они нису били обожавани као грчки хероји, него им се указивало поштовање и истицани су као примери доследности у служби Христовој, због чега су сматрани за заштитнике града у којем су страдали и у којем су се налазили њихови гробови.⁹³⁴ Ипак, зарад њихове промоције није било довољно само сазнање да су страдали и да им се гробови налазе у граду, него је било неопходно да се промовишу преко различитих врста списа, као што су пасије, мартирологијуми, синаксари и сл. Они нису били намењени само хришћанима, него и паганима како би се приволели хришћанству.⁹³⁵ Исто су велику улогу чиниле хришћанске грађевине, као што су базилике или мартиријуми. Било је случајева да су градске цркве зидане на старим зградама с јавним значајем, а зарад што боље контроле,⁹³⁶ пошто је Црква постала део Римског царства, што се могло најбоље исказати преко архитектуре или иконографије.⁹³⁷

У ширењу култа мученика, уједно и хришћанске вере, доста су допринели градски центри, преко којих су се исказивала поштовања њихових локалних мученика и уједно се радило на њиховој популаризацији, али не и на мученике из других градова. Истовремено се радило на развијању свести код људи о важности мученичке смрти и о значају самих мученика, чиме је додатно јачала Црква.⁹³⁸ Који год да је град поседовао гробинцу неког од мученика, над њима су се градили мартирујуми или базилике који су чинили централни део, док су узорни њиховој изградњи чинили пагански маузолеји. Пошто је за хришћане поштовање мученика имало виши духовни смисао, као нека врста повезаности с Богом, њихови гробови су постали центар црквеног и духовног живота.⁹³⁹

Римски градови су, током експанзије христијанизације Царства, имали жељу да буду као Рим, Картагина, Атина, Солун, Александрија, па су се дичили својом хришћанском историјом, како апостолима, тако и мученицима. Овакав преображај није могао заобићи ни Сирмијум, који је имао своје локалне мученике на основу којих је могао да изгради једно ходочасничко место. Оно што представља проблем у праћењу христијанизације града, јесу недостаци изворних података, преко којих би се могло доћи до сазнања о почетку тог процеса. Шпехар претпоставља да се христијанизација свих градова вршила у 4. и 5. веку, те да је међу њима спадао и Сирмијум,⁹⁴⁰ али због недостатака писаних извора се не може добити јаснија слика. Оно што се засигурно зна јесте да су постојали мартирујуми или базилике, као и пасије посвећени сирмијумским мученицима, преко којих су се њихови култови промовисали, а истовремено и Сирмијум. Не може се са сигурношћу тврдити када су они сазидани, па тако Мирковић, на основу археолошких доказа, тврди да датирају у периоду од 300. до 350.

⁹³³ „Јер, ако је неко осуђен у име Господа Бога, он је свети мученик, брат Господњи, син Вишњега (Лк. 6, 35), обиталиште Духа Светога преко кога је сваки верни примио светлост славе Јеванђеља када се удостојио да прими непропадљиви венац и сведочанство Христових страдања, и заједницу крви Његове, и да буде усиновљен састрадавањем у смрти Његовој“ (О мученицима (- за веру), 12).

⁹³⁴ Pere H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, New York, Bombay & London: Longmans, Green and Co. 1907, 160 – 166.

⁹³⁵ Исто, 187.

⁹³⁶ Jordina Sales Carbonell, „Roman Spectacle Buildings as a Setting for Martyrdom and its Consequences in the Christian Architecture“, у: *Journal of Ancient History and Archaeology* 1/3 (2014), Institute of Archeology and Art – History of Romanian Academy Cluj – Napoca Technical University of Cluj – Napoca, 9.

⁹³⁷ Robin M. Jensen, „Towards a Christian Material Culture“, у: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (ed.), *The Cambridge History of Christianity Origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 573.

⁹³⁸ Олга З. Шпехар, *Настанак хришћанске сакралне топографије урбаних простора Централног Балкана: од Миланског едикта до почетка 7. века* (докторска дисертација), Београд: Универзитет у Београду 2012, 49 – 57.

⁹³⁹ Исто, 38 – 43.

⁹⁴⁰ Шпехар, *Сирмијумски*, 26.

године,⁹⁴¹ док Јеремиић каже да су они подигнути током мирног и уравнотежног живота у Сирмијуму.⁹⁴² Зато када говоримо о развоју култе сирмијумских мученика, можемо то да чинимо само преко археолошких отркића, тј. до сада откривених ранохришћанских култних грађевина,⁹⁴³ док се преко њихових пасија може добити слика о духовном значају који су они представљали за становнике града.

3. 1. Развој култе

Познати југословенски археолог, Владислав Поповић,⁹⁴⁴ који је најзаслужнији за детаљно археолошко истраживање Сирмијума и ранохришћанских светиња, био је свестан да овај стари римски град представља живу историју Цркве и раних хришћана, те да оправдано може да се сматра једним од главних хришћанских центара: „Сремска Митровица⁹⁴⁵ је света земља, генерацијама заборављена или занемарена и, ако то њени садашњи житељи схвате, предодређена да буде негде при врху хришћанске заједнице.“⁹⁴⁶ Наравно, и пре Поповића су вршена ископавања старог града, али не толико предано и организовано. Као почетак проучавања Сирмијума наводи се 1888. године и долазак Адолфа Хитрека,⁹⁴⁷ с циљем да открије базилику Синерота, што је на крају и успео.⁹⁴⁸ Ипак, није он био први који је ископавао

⁹⁴¹ Mirosława Mirković, „Hrišćanske nekropole i hrišćanski natpisi u Sirmijumu“, у: *Зборник Музеја Срема* 10 (2016), Музеј Срема Сремска Митровица, 92.

⁹⁴² Јеремиић, *Култне*, 64.

⁹⁴³ Током археолошких ископавања у Сирмијуму, спроведена у периоду од Хитрека до Поповића, пронађен је делимичан број ранохришћанских споменика, како у виду базилика, тако и камених плоча. Дарија Дамјановић броји њих око 25 који се налазе у депоу Археолошког музеја у Загребу и Музеју Срема у Сремској Митровици (Дамјановић / Barišić, *Starokršćanska sirmijska*, 498.). Мирковић је детаљно изложила и анализирала пронађене плоче, поделивши их на ранохришћанске и паганске, тако да по њеној презентацији има 34 (Mirković, *Hrišćanske nekropole*, 63 – 91). С друге стране, Јеремиић се није бавио фрагментима, него ранохришћанским култним објектима, према коме их је пронађено шест, а које дели на оне које су се налазиле изван и унутар градских бедема. У прву групу спадају четири мартирејума или базилике и једна капелица, док је у другој Градска црква, тј. базилика Св. Димитрија (Јеремиић, *Култне*, 46 – 64). Од њих шест поменутих, само за четири постоје археолошки докази о постојању, док се остали своде само на помене. Међу четири објекта спада и грађевина из прве половине 4. века, за које се сумња да је посвећена Иринеју Сирмијумском. Заправо, према досадашњим археолошким открићима, над поменути објектом су подигнуте три средњовековне цркве, од којих је једна од њих посвећена првом историјском познатом епископу града Сирмијума. Поповић не искључује могућност да су постојала два култна објекта посвећена Иринеју, али за потврду његове теорије потребни су археолошки докази (Поповић, *Блажени Иринеј*, 263). Јеремиић овај мартирејум не именује по сирмијумском епископу, него га једноставно назива *мартирејум*, који се налази на ранохришћанској некрополи из 4. века, која је била у употреби до 6. века (Јеремиић, *Култне*, 62 – 64).

⁹⁴⁴ Владислав Поповић је један од познатих археолога 20. века, који је заслужан за откривање многих римских грађевина у Сирмијуму, посебно ранохришћанских култних објеката. Дипломирао је класичну археологију на Филозофском факултету у Београду, а докторску титулу је стекао на Сорбони. Једно време је радио у Паризу у Националном центру за научна истраживања (CNRS) као стажиста, затим као асистент. Године 1974. се вратио у Југославију, где је прошао кроз сва академска звања и свој живот завршио као редован професор на Филозофском факултету Београду. Водио је неколико археолошка истраживања на римско – византијским и средњовековним локалитетима, а у средишти пажње су му били касноантички центри Сирмијум и Царичин Град. Током ископавања Сирмијума, водио је у два наврата два научна пројекта: југословенско – амерички (1969 – 1971) и југословенско – француски (1978 – 1983). Умро је 8. октобра 1999. године у Београду („Биографија Владислава Поповића“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 9).

⁹⁴⁵ Мисли на Сирмијум.

⁹⁴⁶ Поповић, *Блажени Иринеј*, 259.

⁹⁴⁷ Адолф Хитрек је рођен у Пољској, у Обровцу 1853. године. Био је ученик познатог археолога из 19. века де Росија. Био је свештеник, новинар и етнограф. Студирао је теологију на Универзитету у Вроцлаву, да би потом наставио студије на философији, историји Цркве и хришћанској археологији у Риму. Његова прва археолошка мисија била је у Африци, посветивши се истраживању једне катакомбе, због чега је проглашен за стручњака истих. Код Срба и Хрвата стиче славу по откривању базилике Св. Синерота у Сирмијуму. Иако је био критикован од појединих хрватских археолога, ипак се сматра за родоначелника археолошког истраживања сирмијумских грађевина (Jeremić, *Adolf Hytrek*, 118 – 120).

⁹⁴⁸ Шпехар, *Настанак хришћанске*, 97.

старе зидине и пронашао поменути мартиријум, о чему сведочи архивски материјал о Сирмијуму: „*Kamenorezac S. Jovanović izjavio je da se glavni deo Sinerotovog groblja nalazi na zemljištu Simatkovićevog suseda, kovača Koste Šmita. Njegova parcela je najviša pa ju je on sam prekopavao još pre Hitreka.*”⁹⁴⁹ Исто тврди и Шиме Љубић,⁹⁵⁰ с тим да је према Хитреку критички настројен: „*Još godinu prije nego je taj Hitrek ni video Hrvatske, znalo se i o basiliki sv. Synerotesa i o coemeterium. Ostanci su basilike sve naokolo virile, a grobovi oko nje su na svietlo izlazili uz svako kretanje onoga vrta. O tom nas uvjeravao gori pomenuti mitrovački župnik*⁹⁵¹ *puno prije nego je i Hytrek i znao za Sirmium; a ona dva nadpisa, koja na sve to najjasnije pokazuju, bjahu ondje već davno otkrita.*”⁹⁵²

Из приложеног се може закључити да су становници Митровице знали за ранохришћанске цркве, али једноставно нису марили, иако је било појединачног ископавања. Међутим, без обзира што Хитрек није био први који је открио базилику Синерота, њему се одаје признање да је први започео интезивније истраживање Сирмијума, иако ће проћи доста година од када ће ту улогу преузети Поповић. Његовим заузимањем је уследило детаљно ископавање римског града 1962. године, када су откривени многи пагански и ранохришћански споменици. Током темељног проучавања, пронађени су неки хришћански споменици, као што су гробнице и камени крст у близини откривеног античког моста 1961. године, вероватно као нека успомена на ранохришћанске жртве.⁹⁵³ Поповић је, на основу пронађених гробница, претпоставио да је реч о мартиријуму, што се касније и испоставило као тачно, али је уз њих пронашао и крстионицу. У једној од гробница пронађен је људски скелет на чијим грудима се налазио позлаћени крст с грчким натписом. Поповић сматра да крст није ранохришћанског порекла, него каснијег и не искључује могућност да је гробница и у рано време била у употреби. Исто тврди да је реч о мартиријуму једног од мученика, вероватно од епископа Иринеја.⁹⁵⁴

Пронађени споменици са хришћанским ознакама, доказују да је Сирмијум био хришћански град, али су недовољна да се добије јаснија слика о верском животу хришћана у том граду. Зато се за битна открића сматрају три базилике – Синерота, Иринеја и Димитрија Солунског – јер се преко њих може презентовати духовни живот. Иако до данас није пронађена црква Анастасије, сем једног каменог натписа, у њено постојање нико не сумња, пошто се спомиње у неколико извора. Такође, постоје сведочанства и за још неколико старих цркава, чија су истраживања, због несавесности мештана и челних људи, била онемогућена, али се опет може начинити нека констатација. Зато су досадашњи археолошки резултати битни за креирање култа сирмијумских мученика и њихов развој, због чега ће се у даљем раду користити споменици и археолошки резултати.

3. 1. 1. Култ Св. Иринеја

За базилику сирмијумског епископа се дуго није знало, нити је било икаквог помена, као што је био случај са Анастасијом и Димитријем Солунским, све док је Поповић није

⁹⁴⁹ „Arhivski material o Sirmijumu iz Zagrebačkog arheološkog muzeja koji je sakupio i sačuvao Petar Milošević“, у: Nataša Miladinović – Radmilović / Miro Radmilović (prir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Благо Сирмијума 2015, 4.

⁹⁵⁰ Шиме Љубић је рођен у Старом граду на Хвару 1822. године. Поред свештеничког звања, био је књижевник, историчар и археолог. Једно време је био професор у гимназији, затим кустос Музеја у Сплиту и управник Археолошког музеја у Загребу. Иако често критикован због својих научних радова и запажања, није одступао од свог мишљења. Једно време се бавио археолошким ископавањем Сирмијума. Умро је у свом родном граду 1896. године (Nataša Miladinović – Radmilović / Miro Radmilović, „Savremenici Ignjata Junga“, у: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (prir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Благо Сирмијума 2015, 29 – 30).

⁹⁵¹ Мисли се на Павла Милера.

⁹⁵² Љубић, *Starine*, 257.

⁹⁵³ Петар Милошевић, „О римској архитектури испод Старе српске цркве у Сремској Митровици“, у: Мило Радмилковић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи* (зборник радова), Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 38 – 39.

⁹⁵⁴ Поповић, *Sirmium – Митровица*, 81 – 83.

открио. Истина, постојале су неке претпоставке или веровања о њеном постојању, као што је археолог Никола Вулић:⁹⁵⁵ „Црква Св. Иринеја не помиње се. Али кад се узме у обзир колико је овај светац у Сирмијуму поштован, могло би се помислити да је и њему ту била посвећена једна црква.”⁹⁵⁶ Он је ово написао 1929. године, не слутећи да ће се показати тачно после четрдесет седам година, прецизније 1976. када је југословенско – француски археолошки тим пронашао једнобродни хришћански култни објекат, за који се испоставило да припада првом историјском познатом епископу града Сирмијума, Иринеју.⁹⁵⁷ Базилика је била доста девастирана, али су се могли спознати неки њени делови, као што је део зида апсиде и једини зидни делови. Била је у облику једнобродне грађевине,⁹⁵⁸ без предворја и литургичког анекса.⁹⁵⁹ Верује се да је била у функцији током друге половине 4. века, подигнута на терену некадашње паганске некрополе.⁹⁶⁰ Тада је пронађено неколико камених плоча исписане на латинском и грчком језику, међу којима је била плоча код олтарског дела, која је потврђивала да се радило о мартријуму сирмијумског епископа: „*In basilica domini | nostril Erenei (!) ac tem/oriam posuit Maced/onius una cum m/atronam (!) suam (!) {A} Ammete Evenati.*”⁹⁶¹ Базилику је подигао неки Македоније заједно са супругом Амете и ћерком Евенатом. Унутар и изван цркве су пронађени гробови, у виду рака и зиданих гробница⁹⁶² и једна је од њих осликана, а пронађен је и саркофаг. Према Поповићу, покојници су били из источних провинција Царства.⁹⁶³ По свему судећи, радило се о базилици и ранохришћанском гробљу, на којем су се искључиво хришћани сахрањивали, мада је било и пагана према пронађеним фрагментима из времена пре 3. века, без хришћанских обележја.⁹⁶⁴ Ипак, сасвим је јасно да су се углавном хришћани сахрањивали код базилике Иринеја из верских убеђења, јер су веровали да за њих то представља повластицу, надајући се да ће се за вечни живот покојника заузети лично мученик.⁹⁶⁵

Дакле, јасно је да су се код базилике епископа Иринеја сахрањивали хришћани, али је оно првенствено било намењено породици неког Македонија, ктитора цркве. Према пронађеним фрагментима, око цркве се нису сахрањивали само чланови његове породице, него и остали. Оно што је занимљиво, јесте да су пронађене плоче према којима су сахрањена два клирика, док су код Синеротове базилике у већини случајева покопана властела. Од црквених клирика код Иринејеве базилике сахрањени су: егзорциста Узирцин и ђакон Макарије. На плочи егзорцисте пише: „*In hoc [loco---] [requiescat in] pace Urs[ici]/nus exorcist[ta]/ commemorati(onem)/ fecit Laurentia/ [sa]nctimonialis/ [---]sus/ dep(o)s(itus) kal(endas) Sep(tembres) [---]*”.⁹⁶⁶ Непозната је локација проналаска плоче ђакона Макарија, па се претпоставља да се налазила у близини базилике, на којој пише: „*In pace quiescent Macarius*

⁹⁵⁵ Никола Вулић је био студент познатог српског археолога Михаила Валтровића. После постављења за професора античке историје на Универзитету у Београду 1897. године, амбициозно се посветио раду на античкој историји, због чега је проглашен за једног од најбитнијег античког историчара у југоисточној Европи у првим деценијама 20. века. Један од његових значајних археолошких радова јесте откриће гробова кнежева са златним маскама из 6. века пре Христа у Требеништу, близу Охридског језера (Predrag Novaković, *Historija arheologije u novim zemljama Jugoistočne Evrope*, Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu 2014, 98).

⁹⁵⁶ Вулић, *Sirmium, данашња Сремска Митровица*, 163.

⁹⁵⁷ Поповић, *Блажени Иринеј*, 262. У делу Мачванске Митровице је пронађена стара црква посвећена Иринеју, али највероватније је реч о средњовековном манастиру.

⁹⁵⁸ Јермић, *Култне*, 59.

⁹⁵⁹ Поповић, *Блажени Иринеј*, 262.

⁹⁶⁰ Јермић, *Култне*, 61.

⁹⁶¹ Mirković, *Hrišćanske nekropole*, плоча бр. 30, 82. Старе надгробне плоче је презентовала Мирослава Мирковић, која је нумерисала, тако да се према њеним наводима и користе.

⁹⁶² Када су хришћански градитељи подизали базилику, они су наишли на скелете пагана. Према њима су се понашали доста обазриво, тако што су пажљиво прикупљали њихове делове и слагали (Јермић, *Култне*, 61 – 62).

⁹⁶³ Поповић, *Блажени Иринеј*, 262.

⁹⁶⁴ Mirković, *Hrišćanske nekropole*, 87.

⁹⁶⁵ Damjanović / Barišić, *Starokršćanska sirmijska*, 507.

⁹⁶⁶ Mirković, *Hrišćanske nekropole*, плоча бр. 31, 83.

diaconus curante [Ge]rontia c[oniuge eius].“⁹⁶⁷ Према натпису, плочу је поставила његова жена Геронтија. Око мартирејума је пронађено још плоча, углавном цивилног друштва, међу којима су били и два дечака – Петар и Викторијан.⁹⁶⁸

Према изложеном, може се закључити да је култ Иринеја био успостављен убрзо по доношењу Миланског едикта. По изградњи базилике, тамо је већ започео богослужбени живот, мада се не зна на који начин се он тачно одвијао. За вернике је име овог светитеља и његовог објекта био битан у есхатолошком смислу. Они су закупаљивали гробна места око цркве за своје породице, верујући да ће им светитељ помоћи у загробном животу. Није се сахрањивала само властела, него и свештенство, што може да значи да је базилика уједно била гробница и за јерархију.

3. 1. 2. Култ Св. Синерота

Као што је било речи, Синеротова базилика је прва пронађена, захваљујући Адолфу Хитреку. По открићу мартирејума, настало је интересовање за древни Сирмијум, па су се многи археолози упустили у прикупљање старих римских споменика, предмета и слично, као што су Игњат Јунг,⁹⁶⁹ Шиме Љубић и Јосип Бруншмид.⁹⁷⁰ Хитрек није био први који је открио поменути базилику, јер се о њој раније знало, док су горе поменути археолози били веома критични према њему, представљајући га као незналицу.⁹⁷¹ Речено је да је Шиме Љубић замерао то што се он водио као први који је открио базилику Синерота, пошто су мештани знали за њу. Непознато је да ли је имао нешто лично против самог пољског археолога,⁹⁷² пошто и сам Хитрек признаје да се о томе раније знало. Тако он каже да је током посете Загребу 1882. године, Јосип Шестак, кога он описује као „*neumorni sabirač rimskih starina*”, заправо и упознао са гробницом Синерота преко два натписа, за које је веровао да припадају гробници мученика и да се налази у близини места где су оне и пронађене.⁹⁷³ На првој плочи је стајао натпис: „*Ego Artemidora | feci viva me memori/am ad dominum | Syneroteminte/rantemaddexte/raminter Fortuna/tanem et Desiderium.*“⁹⁷⁴ Код друге је писало: „*[Ego Aur]elia Aminia po/[suit] titulum viro meo/ [F]l(avio) Sancto ex n(umero) Iov(inarum)*

⁹⁶⁷ Исто, плоча бр. 32, 84.

⁹⁶⁸ Исто, 86.

⁹⁶⁹ Игњат Јунг је рођен 1860. године у Сремској Митровици. Радио је као учитељ у свом родном граду, а у слободно време се бавио истраживањем и прикупљањем старина древног Сирмијума, због чега га често називају аматерским археологом. Међутим, његово занимање се није ограничило на ово двоје, него се бавио музичким студијама и проучавањем народног мелоса. Често се дописивао са познатим археолозима тога доба - Јосипом Бруншмидом и Шиме Љубићем – као и са свештенством Римокатоличке цркве – Штросмајером – док је са митровачким жупником Павле Милером заједно радио на прикупљању античких старина. Касније се преселио у Загреб, где је умро 1915. године. Њему се слободно може придати заслуга за већину очуваних римских споменика из Сирмијума (Nataša Miladinović – Radmilović / Miro Radmilović, „Ignjat Jung (1860 – 1915)“, у: Nataša Miladinović – Radmilović / Miro Radmilović (prir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 13 – 18).

⁹⁷⁰ Јосип Бруншмид рођен је 1858. године у Винковцима. Једно време је био професор у гимназији и у том периоду се бавио археологијом. Био је један од оснивача Хрватског археолошког друштва. Вршио је дужност повереника Археолошког музеја у Загребу, касније управника и био је уредник часописа *Viesnika Hrvatskog arheološkog društva*. Умро је 1929. године у Загребу (Miladinović – Radmilović / Radmilović, *Savremenici*, 31).

⁹⁷¹ Јунг је више замерао Хитреку око нацрта некропола (*Izvjestaji muzejskog povjerenika i prijatelja Ignjata Junga*, Nataša Miladinović – Radmilović / Miro Radmilović (prir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 108).

⁹⁷² Према једном извештају, може се уочити разлог његовог нерасположења према Хитреку: „*Na tom izletu, koja je malo časaka trajao radi ladje, koja je već dimila, imali smo sreću naći i u dvorištu za kućom g. Save Simatkovića jedan sarkofag i jednu ploču, oba komada sa prevažnim nadpisi do tada nepoznatim, koji nam spominju ondješnju basiliku ad beatum Synerotim ili ad dominum Synerotem. A pošto se na takovu temelju moglo za stalno držati, da je i ta basilica ondje ležala, gdje su ta dva nadpisa našasta, toga radi bili smo odlučili dođućom godinom proći u Mitrovicu, da na onom mjestu izkapanje provedemo; nego eto nas je pretekao gosp. Hytrek, kako ćemo dalje viditi, komu želimo iskreno najbolju sreću*” (Ljubić, *Basilika sv. Synerotesa*, 256).

⁹⁷³ Hitrek, *Starokršćansko*, 199 – 200.

⁹⁷⁴ Mirković, *Hrišćanske nekropole*, плоча бр. 1, 63.

*pr(o)tec(tori) benemeritus qui vixit | ann(is) pl(us) m(inus) L quit est defunc-/tus civit(ate) Aquileia. Titulum | posuit ad beatu Syneroti ma|rture et infane (!) filiam suam nomine Ursicina | qui vixit annis n(umero) III“.*⁹⁷⁵

Према Хитреку, мартирijум потиче из 4. века, око којег се касније развило гробље,⁹⁷⁶ што потврђује и Мирковићева, с тим да она гробницу датира крајем 4. века.⁹⁷⁷ Наводећи свога пријатеља Шестакова, два натписа су, наводно, пронађена на два саркофага, за чију дестинацију нико не зна, сем приче да је неки каменорезац уништио око две стотине саркофага, правећи од њих надгробне крстове, због чега слуте и да су ова два на исти начин завршили.⁹⁷⁸

По доласку у Митровицу, Хитрек је посетио Саву Симатковића Новосађанина, код кога су се и налазиле поменуте плоче, те их купио ради даљег истраживања, у чему му је новчано помогао бискуп Штросмајер. Базилика је пронађена на месту Мајурска бара, а уз њу и мноштво гробова, што значи да је место било намењено за сахрањивање, с тим да Хитрек напомиње да у почетку није било намењено за ту потребу, него првенствено за богослужење, пошто се састојала од предворја, брода и апсиде, па је идентификује као једнобродну базилику. Током даљег истраживања, сазнао је да је базилика била спаљена пре него што су у Сирмијум упали варвари.⁹⁷⁹

Хитреково откриће изазвало је одушевљење код археолога, али су поједини били разочарани самим његовим понашањем. Према архивским материјалима које се сакупио Милошевић, стоји да је, по сведочанству каменорезаца, Хитрек после открића базилике ископао око тридесет зиданих гробница, од којих је једна била са фреском, да би после све то поново закопао.⁹⁸⁰ На крају записа се закључује да је око базилике некада постојало ранохришћанско гробље.⁹⁸¹ Иако су поједини археолози били доста критично настројени према Хитреку, његово откриће и заслуга се не могу игнорисати, што потврђује и Јеремић, сматрајући његово истраживање плоднијим од каснијих.⁹⁸² Требало је дуго да прође како би се наставило даље истраживање базилике, а која су извршена 1960. године, чији је заправо циљ био заштита.⁹⁸³ Друго је било 1969. године под вођством Владислава Поповића, када је утврђено да се радило о ранохришћанском гробљу које је настало на старом паганском и да је било у употреби до 6. века, те да је центар гробља била базилика.⁹⁸⁴

Током свих тих ископавања пронађени су многи споменици, који су већином хришћански. За прве две плоче је било речи, а оне су биле пресудне у откривању базилике. Преко прве се може сазнати да је нека Артемидора начинила себи гробницу код базилике Синерота, која се налазила поред већ два постојећа гроба – Фортуната и Дезидерија. Непознато је ко су они били, вероватно неки римски грађани, хришћани који су припадали високом друштву. На другој постоји нешто више података, а њу подиже нека Аурелиа Аминеја за свог супруга Флавија Санкта, који је био римски војник и који је погинуо у Аквилеји. Такође, споменик је намењен и њеној ћерки Урзицини. Мирковићева примећује да се вероватно радило

⁹⁷⁵ Исто, плоча бр. 2, 64.

⁹⁷⁶ Hitrek, *Starokršćansko*, 200.

⁹⁷⁷ Mirković, *Hrišćanske nekropole*,

⁹⁷⁸ Hitrek, *Starokršćansko*, 201.

⁹⁷⁹ Исто, 202 – 204.

⁹⁸⁰ *Arhivski material*, 4.

⁹⁸¹ Исто, 38.

⁹⁸² Јеремић, *Култне*, 49.

⁹⁸³ Исто, 49.

⁹⁸⁴ Поповић / Ochenschlager, *Сремска Митровица – Sirmium*, 88.

о војнику из легије *V Iovia*, коју је послао Јулијан 361. године из Сирмијума у Галију, а која се у Аквилеји побунила,⁹⁸⁵ верујући да је тада поменути Флавије Санкт и погинуо.⁹⁸⁶

Код пронађених старих плоча, у многима су написана имена неких угледних грађана, који су означени под *Flavio*.⁹⁸⁷ На плочи број 5 стоји „...*Fla(vio) Martiniano*...“,⁹⁸⁸ док је плоча бр. 19 написана на грчком језику „...*Ημων Φλαβιου Ιυλιου Κοωνσταντιου ανικητου σεβαστου το ε και Φλαβιου Κοωνσταντιου*...“.⁹⁸⁹ Овде су углавном сахрањене властелинске породице, мада постоје плоче на којима пише име неког од члана који је подигао споменик,⁹⁹⁰ док се на појединим наводе и неке девице.⁹⁹¹ Према приложеном, око базилике Синерота су се искључиво сахрањивали припадници аристократије, углавном војна лица, али је било и из других слојева друштва.

Оно што је Мирковићева приметила, а што захтева пажњу и интересовање, јесте плоча бр. 4 на којој пише: „*[Fl.M]arturius[s p]incerna Fl(avi)? C]onstanti[i? I]mperatori[s (!) qui] vixit (!) an[is] nonag[inta] una cu[m] matrona sua Man[---*“.⁹⁹² По њој, овде је реч о једној угледној личности, по свему судећи пехарнику Мартурију, који је био у служби цара Констанција, острашћеног присталице Аријевог учења, па стога она закључује да су се управо на некрополи око Синеротове базилике искључиво сахрањивали присталице овог погрешног учења и нехришћани.⁹⁹³

По свему судећи, култ Синерота је био развијен током 4. века, што доказује постојање базилике. Његов култ је имао исту сврху као и Иринејева, у загробном смислу, пошто је временом постало гробље, на којем су се, углавном, сахрањивали имућни људи. Оно по чему гробље код Синерота предњачи, јесте то што су сахрањивани чланови царског двора или војске, а према наводима Мирковићеве, оно је превенствено било намењено за аријанце, док су код базилике епископа сахрањивани ортодоксни.⁹⁹⁴ Ово запажање заслужује више пажње, тако да ће се о аријанству у Сирмијуму касније расправљати. По свему судећи, нема сумње да је базилика Синерота имало исто култно значење као и Иринејева, с тим да су његову преузели аријанци, што нас доводи до тога да су хришћани у Сирмијуму били дубоко подељени и да су имали своје засебне сакралне грађевине.

⁹⁸⁵ Радило се о Констанцијевим легијама са кохортом стрелаца, у чију верност је Јулијан посумњао, због чега их је из Сирмијума послао у Галију. Током путовања, из бојазни на опасност од напада Германа, скована је завера прортив Јулијана, чији је протагониста био Нигрин, трибун коњичке групе из Месопотамије. Дошавши у Аквилеју, они су је освојили и тиме придобили становништво. О овоме је Јулијан сазнао у Наисусу (Ниш), па је задужио магистера коњице Јовина, који се тада налазио у Норику, да се хитно упуту у Аквилеју ради успостављања поретка. У међувремену је умро Констанције, док је Јулијан ушао у Константинопол. За то време се војска налазила испред зидина Аквилеје и позвала је побуњенике да се предају, што су они одбили. Борба је вођена два дана и у њој су обе стране имале своје губитке. Даљи сукоби су престали преговорима, у којима је становништво прихватило услове, а главног иницијатора побуне Нигрина предали као издајника, који је потом спаљен. Тада су погубљени одсецањем главе већници Ромул и Сабастије, док су остали војници и становништво ослобођени кривице, правдајући њихов устанак као невољу, а не жељу (Марцелин, *Историја*, XI – XII, 233 – 237).

⁹⁸⁶ Mirković, *Hrišćanske nekropole*, 63 – 64.

⁹⁸⁷ Флавије је била позната царска породица у време владавине Веспасијана, Тита и Домицијана, са којим се ова династија и завршава. Они су с правом носили назив *Flavius*, како би означили своју династију. Међутим, исту титулу је носио Констанције Хлор, коју је наследио од свог деде, желећи тиме да исказе своје порекло. То право је наследио и цар Константин, означавајући своје породично порекло. Временом су исту титулу користили остали императори, без обзира што нису имали никаквих додорних тачака са том породицом. Овај обичај пренео се и на државне чиновнике, не базирајући се на високи или нижи статус, тако да је свако ко је радио у државној служби, себи присвајао право да у имену дода назив Флавије (Василије Васиљевич Болотов, *Увод у црквену историју*, Краљево Епархија жичка 2007, 109 - 110).

⁹⁸⁸ Mirković, *Hrišćanske nekropole*, плоча бр. 5, 66.

⁹⁸⁹ Исто, плоча бр. 19, 74.

⁹⁹⁰ Плоче: 4, 6, 8, 9, 10 (Mirković, *Hrišćanske nekropole*, 65, 67, 69 – 70).

⁹⁹¹ Плоче: 8, 10 (Mirković, *Hrišćanske nekropole*, 69 – 70).

⁹⁹² Mirković, *Hrišćanske nekropole*, плоча бр. 4, 65.

⁹⁹³ Исто, 91.

⁹⁹⁴ „*Razlog za sahranjivanje u dve prostorno razdvojene nekropole istovremeno mogao je biti raskol u hrišćanskoj crkvi u Panoniji, sa prisatlicama Arija na čelu crkve u Mursi i Sirmijumu i pravovernim koji su se držali nikejskog učenja*” (Mirković, *Hrišćanske nekropole*, 92).

3. 1. 3. Питање постојања култа Ђакона Димитрија

Веома је тешко усудити се и говорити о култу Ђакона Димитрија, с обзиром да не постоје никакви докази о постојању његове базилике, нити су пронађене икакве грађевине које би указивале на то. Ипак, његове постојање и поштовање се не може олако одбацити, пошто се помиње у *BS* и *MH*, али осим њих неких опширних података о њему за сада не постоје. Међутим, захваљујући Адолфу Хитреку постоје неке индикације да је ипак постојала нека црквица или капела која би могла указивати на његов култ, али се своди на претпоставке и нагађања.

Док је Хитрек радио на ископавању базилике Синерота, био је тада упознат са старохришћанским гробљем, те је планирао да се тиме посвети други пут.⁹⁹⁵ Ово је први помен овог гробља, које се именује као *Источно римско гробље*.⁹⁹⁶ Нешто детаљније о њему и његовом проналаску писао је Игњат Јунг. На основу сведочанства неког старца Мије Мандушића (Шолић), извештава да су Италијани 1878. године, током копања друма за Руму, ископали велики број камених зидова, сумњајући да је реч о цркви, да би исти камен искористили за пут. Нешто даље је ископана капелица, за чије откриће је заслужан неки Шимунић. О овом открићу нико од надлежних није био упознат, јер се није желело на томе задржавати. Комшија тог старца, Пиваревић, је пренео Јунгу да су пронађени римски камени саркофази, што су потврдили и остали мештани. Пронађено је укупно око 40 саркофага, као и старо платно: „*Njegov otac veli, da je iz starih vremena čuvaо komad beza (platna), kog je u rim. grobu našao, misli, da je od pokrova i čudi se, da je toliko godina čvrsto ostalo, bilo je rijedko, poput sita ili rešeta, ali ga je, ne zna kako, nestalo.*”⁹⁹⁷ Због даљих радова и када је цео комплекс преоран, било је онемогућено да се добију детаљнији подаци.⁹⁹⁸

Године 1894. у Митровицу је дошао археолог Јосип Бруншмид, управо с намером да што детаљније истражи поменуто место. Међутим, његови резултати су били неуспешни, јер није наишао ни на какву грађевину или предмет, него само на разбијене цигле.⁹⁹⁹ Своје разочарење и огорчење односа мештана према римским старинама није крио:

„Nadao sam se, da ću kopajući u okolici ove crkvice polučiti kakav takav povoljni uspjeh. Žalibože, ta me je nada prevarila, jer su cijelo ono zemljište kroz jedno četrdeset godina mitrovački seljaci tako prerovali i radikalno oplienili, da danas više na njemu nema traga ni cijeloj ciglji, a kamo li kamenim ili olovnim sarkofazima, kojih se ja tu veoma mnogo našlo, a nekoliko i sačuvalo (u Већу и Митровици). Већи dio dakako da su Mitrovčani razbili, dotično stopili. Što ne učiniše barbari, to učiniše – ti zlosretni mitrovački seljaci.”¹⁰⁰⁰

Према нацрту Хитрека, који нам доставља Мирослав Јеремић,¹⁰⁰¹ а што потврђује и Вулић,¹⁰⁰² црква се састојала од три апсиде, позната као триконхална. За Јеремића такве врсте грађевине нису биле непознаница у ранохришћанско време, иако нису биле честе и као пример наводи Аквункум у Мађарској.¹⁰⁰³ Поред поменуте базилике, пронађена је и капела, слична базилици Синерота.¹⁰⁰⁴ Триконхалну базилику многи доводе у везу са Св. Димитријем. Тако Бруншмид каже: „*Još prije 16 godina vidjeli su se tu temelji malene crkvice, o kojoj postoji lokalna – možda i isinitia – tradicija, da je bila posvećena sv. Dimitriji, po kojemu je Mitrovica dobila svoje sadašnje ime.*”¹⁰⁰⁵ Исто се налази и у *Архивском материјалу* по којем се римско гробље именује

⁹⁹⁵ Hitrek, *Starokršćansko*, 204.

⁹⁹⁶ *Arhivski material*, 38.

⁹⁹⁷ *Izvještaji Junga*, 105.

⁹⁹⁸ *Исто*, 105.

⁹⁹⁹ Brunšmid, *Arheološke bilješke*, 161 – 163.

¹⁰⁰⁰ *Исто*, 162.

¹⁰⁰¹ Јеремић, *Култне*, сл. 7, 51.

¹⁰⁰² Вулић, *Sirtium*, данашња Сремска Митровица, 164.

¹⁰⁰³ Јеремић, *Култне*, сл. 8, 52.

¹⁰⁰⁴ *Исто*, 55 – 58.

¹⁰⁰⁵ Brunšmid, *Arheološke bilješke*, 162.

по Димитрију,¹⁰⁰⁶ а то чини и Вулић.¹⁰⁰⁷ Нешто опширније податке даје Павле Милер, митровачки жупник:

„Одма иза града Митровице, на десној страни, од градске Малте – према Руми идућ, – налази се пашњак обћ. око 10 јутара, и на том брежуљку стршили су прије 30 година зид ви од старе базилике Св. Димитрија. Та црква је грађена у прво крстјанско време. У тој цркви у присућу цара Констанција – боравећега тада овдје – обдржавана је прва цркв. Синод Сриемска год. 351. под арианским бискупом Фотином, друга 357. те након смрти овога: трећа г. 358. у назочности Хосије биск. кородванскога у Шпанији – и бившега предсједник Ницејског црквенога концила – затим св. Амрозије арцибиск. Миланског, кад је у тој цркви правовјерни Наемиј за бискупа сриемског изабран...“.¹⁰⁰⁸

Као што се може приметити, поменути археолози место именују по Св. Димитрију Солунском. Међутим, тада још увек није била пронађена истоимена базилика унутар зидина Сирмијума, коју је пронашао Владислав Поповић. Ако прихватимо за тачно традицију да се једна од ових грађевина називала по Димитрију, онда она није била посвећена солунском мученику, него сирмијумском ђакону. Једина непознаница је која од њих му је била посвећена. Вулић слободно закључује да је триконхална црква била посвећена Димитрију, док је мања посвећена Анастасији,¹⁰⁰⁹ али се оваквој теорији противи Јеремић, јер се Леонтијева базилика налазила унутар зидина. Оно што ни Вулић ни Јеремић не чине, јесте да ни једну од ових грађевина не повезују са ђаконом Димитријем, него са солунским мучеником. С друге стране се Поповић¹⁰¹⁰ и Јеремић¹⁰¹¹ слажу да је *градска црква*, како често називају Леонтијеву базилику, идентична са оном из *Passio Altera* – е. Међутим, у њеној близини није пронађена никаква црква у близини, која би се могла идентификовати са базиликом Анастасије. Поповић је не спомиње, док Јеремић каже: „*Све у свему, на замишљеној слици централне градске четврти, црква је, непосредно после градње, остављала утисак усамљеног објекта на широком празном простору оформљеном потпуном или делимичном нивелацијом срушених зидова грађевина претходног периода.*“¹⁰¹²

До сада недовољно истражена локација на којој постоји могућност о постојању два ранохришћанска култна објекта, старији археолози базилику именују по Св. Димитрију Солунском, поистовећујући је са оном коју је Леонтије изградио, не знајући да се заправо она налазила унутар зидина Сирмијума, а не изван. Тек ће се 1978. година доћи до археолошког открића једне ранохришћанске грађевине, коју су идентификовали као Леонтијеву базилику посвећену Димитрију Солунском. Због овога остаје недоречено коме су два објекта на римском гробљу посвећена. Ако је веровати старој локалној традицији да се једна од њих звала по Димитрију и ако се прихвати за истиниту, онда се може претпоставити да је једна од њих била посвећена ђакону Димитрију, што нас доводи до тога да је култ овог сирмијумског мученика једно кратко време био активан, све док Леонтије није сазидао унутар градских зидина базилику Димитрију Солунском, заменивши истоименог ђакона. Не зна се по чему се култ сирмијумског ђакона истицао, али с обзиром да су у околини пронађени гробови, вероватно да је имао исту сврху као Иринејева и Синеротова. Оно што остаје недоречено, јесте која је од њих је била посвећан сирмијумском ђакону, о чему ће бити речи у следећем поглављу.

¹⁰⁰⁶ *Arhivski material*, 38.

¹⁰⁰⁷ Вулић, *Sirmium*, данашња Сремска Митровица, 164.

¹⁰⁰⁸ „Препис писма Павла Милера из 1893”, у: Nataša Miladinović – Radmilović / Miro Radmilović (prir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 247.

¹⁰⁰⁹ Вулић, *Sirmium*, данашња Сремска Митровица, 164.

¹⁰¹⁰ Поповић, *Култ Светог Димитрија*, 288 – 289.

¹⁰¹¹ Јеремић, *Култне*, 65.

¹⁰¹² *Исто*, 67.

3. 1. 4. Култ Св. Анастасије

Док код претходних мученика нема никаквих писаних извора који би пружили више информација о почетку њиховог култа, него постоје само површна сазнања преко досадашњих археолошких резултата, код Анастасије је сасвим другачија ситуација. Код ње не постоји сведочанство само о њеној базилици, него и о њеним моштима, а за које се зна да и данас постоје.

Први извор који говори о почетку њеног култа јесте *Passio Anastasiae*. У спису се даје податак да је њено тело откупила нека Аполонија и да га је, пре укопа, помазала мирисним уљем и умотала у платно, да би затим сахранила у дворишту свог дома. После извесног времена, над њеним гробом је подигла базилику, да би касније њено тело пренела у исти објекат. Према пасији, ово се десило 7. септембра, али се не зна које године. Такође, хагиографски спис сведочи и о чудима која су се догађала на њеном гробу.¹⁰¹³ Према приложеним подацима можемо закључити да је култ Анастасије био веома поштован, да су чак придавали исцелитељске особине њених моштију, што значи да су многи посећивали базилику, молећи се да им, молитвама мученице, Бог подари здравље.

Њен култ није био само локалног карактера, него и регионалног. Њој су исказивали поштовање и становници Солуна, о чему сведочи спис *Passio Altera* – е, према којем је Леонтије саградио базилику Димитрија у близини Анастасијине.¹⁰¹⁴ Иначе, ово је други спис који говори о њеном култу. Иако не даје опширније податке о значају култа, ипак према помену њене базилике – док остале мученике не спомиње – може се закључити да је имала извесног утицаја на грађане Солуна. Ово не треба да чуди, пошто се у њеној пасији спомињу три сестре – Агапа, Хиона и Ирена – које су страдале у Солуну, чијем погубљењу је Анастасија присуствовала,¹⁰¹⁵ а које су поштоване у граду, тако да преко њих становници истовремено исказују поштовање и сирмијумској мученици. Према Анастасији је поштовање исказивао и Константинопољ, што нам потврђује Теодор Лектор и Теон, када је у време патријарха Генадија организован пренос њених моштију из Сирмијума у престоницу. Ипак, њихово сведочанство није само потврда о значају њеног култа, него и доказ да су њене мошти боравиле у Сирмијуму. По свему судећи, њен култ је био веома укореењен у Сирмијуму и уједно развијен у Солуну и Константинопољу.

Према поменутих изворима, култ Анастасије је био веома жив у Сирмијуму, у којем је постојала базилика посвећена њој и у којој су почивале њене мошти. Пренос њеног тела указује на њено поштовање и у другим градовима, као и то да су многи долазили да јој искажу поштовање. Међутим, оно што квари утисак, јесте то што базилика Анастасије није пронађена до данас. Ипак, Поповић и Ферјанчић на основу једне плоче¹⁰¹⁶ где се спомиње њено име, верују да представља сведочанство о постојању цркве. Према првом реду плоче: „*[In dom]o beati[ssimae dominae nost]re Anast[asiae]...*”, оне тумаче да се под *domus* мисли на цркву, јер се та реч често користила у ранохришћанским натписима. Затим, под *beatissimae* се подразумева мученица и као пример наводе натпис у Порти, близу Остије у Италији, што исто важи и за термин *dominae*. Према њима, не постоји сумња да је реч о базилици посвећеној Анастасији и да натпис потиче крајем 3. и почетком 4. века.¹⁰¹⁷ Оно што предствља проблем, јесте локација базилике, што нас враћа на место тзв. *Градина* или *Римско гробље* где су идентификоване две ранохришћанске грађевине. Као што је поменуто, Вулић верује да се ради о црквама Димитрија и Анастасије, док Поповићева и Ферјанчићева претпостављају да се налазила код

¹⁰¹³ *Passio Anastasiae*, 36, 182 - 186.

¹⁰¹⁴ *Passio Altera*, 17, 95.

¹⁰¹⁵ *Passio Anastasiae*, 10 - 18, 127 - 144.

¹⁰¹⁶ По нумерисању Мирковић, ради се о плочи бр. 3 на којој пише: „*[In dom]o beati[ssimae dominae nost]re Anast[asiae] ...---/---in] hoc loco d[epositus]---]x qui conv[ixit mecum annis---/---]qui vixit a[nnos---/---]fili]o eius d[ie] pridie [---/T Fl(avius) ili Fl(avia) Decent[is]]*“ . Када анализира плочу, она не говори о могућности помена цркве Анастасије (Mirković, *Hrišćanske nekropole*, 64 - 65).

¹⁰¹⁷ Popović / Ferjančić, *A new Inscription*, 102 - 103.

северног бедема Сирмијума,¹⁰¹⁸ с обзиром да су пронађени темељи правоугаоне капеле с апсидом. Према Милошевићу, капела представља мали мартир неког од мученика, око којег је у 19. веку пронађено отприлике три стотине гробница, камених и оловних саркофага, који су затим разграбљени.¹⁰¹⁹ Поповићева и Ферјанчићева претпостављају, на основу пронађених новчића из остроготског времена, да је капела припадала Анастасији, пошто су Осроготи били веома привржени мученици,¹⁰²⁰ али напомињу да је порекло натписа непознато.¹⁰²¹

Иако разматрање Поповићеве и Ферјанчићеве итекако доставља бољу слику древног Сирмијума и доказује да је базилика Анастасије постојала у граду, ипак она до сада није пронађена. Међутим, сам локалитет њеног постојања је доста упитан, с обзиром да се, према *Passio Altera* – и, поред ње налазила базилика Св. Димитрија. Због овога се враћамо на Римско гробље, пошто су, према цртежима Хитрека, на том месту постојале две ранохришћанске грађевине, одмах поред друге, што одговара опису из *Passio Altera* – е. Оно што је упитно, јесте која од њих је посвећена Анастасији. Претходно смо видели да триконхалну базилику приписују Димитрју, док Никола Вулић капелу именује са Анастасијом. Међутим, да ли је тако? Истина је да многи прву грађевину поистовећују са Леонтијевом базиликом, укључујући и Игњата Јунга.¹⁰²² Али, треба имати на уму да тада још увек није била откривена Димитријева базилика унутар града од стране Поповића, тако да су они њу видели на овом месту. У исто време, не треба одбацити локалну традицију да су мештани ово место називали по Димитрију, верујући да је реч о солунском мученику. Ако прихватимо све наведено, онда испада да је једна од грађевина била посвећена неком Димитрију, вероватно ђакону. Оно што треба имати на уму, а на основу досадашњих археолошких резултата, као и података из хагиографских и историјских извора, култ Анастасије је био много распрострањенији, за разлику од ђакона. То нам сведочи њена пасија, према којој је њен култ увелико био раширен, можда међу првима. Уз то су њене мошти почивале у базилици, што додатно даје на значају. Према томе, већа вероватноћа је да је триконхална базилика била посвећена Анастасији, док је капела можда припадала ђакону Димитрију. Оно што чини проблем, јесте *Passio Altera*, која спомиње да се базилика Димитрија Солунског налазила поред Анастасијине. Као што је било речи у одељку о ђакону Димитрију, могуће је да је писац намерно изврнуо истину, како би засенио сирмијумског ђакона, а на корист солунског мученика. Разлог помена базилике Анастасије, јесте што су грађани Солуна знали за ову мученицу и исказивали јој поштовање, док за ђакона вероватно нису били упознати или једноставно нису придавали пажњу.¹⁰²³ Није искључено да су из Солуна долазили у Сирмијум на поклоњење њених моштију, па су на основу тога знали где се налази. С друге стране, спис је настао после хунског освајања, тако да становници Солуна више нису одлазили у овај град, јер је базилика Анастасије била уништена, док су мошти увелико почивале у Константинопољу, што је писцу само додатно дало слободу да напише шта је желео. Према изложеном, нема сумње да је базилика Анастасије постојала у Сирмијуму и да је била поштована, не само у граду, него и у Солуну, а да место њеног постојања треба тражити на месту тзв. *Римско гробље* или *Градина*.

3. 1. 5. Култ пет каменорезаца

Оно што се са сигурношћу може рећи за култ петорице мученика с Фрушке горе, јесте да је био међу првима успостављен, вероватно још у време владавине цара Диоклецијана и

¹⁰¹⁸ Исто, 109 – 110.

¹⁰¹⁹ Милошевић, *Археологија*, 172 – 173; *Arhivski material*, 7.

¹⁰²⁰ Детаљно Поповић / Ферјанчић, *A new Inscription*, 106 – 111.

¹⁰²¹ Исто, 102.

¹⁰²² Писмо Игњата Јунга бр. 320 од 4 – 6. 02. 1905, „Originalna pisma”, у: Nataša Miladinović – Radmilović / Miro Radmilović (прг.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 65.

¹⁰²³ Јеремић само наводи као могућност да би један пагански храм у близини Леонтијевој базилике, унутар града, могла да буде базилика Анастасије, али не и да је заиста тако. Његово мишљење је код многих археолога остало незапажено (Јеремић, *Les temples*, 195 - 196).

тицао се само Рима.¹⁰²⁴ С обзиром да не постоје никакви археолошки докази о постојању њиховг култа у Сирмијуму, у виду плоче или мартирijума, не може се о њему говорити, пошто није био ни основан. Ипак, не може се рећи да становници града нису знали о каменоресцима, нити да су исказивали неку врсту поштовања. Сам помен Сирмијума у њиховој пасији¹⁰²⁵ пружа неки траг да су имали неко поштовање, али даље од тога не може бити речи.

3. 1. 6. Пасије сирмијумских мученика

Култ мученика из Сирмијума се не заснива само на њиховим базиликама, него и на пасијама, која су вероватно имала одлучујућу улогу у ширењу и утврђивању њиховог култа. Као што је било речи, у њима се не могу добити детаљни подаци о самим мученицима, него се више акценат ставља на њихово страдање, желећи тиме да се укаже на њихову веру као пример другим хришћанима и да се на тај начин њихов лик укорени међу верницима у Сирмијуму и шире. Такође се преко пасија слала богословска порука, како међу верницима тако и међу паганима, јер није циљ био само да се искаже њихова истрајност у вери, него и да се хришћанство прикаже незнабожцима. Стога је неопхдно да се анализирају у богословском смислу, свака понаособ, како би се из њих извукла богословска порука.

3. 1. 6. 1. Пасија Св. Иринеја

Оно у чему се сви научници слажу у вези Иринејеве пасије јесте да спада у групу квалитетних списа,¹⁰²⁶ да има већу историјску вредност¹⁰²⁷ и да је приближна ранијим актима мученика.¹⁰²⁸ Оно што је код ње упитно, као и код осталих мученика, сем каменорезаца, је име аутора. Антон Бенвин верује да је писац из 4. века,¹⁰²⁹ када је спис и настао, и да је вероватно реч о неком црквеном клирику, чија је жеља била да Иринејева жртва остане упамћена и да се кроз векове преноси.¹⁰³⁰ Такође тврди да се писац користио грчком верзијом пасије, зарад користи црквеним заједницама с тим говорним језиком. Нешто слично је тврдио и Делеј, тј. да је спис настао из грчког менологијума. Идентично мисли и Филипарт (Philippart), с тим да је латински текст настао у Риму на основу више грчких текстова.¹⁰³¹ У сваком случају, прихваћено је да је латински текст настао на основу грчког.

Passio Irinaei се не огледа само у историјском смислу, него и у богословском, а што је први приметио и разрадио Антон Бенвин. Иако је склон претеривању, сигурно је да спис садржи неку теолошку поруку. Оно што је Бенвин приметио, јесте да се Иринеј често упоређује са Исусом и Његовим мукама, па закључује да се у пасији кроз епископово страдање одражава страдање Сина Божијег.¹⁰³² Због своје уздржаности, Иринеја описује као епископа мира: „*Svojim naravnim darovima, poglavito skromnošću (g), i stilom življenja (h), a pogotovu junačkom borbom i žrtvom života na kraju, iskazao se na visini svog imena: posvjedočio je da jest ono što mu ime kaže – Irenej, čovjek mira...*”¹⁰³³ Такође тврди да се пасија читала у базилици посвећеној њему на дан његове смрти¹⁰³⁴ и да су верници у њему препознали скромност и страх Божији.¹⁰³⁵

¹⁰²⁴ *Passio Quattuor*, 21, 779.

¹⁰²⁵ *Исто*, 21 – 22, 778.

¹⁰²⁶ Benvin, *Muka*, 83.

¹⁰²⁷ Смирнов – Бркић / Драганић, *Латинска и грчка*, 53.

¹⁰²⁸ Musurillo, *The Acts*, xliii.

¹⁰²⁹ Benvin, *Muka*, 82.

¹⁰³⁰ *Исто*, 106.

¹⁰³¹ Vuković, *Martyr Memories*, 47.

¹⁰³² Benvin, *Muka*, 96.

¹⁰³³ *Исто*, 93.

¹⁰³⁴ *Исто*, 90 – 91.

¹⁰³⁵ *Исто*, 94.

Сигурно је да је Бенвин из свог личног искуства доживео Иринејеву жртву, предочивши у свом раду, па тако на једном месту каже: „*Biti ,martyr’ , dakle, znači biti svjedok dobra svjedočanstva na Isusov način; znači biti dobrovoljna žrtva Bogu kao i on.*”¹⁰³⁶ Из овога је јасно да је овај текст писао из свог личног верског искуства, али је и код аутора ове дисертације навео на размишљање о самом богословском значењу, не само код Иринејеве пасије, него и код осталих сирмијумских мученика.

На почетку *Passio Irinaei* реч је уопште о страдању мученика, који су зарад вечног живота прихватили жртву, укључујући и Иринеја.¹⁰³⁷ Ту се већ указује на есхатолошки карактер, наговештавајући да ће сви који остану доследни Богу бити награђени вечним животом. Када се говори о Иринеју, пре него што се крене на приказ његовог суђења и мука, описује се његов хришћански дух, а то је да је био скроман и пун страха Божијег, које је исказивао преко својих добрих дела.¹⁰³⁸ Преко овог се шаље порука верницима да се достојним хришћанином може назвати сваки онај који се труди да живи животом по Христу, исказујући то својим добрим делима и скромношћу, а да се не могу назвати правим хришћанима они које исте не упражњавају. Овде се може надовезати на Јаковљеву посланицу, у којој се говори да сама вера не може спасити човека, него само ако из вере произилазе добра дела (Јак. 2, 14 – 26).¹⁰³⁹

У даљем тексту, епископ често понавља да трпи муке зарад вечног живота с Господом и тиме потврђује своју веру у загробни живот, као што је на почетку било напоменуто. Оно што се даље дешава, јесте да је управитељ Проб довео његову породицу, родитеље и пријатеље пред њим, верујући да ће га на тај начин сломити. Међутим, Иринеј неколико пута одбацује префектову молбу, цитирајући на два места Нови Завет¹⁰⁴⁰ и то еванђеље по Матеју (10, 33; 10, 37).¹⁰⁴¹ Према преводу Радомира Поповића, поред Матеја се наводи и еванђеље по Луки (14, 25 – 27),¹⁰⁴² али вероватно да се писац користио Матејевим еванђељем, јер од 33. стиха, који је и први цитиран, па до 42. стиха говори се о верности Богу, чак и по цену љубави према својој родбини. Дакле, у овом делу се шаље порука да је Бог наш истински родитељ и да га се не треба ни по коју цену одрећи, чак ни зарад породице, јер после свега следи награда, а то је живот вечни.

На крају пасије је исписана молитва коју је изговорио Иринеј пред погубљење, на мосту *Basentis* или Босутски. Ради лакшег разумевања користиће се превод по Радомиру Поповићу: „*Господе, Исусе Христе, који си за спасење света подвргао се страдању, нека се отворе Твоја небеса, да Анђели приме дух слуге страдању, нека се отворе Твоја небеса, да Анђели приме дух слуге Твога Иринеја, који ово трпи због имена Твог и народа Твоје речене католичанске Цркве у Сирмијуму. Молим Те, подари твоје милосрђе и прими мене и њих, и утврди достојне у вери.*”¹⁰⁴³

Из изложеног је јасно да се Иринеј пред смрт молио, првенствено за своју душу, затим за вернике заједнице која му је дата на старање. Прво се молио за оне који с њим страдају, а после за ухапшене и за оне који нису да остану доследни у вери. Међутим, Милин под речју

¹⁰³⁶ Исто, 97.

¹⁰³⁷ *Passio Irinaei*, 1, 432.

¹⁰³⁸ Исто.

¹⁰³⁹ Тешко је са сигурношћу тврдити да ли је писац могао у то време да има додирних тачака са овом посланицом, с обзиром на признање каноничности књига Новог Завета. Уколико узмемо у обзир да је спис настао крајем 1. или почетком 2. века и да је први пут посведочена код Оригена (Предраг Драгутиновић, *Увод у Нови Завет: Основи новозаветне науке 1*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду 2010, 206), а да је пасија настала у 4. веку од стране клирика, који је могао да дође у додир са посланицом Јаковљевом, онда је могуће да је она била у употреби међу свештенством.

¹⁰⁴⁰ Цитирање Новог Завета не налази се само у *Passio Irinaei*, него и у другим пасијама сирмијумских мученика. Приметно је да се не придржавају стриктно текста Светог Писма и постоје извесне разлике. Болотов наводи да се овај случај налази и код светих отаца и да као разлог истиче то што су се користили различитим верзијама Светог Писма (Болотов, *Увод*, 113). Вероватно да су слично светим оцима практиковали и писци пасија.

¹⁰⁴¹ *Passio Irinaei*, 3 – 4, 433 – 434.

¹⁰⁴² Поповић, *Страдање*, 4, 61.

¹⁰⁴³ Поповић, *Страдање*, 5, 61; *Passio Irinaei*, 5, 434.

„...*Ecclesia tua catholica Sirmiensem*...”¹⁰⁴⁴ истиче да се ова синтаagma, пре Никејског сабора 325. године, ретко користила код црквених писаца и да се првобитно подразумевала Саборна црква, да би се у време појаве јеретичких група подразумевала уопште Црква, како би се оградило од јеретика. На основу тога, под том речју се односи на ортодоксне вернике и да је сам Иринеј припадао Истинској Цркви, а не јеретицима.¹⁰⁴⁵

Богословска порука

Богословље *Passio Irinaei* могло би се свести на следеће: сваки хришћанин је позван на верности Богу, преко које се задобија живот вечни. Томе не сме да буде препрека смрт и приврженост породици, него увек треба да преовлада страх Божији. Ипак, сам страх се не огледа само у вери, него и у скромности и добрим делима, као неизоставан део спасења. Све наведено је потребно да би жртва верника била прихаћена од Бога и ништа од тога не може да буде изостављено, јер се само преко њих задобија Царство Небеско. Хришћани који су сахрањивани у близини његове базилике, верујући да ће његовим заступништвом задобити вечни живот, били су у заблуди верујући да је то довољно без хришћанских врлина.¹⁰⁴⁶ Управо се зато преко пасије епископ Иринеј представља као пример истинског хришћанина, који треба да подстакне и охрабри хришћане на њиховом путу Царства Небеског.

3. 1. 6. 2. Пасија Св. Синерота

Веома је занимљиво да су се многи научници темељно бавили изучавањем Иринејеве пасије, а мање Синеротове. Нејасно је због чега је тако, али вероватно зато што није постојала никаква сумња у њену аутентичност, као и због тога што је слична са Иринејевом и Полиономом, тако да се изучавањем њихових уједно изучила и пасија баштована. То потврђује и Ритиг, тврдећи да спада међу бољим пасијама, јер корен списа проистиче из службеног записника и сви подаци се слажу са тадашњим историјским приликама тога времена.¹⁰⁴⁷

Одмах на почетку пасије се каже да је био придошлица, склањајући се од прогона.¹⁰⁴⁸ Као што је било помена, овде се може надовезати на Апостолске установе, да хришћане који су побегли од прогона, треба прихватити и доживљавати их страдалницима зарад Христа. По

¹⁰⁴⁴ *Passio Irinaei*, 5, 434.

¹⁰⁴⁵ Милин, *Пасија св. Иринеја*, нап. 2, 189.

¹⁰⁴⁶ Могуће је да се пасија користила као штиво у припремању оглашених или катихумена за Крштење, где се Иринеј за сирмијумску заједницу представљао као пример. Према опису Етерије о припреми за крштавање у Јерусалиму, катихумени су се окупљали око централне цркве тзв. Мартиријум, где су седели око епископа и слушали његове поуке (Етерија, *Етеријино ходочашије у Свету земљу* (прев. Душица Стојковић), Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију 2015, 46, 125). Вероватно да се слично практиковало и у Сирмијуму, где су се окупљали у Иринејевој базилици и у којој их је поучавао епископ, тако што им је читао пасију и указивао на доследност вере на примеру мученика. Вероватно да је то разлог што се на почетку пасије говори о особинама мученика, наглашавајући његову верност, скромност и добра дела, као од пресудног значаја за приступ Крштењу. То признаје и Св. Кирило Јерусалимски: „*Начин богопоштовања садржи се у овим двама припадностима: у тачном познању побожних догмата и у добрим делима. Догмати без добрих дела нису по вољи Божијој; Он чак ни дела не прима ако нису заснована на побожним догматима*“ (Св. Кирило Јерусалимски, *Катихезе* (прев. Миливој Мијатов), Београд – Ваљево – Србиње: Хришћанска мисао 2001, Огласитељна поука 4, 2, 43). Исто је и Јован Златоусти својим верницима указивао на добра дела: „*Дело је плод људског труда..., док је чудо знак божанственог дара. Дело има свој почетак... у нашој слободној вољи, док чудо потиче од благодати Божије. Ово друго проистиче од вишње... помоћи..., а прво од доње склоности... Дело се састоји и од једног и од другог, односно, и од нашег труда (усрдности) и од божанствене благодати, док чудо пројављује искључиво вишњу благодат и ни најмање му није потребан наш труд. Дело се састоји у томе да будемо кротки, целомудрени, умерени, да зауздавамо гнев, да побеђујемо пожуду, да дајемо милостињу, да испољавамо човекољубље и да се подвизавамо у свакој врлини*“ (Свети Јован Златоусти, *Златне речи о Богу и људима* (прев. Антонина Пантелић), Београд: Црква Александра Невског 2004, 291).

¹⁰⁴⁷ Ritig, *Martyrologij 2/3 (1911)*, 264. Исто тврде Вишатицки и Пажин, али се они заправо користе Ритигом, што значи да се слажу с његовом констатацијом (Pažin / Višaticki, *Vlastiti*, 106).

¹⁰⁴⁸ *Passio Sereni*, 1, 517.

свему судећи, пасија даје до знања да не треба одбацити хришћане који су од прогона побегли, пошто је и то нека врста страдања. Међутим, на крају пасије се ипак говори да је Синерот мученички пострадао, што може да се схвати да, они хришћани који су први пут побегли, следећи пут то не чине. Иначе, Синеров случај у много чему подсећа на страдање Кипријана Картагинског, који је избегао прогон у време цара Деција,¹⁰⁴⁹ да би у време владавине Валеријана и сина Галијена мученички пострадао.¹⁰⁵⁰

Некако у центар пажње се придаје појава жене неког римског војника и Синеров прекор њој због шетње у недолично време.¹⁰⁵¹ Наги је пружио занимљиву тезу у вези овог догађаја, представљајући га као борца за очување морала и светости брака.¹⁰⁵² Заиста се не може игнорисати његова теорија, тако да она у себи садржи неке елементе богословског учења о моралном животу и светости брака. Ипак, оно што исто може да се примети јесте да је баштован првенствено био ухапшен због наводне увреде римској госпођи, а да је касније пострадао због вере у Христа.¹⁰⁵³ Дакле, Синерот се представља као пример истинског хришћанина спреман да пострада зарад Христа, чија жртва се не састоји само у истрајности, него у борби за морални живот.

Богословска порука

Хришћани који свој живот положе зарад верности своје Творцу, задобијају вечни живот, носећи с правом назив мученик. Ипак, нису мученици и страдалници само они који су убијени, него и они који су избегли у неки други град, како би свој живот сачували и да такве не треба одбацити, него их прихватити. Међутим, тај чин не треба непрестано понављати, уколико се прогони понове, него предати свој живот. Како код Иринеја, тако и код Синерота се придаје пажња на хришћанске вредности, у овом случају на моралност и светост брака, и да за њих вреди страдати, јер се и на тај начин задобија мученички венац.¹⁰⁵⁴

3. 1. 6. 3. Пасија пет каменорезаца

Пошто је о пасији фрушкогорских мученика било речи, нема потребе за понављањем. Довољно је само рећи да се већина научника слаже да спис садржи историјске податке и да јој се може веровати, јер је писац Порфирије користио судске белешке. Такође, може да се сматра неком врстом апологетским списом, пошто је уперен против богова Асклепија и Сунца. Још у 9. веку је пасија издата од Адона и других аутора, да би је Петар у 14. веку понов издао. Касније је било покушаја и од осталих аутора да је издају с извесним допунама и исправцима, да би временом пала у заборав, све док је поново није објавио Ватенбах.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁴⁹ Кипријан признаје да је напустио Картагину у време прогона, али да своје повлачење тумачи као врсту Божијег позива и да је преко писама упућена својим верницима духовно састрадавао са њима (S. Pacian (ed.), *The Epistles of S. Cyprian with the Council of Carthage on the Baptism of Heretics*, London: Gilbert and Rivington 1868, 20, 1, 47) Ипак, постоје извесна размишљања да је Кипријан напустио своје епископско место пре него што су прогони добили на својој јачини (Ruth Sutcliffe, „To Flee or Not to Flee? Matthew 10:23 and Third Century Flight in Persecution“, у: *Scrinium* 14 (2018), Asia – Pacific Early Christian Studies Society, 154).

¹⁰⁵⁰ Прво је био ухапшен и прогнан у град Куруб, да би се после годину дана вратио у Картагину и тада свој живот завршио мученички (*Acta Cypriani*, 1 – 6, 261 – 264).

¹⁰⁵¹ *Passio Sereni*, 1, 517.

¹⁰⁵² Nagy, *Ascetis*, 99.

¹⁰⁵³ *Passio Sereni*, 2 – 3, 517 – 518.

¹⁰⁵⁴ Ово није пример само код Синерота, него имамо и код других светитеља, чак и каснијег века. Најбољи су пример руски светитељи Борис и Гљоб, синови руског просветитеља кнеза Владимира. Они су пострадали од руке њиховог брата Свјатополка, који је силом и бесправно преузео власт после очеве смрти. Да би своју власт учврстио, убио је своја два брата Бориса и Гљеба, који су одбили да му се супротставе, тако да су постали примери мученика који су одбили да се злим средствима супротставе злу. Калист Вер је из свог угла о њима рекао: „Њихово одбацавање крвопролића и насиља чак и ради самозаштите, њихово невино страдање постало је за мене блага вест о Крсту Христовом“ (Калистос Вер, „Мој пут у Православну цркву“, у: *Каленић* 3 (2005), Епархија шумадијска, 12).

¹⁰⁵⁵ de Rossi, *I Santi*, 45 – 46.

Passio Quattuor проповеда веру у Исуса Христа као истинског Богочовека, као и послушност према Њему и световним властима. Каменоресци се представљају као примери поштовања овоземаљске власти, тако што вредно раде у каменолому и слушају наређења,¹⁰⁵⁶ и у једном моменту цару Диоклецијану исказују своју ревност,¹⁰⁵⁷ што се може надовезати на Исусове речи (Мт. 22, 21) и апостола Павла (Рим. 13, 1 – 2).

Успешност у своме послу показују преко Христовог имена¹⁰⁵⁸ и тиме доказују да се уз помоћ вере може све постићи преко Исусових речи о вери (Мт. 17, 20). Често се даје до знања да је Бог коме се они моле истински и да је Творац, исповедајући веру у Свету Тројицу.¹⁰⁵⁹ Проповедајући једног Бога, каменоресци преко Симплиција, који је био незнабожац, оспоравају паганске богове, позивајући на њихово одбацивање и примање Крштење. Међутим, приступити Христу мора да буде искрено и из срца, а не ради користи или моћи,¹⁰⁶⁰ што би се могло повезати са Симоном Гатаром (Дап. 8, 18 – 25). Часни Крст се представља као победа над смрћу и вечни живот, и представља пример када се један од надзорника чуди што они величају Крст, који је за Римљане симбол смрти,¹⁰⁶¹ што се може надовезати на речи апостола Павла о Крсту (1. Кор. 1, 18 – 31). Одмах после вере у Часни Крст, следи исповедање Васкрсења Христовог,¹⁰⁶² затим Његово рођење од Светог Духа и Девице Марије.¹⁰⁶³

Може се приметити да се често цитира Нови Завет, чак више од Иринејеве пасије. Код каменорезаца се цитира три пута,¹⁰⁶⁴ с тим да се не придражава стриктно речи Светог Писма.

Богословска порука

Првенствено се наглашава вера у Исуса Христа, која треба да буде искрена и из срца. Указује се на поштовање земаљске власти, уколико се не захтева одрицање од вере. Преко вере у Христа је све могуће чинити, док је вера у више богова само лажно сведочење. Није довољно само пуко признање вере, него и истинско исповедање у Крсно искупљење, Христово васкрсење и Оваплоћење од Дјеве Марије.

3. 1. 6. 4. Пасија Св. Анастасије

Што се тиче пасије ове мученице, она представља компилацију четири пасија различитих мученика: Хрисогона, три сестре из Солуна (Агапа, Хиона и Ирена), Теодоте и Анастасије, која је је главна личност и чији се лик кроз све четири пасије провлачи, стога назив ове компилације оправдано носи њено име. Ипак, због збира више пасија постоји проблем око њене аутентичности, због чега је и био разлог што су истраживачи избегавали да је проуче. Иванка Петровић (Ivanka Petrović) *Passio Anastasiae* описује као „*fantastici i*

¹⁰⁵⁶ *Passio Quattuor*, 1, 765 – 766.

¹⁰⁵⁷ „...*Pie semper augustae, nos semper oboedivimus pietati vestre, et servivimus claritati tue...*” (*Passio Quattuor*, 15, 773 – 774).

¹⁰⁵⁸ *Passio Quattuor*, 2 – 3, 766 – 767.

¹⁰⁵⁹ „*Deus quem nos confitemur, ipse omnia creavit, et Iesus Christus filius eius dominus noster, et Spiritus sanctus*” (*Passio Quattuor*, 4, 768).

¹⁰⁶⁰ *Passio Quattuor*, 4 – 7, 767 – 770.

¹⁰⁶¹ *Исто*, 8, 770 – 771.

¹⁰⁶² *Исто*, 8, 771.

¹⁰⁶³ „...*Christus qui natus est de spiritu sancto et Maria Virgine, qui inluminat solem et lunam et omnem hominem venientem in hunc mundum, qui est vera lux ubi, tenebrae non sunt ullae*” (*Passio Quattuor*, 19, 776). Овај стих подсећа на тропар празника Рођења Христовог, у којем се овај догађај опева као светлост разума, а Христос назива Сунцем Правде. Овај стих је упућен против тадашњег празника бога Сунца и вероватно да је то био период борбе против овог празник када је Божић почео да се слави 25. децембра, када и овај пагански празник. Како Шмеман тврди, Црква се користила другом методом у преображавању многобожаца, тако што је укалањала паганске обичаје и замењивала их хришћанским, међу којима је и датум празновања Христовог рођења (Александар Шмеман, *Тајне празника*, Цетиње: Светигора 1996, 35 – 36). Уједно може да буде уперено и против аријанаца.

¹⁰⁶⁴ „...*Qui invenit animam suam, inveniet eam*” - Мт. 10, 39 (*Passio Quattuor*, 8, 770); „... *Quidquid facitis, in nomine domini facite*” - Кол. 3, 17 (*Passio Quattuor*; 8, 771); „... *Similes illis fiant qui faciunt ea, et omnes qui confidunt in eis*” - Пс. 134, 18 (*Passio Quattuor*, 15, 774).

roamanesknju hagiografsku rapsodiju“, сврставајући је у групу епских хагиографских легенди. Она наглашава да је било научника, као што је Делеј, који су пасију проучавали и успели да прикажу неке резултате, али се нису предано посветили, тако да је остала недовољно истражена.¹⁰⁶⁵ Ритиг каже да, без обзира што се састоји из више пасија, у себи садржи део историјских истина.¹⁰⁶⁶ Нешто детаљније је спис проучила Морети, која за њу каже да припада групи тзв. епских пасија,¹⁰⁶⁷ док време настанка датира крајем 5. и почетком 6. века. Циљ је био да се култ Анастасије и Хрисогона увелича, али је несигурно који је од ова два списка првенствено извршио утицај на остале.¹⁰⁶⁸ Даље наводи да анонимни писац није имао намеру да пренесе историјске чињенице, иако их поседује, него да проследи хришћанску поруку на начин тако што читаоцима пружа оно што желе да чују – јуначки подухват привржености Богу. Верује да је искључиво намењена женама и то аристократском кругу из 5. и 6. века.¹⁰⁶⁹ Без обзира што је из садржаја јасно да *Passio Anastasiae* представља романизовани спис с циљем пропагирања мучеништва и то међу женама, она ипак садржи у себи историјске чињенице, тако да се на њу може с опрезношћу ослоњати.

Анастасијина пасија се не разликује од осталих сирмијумских мученика, што се тиче садржине и саме поруке, али ћемо се ограничити само на онај део где се спомиње Сирмијум и њено страдање. Оно што спис превенствено пропагира јесте да су сви људи позвани од Бога, без обзира да ли припадају вишем или нижем слоју друштва и да су пред Њим сви једнаки. Дужност сваког хришћанина јесте да се брине за сваког човека, без обзира који положај заузима у световном животу,¹⁰⁷⁰ и да они који из аристократског друштва продају своје имање зарад помоћи другима, чине велики подвиг и добро дело пред Богом. Проповеда се да је Исус Христос Син Божији који седи с десне стране Оцу и сви који су свој живот положили зарад Њега прибрани су међу светима и владају с Господом у Царству Небеском.¹⁰⁷¹

Слично, као и код Иринеја и каменорезаца, цитира се Свето Писмо и то из неколико књига Новог Завета. Тако се прво наводи еванђеље по Матеју (20, 16), преко којег се указује на то да су хришћани у овоземаљском свету изругивани, понижавани и одбачени, због чега ће од Бога задобити живот вечни и правду.¹⁰⁷² У једном тренутку се проповеда да, иако од своје породице наслеђујемо много тога, чак и веру, мислећи на паганизам, не треба се придржавати онога што је штетно за душу, него треба одбацити оно што је противно Божијој вољи.¹⁰⁷³ Пасија даје до знања верницима да није лако живети хришћанским животом у овом свету и да ће због тога бити проглашени лудим, надовезујући се на речи апостола Павла где се лудост за Богом повезује са мудрошћу (1. Кор. 3, 18).¹⁰⁷⁴

Када је Анастасија прешла код Луција, наставило се са цитирањем Светог Писма, с тим да се у овоме делу пасије наглашава могућа злоупотреба Библије. Тако Луције цитира еванђеље по Луки (14, 33),¹⁰⁷⁵ желећи да је превари и сво њено имање преда њему. Међутим, она га је прозрела цитирајући еванђеље по Матеју (19, 21)¹⁰⁷⁶ и уједно му преко истог одговорила да се речи односе само на сиромашне, а да он не спада у ту групу.¹⁰⁷⁷ У једном тренутку Луције од ње захтева нешто сасвим другачије – видљиви знак постојања Бога, где опет злоупотребљава Свето Писмо (Мт. 17, 20).¹⁰⁷⁸ Она му одговара речима апостола Павла (1.

¹⁰⁶⁵ Petrović, *Latinska i glagoljska*, 456 – 457.

¹⁰⁶⁶ Ritig, *Martyrologij 2/3 (1911)*, 253 – 254.

¹⁰⁶⁷ Moretti, *La Passio*, 11.

¹⁰⁶⁸ *Исто*, 24 - 26.

¹⁰⁶⁹ *Исто*, 37 – 38.

¹⁰⁷⁰ *Passio Anastasiae*, 20, 148 - 150.

¹⁰⁷¹ *Исто*, 21, 150 - 152.

¹⁰⁷² „*Erunt novissimi et novissimi primi*” (*Passio Anastasiae*, 22, 154).

¹⁰⁷³ *Passio Anastasiae*, 24, 156.

¹⁰⁷⁴ „*Qui vult sapiens esse in hoc mundo, stultus fiat ut sit sapiens*” (*Passio Anastasiae*, 25, 158).

¹⁰⁷⁵ „*Qui non renuntiaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus*” (*Passio Anastasiae*, 32, 172).

¹⁰⁷⁶ „*Vende omnia quae habes et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo et veni sequere me*” (*Passio Anastasiae*, 32, 174).

¹⁰⁷⁷ *Passio Anastasiae*, 32, 172 - 174.

¹⁰⁷⁸ „*...dic montibus ut transferantur...*” (*Passio Anastasiae*, 33, 174).

Кор. 1, 22 – 23)¹⁰⁷⁹ и упоређује га са Јеврејима.¹⁰⁸⁰ У овом делу се истиче да се вера у Бога не заснива на натприроднима појавама, нити би требало да се Господ тражи на такав начин или о Њему проповеда, него да се вера састоји управо на слободном прихватању, према Христовим речима: „...*блажени који не видеше а вероваше*“ (Јн. 20, 29). Занимљиво је да након овога следи чудесно јављање мученички настрадале Теодоте, напомињући да су, они који су остали доследни Богу, благословени да виде блага Царства Небеског.¹⁰⁸¹

Пред крај пасије, пре погубљења, Анастасија на броду упознаје неког хришћанина Еутихијана, богатог Римљанина, коме је због вере одузета сва имовина. Његов једини страх тада није био губитак живота, него вере. Тада је Анастасија на броду са 120 заробљеника проповедала Христа и на њен подстицај, а према упутствима Теодоте, Еутихије је крстио све оне који су повероавли.¹⁰⁸² Овде се још једном понавља да Богу нису мрски имућни људи, све док имају веру и искрену намеру. Такође се истиче често проповедање Христа, без обзира на место, те да су на тај задатак сви позвани, мушко и женско, напомињући да чин крштења може да изврши само мушки пол.

Богословска порука

Сваки човек, без обзира на положај у друштву, позван је од стране Бога да му служи. Вера мора да буде искрена и чиста, која се неће заснивати из користи, него на слободи, не тражећи неке видљиве знаке постојања. Сваки хришћанин је позван да проповеда Бога, кроз речи и добра дела према угроженима, у чему се и истиче хришћанска вера. Живот у Христу је веома тежак у овом свету и стога на њега људи лоше реагују, због чега су хришћани проглашени лудим, а затим мучени и убијани. Уколико се остане доследан у вери, Бог ће га наградити за његову доследност, учинивши га достојним да током живота види славу Божију и да по смрти задобије вечни живот.

3. 1. 7. Утицај аријевског спора на култ

Сирмијум није био познат само по мученицима, него и по црквеним споровима везани са аријанско учење. Присутност спора прати и подела међу хришћанима, па се с правом поставља питање о утицају на култ. Било је речи да је Мирковићева тврдила да је међу сирмијумским хришћанима постојала подела у виду сахрањивања, као и да су два култа били видљиви знак поделе. Наиме, код базилике Иринеја сахрањивали су се припадници никејског учења, а код Синерота аријанског. Зато ће се даље излагање бавити сукобима међу становништвом Сирмијума, како би се утврдила Мирковићева теорија, док се неће детаљно изучавати спорови око учења.

Познато је да је презвитер Арије био родоначелник погрешног учења о другом лицу Свете Тројице – Сину, истичући да је створење. Због овога је осуђен на Првом васељенском сабору у Никеји 325. године и протеран из Цариграда. Многи од историчара тврде да је место његовог прогонства био Илирик и да је ту ширио своје учење, које је утицало на поједине епископе, међу којима су били Урсакије, епископ Сингидунума и Валенс, епископ Мурсе, а који су се истакли по ширењу аријевског учења у Илирику. Међутим, нико од црквених историчара не спомиње Илирик као место Аријевог прогонства. Ипак, једини помен налази се код Филосторгена, према писању Никите Хонијата.¹⁰⁸³ На основу овог податка, казује се да су

¹⁰⁷⁹ „*Judaei signa petunt et Graeci sapientiam quaerunt: nos autem praedicamus Dominum Iesum Christum et hunc crucifixum*” (*Passio Anastasiae*, 33, 176).

¹⁰⁸⁰ *Passio Anastasiae*, 33, 174 – 176.

¹⁰⁸¹ *Исто*, 34, 178.

¹⁰⁸² *Исто*, 35, 180 - 182.

¹⁰⁸³ „*Item Philostorgius sub finem primi libri, auctor est, eorum qui Nicaenae fidei subscripserant, alios quidem echirographum suorum regionae homousii dictionem ascripsisse, alios vero ab Eusebio instructos blasphemam homaeusti vocem loco homousti supposuisse: praeter Secundum et Theonam, qui etiam una cum Ario ejusque praesbyteris in Illyrium relegate sum*” (Nicetae Choniatae, *Theaurus Orthodoxae Fidei*, PG 139, 1369). Као што се

Урсакије и Валенс били ученици Арија,¹⁰⁸⁴ који су били главни заговорници аријанства у Илирику.

Тада се у Сирмијуму се појавило ново јеретичко учење, које је ширио Фотин, епископ сирмијумски. Наводно је био ученик епископа анкирског Маркела, који је учио да је Исус био само човек.¹⁰⁸⁵ Својим учењем је задобио моге присталице, због чега су се узбунили многи епископи Источне и Западне цркве, као и они који подржавају одлуке Никејског сабора и аријанци, због чега се укључио и цар Констанције. Овај проблем је добродошао аријанцима, желећи да њихова превласт надвлада. Уз њих су имали и цара Констанција, који је био отворени присталица Арија. Управо је на његов захтев одржан сабор 351. године у Сирмијуму. Тада су донете три одлуке или верске формуле, захтевајући од Фотина да их прихвати и да се одрекне свог учења, те да ће му се заузврат вратити управа над одузетом му епархијом, коју је привремено преузео епископ Германије. Он је захтев одбио, због чега је послат у прогонство.¹⁰⁸⁶ Фотин је имао своје присталице у Сирмијуму, што потврђује Созомен.¹⁰⁸⁷ Амвросије Фотинове присталице назива *photinians*,¹⁰⁸⁸ тако да је јасно да је подела била веома отежавајућа за Цркву, без обзира што је био осуђен. Међутим, ситуацију је додатно отежавало што су деобу додатно продубили Урзиције и Валенс, који су уместо Фотина поставили Германија. Созомен спомиње да је Василије Анкирски побунио сирмијумско свештенство против Германија¹⁰⁸⁹ и тиме потврђује поделу у Сирмијуму. Павлин стање у граду описује као веома напету међу хришћанима, због чега је морао да реагује Амвросије Милански. Наиме, разлог његовог доласка у Сирмијум је био да се стави тачка на аријански проблем, тако што је за новог епископа поставио Анемија, који је био присталица Никејског сабора. Пошто се у граду тада налазила царица Јустина, присталица Арија, дошло је до извесног немира. Аријанци су се окупили како би отерали миланског епископа из цркве и спречили смену Германија. Тада је у центар пажње дошла један девица, присталица Арија, која је Амвросија ухватила за одреду и одвела у женски део храма, да би га жене, вероватно присталице аријанства, избациле из цркве. Ипак, после неких чудесних догађаја, Амвросије је на крају успео да изврши своју мисију, што се сматра крајем аријанског спора у Сирмијуму.¹⁰⁹⁰

Нема сумње да је постојала деоба међу сирмијумским хришћанима, на никејце и аријанце/фотинце, без обзира што су Урсакије и Валенс били противници Фотина. Оно што је упитно јесте колико се то одражавало на култ сирмијумских мученика. Неопходно је поново се вратити на Мирковићеву тврдњу да су постојала посебна места за сахрањивање ове две групе. Базилика Иринеја је била намењена за никејце, а Синеротова за аријанце, о чему не

може видети, Никита се позива на Филострогена и на његово дело о историји цркве, иако га не наводи. Према овоме, Арије није сам избегао у Илирик, него заједно са епископима Теоном и Секундом, као и са неким презвитерима. Многи историчари који говоре да је Арије протеран у Илирик, не наводе изворе, док се код Дамајновић наводи Филостроген, али не и о којем издању је реч (Darija Damjanović, „Povijesna pozadina arijanskog krivoverja u Sirmijskoj metropoliji“, у: *Diacovensia* 19/1 (2011), Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, 65). Када се користи критичко издање на енглеском језику, нема помена о месту Аријевог прогонства (Philostorgius, „The Ecclesiastical History“, у: Edward Walford (trans.), *History of the Church*, London: Bohn's Ecclesiastical Library 1855, I, 8 – 10, 433 - 434). Смирнов – Бркић се о томе детаљно бавила, наводећи спис у којем се говори о месту прогонства. Тако она пише о белгијском класичном филологу Жозефу Бидену, који је током припрема свог издања Филострогенове историје, скупио све фрагменте и придодao Фотијево издање, међу којима је издање Никете Хонијата. Даље се излаже и о тумачењу појединих научника о значењу појма Илирика, па тако неки тврде да се под тим именом не подразумева та област. Детаљније: Александра Смирнов – Бркић, „Изгнанство Арија у „Илирик“ према историјским изворима“, у: *Istraživanja* 23 (2012), Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 137 – 150).

¹⁰⁸⁴ Поповић, *Хришћанство*, 187.

¹⁰⁸⁵ Сократ Схоластик, *Историја Цркве* (прев. Владика Гаврило (Поповић)), Шибеник: Епархија далматинска 2002, XVIII, 62.

¹⁰⁸⁶ *Исто*, XXIX - XXX, 78 – 81.

¹⁰⁸⁷ Sozomen, „The Ecclesiastical History“, у: Edward Walford (trans.), *History of the Church*, London: Bohn's Ecclesiastical Library 1855, IV, VI, 150

¹⁰⁸⁸ Sancti Ambrosii, *Epistolae*, PL 16, VIII, 49, 971.

¹⁰⁸⁹ Sozomen, *The Ecclesiastical*, IV, XXIV, 189.

¹⁰⁹⁰ Paulino, *Vita Sancti Ambrosii*, PL 14, 11, 30 – 31.

постоје никакви писани извори, сем натписа на споменицима, на основу којих је Мирковићева и дошла до таквог закључка. Оно што може да иде у прилог овој тврдњи, јесте једна реченица у *Passio Irinaei* у којој се спомиње, „...*Ecclesia tua catholica Sirmiensem...*“, која може да означава Католичанску или Саборну цркву према тумачењу Милин, као и да је Иринеј био веран исправном учењу, што потврђује и Дамјановићева.¹⁰⁹¹ Дакле, Иринејева пасија има циљ да утиче на своје читаоце или слушаоце да остану привржени Никејском учењу и да тако остану у црквеној заједници. Нешто слично налазимо и у *Vita Ambrosii*: „... *pacemque magnam Ecclesiae catholicae in ordinando episcopo tribuit.*“¹⁰⁹² Ово се односи на Амвросијеву победу над аријанцима, када је за епископа поставио Аномија. Сличности измђеу ова два списка постоје, а то је помен Католичанске цркве, с тим да Павлин јасно даје до знања да се ради о победи ортодоксног учења, док се у Пасији, према наводима Милинове и Дамјановићеве, односи на то да Иринеј и сирмијумска црквена заједница подржавају одлуке Никејског сабора. Дакле, може се прихватити Мирковићева тврдња да су хришћани у Сирмијуму били међусобно подељени, што се одражавало преко Иринејеве базилике у којој су се искључиво окупљали ортодоксни и уједно сахрањивали, док је исти случај и са Синеротовом базиликом с тим што су се за њу везивали аринајци.

Иринејева пасија није била једина која је сирмијумске хришћане утврђивала у исправаној вери, него је то чинила *Passio Quattuor*, где се јасно исповеда да је Исус Христос Син Божији¹⁰⁹³ и да је рођен од Духа Светога и Дјеве Марије.¹⁰⁹⁴ Дакле, пасија каменорезаца је, поред проповеди против идолопоклонства, исто чинила и против аријанаца.

Према изложеном је јасно да је у Сирмијуму постојала подела међу хришћанима, на никејце и аријанце, те да је утицала на култ сирмијумских мученика. Култо Иринеја и каменорезаца су се примењивали с циљем да хришћани остану верни Никејском учењу, док да је базилика сирмијумског епископа била место њиховог окупљања и сахрањивања. Што се тиче Синерота, за сада се може само тврдити да су се око његове базилике сахрањивали аријанци, а можда и окупљали.

Закључак

Култ сирмијумских мученика је настао упоредно са осталим хришћанским култовима, после Миланског едикта када су хришћани добили слободу. Како су многи римски градови почели да граде свој хришћански углед на основу својих локалних мученика, а зарад уклањања паганских култова, исто се чинило и у Сирмијуму. Као доказ о постојању култова сирмијумских мученика представљају пронађене базилике или мартријуми, камене плоче и пасије. До сада су пронађене Иринејева и Синеротова базилика, док за Анастасију постоји само помен преко једне плоче. Иако није пронађена, постоји могућност да је постојала базилика ђакона Димитрија на месту *Градина* или *Римско гробље*, за шта се исто сумња и на Анастасијину, али се ништа са сигурношћу не може тврдити без додатних археолошких истраживања. У Сирмијуму није постојала базилика пет каменорезаца, што не значи да се њихов култ није поштовао међу верницима. Често су базилике имале улогу сабирања верника на богослужењима, на којима су читане пасије мученика, чија је улога била подучавање вери и у којима се излагало богословље Цркве. У већини случајева, пасије су истицале верност Христу и хришћанском животу по црквеним заповестима, понекад и верност истинском црквеном учењу.

¹⁰⁹¹ Damjanović, *Autentične*, 86 – 87.

¹⁰⁹² Paulino, *Ambrosii*, 11, 33.

¹⁰⁹³ „*Nos damus honorem deo omnipotenti et Iesu Christo filio eius, in cuius nomine semper speravimus et post tenebras ad lucem venisse confidemus*” (*Passio Quattuor*, 19, 776).

¹⁰⁹⁴ *Исто*.

3. 2. Утицај култа у Римском царству

Култ сирмијумских мученика се у Сирмијуму утврдио и тако међу становништвом постао саставни део њиховог духовног живота. Око изграђених базилика верници су се окупљали, приносили молитве и читале пасије, чије речи су се с великом пажњом слушале, доживљавајући на тај начин муку својих локалних хероја, што је за њих представљало духовну храну. Веома су љубоморно чували сећања на мученике, не дозвољавајући никоме да умањи њихов значај. Свако дете је од малих ногу учило од својих родитеља о великим људима као што су Иринеј, ђакон Димитрије, каменоресци, Синерот, Анастасија и остали, који нису показивали страх према Божијим непријатељима, него су се одупирали њиховим злим делима и наговарању да се поклоне демонима, тј. паганским идолима, док с друге стране нису пружали никакав физички отпор. Иако су изгубили своје земаљске животе, од Бога су награђени нечим много вишим – вечним животом. Сами мученци су били примери, како за децу, тако за њихове родитеље и путнике који су долазили у Сирмијум из неког свог разлога – верског, трговачког и административног.

Тешко је порећи да странци или пролазници у Сирмијуму нису могли да не чују о подухватима локалних мученика. Уколико су били хришћани, онда сигурно нису заобишли да посете њихове мартирејуме, преносећи њихове култове у друге градове и тако их чинили познатим по Римском царству. Несигурно је колико су они могли оставити утицај у Царству до хунског разарања Сирмијума, с обзиром да не постоје писани извори преко којих би се добили опширнији подаци. Само преко појединих хагиографских извора или споменика може се начинити нека слика утицаја култа сирмијумских мученика до хунског разарања 447. године. Разлог зашто ће се у овом одељку говорити о утицају до доласка Хуна, јесте што је тада Царство још увек било јако, као и Црква, због чега су култови могли слободно да се промовишу у друге градове, тако да је тај период био кључан за њихов каснији опстанак, пошто је после хунског разарања било отежано. Главни извори који ће се користити су стари црквени календари: *BS* и *MH*, а уз њих камени споменици и поједине пасије. Како су Царство и Црква били подељени на Исток и Запад, у истом смеру се може говорити и о утицају култа сирмијумских мученика.

3. 2. 1. Исток

Главни извор преко којег се може добити неки преглед утицаја култа на Истоку јесте *Breviarium Syriacum* или познат као Сиријски мартирологијум. Сматра се једним од старијих и првих црквених календара, који је настао у периоду 362 – 381. године, можда и 360. године. Прво је био написан на грчком језику у Никомедији, да би нестао, заменивши га сиријски синопсис из 411. године, због чега је познат као Антиохијски каледнар, иако је настао у Едеси. Садржи списак имена мученика који су страдали у време цара Диоклецијана до 313. године, као и из времена Лицинија. Поред источних мученика с Медитерана, додати су из Јерменије и Меоспотамије.¹⁰⁹⁵

Међу именима источних мученика, налазе се и поједини сирмијумски мученици, показујући тиме да су били поштовани у источном делу Царства или на грчком говорном подручју. Први сирмијумски мученик који се спомиње јесте епископ Иринеј, који се прослављао 6. априла. Нема неких детаљних података о њему, сем да је био епископ града у којем је пострадао.¹⁰⁹⁶ Ово није једини спис који указује на његов култ у источном делу нити је кључан у развоју истог. Пасија епископа Иринеја на грчком језику је вероватно била пресудна у развоју култа и старија је од латинске верзије, која је и настала на основу претходне. Грчка верзија пасије је првенствено била намењена за становништво са грчким

¹⁰⁹⁵ *New Catholic Encyclopedia* 9, Washington D. C: The Catholic University of America 2003, 232 – 233; Hugo Mendez, „The Origin of the Post – Nativity Commemorations“, у: *Vigilae Christianae* 68 (2014), Brill, 290 – 291.

¹⁰⁹⁶ *BS*, LV.

језиком у Сирмијуму, а вероватно и за оне делове Царства у којима је био говорни. Утицај култа Иринеја прво је био активан на Истоку, да би се касније пренео на Запад, а први град у којем је заживео је Цибале, јер се у *Passio Polioni* помиње његово име, описујући га као храброг у вери и одговорног за своју паству.¹⁰⁹⁷

Следећи култ сирмијумског мученика који је био утицајан јесте ђакон Димитрије, који се прослављао 9. априла. У *BS* се не наглашава да је био ђакон, док се у латинској редакцији наводи.¹⁰⁹⁸ Према овоме се јасно види да је Источни део царства знао за сирмијумског ђакона и да је био поштован. Можда је на основу тога и настала идеја да се замени мучеником из Солуна, с обзиром да су носили исто име.

Постоје имена и других мученика, који немају неки култни статус у Сирмијуму, као што су: Секунд (20. јун)¹⁰⁹⁹ и Василија (29. август).¹¹⁰⁰ Међутим, код ове мученице постоји индиција да је можда била утицајна. Према грчкој редакцији не говори се да је била девица, него тек у латинској. Према *Menologium Graecorum* за месец септембар се прославља мученица истог имена и представља се као девица, која је страдала у време цара Диоклецијина. Овде постоје сличности са сирмијумском, сем што је место њеног страдања смештено у Никомедији.¹¹⁰¹ Овде се ствара сумња о могућој намери да се девица из Сирмијума пребаци у Никомедију и тако постане мученица истог града. Према *BS* сирмијумска девица се прославља 29. августа, док се, према *Menologium Graecorum*, никомедијска прославља 3. септембра, само пет дана разлике. Такође, Василија из Никомедије се не наводи у сиријском мартирологијуму, што још више буди сумњу у могућу замену. Уколико би се ова теза прихватила, онда је Василија Сирмијумска била веома утицајна на Истоку.

У Сиријском мартирологијуму не налазе се сви сирмијумски мученици: Синерот, пет каменорезаца и Анастасија. Иако се не наводе, то не значи да њихов култ није био утицајан на Истоку, сем каменорезаца. О утицају култа Синерота је тешко са сигурношћу говорити, пошто не постоје писани подаци који би то потврдили. Једино на основу чега би се могло навестити о његовом утицају је једна надгробна плоча написана на грчком језику.¹¹⁰² Плоча је вероватно припадала војнику који се борио на страни Констанција против Максенција, који се због пораза на Езеку 28. септембра 351. повукао из Паноније. Датум поменуте плоче је 24. април 352. године и при датовању се користио сиријски календар.¹¹⁰³ Непознато је порекло војника, тј. да ли је из Сирмијума или из другог источног града, али се вероватно радило о Грку. Момсен претпоставља да је био из Сирмијума.¹¹⁰⁴ Једино се преко овог споменика може претпоставити да је култ баштована извршио неки вид утицаја на Истоку.

О култу Анастасије је већ било речи и на основу поментуних извора је јасно да је њен утицај био од одлучујућег значаја. Ипак, пошто се њено име не спомиње у *BS*, вероватно да у почетку није био великог обима. Према *BS* за први април¹¹⁰⁵ се спомињу сестре из Солуна, чијем мучеништву је сведочила Анастасија, именујући само две – Хиону и Агапију – док у латинској редакцији постоји и трећа, Ирина.¹¹⁰⁶ С обзиром да се имена сестара налазе у календару и да су биле поштоване у Солуну, тешко је посумњати да верници преко писаног или усменог дела нису били упознати са Анастасијом, те су јој исказивали поштовање, по чему се огледа утицај њеног култа, као и према већ поменутих изворима.

¹⁰⁹⁷ *Passio Polioni*, 1, 435.

¹⁰⁹⁸ *BS*, LV.

¹⁰⁹⁹ *Исто*, LVIII. У латинској редакцији поред Секунда спомиње се и Агрипин.

¹¹⁰⁰ *Исто*, LX.

¹¹⁰¹ *Jussu Basilii Imperatoris, Menologium Graecorum I*, Urbini 1727, 10.

¹¹⁰² *Mirković, Hrišćasnke nekropole*, плоча бр. 19, 74 – 75.

¹¹⁰³ G. Hensen / Rodolfo A. Lanciani / O. Benndorf / Fr. Schlie / Wolfgang Helbig / T. Mommsen, „Bulletino dell’ Istituto di Corrispondeza Archeologica N. VI di Giugno 1868“, у: *Bulletino Dell’ Istituto di Corrispondeza Archeologica Per L’anno 1868*, Roma: Tipografia Tiberina 1868, 143.

¹¹⁰⁴ *Исто*.

¹¹⁰⁵ Према критичком издању Брајта, прослава њихова се врши 2. априла (W. Wright, „An Ancient Syrian Martyrology“, у: *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* 8 (1866), 425.

¹¹⁰⁶ *BS*, LV.

Према свему изложеном, утицај култа сирмијумских мученика био је присутан на Истоку пре хунског освајања, али обим се огледао у зависности од мученика. Епископ Иринеј је предњачио, затим Анастасија, док су се остали заснивали само на помену или на претпоставкама, као што је пример Синерот.

3. 2. 2. Запад

Што се тиче Запада, култ сирмијумских мученика је у том делу Царства био утицајнији, ако би се гледало према навођењу више имена. Колико је био обима може се видети према *Martyrologium Hieronymianum*, појединим писаним изворима и споменицима. Као аутор *MH* именује се блажени Јероним, али се не зна име правог творца. Претпоставља се да је био неки италијански клирик и да је календар био намењен Римској цркви, афричким и оријенталним. Настао је на основу *BS*, тако да су поједини источни култови, укључујући и сирмијумске, пренети са Истока на Запад. Уз источни календар, користило се комбиновано неколико западних црквених календара и намењен је био за литургијску употребу.¹¹⁰⁷

Утицај епископа Иринеја био је истог интезитета као и на Истоку. Ипак, *MH* није кључан у ширењу његовог култа, него *Passio Polioni*. Одмах на почетку списка се говори о прогонствима у време Диоклецијана и Максимијана, као и о страдању хришћана у Сирмијуму. Помињу се и имена појединих мученика, међу њима и Иринеј, о којем спис каже да је био епископ града Сирмијума, да је остао доследан вери и да га муке и смрт нису приморали да се поклати идолима.¹¹⁰⁸ У *MH* нема неких опширних података, сем да је био епископ Сирмијума и записано је у *Codex Epternacensis*,¹¹⁰⁹ који је каснијег датума. Тако се први помен Иринеја на Западу налазио у *Passio Polioni*, чији почетак датира после 380. године,¹¹¹⁰ пошто је Јеронимов календар настао почетком 5. века.¹¹¹¹ Ипак, треба се осврнути и на латинску верзију Иринејеве пасије, која је вероватно старија од Полионове и која се прво користила за развој његовог култа на Западу, док је пасија цибалског мученика први спис који помиње његово име и по којој се види његов утицај. Да је његов уплив на Западу био скоро истог интезитета као и на Истоку пре 441. године, сведоче пронађене плоче код његове базилике исписане на латинском језику.¹¹¹²

Утицај ђакона Димитрија је био скоро исти као и на Истоку, с тим да се ипак можда давао већи значај. Како *BS* само спомиње његово име, без наговештаја на његов свештенички чин, код *MH* се наводи да је ђакон и даје податак да су с њим пострадали и други мученици: седам девица, Хераклије, Концес, Мари, Фортунат и Донат.¹¹¹³ Једино се код Димитрија наговештава да је клирик, док код осталих нема, сем код девица, које не припадају јерархији, али су чиниле битан део црквене заједнице. Према овоме би се могао добити утисак да је ђакон Димитрије био неки вођа или предводник хришћана и да је као такав пострадао.

Што се тиче баштована, његов утицај је био јачи на Западу него на Истоку, што је веома занимљиво, због његовог грчког порекла. О томе сведоче надгробне плоче исписане на латинском језику код његове базилике,¹¹¹⁴ као и његова пасија на латинском језику, која је и утицала на то да се његово име упише у *MH*. Поред њега су придодата 72 мученика¹¹¹⁵ и Јеронимов календар је био први који га је уврстио међу светитеље, док то није био случај са сирмијумским.

Култ Анастасије је, пре хунског освајања, био утицајнији на Истоку, него на Западу. Први њен помен налази се у *MH*, о којој се каже да је била из Сирмијума и да се слави 25.

¹¹⁰⁷ *NCE* 9, 234 – 235.

¹¹⁰⁸ *Passio Polioni*, 1, 435.

¹¹⁰⁹ *MH*, 40.

¹¹¹⁰ *Tamas, Passio Polionis*, 14.

¹¹¹¹ *NCE* 9, 234.

¹¹¹² *Mirković, Hrišćanske nekropole*, 82 – 87.

¹¹¹³ *MH*, 41.

¹¹¹⁴ *Mirković, Hrišćanske nekropole*, 63 – 75.

¹¹¹⁵ *MH*, 24

децембра, када и Божић.¹¹¹⁶ Истина да постоји пасија о њој на латинском језику, али она није могла да шири њен утицај у западном делу Царства, с обзиром је настала крајем 5. и почетком 6. века. Зато је главни Јеронимов мартирологијум главни извор њеног утицаја на Западу. Детаљно о њеном култу је писао Ведриш, који признаје о оскудности података о њеном култу пре 441. године. Ипак, надовезује се на бискупа Виктриција који пише о доласку моштију Анастасије у Роуен, а које је донео Амвросије Милански.¹¹¹⁷ Бискуп заиста спомиње њено име и поред њеног он наводи Леониду и Анатоклију.¹¹¹⁸ Тешко је са сигурношћу тврдити да ли се односи на сирмијумску мученицу, пошто се не наговештава место њеног порекла. Ведриш потенцира да сем тог податка нема других који би о томе опширније говорили и сматра да је њен култ био присутан у северном делу Италије током 4. века.¹¹¹⁹ Може се с њим сагласити да је култ био присутан пре Хуна, али тешко да је Виктриције мислио на сирмијумску мученицу, јер је на Западу постојала мученица Анастасија из Рима, која је пострадала 249. године у време цара Деција, за чију се светост нашироко знало и да је била сахрањена изван зидина града.¹¹²⁰ Вероватно да се више пажње придавало овој мученици, пошто је била из Рима и као и осталим локалним култовима.

Ведриш пише и о почетку култа Анастасије Сирмијумске у Риму, на основу једне римске цркве код Палатина, која је носила назив *Titulus Anastasiae* и према коме је ово најранији спомен култа сирмијумске мученице, јер потиче крајем 3. века. Ипак, на крају закључује да се није радило о мученици, него о царској породици, сестри цара Константина, која је носила исто име и да је култ основан тек у 6. веку.¹¹²¹ Према свему изложеном, једини сигуран извор према којем се може увидети почеци утицаја култа Анастасије на Западу пре пада Сирмијума под Хуне, јесте *МН*, док се остали своде само на претпоставке.

Можда један од најутицајнијих култова сирмијумских мученика на Западу у раном периоду био је од пет каменорезаца. Сама пасија потврђује да је њихов култ већ био установљен, још у време папе Милтијада, који је наредио да се четворица римска војника славе у исти дан када и каменоресци.¹¹²² Једино је упитна година, пошто се не наводи, па тако Максимовићи претпостављају да је настао 313. године у периоду када је Милтијад био папа.¹¹²³ Пошто је у претходном делу закључено да су каменоресци пострадали 304. године, када и римски војници, и да је Милтијад после две године прогласио празник војника на дан када се прослављају каменоресци, онда би то била 306. година. Такође, исти аутори тврде да су вест о њиховом страдању у Рим пренели панонски каменоресци и војници који су пратили транспорт камена са Фрушке горе,¹¹²⁴ што није немогуће. Чак стављају могућност да је култ пренела породица Константина Великог или ходочасници,¹¹²⁵ али пошто се хронолошки не слаже, онда оваква теза није прихватљива, док је прва релевантна. Да је култ увелико постојао у Риму и био утицајан, доказује нам *Deposito martyrum*, који припада спису *Chronographia 354*,¹¹²⁶ за коју Дамјановићева тврди да је написана између 336. и 354. године, тако да је у том периоду култ увелико постојао.¹¹²⁷

Оно што је додатно утицало да култ каменорезаца добије на својој јачини јесте црква на Целију посвећена њима, у којој су сахрањени њихови земни остаци, као и корникуларија. Непознато је како су се нашле у Риму на брду Целију и ко је за то био одговоран, сем неких

¹¹¹⁶ Исто, 1

¹¹¹⁷ Vedriš, *Štovanje*, 196.

¹¹¹⁸ Sancti Victricii, *Liber de Laude Sanctorum*, PL 20, XI, 453.

¹¹¹⁹ Vedriš, *Štovanje*, 196.

¹¹²⁰ Rosemary Ellen Guiley, *The Encyclopedia of Saints*, New York: Facts on File 2001, 17

¹¹²¹ Vedriš, *Štovanje*, 205 – 208.

¹¹²² *Passio Quattuor*, 22, 779.

¹¹²³ Maksimović / Maksimović, *Ranohrišćanski*, 244.

¹¹²⁴ Исто. Може се помислити да су тада и њихове мошти пренете, с обзиром да је нејасно како су оне из околине Сирмијума доспеле у Рим.

¹¹²⁵ Исто.

¹¹²⁶ *Depositio Martyrum*, 12.

¹¹²⁷ Damjanović, *O ranokršćanskoj*, нап. 7, 332.

претпоставки, али је сигурно да је култ настао по преносу њихових моштију. Пошто се брдо налазило унутар града, док су се мртви сахрањивали изван зидина, Роси (Rossi) сматра да су њихова тела првобитно лежала на гробљу изван града, да је папа Милтијад саградио прве зидине цркве и потом истовремено пренео мошти каменорезаца и римских војника, због чега га сматра ктитором,¹¹²⁸ док Рудолф Канцлер истиче да је храм настао крајем 5. века,¹¹²⁹ што је врло вероватно, пошто се као учесник на сабору 595. године, одржаном у време папе Григорија I, спомиње презвитер цркве каменорезаца Фортунат: „*Fortunatus presbyter tituli sanctorum quattuor Coronatorum.*”¹¹³⁰ Истина, не постоје неки ранији писани извори који би могли потврдити да су њихове мошти уопште и постојале. То не чини ни њихова пасија. Зато први помен њихових моштију спада у време Папе Лава IV (847 – 855) када је обновио цркву и у њу пренео тела каменорезаца и корникуларија, чинећи разлику између њих: „...*eorumque sacratissima corpora cum Claudio, Nicostrato, Simphroniano atque Castorio et Simplicio, necnon Severo, Severiano, Carpoforo et Victorino...*”¹¹³¹ Такође је постављена и плоча која исто наговештава: „*BEATUS LEO QUARTUS PAPA PARITER SUB HOC SACRO ALTARI RECONDENS COLLOCAVIT CORPORA SANCTORUM MARTYRUM CLAUDII NICOSTRATI SIMPRONIANI CASTORII ET SIMPLICII ET QUATUOR FRATRUM SEVERI SEVERIANI CARPOPHORI ET VICTORINI.*”¹¹³² Натписи потврђују да се раније знало о њиховим земним остацима и да је било пет каменорезаца.

У мају 1084. године војска Роберта Гвискарда је цркву запалила, док је обнову спровео папа Пасквал II (1099 – 1118), наредивши да се код олтара ископају гробови каменорезаца, у намери да се пронађу њихови остаци, али је изненада ту одлуку променио и наредио да се закопају и зазидају.¹¹³³ Године 1872. извршена су археолошка истраживања када су пронађена два фрагмента монументалног споменика, на којем је писало: „*mARTyr o mARTyrium e pASSI*” и који, према Росију, доказују о постојању њиховог култа.¹¹³⁴

Ако сагледамо да је папа Пасквал II изненада одустао од даљег ископавања њихове гробнице и да се иста зазида, као и то да ни након каснијих истраживања нису пронађене мошти, оправдано буди сумњу у њихово постојање. Али, пошто не постоје извори или ископине који би сумњу потврдили, уз то постоје писани помени о њиховим телима, онда је ова сумња за сада неоснована. У каснијем раду ће се видети да су мошти у каснијим истраживањима пронађене.

Као што је случај код *BS*, тако и код *MH* се налазе имена мученика који су мање познати и који не поседују пасије. Једино се од њих истиче презвитер Монтан, јер први помен његовог имена налази се у *Passio Polioni*. Вероватно да су западни хришћани добили сазнање о њему преко овог списка, да би се касније нашло у Јеронимовом мартирологијуму, уз кога је придодата његова супруга Максима.¹¹³⁵ Може се исто рећи и за Василију, која се спомиње у *BS*, док *MH* наглашава да је била девица.¹¹³⁶

Закључак

Док је Сирмијум још увек био под контролом Римског царства, култ сирмијумских мученика је почео да се шири у поједине градове и да врши свој утицај. Сама јачина се разликовала од мученика, као и у деловима Царства. Постоји мали број писаних извора преко којих би се могла добити јаснија слика о њиховом упливу. Главни извори преко којих се може

¹¹²⁸ de Rossi, *I Santi*, 79 – 80.

¹¹²⁹ Munoz, *La Cripta*, 197.

¹¹³⁰ Gregorii I Papae, *Registrum Epistolarum I* (Pavlus Eswald et Ludovicus M. Hartmann (ед.)), Berolini: apud Weidmannos 1891, 367; Damjanović, *O ranokršćanskoj*, 333.

¹¹³¹ L'abbé L. Duchesne (ед.), *Le Liber Pontificalis II*, Paris: Ernest Thorin 1892, 115.

¹¹³² de Rossi, *I Santi*, 82.

¹¹³³ Munoz, *La cripta*, 197 - 198

¹¹³⁴ de Rossi, *I Santi*, 80 – 81.

¹¹³⁵ *MH*, 36.

¹¹³⁶ *Исто*, 112.

делимично представити ток њиховог кретања су *BS* и *MH*, с тим да је сваки био заступљен у једном делу Царства: *BS* – Исток, *MH* – Запад. Они нису били једини преко којих се може упознати са утицајем култа, него ту спадају пасије појединих мученика, извори другог формата и споменици. Нису ни култови појединих сирмијумских мученика били истог интезитета, па се тако могу поделити у оне који су били јачег, слабијег и чија се имена заснивају само на поменима.

3. 3. Најезда варвара и гашење култа

Миран период у Сирмијуму допринео је да култови локалних мученика заживе међу верницима и да се с њим упознају хришћани и у другим градовима Римског царства. Мир који је, временски гледано,¹¹³⁷ кратко трајао, прекинули се све чешћи напади варвара, првенствено Сармата и Гепида. Иако су њихови напади били концентрисани на италска подручја, Панонија је претрпела незнатну штету, да би били одлучујући у каснијим походима других варварских племена. Први су били Готи, да би их после следили Хуни и Авари. Многа племена су се населила по допуштењу римских царева, док нека нису. Својим присуством су проузроковали промене у етничком, економском и политичком смислу. Нису се могли приволети да прихвате римски начин живота и имали су експанзионистичке претензије. По избијању унутрашњих проблема у Царству, само је подстакло Готе, касније и Визиготе, да врше нападе на панонска села и градове. Због честих упада, велики број римских грађана је напустило своје огњиште и населило се у сигурне градове. Сами ратови са Готима и Визиготима у много чему су пореметили досадашњи ток живота Сирмијума, али још увек није био у опасности, која је тек следила, не од Гота, него од Хуна.¹¹³⁸

Хуни су се, као и остала варварска племена, населили по Панонији, посебно у подунавским деловима. После најезде Гота и они су се укључили у поход, па су се једно време заједно борили против других племена. У савезу хунског вође Улдина и готског Саруса, поразили су Ските и њиховом вођи Радагесу одсекли главу, док су заробљенике продали у робље.¹¹³⁹ Године 422. су уништили Тракију, али су пет године после поражени од цара Теодисија и преотео им оне панонске земље које су поседовали.¹¹⁴⁰

Приск спомиње вођу Хуна Руа који је 434. године напао подунавске народе, због тога што су пребегли на страну РOMEЈА. После његове смрти, наследио га је Атила¹¹⁴¹ и исте године напао Западно царство.¹¹⁴² Хуни су под његовим вођством извели нападе на многе римске градове, да би 441. напали Илирик. Тада су, према сведочанству Марцелина, освојили и уништили Наисус (Ниш), Сингидунум и многе друге градове, да би за следећу годину написао да је опустошио цео Илирик и Тракију.¹¹⁴³ Нигде не спомиње Сирмијум, па Мирковићева претпоставља да се под многим градовима подразумева и тај град. Приск с друге стране описује опседање Сирмијума и спомиње тамошњег епископа, али му не наводи име.¹¹⁴⁴ Мирковићева примећује да се година заузимања код Приска нигде не спомиње, док код Марцелина нема никаквог помена о Сирмијуму, због чега она верује да је град могао бити

¹¹³⁷ Период мира у Панонији, укључујући и Сирмијум, може се дефинисати од 313. до 373. године када су прва варварска племена извршила напад на панонску територију.

¹¹³⁸ Mirković, *Istorija*, 95 – 97.

¹¹³⁹ Brian Croke (trans.), *The Chronicle of Marcellinus*, Sydney: The Australian Association for Byzantine Studies 1995, 9.

¹¹⁴⁰ *Исто*, 13 – 14.

¹¹⁴¹ Фрањо Баришић (прев.), „Приск”, у: Георгије Острогорски (ур.), *Византиски извори за историју народа Југославије I*, Београд: Српска академија наука 1955, 9.

¹¹⁴² *Исто*, 16.

¹¹⁴³ *Исто*, 17.

¹¹⁴⁴ *Исто*, 9 – 10.

освојен 441, 444. или 447. године,¹¹⁴⁵ док је данас у већини случајева прихваћен први датум. Такође тврди да је Сирмијум био од првих градова који је освојен, па тек онда остали која набраја Марцелин. То се може видети и код Приска, јер он прво говори о освајању Сирмијума, да би потом прешао на Наисус.¹¹⁴⁶

Оно што је битно у свему овоме, јесте пљачкање и уништење Сирмијума, укључујући и храмове. Он је као резиденциони и епископски град био високог угледа, стога и веома битан,¹¹⁴⁷ како за Римљане, тако и за варваре, у овом случају Хуне. Приск и Марцелин не описују његово пљачкање, тако да се не зна како се оно одвијало, нити и у коликој мери је девастиран. Марцелин каже само да је Илирик опустошен,¹¹⁴⁸ на основу чега се може претпоставити да је и Сирмијум тако прошао. Приск прилаже више информације. Он спомиње сирмијумског епископа, не наводећи његово име, који је предао скупocene црквене предмете писару Констанцију за његов откуп или заробљеног становништва. Исти писар није испоштовао договор и предмете је продао неком банкарџу Силвану.¹¹⁴⁹ Према овоме може се видети да су сирмијумски храмови били снабдевени скупocenим црквеним стварима, што је за освајаче представљао скупocen плен. Чак је и Атила протестовао што су ти сасуди однесени у Рим, захтевајући да му се они врате, сматрајући да њему као освајачу припадају.¹¹⁵⁰ Јасно је да се по граду пљачкало увелико, али не и да се уништавало. Вероватно да је и тога било, јер је тешко замислити да су градови, по варварском упаду, били поштеђени девастације. Марцелин сам сведочи да је тога било,¹¹⁵¹ док се према Присковом опису о пустошењу Наисуса и његових храмова,¹¹⁵² може претпоставити да је и Сирмијум слично прошао. Такође се спомиње и неки зидар који је пао у заробљеништво,¹¹⁵³ према чему се може закључити да је град прошао кроз тешко пустошење, те ни храмови нису били поштеђени, међу којима су и базилике сирмијумских мученика.

Иако хунско освајање није донело коначну судбину култовима сирмијумских мученика и самог града, ипак је оно утицало на њихов даљи ток развоја. О самом стању у Сирмијуму након Хуна најбоље је описала Мирковићева: „...*taj događaj je izazvao duboke demografske promene. Staro stanovništvo je velikim delom nestalo: mnogi su odvedeni u hunsko ropstvo, ostali su pobegli na jug, kao i kasnije kod avarskog osvajanja.*”¹¹⁵⁴ Исто је утицало и на верски живот и на култ мученика, што је био разлог за пренос моштију Анастасије у Константинопољ. Зелер тврди да су тада пренете и мошти каменорезаца, Хермогена, Полиона, ђакона Димтрија и других,¹¹⁵⁵ али као што је било речи, о томе не постоје никакви писани извори који би исто потврдили, као што је случај код Анастасије. Иако је Зелер имао произвољно мишљење, оно у чему се можемо сложити с њим, јесте да су се током избеглиштва култови увелико проширили по Римскоме царству, на Истоку и на Западу.¹¹⁵⁶

Хуни су извесно време сматрани за велике освајаче, све док велики и цењени хунски краљ или вођа Атила није био убијен 454. године од своје жене.¹¹⁵⁷ Племена која су признала хунску власт, осамосталила су се и почела са освајањем поједних насеља. Тада на сцену ступају Остроготи, који су добили дозволу од цара Маркијана (450 – 457) да се населе по

¹¹⁴⁵ Зелер сматра да је Сирмијум освојен 448. године (Зелер, *Почеци*, 346), али Баришић тврди да је погрешан датум, пошто је до тог закључка дошао на основу тога што је Приск о епископовим сасудима сазнао 448. године (*Приск*, нап. 3, 10).

¹¹⁴⁶ *Приск*, 9 – 12.

¹¹⁴⁷ Зелер, *Почеци*, 339.

¹¹⁴⁸ *The Cronicle of Marcellinus*, 17.

¹¹⁴⁹ *Приск*, 9 – 10.

¹¹⁵⁰ *Исто*, 10.

¹¹⁵¹ *The Cronicle of Marcellinus*, 17.

¹¹⁵² *Приск*, 13.

¹¹⁵³ *Исто*, 15.

¹¹⁵⁴ Mirković, *Istorija*, 99.

¹¹⁵⁵ Зелер, *Почеци*, 349.

¹¹⁵⁶ *Исто*.

¹¹⁵⁷ *The Cronicle of Marcellinus*, 21.

панонским областима, под условом да штите римску територију.¹¹⁵⁸ Управо после распада велике хунске војске, Панонија, укључујући и Сирмијум, враћени су под власт Источног царства. Ипак, панонске области нису биле под директном контролом Ромеја, него варвара, тако да се Панонија само формално сматрала римском територијом. Иако су се Остроготи заклели на верност Константинопољу, њихова мишљења су била променљиве природе, а заклетва непоуздана. Изненада су почели да са нападима на Илирик и његовим пустошењем, што је био разлог да им се одузме власт над Сирмијумом, да би га преузели Гепиди. Ни њихова власт није била дугог века, па су поново Остроготи завладали. Године 535. Сирмијум је после дужег периода поново дошао под управу Источног царства, па је једно време био под влашћу Гота, да би после годину дана поново ушли Гепиди.¹¹⁵⁹ Током њихове владавине, Сирмијум је био опустошен, као и остали градови који су били под њиховом контролом,¹¹⁶⁰ док је становништво доста страдало од рата. Они који су преживели, умрли су од глади и болести,¹¹⁶¹ или су трпели насиље и пљачку.¹¹⁶²

Поред свих потешкоћа која су претрпели грађани Сирмијума, у току честих сукоба и препуцавања између Константинопоља и Гепида, појавили су се Лангобарди, те је Исток увидео прилику да уз њихову помоћ поврати град. Избили су сукоби између Гепида и њих, у шта се и источна престоница умешала, да би касније у Панонију ушло још једно опасно варварско племе, које је и запечатило судбину Сирмијума – Авари. Они су се у сукоб умешали по позиву Лангобарда за помоћ, да би се касније повукли у Италију, а Гепиди изгубили све што су освојили. Сирмијум је једно време био под влашћу Римљана, у којем је била стационирана једна мала посада, са задатком да одбрани град од даљих напада. Авари су с опсадом града започели 567. године и трајала је до 583. Према Мирковићевој, она се могла поделити у две фазе: 563 – 573. године када је настало примирје и 579 – 582. године када је Сирмијум пао.¹¹⁶³

Доласком Авара пред зидине Сирмијума, званично је почела опсада. Пошто се унутар зидина налазила мала војска, обични грађани су били приморани да се укључе у одбрану града.¹¹⁶⁴ Тадашњи аварски вођа Бајан, захтевао је да му се преда град, сматрајући да му с правом припада, јер је уништио Гепиде, на шта је добио одричан одговор.¹¹⁶⁵ Бајан је изненада наредио да се сагради мост између Сирмијума и Сингидунума, изазвавши бојазан код римске власти и грађана због могућег освајања и кршења примирја закљученог 573. године. Каган је уверавао да му није циљ да освоји Сирмијум, него да одбије упад Словена. Чак је положио и заклетву архиепископу Сингидунума да су му намере истините. Захтевао је од цара Јустинијана да му пошаље бродове и армију за борбу против Словена, али цар није имао у њега поверење, пошто је сумњао да му је циљ да, преко изградње моста, спречи допремање залиха за Сирмијум, како би натерао становништво на изгладњивање, због чега је одбио његов захтев. Међутим, разлог је био и тај што је био у рату са Персијанцима у Јерменији и Месопотамији, оскудевајући у броју војника, надајући се да ће најезда Турака натерати Аваре на повлачење. Пошто није добио тражену помоћ, каган је обавестио Константинопољ да је мост спречио допремање хране и осталих залиха за Сирмијум, захтевајући да му се град преда, уз обећање да ће становништво моћи слободно да га напусти, са свом својом имовином. Цар је игнорисао његов захтев и наредио да се град мора одбрани под сваку цену, без обзира што

¹¹⁵⁸ Mirković, *Istorija*, 99 – 100.

¹¹⁵⁹ *Исто*, 102 – 103.

¹¹⁶⁰ Прокопије за све неуспехе, који су били узрок недаћа и губитка људских живота, криви цара Јустинијана (527 - 565). Описује га као нечовека и демона у људском облику, који је извршио монструозна дела, због којих су многи умрли, оптужујући га да је лично учествовао у убиствима, наводећи велику цифру мртвих. Richard Atwater (trans.), *The Secret History of Procopius*, London: Forgotten Books 2010, 73.

¹¹⁶¹ *The Secret History of Procopius*, 74.

¹¹⁶² Procopius, *History of the Wars IV* (trans. H. B. Dewing), London – Cambridge: William Heinemann – Harvard University Press 1962, 439 – 440.

¹¹⁶³ Mirković, *Istorija*, 103 – 104.

¹¹⁶⁴ R. C. Blockley (trans.), *The History of Menander the Guardsman*, Liverpool: Francis Cairns 1985, 12, 5, 133.

¹¹⁶⁵ *Исто*, 12, 7, 143

је било мало војске.¹¹⁶⁶ Авари су извршили напад, који је трајао три дана. Због опсаде, у Сирмијум није могла да уђе никаква залиха хране и осталих потрепштина, тако да је становништво гладовало. Када више није било никакве хране, грађани су у очају били приморани да једу мачке и слично.¹¹⁶⁷ Сирмијум је ускоро пао и сво становништво је добило наређење да морају да напусте град, али овог пута без права да своју имовину понесу са собом.¹¹⁶⁸ Авари су затекли веома тешко стање у граду. Становништво је дугом опсадом било исцрпљено и измучено од глади и тешког живота, да су чак и освајачи исказали сажаљење према њима, делећи им храну, од којих су појединци, од изгладнелости и неконтролисаног јела, умрли.¹¹⁶⁹ Да је стање било веома тешко сведочи и један натпис на цигли на којој је писало: „Христe, Господе, помози граду и одбаци Аваре, заштити Романију и онога који ово написа. Амен.“¹¹⁷⁰

3.3.1. Сирмијум после Авара

Након уласка Авара, Сирмијум је престао да важи за стари античко – римски град. Иако се његов ауторитет променио после хунског освајања, он је још увек важио за римски град и територију, али је све то било на вештачком одржавању. Што се тиче култа сирмијумских мученика, јасно је да је и оно осетило последице освајања. Не постоје писани извори који би нешто опширније рекли о штети која је утицала на култ мученик. Јован Ефески извештава да је, после годину дана од аварског освајања, из непознатог разлога избио пожар и проширио се по целом граду, због чега су и варвари били приморани да га напусте, јер се претворио у рушевине.¹¹⁷¹ Према овом сведочанству, може се претпоставити да су тада и хришћански храмови претрпели одређену штету, можда и тотално уништење. Да је црквени живот био активан после Хуна и за време опсаде Авара, сведочи нам један споменик из 6. века у Салони, који сведочи о избеглој монахињи Јохани из Сирмијума.¹¹⁷²

После пада Сирмијума, Константинопољ је изгубио власт над градом и стекао нове непријатеље: Аваре и Словене. У периоду 591 – 602. године непрестано су вођене борбе са њима, које су се углавном заснивале на одбијању напада, да би се потписао неки мир, преко којег је Дунав одређен за границу између Аварске и Источно – римске државе, док је Сирмијум важио за седиште аварског кагана. Тада је њихова моћ порасла, те су два пута опседали Константинопољ, 617. и 629. године.¹¹⁷³ Друга опсада је пресудила њиховој доминацији.¹¹⁷⁴ Поразом код источне престонице учинила је да Авари значајно ослабе, што је само допринело јачању новој сили, Францима, и тоталном сузбијању њихове власти у раздобљу 791 – 796. године. Тада је јачала још једна народна сила, Бугари, који су за време владавине Крума и Омортага у првој трећини 9. века постали војна сила и под чију власт су дошли Сирмијум и Сингидунум. Византијски цар Јован I Цимискије (969 – 976) је бугарску власт ослабио, али без заузимања Сирмијума, који је остао независан, све док га византијски стратег Константин

¹¹⁶⁶ Исто, 25, 1 – 2, 219 – 227.

¹¹⁶⁷ R. Payne Smith (trans.), *The Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, Oxford: Oxford University Press 1860, 444.

¹¹⁶⁸ *The History of Menander*, 27, 3, 241 – 243.

¹¹⁶⁹ *The Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, 444 – 445.

¹¹⁷⁰ Mirković, *Istorija*, 108.

¹¹⁷¹ *The Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, 445.

¹¹⁷² Према наводима Мирковићеве: „...hic quiescit in pace [...] sact(a) abtissa Johanna civis? Sermenses qui bixit (!) annos XL [...] die Veneres (!) exit de corpore [...] III Idus Maias indictione qu[ar]ta decima...“ (Mirković, *Istorija*, 110).

¹¹⁷³ Филарет Гранић, „Војводина у византиско доба“, у: Д. Ј. Поповић (ур.), *Војводина I*, Нови Сад: Историско друштво у Новом Саду 1939, 100 – 101.

¹¹⁷⁴ Реч је о опсади Константинопоља 626. године, када је цар Ираклије са целом војском био на походу против Персије. Тада су Авари са Словенима прекршили мировни споразум са Византијом и заједно са Персијом опсели Константинопољ. Градом су у одсуству цара, управљали магистар Вон и патријарх Сергије, који су морали да умире уплашени народ. После неколико напада и неуспешних преговора, аварско – словенска војска је претрпела тежак пораз (Радивој Радих, *Византија: пурпур и пергамент*, Београд: Evoluta 2006, 175 – 183).

Диоген није освојио.¹¹⁷⁵ Ипак, град је био веома кратко под источном влашћу и у време владавине Алексија II Комнина (1180 – 1183) дошао под власт Угара и њиховог краља Беле III.¹¹⁷⁶

Када је Сирмијум пао под власт Угара, дошло је до промена његовог имена. Иначе, пре него што је пао под угарску власт, његова околина се називала Сремом, што сведочи и поп Дукљанин,¹¹⁷⁷ док Јован Кинам неколико пута под *Сирмијумом* подразумева сремску област.¹¹⁷⁸ Назив за ову област настао је на основу вулгарно – латинског локатива *Sermi*, док су га Угри звали *Szerém*. Име Сирмијума се почео мењати под угарским утицајем, који су једно хришћанско насеље прозвали *Száva – Szent – Demeter*, по Св. Димитрију и реци Сави. Такође су исто насеље називали и по Иринеју Сирмијумском, *Szent – Iréne*. Касније ће Словени преименовати у Димитровица, да би временом остало само Митровица.¹¹⁷⁹

3. 3. 2. Црквени живот у Сирмијуму по аварском освајању

Под навалом разних освајача, црквена организација у Сирмијуму се мењала. Још пре хунског освајања, префект Илирика и сирмијумски епископ су 441. године прешли у Солун. Затим, у време Гепида помиње се њихов епископ Трасарик, алудирајући на то да се радило о њиховој националној епископији са седиштем у Сирмијуму. После византијско – готског споразума 510. године, долази до обнове црквене орагинцаије,¹¹⁸⁰ с тим да је седиште била Басијана и да су јурисдикцију делиле Источна и Западна црква. Када је град поново дошао под источну власт 567. године, попуњено је епископско седиште, али више није имало своју стару славу, тако да је по аварском освајању поново укинута. Када су Франци истерали Аваре из града, иако је поново дошао под хришћанску власт, овог пута Западног, епископија није била обновљена.¹¹⁸¹ Више се радило о подели црквене власти између Аквилеје и Салцбурга.¹¹⁸² Од Франака град су преотели Бугари, с тим да су у њега ушли као пагани, а изашли као хришћани.¹¹⁸³ По покрштавању 864. године, долази и до обнове Сирмијумске архиепископије, поготово када је бугарски цар Борис коначно одлучио да се повинује Истоку, а не Западу. Међутим, идеја о обнови античке епископије не потиче од Бугара нити од Константинопоља, него од римског папе, који је поставио Методија 869/870. године за панонског архиепископа.¹¹⁸⁴

¹¹⁷⁵ Време византијског цара Василија II Бугароубице (976 – 1025). Због заслуге Константин Диогена, постављен је за првог управника Сирмијума (Bubalo / Mitrović / Radić, *Jurisdikcija*, 28 – 29).

¹¹⁷⁶ Гранић, *Војводина*, 102 – 105.

¹¹⁷⁷ Славко Мијушковић (прев.), *Љетопис попа Дукљанина*, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга 1988, 117; 121.

¹¹⁷⁸ Јованка Калић / Нинслава Радошевић – Максимовић (прев.), „Јован Кинам“, у: Георгије Острогорски / Фрањо Баришић (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије 4*, Београд: Византолошки институт САНУ 1971, 7 – 8. Кинам спомиње град Пагацион, данашњи Бач као један од главних градова у Сирмијуму; тј. Срему, у коме се налазило и седиште епископа (70; 73). Негде је тешко докучити да ли се ради о области или самом граду, али према наводима Калића, негде се мисли на Срем или јужну Бачку ((нап. 182, 74). 74 – 75). Понекад Јован Кинам пише јасније, па се може разумети да мисли на град Сирмијум, не на област, као када спомиње цркву св. Димитрија и да је ктитор био управник Илирика, мислећи на Леонтија (74 – 75), док у даљем делу мисли на Срем (86 – 87; 89 – 90; 96).

¹¹⁷⁹ Петар Скок, „Топономастика Војводине“, у: Д. Ј. Поповић (ур.), *Војводина I*, Нови Сад: Историско друштво у Новом Саду 1939, 109 – 110.

¹¹⁸⁰ Басијана је стари антички град између Сирмијума и Таурунума – Земуна. Године 1935. пронађена је тробродна базилика, за коју се тврди да је била епископска црква (Поповић, *Хришћанство*, 68). Као епископија први пут се спомиње 535. године (Ф. Гранић, „Црквени односи на територији Војводине до конца византиске владавине“, у: *Гласник Историског друштва у Новом Саду* 3 (1932), 326).

¹¹⁸¹ Bubalo / Mitrović / Radić, *Jurisdikcija*, 22 – 30.

¹¹⁸² Стојковски, *Црквена историја*, 91 – 92; Bubalo / Mitrović / Radić, *Jurisdikcija*, 30.

¹¹⁸³ Стојковски каже да постоје мишљења да су Бугари Срем освојили 827. године, али да је оно доста сумњиво и верује да су га освојили 879. године (Стојковски, *Црквена историја*, 92).

¹¹⁸⁴ Bubalo / Mitrović / Radić, *Jurisdikcija*, 30 – 32.

О епископовању Методија у Панонији постоје разна мишљења, од тога да је био епископ Сирмијума до тога да је у том граду и сахрањен.¹¹⁸⁵ Заиста, кнез моравски Коцел је послао Методија са двадесеторицом код папе,¹¹⁸⁶ како би га поставио за панонског архиепископа, на столицу апостола Андроника, једног од седамдесеторице апостолских ученика. Римски папа је одобрио молбу и тако је Методије постао Андроников наследник.¹¹⁸⁷ Према Стојковском, папа се прихватио ове идеје зарад управе над Панонијом, а на основу сирмијумске традиције о Андронику као оснивачу епископије. Иако се не наводи да је био епископ и да је столовао у овом граду, ипак према локалној традицији, долази се до закључка да је био постављен за епископа старе епископије, са седиштем у Сирмијуму. Ипак, Стојковски тврди да он није могао столовати у граду, него да је Панонија више важила само као титула, обухватајући и Моравску, а да се Сирмијум формално водио као седиште, док је у стварности столовао на неком другом месту. Он се позива и на теорију некадашњег суботичког бискупа, Матије Звекановића, по којој се седиште налазило у Бачу, пошто је Сирмијум тада био разорен.¹¹⁸⁸

Сирмијумска епископија са грчким обредом је једно време функционисала, да би због најезде Угара 1071 – 1072. седиште било пребачено у Бач. Ипак, постоје индиције да је паралелно постојало седиште и у Мачванској Митровици. По доласку Угара, католичка и бенедиктанска бискупија се из Банаштора пребацила на десну стране Саве, у цркву Св. Иринеја.¹¹⁸⁹

Као што се може видети, Сирмијум је пролазио кроз непредвидљиво време, као и црквени живот. Већ у време Угара дошло је до поделе црквене власти између Истока и Запада,

¹¹⁸⁵ Према Методијевом житију не спомиње се место где је сахрањен. Све што се каже јесте да је служена служба на грчком, латинском и словенском језику, и да је сахрањен у Катедралној цркви, али се не говори о којој је тачно реч, нити у којем се месту налазила („Spomen i žitiје blaženoga oca našega i učitelja Metodija, nadbiskupa moravskoga“, Josip Bratulić (prev.) *Žitija Konstantina Ćirila i Metodija i druga vrela*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1985, 118 – 119). Међутим, у тзв. *Пролошком житију Турила и Методија*, даје се нешто мало више информација о месту погребља, где се само каже да је сахрањен у великој моравској цркви, с леве стране и у зиду крај олтару Пресвете Богородице (*Spomen i žitiје Metodija*, нап. 4, 119). Због поменутог навода, остало је мишљење да је његов гроб и даље непознаница. Први који се усудио да одреди место његове гробнице, био је професор са Универзитета у Вашингтону (САД), Имре Боба, одредивши место његовог гроба у Сирмијуму. Он је дошао до таквог закључка, на основу тога што је Методије био панонски архиепископ и наследник Андроника, оснивача Сирмијумске цркве, па је логично да као наследник буде сахрањен у свом седишту. Чак је одредио и локалитет, а то је црква епископа Иринеја, у Мачванској Митровици. Он се позива и на археолошка открића Владислава Поповића који је открио четири ранохришћанске цркве. Трећу гробницу одређује као место Методијевог гроба, према томе што је у њој откривена једна гробница с десне стране до зида, за које верује да припада неком од епископа. Он се, такође, позива и на *Пролошко житије Турила и Методија*, у којем се описује место Методијевог погребља (Imre Boba, „Sveti Metod i nadbiskupsko sjedište Sirmium u crkvenoj pokrajini Sclavonia“, у: *Crkva u svijetu* 20/4 (1985), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu, 386 - 400). Поповић, на којег се Боба позивао, био је принуђен да демантује његову теорију и да је окарактерише као произвољном, јер противречи археолошким чињеницама. Он напомиње да није пронађена једна гробница, као што Боба истиче, него више и да црква не припада Методијевом времену (Владислав Поповић, „Методијев гроб и епископска црква у Мачванској Митровици“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – grad careva i mucenika (sabрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 297 – 302). Стојковски је око овога доста обазрив, не желећи да доведе у питање мишљење обојице. Зато он каже да је Бобова теза без извора и да је реч о нагађању, али да није без основа (Стојковски, *Црквена историја*, 107). У данашње време је поново теза америчког професора дошла у жижу јавности. Наиме, један интернет портал је објавио да би могућа гробница Методија могла постати центар ходочашћа словенских народа, пошто градске власти планирају да га отворе за туристе и да су за то посебно заинтересовани Чеси (*Уколико се открије у Сремској Митровици испостави као тачно, биће промењена читава историја Србије*, прегледано дана 17. 05. 2021. на: <https://www.magazin.novosti.rs/scc/vest/misterija-groba-18-koju-krije-macvanska-mitrovica-mogla-bi-da-bude-otkrice-veka/1375244>).

¹¹⁸⁶ Стојковски подсећа да идеја није дошла од Коцелје, него од римског папе (Стојковски, *Црквена историја*, 94.)

¹¹⁸⁷ *Spomen i žitiје Metodija*, 105 – 106.

¹¹⁸⁸ Стојковски, *Црквена историја*, 94 – 102.

¹¹⁸⁹ Владислав Поповић, „Сирмијска епископија и средњовековна црква на Балкану“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – grad careva i mucenika (sabрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 291 – 292.

који су се такмичили око утицаја. Током свих тих превирања највише последице је осетио култ сирмијумских мученика.

3. 3. 3. Култ сирмијумских мученика кроз турбулентно време

Сигурно је да је од хунског разарања култ сирмијумских мученика пролазио кроз веома тешко и променљиво раздобље, утицајући на поједине мученике да њихов култ заживи у другим градовима, буду замењени другим, угашени и заборављени. Анализирајући сваког мученика може се видети да им је судбина била засебна и да није зависила од других. Различити су разлози због којих су поједини светитељи успели да преживе, а други нису. Много тога је утицало на њихову судбину, као што су мошти, службе или повезаност. Оно што је сигурно јесте да они више нису имали онакву улогу у свом родном граду, као што је било у време Римског царства (4 – 6. век). Већ од времена Хуна почела је постепена промена статуса њиховог култа у граду, да би после аварског освајања њихова судбина била запечаћена. Ипак, без обзира на недаће, поједини култови мученика су успели да преживе у другим градовима, док су неки ишчезли или замењени.

3. 3. 3. 1. Култ Иринеја

Култ који је наставио да се одржава у Сирмијуму и изван њега, био је епископа Иринеја. На одржавању његовог култа је доста учинила Источна црква, док се за Западну тако нешто не може рећи, пошто се код ње свео само на сећање. Ипак, центар његовог опстанка није се налазио у Сирмијуму, нити Солуну, него у Константинопољу. Према Вуковићевој, која се и бавила писаним изворима о мучеништву Иринеја, у источном престоном граду налазило се пет манускрипта о сирмијумском епископу, који не датирају пре 10. века, по чему се види да су писани после тоталног разорења Сирмијума као античког града. Један од манускрипта се налазио у власништву цркве Богородица Влахернска, док је други био у цркви Св. Георгија, док су места остала три непозната.¹¹⁹⁰ Углавном су то пасије Иринеја, које се претерано не разликују од изворне.¹¹⁹¹

Култ Иринеја покушао је да се сачува и преко богослужења. Тако је постао саставни део *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*,¹¹⁹² литургијске књиге за цркву у Константинопољу, где се укратко излаже житије Иринеја за 23. август, у којем се каже да је пострадао у време Диоклецијана у панонском граду Сирмијуму и да је, по испитивању од Проба, посечен мачем код реке Саве. Такође се говори и у којој се цркви служила служба, а то је Богородица Влахернска.¹¹⁹³ Кратко житије Иринеја налази се и у *Menologium Graecorum*, која је заправо врста житија светих, обухватајући празнике и светитеље од марта до августа.¹¹⁹⁴ Међу њима је и епископ Иринеј Сирмијумски, о којем се кратко каже да је страдао у време цара Диоклецијана и да га је испитао Проб.¹¹⁹⁵ Постоји и манускрипт о страдању Иринеја, с тим да није посвећен само њему, него још двојици: Ору и Оропсесу. Како Вуковићева тврди, спис потиче из 11. или 12. века и био је у власништву манастира Св. Саве

¹¹⁹⁰ Vuković, *Martyr Memories*, 61 – 64.

¹¹⁹¹ Вуковићева је поменуте манускрипте приложила на крају своје докторске дисертације: Vuković, *Martyr Memories*, 284 – 290.

¹¹⁹² Књигу је саставио ђакон и библиотекар Еваристос, а по налогу цара Константина VII (913 – 959) и служила је као богослужбена књига. Била је нека врста календара, у којој се прво излагало кратко житије светитеља или празника, па тек онда и у којој цркви у Константинопољу се служила (Oliver Nicholson (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity* 2, Oxford: Oxford University Press 2018, 1438).

¹¹⁹³ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 2, 917 – 920.

¹¹⁹⁴ Спис заправо представља кратки синаксар, намењен цару Василију II (976 – 1025), за његову употребу. Настао је крајем 10. и почетком 11. века. Поред кратког житија, садржи слике светитеља и празника. Користио се као литургијска књига. (*Menologion of Basil II*, прегледано дана 18. 05. 2021. на: <https://amp.en.google-info.org/index.php/36739840/1/menologion-of-basil-ii.html>).

¹¹⁹⁵ Jussu Basilii Imperatoris, *Menologium Graecorum III*, Urbini 1727, 215 – 216.

Освећеног у Палестини, посвећен једној жени, зарад њеног усавршавања.¹¹⁹⁶ Према садржају, реч је о томе да је Проб терао Иринеја на жртву и да се префекту, након епископовог одбијања, јавио Сатана, упућујући га шта да чини. Иако је доста слично изворној пасији, постоје извесна одударења. Наиме, Иринеј је требао да буде погубљен заједно са још два хришћанина, Ором и Оропсејом. Они су, такође, одбили да принесу жртву, због чега су претрпели различите врста мучења: спаљивање, бацање зверима, вешање и стругање, и ништа од тога им није наудило. Свој живот су скончали тако што су им, заједно са Иринејем, одсечене главе и бачени у реку Саву.¹¹⁹⁷ Спомен на ове мученике налази се и у *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* за 22. август, тако да су се и литургијски прослављали.¹¹⁹⁸

Према приложеном, Константинопољ је посебно светковао Иринеја и заједно с њим Ора и Оропсеја, као и у палестинском манастиру Св. Саве Освећеног и у јужно – италијанском манастиру Св. Николе Каламизи (St. Nicola di Calamizzi), на основу чега Вуковићева закључује да се њихово поштовање углавном одвијало међу монаштвом Палестине, Јерусалима и Јужне Италије, укључујући и Атон.¹¹⁹⁹ Исто је то чинио и Синај, бар према два списка које је поседовао и који су заправо канони. Први је посвећен самом епископу,¹²⁰⁰ а други Иринеју, Ору и Оропсеју.¹²⁰¹ Оба су пронађена у синајској библиотеци у манастиру Екатерине и настали су у периоду од 10. до 12. века.¹²⁰² У Московском државном историјском музеју је пронађен манускрипт о страдању Иринеја, чије порекло је из Константинопоља и датира крајем 10. и почетком 11. века.¹²⁰³ Касније је једно време боравио у атонском манастиру Констамонит, пронађен средином 11. века, док га је у Москви пронашла Вуковићева.¹²⁰⁴

Као што се може видети, Константинопољ је упорно радио на томе да се Иринејев култ одржи у престоници и Сирмијуму. Доказ томе је пронађена средњовековна црква у Мачванској Митровици посвећена Иринеју. О њој се детаљно бавио Владислав Поповић. Наиме, он излаже да су 1966. године извршена детаљна истраживања од 1957 до 1964. године некадашње некрополе у Мачванској Митровици, на тзв. *Зидине* или *Ширинград*. На темељима старе ранохришћанске цркве саграђена је средњовековна из 11. или 12. века.¹²⁰⁵ Поред цркве су пронађене гробнице, на основу којих се претпоставља да је реч о мартирејуму из 4. века.¹²⁰⁶ Објекат се састоји од три средњовековне цркве, чије порекло се може одредити у периоду од 10. до 13. века. Поповић је декларисао као грчку епископију, позивајући се на писмо папе Гргура IX из 1229. године, у којем се траже информације о цркви са друге стране Саве са грчким обредом и истовремено се може повезати са чињеницом да је Сирмијум једно време био под управом Охридске архиепископије, као и да је црква постојала до 12. века.¹²⁰⁷

Сасвим је јасно да се Константинопољ предано трудио да сачува живим култ Иринеја Сирмијумског, вероватно како би се сачувала источна црквена власт над Панонијом. Био је одговоран и за то што се његов култ пренео и у друге крајеве. Истовремено је чинио и да други народи остану привржени Иринеју, међу којима су били и Словени. Као главно оруђе у

¹¹⁹⁶ Детаљније: Vuković, *Martyr Memories*, 65 – 68.

¹¹⁹⁷ „Martyrdom of the holy and glorious martyrs Irenaeus, Or and Oropseus“, у: Vuković, M. *Martyr Memories: The Afterlife of the Martyrdom of Irenaeus of Sirmium between East and West in Medieval Hagiographical Collections (Eight – Eleventh Centuries)* (doctoral dissertation), Budapest: Central European University 2015, 297. Спис је преведен на енглески језик, док се на грчком налази на: 295 – 297.

¹¹⁹⁸ *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 2, 915.

¹¹⁹⁹ Vuković, *Martyr Memories*, 65 - 66.

¹²⁰⁰ Канон се налази код Вуковићеве (*Martyr Memories*, 305 – 311), напомињући да је нацрт транскрипта добила од Димостена Стратигопулоса (нап. 1148, 305). Оно што је занимљиво, јесте што се Иринеј празнује 6. априла, према *BS*, а не 23. августа као у *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*.

¹²⁰¹ „In SS. Irenaeum, Or et Oropseum Martyres“, у: Ioseph Schiro (ed.), *Analecta Hymnica Graeca XII*, Roma 1980, Canon XXX, 393 – 403.

¹²⁰² Vuković, *Martyr Memories*, 67.

¹²⁰³ Исто, 64.

¹²⁰⁴ Исто, нап. 315, 64.

¹²⁰⁵ Поповић, *Sirmium, Сремска Митровица*, 79 – 80.

¹²⁰⁶ Поповић, *Sirmium – Митровица*, 81 – 82.

¹²⁰⁷ Детаљније: Поповић, *Сирмијска епископија*, 291 – 296.

очувању култа за словенски народ био је тзв. *Codex Suprasliensis* или *Retkov zbornik*, који датира из краја 10. века и један је од првих списа написан ћирилицом. Спис се састоји из два дела: први је календар са житијем празника и светитеља за месец март, док је други више хомилија, а као узор се користио Византијски календар.¹²⁰⁸ Како је Вуковићева приметила, реч је заправо о локалним светитељима, међу које је придодат и Иринеј Сирмијумски, сматрајући га једним од својих мученика.¹²⁰⁹ Према спису се прославља 26. марта, што је занимљиво, пошто се ради о новом датуму. Сличан је изворној пасији са неким ситним изменама. Приметно је да наводи да је Иринеј пострадао на Артемидином мосту, а не на Басентису, придржавајући се источне или грчке традиције. На крају се наводи да је страдао у време намесника Проба, не стављајући му титулу префекта Сирмијума или Паноније, него старешинства Срема.¹²¹⁰

Циљ списа је, дакле, био да се сачува култ епископа Иринеја под утицајем Византије. Исто је то чинио и Теофилакт Охридски, с тим да он придаје већи значај култу. Он о Иринеју говори као познатом исцелитељу, док његово култно место представља као познато на којем многи траже и проналазе исцељење.¹²¹¹ Међутим, он не прецизира о којем је Иринеју заправо реч, пошто не наводи Сирмијум као место његовог култа. Ипак, Вуковићева чврсто тврди да је, на основу археолошких доказа, реч о њему.¹²¹² Као неко ко добро познаје писане изворе о страдању Иринеја у свим издањима, нема разлога да се сумња у њену стручност. Према томе, Теофилакт је придодао сасвим нову особину сирмијумском епископу, која му се не приписује у пасији, а то су исцелитељске моћи, дајући тиме додатни значај његовом култу.

Култ Иринејев био је познат и у Грузији. Захваљујући Вуковићевој, изашло је у јавност Иринејева пасија у грузијској верзији из 16. века, која је настала у манастиру Гелати. Изложена је на енглеском језику.¹²¹³ Према њој, Иринеј се слави 23. августа и изједначава се са апостолом Петром због проповедања еванђеље и зато што је имао много присталица. Због тога је постао веома познат и у другим местима, што је сметало римској власти, која је решила да га уклони. Пагани су се жалили Пробу на њега да је скоро цело становништво Сирмијума преобратио у хришћанство и да се његово даље деловање мора зауставити. Префект је морао да пошаље коњицу како би довели Иринеја. Од овог дела се углавном прати изворна пасија и једино што одудара, јесте што се не спомиње на којем мосту је погубљен и у коју реку бачен.¹²¹⁴ Грузијска верзија приписује нову функцију Иринеју – мисионара. Занимљиво је да га упоређује са апостолом Петром, што би се могло протумачити као да је представљен панонским равноапостолним мисионаром и да је био веома моћан, имајући иза себе војску својих присталица, која је била опасност за пагане, због чега је морала коњица да се ангажује у његовом хапшењу.

У Западној цркви култ Иринеја се није толико поштовао, као што је било на Истоку, али су ипак чували сећање на њега и његово страдање, на основу сачуване пасије на латинском језику у више копија. У *RM* његово име се налазило поред осталих светитеља и мученика, прослављајући га 25. марта.¹²¹⁵ Црква Иринеја с десне стране Саве је једно време била под управом Римокатоличке цркве, коју су држали бенедиктанци и било је седиште римокатоличке сремске бискупије у периоду од 13 до 14. века.¹²¹⁶ Овај чин је доказ да је Западној цркви ипак стало до Сирмијума, због чега су се позивали на Иринеја и чували његов култ и поштовање.

¹²⁰⁸ Marijana Vuković, „The Martyrdom of Irenaeus of Sirmium in the 10th century Codex Suprasliensis“, *Старобългарска литература* 47 (2013), Институт за литература – БАН, 60 – 61.

¹²⁰⁹ Исто, 61.

¹²¹⁰ F. Miklosich (ed.), *Monumenta Linguae Palaeoslovenicae e Codice Suprasliensi*, Vindobonae: Apud Guilelmum Braumüller 1851, 184 – 186.

¹²¹¹ Theophylacti, *Historia martyrii XV martyrum*, PG 126, 219.

¹²¹² Vuković, *The Martyrdom*, 64 – 68.

¹²¹³ Vuković, *Martyr Memories*, 205 – 210.

¹²¹⁴ „Georgian Martyrdom of Irenaeus of Sirmium“, у: Marijana Vuković, *Martyr Memories: The Afterlife of the Martyrdom of Irenaeus of Sirmium between East and West in Medieval Hagiographical Collections (Eight – Eleventh Centuries)* (doctoral dissertation), Budapest: Central European University 2015, 329 – 331.

¹²¹⁵ *MR*, 55 – 56. Запад је прослављао у месецу марту епископа Иринеја, одударајући од осталих календара. Једина сличност је са *Codex Suprasliensis*, с тим да је разлика један дан.

¹²¹⁶ Поповић, *Sirmium, Сремска Мутровица*, 85.

Иако је дошло до раскола између Истока и Запада, култ Иринеја је и даље постојао. Међутим, Православна и Римокатоличка цркве нису биле једине у којима се његово име поштовало, него и у два дохалкидонска црквама: Јерменској и Етиопској.

Код Јермена постоји такође Иринејева пасија, до које је дошла Вуковићева с тим да ју је изложила на енглеском. Не одудара превише од изворне, с тим што се користи грчком верзијом, пошто наводи да је погубљен на Артемидином мосту. Иринеј се прославља као истински хришћанин, који није допустио да му овоземљаска блага спрече да остане доследан Богу, као ни мучења и на крају смрт.¹²¹⁷

Што се тиче Етиопске цркве, до овог открића је дошао Стојковски. У етиопском синаксару, поред многобројних светитеља, налази се и Иринеј.¹²¹⁸ Издање синаксара, којим се користио Стојковски, је од Игњација Гвидија (*Le synaxaire éthiopien III. Les mois de nahasê et de paguemên. Édité par Ignazio Guidi, traduits en français par Sylvain Grébaut, Patrologia Orientalis, tome IX, fascicule 4, N° 44, Turnhout, 1981 (репринт издања из 1943), 417- 418*), изложивши житије у свом преводу на српском језику. У њему се у кратким цртама говори о страдању Иринеја, придржавајући се изворне пасије. Једина разлика је што се Срем назива *Сорем*.¹²¹⁹

Култ Иринеја Сирмијумског је и после варварског разарања Сирмијума наставио да се одржава. Највише је био распрострањен на Истоку, захваљујући Константинопољу, у којем се највише и одржавао, а чијим напорима је исто чињено је и у Сирмијуму. Култ је био раширен на Синају, Палестини, Јужној Италији и Атону. Вероватно под утицајем Византије, култ се пренео на Бугаре, Грузијце, а можда Јермене и Етиопљане. Запад је слично Истоку исто чинио, с тим што није био толико заступљен. Непознато је када је култ ишчезнуо, али се вероватно десило после турског надирања и пада Цариграда.

3. 3. 3. 2. Култ два Димитрија

Преживљавање култа Иринеја за једно време у Сирмијуму и Константинопољу, као и његов пренос у друге земље, није значило да се исто односило и на остале култове сирмијумских мученика. Такву судбину нису доживели ђакон Димитрије и Синерот. Док се за баштована може рећи да је остао у неком затуреном сећању, то се не може односити и на сирмијумског ђакона, пошто је његово брисање пре најезде Хуна постепено започето. Заправо, радило се затамњењу његовог лика у корист солунског мученика, што је резултирало његовим тоталним гашењем.

Иако је већ било речи о овом мученику и његовом култу, није на одмет поново се присетити. Према Поповићу, Леонтијева базилика у Сирмијуму је саграђена око 426. године,¹²²⁰ док Јеремић изградњи даје дужи временски период од 427. до 441. године.¹²²¹ Џејмс Скедрос, позивајући се на Сотериуа, базилику у Солуну датира 412 – 413. године,¹²²² пре сирмијумске. За њега је солунска базилика главни извор почетак култа Димитрија, док су све три пасије настале после.¹²²³ Пошто је *Passio Altera* настала после хунског освајања, још пре њихове најезде је култ сирмијумског ђакона почео полако да пада у заборав. Након њиховог упада и осталих варвара он је тотално ишчезао, заменивши га са Димитријем Солунским, па се после може говорити само о култу овог мученика. Његовом ранијем развоју и каснијем

¹²¹⁷ „Armenian Martyrdom of Saint Irenaeus the Bishop“, у: Marijana Vuković, *Martyr Memories: The Afterlife of the Martyrdom of Irenaeus of Sirmium between East and West in Medieval Hagiographical Collections (Eight – Eleventh Centuries)* (doctoral dissertation), Budapest: Central European University 2015, 331 – 332.

¹²¹⁸ Стојковски, *Житије*, 421 – 422.

¹²¹⁹ *Исто*, 424 – 425.

¹²²⁰ Поповић, *Јужнодунавске*, 218.

¹²²¹ Јеремић, *Култне*, 65.

¹²²² Skedros, *Saint Demetrios*, 33

¹²²³ Постоје различита мишљења о њиховом тачном настанку, разликујући се од њиховог прототипа до самог издања, датирајући их од 5. до 9. века, укључујући и развој култа Димитрија Солунског. Детаљније: Skedros, *Saint Demetrios*, 60 – 70.

опстанку допринела је Леонтијева базилика која је преживела варваре, о чему над сведочи Јован Кинам: „Дошавши у Сирмијум, положише је¹²²⁴ у тамошњи храм светог Димитрија кога је у давна времена био сазидао управник Илирика.“¹²²⁵ Иако је реч о времену владавине Манојла I Комнина (1143 – 1180), тј. 10. век, оно доказује да је базилика још увек постојала и да се знало о њој. Сигурно је да се и култ Димитрија љубоморно чувао у Сирмијуму. Исто је чинио и Методије, а што нам сведочи житије у којем се каже: „*I sa svojim je učenicima prinio svetu tajnu žrtvu i proslavio uspomenu na svetoga Dimitrija*“.¹²²⁶ Ако узмемо у обзир да је био постављен за панонског архиепископа као наследник Андроника, чије предање се веже за Сирмијум, онда је Методије служио у част Димитрија Солунског као панонског или сирмијумског заштитника, а истовремено и солунског, пошто је био родом из тог града. Уз то, према Стојковском, Методије је написао стихиру Светом Димитрију која је настала 882. године,¹²²⁷ чиме се додатно поткрепљује теза да је Исток и даље чувао култ солунског мученика у Сирмијуму. Касније је то чинила и Римокатоличка црква, држећи некада самостан под именом солунског мученика, који су држали бенедиктанци.¹²²⁸

Православна и Римокатоличка црква чували су сећање на Димитрија Солунског, али не и на сирмијумског ђакон. Исток је можда био први који је заборавио на њега, у корист солунског мученика, али ни Запад није остао нем. Према *MR*, за 9. април када се слави сирмијумски ђакон, нема нигде помена о њему, него је замењен другим из Рима.¹²²⁹ Према овоме је јасно да је ђакон Димитрије веома рано био угашен у Сирмијуму, ако не и пре упада Хуна.

3. 3. 3. 3. Култ Синерота

Ништа није била боља ни судбина Синерота. Једино што је остало о њему је неко затамњено сећање преко *MR* и пасије на латинском, које су биле затурене у западне библиотеке и фијоке, скупљујући на себе прашину и чекајући долазак Адолфа Хитрца крајем 19. века. Источна црква од почетка није гајила претерано поштовање према баштовану, тако да за источне хришћане он скоро није ни постојао.

3. 3. 3. 4. Култ Анастасије

Култ ове мученице је један од ретких који је преживео и проширио се на Истоку и Западу, поставши један од најјачих култова сирмијумских мученика. Слава њеног култа је почела од момента када су њене мошти из Сирмијума пренете у Константинопољ, о чему нам сведочи Теодор Лектор: „*Leo Augustus imperare coepit indictione decima, mense Februario, coronatus ab Anatolio patriarcha. Mortuus est mense Januario, indictione duodecima. Fiunt anni ejus imperii septemdecim. Eo regnante, et Gennadio patriarchatum administrante, allate sunt Sirmio reliquiae sanctae Annastasiae, et depositae sunt in martyrio ejusdem quod est in portico Domnini.*“¹²³⁰

¹²²⁴ Мисли се на руку Прокопија коју су узели Хуни, тј. Угри и донели у Сирмијум (*Приск*, 74).

¹²²⁵ *Приск*, 74 – 75.

¹²²⁶ *Spomen i žitiје Metodija*, 115.

¹²²⁷ Детаљно: Стојковски, *Историјски*, 847 – 863.

¹²²⁸ Детаљно: Stanko Andrić, „Bazilijanski i benediktinski samostan sv. Dimitrija u Srijemskoj Mitrovici“, у: *Radovi* 41 (2009), Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 115 – 185. Радослав Грујић, на основу сведочанства папе Климента VI, излаже да је манастир Св. Димитрија био основан пре 1054. године и да је био грчког обреда, који је важио за грчке, словенске и угарске монахе. Такво стање је било до 14. века, после смрти последњег игумана Грка, када је манастир био запуштен. Да би се очувао, поменути папа је манастир узео под своју контролу и предао га бенедиктанцима из Њитранске епархије, да га преуреди и воде бригу о њему (Радослав Грујић, „Духовни живот“, у: Д. Ј. Поповић (ур.), *Војводина I*, Нови Сад: Историско друштво у Новом Саду 1939, 333).

¹²²⁹ *MR*, 64.

¹²³⁰ Theodorus, *Historia*, II, 65, 215.

Мошти мученице пренете су у време цара Лава I (457 – 474) и патријарха Генадија. То се десило после хунског освајања, а пре аварског, када је Сирмијум опет био под влашћу Истока. По свему судећи, мошти нису били уништене после Хуна, али не мора да значи да нису претрпеле извесну штету. Могуће је да су Хуни тело поштедели или нанели извесну штету, па су верници њене делове тела покупили и сачували. Такође, не наводи се разлог преноса њених моштију, тј. да ли је узрок аварско надирање. Према издању које је приредио Рачки, као разлог транспорта наводе се варварски напади,¹²³¹ тако да се може прихватити да је аварско надирање био један од узрока. Не зна се прецизно које године је то учињено, али је у сваком случају било у време владавине цара Лава. Оно што додатно представља проблем, јесте што Теодор наводи да је њено тело положено у њену цркву, што би значило да је њен култ тамо већ био успостављен. Ведриш се тиме детаљније посветио, закључивши да је црква, у коју су њене мошти положене, већ носила назив *Anastasia*, чије се значење кроз године мењало и да је, углавном, имало поимање *уздицања* или *васкрсења*, те да је по доласку њених реликвија добила име у њену част.¹²³²

По доласку њених моштију у Константинопољ, њен је култ је почео да се шири у остали део Царства, задобивши сасвим ново рухо. Иако у њеној пасији нема представе о њој као такве, у источној престоници добила је личност исцелитељке, углавном од злих духова, а црква у коју су њене мошти почивале, постало је лечилиште. Међутим, како је Ведриш приметио, црква је, пре доласка тела мученице, одавнина важила за место где су се дешавала исцељења и имала је примену болнице у којој су се лечили опседнути.¹²³³ Дакле, преко Анастасије настављена је традиција везано за овај храм.

О њеним исцелитељским моћима говори се у различитим житијама. Према житију Ирене Хрисовалате, поред Анастасије су у процес излечења укључени Богородица и Свети Василије Велики. Место радње је храм Анастасије, у којем су излечени жена и младић.¹²³⁴ Сличности постоје и код Св. Андреја Лудог, који је био опседнут демоном. Зарад излечења је послат у храм Анастасије и током молитве се појавио старац са пет жена, међу којима је била и Анастасија, поручивши му да њему није потребан лек, пошто је луд зарад Христа, да би се у једном тренутку појавио и Јован Богослов.¹²³⁵ Лечилишта се нису налазила само унутар цркве, него и око ње, о чему нам сведочи *Чуда Св. Артемија*, као и да су многи долазили тражећи исцељење.¹²³⁶

Анастасија је од мученице из племићке породице, која се бринула за затворенике и мисионарила, постала у Константинопољу исцелитељка од опседнутости демонима. Она се убраја међу великане као што су Василије Велики и Јовано Богослов, често истичући да је у служби Бога и Богородице. Због њених моћи је код Грка постала позната као Анастасија Фармаколитрија – Фармаколύτρια,¹²³⁷ што у слободном преводу значи *исцељење од отрова или болести*.¹²³⁸ Име се користило чак и у обреду за молитве над демонима, стављајући је у исту раван са Димитријем Мироточивим – Солунским, Екатерином, Марином и другим.¹²³⁹ Слика ње као исцелитељке проширила се по Истоку. Тако је у селу Василик, код Солуна,

¹²³¹ Fr. Rački (ed.), *Documenta Historiae Chroaticae Periodum Antiquam*, Zagrabiae: Sumptibus Academiae Scientiarum et Artium 1877, 306 – 307.

¹²³² Vedriš, *Štovanje*, 197 – 199.

¹²³³ Исто, 199 - 201.

¹²³⁴ „De. S. Irene Hegumena Virg.”, у: *Acta Sanctorum Iuli VI*, Parisiis: Apud Victorem Palme 1868, V, 41 – 50, 617 – 620.

¹²³⁵ Lenart Rydén (ed.), *The Life of St. Andrew the Fool II*, Uppsala: Uppsala University 1995, 19 – 23.

¹²³⁶ Virgil Crisafulli / John Nesbitt (ed.), *The Miracles of St. Artemios*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1997, 131.

¹²³⁷ Према Василику, постоје различите претпоставке о пореклу имена. Једна од њих је да је име добила због исцелитељских моћи, што је вероватно и истина. Име се повезује са пасијом и наговештајем да је помагала заробљеницима, а постоји предање да је добила име по власнику куће Фарнакосу, на чијим темељима је саграђена црква (Vasilik, *About*, 166).

¹²³⁸ *Православная енциклопедия II*, Москва: Церковно – научный центр 2001, 259.

¹²³⁹ „Exorcismi et incantations“, у: A. Vasiliev (ed.), *Anecdota Graeco – byzantine*, Mosquae: Sumtibus et typis Universitatis Caesareae 1893, 344 – 345. Постоји посебна молитва Анастасији, у којој се упућују молитве да их избави од демона, подари добар род итд (Vasilik, *About*, 162 – 164).

основан манастир у 9. веку, који је носио њено име и у којем су биле похрањене део њених моштију. Поштовала се на Кипру,¹²⁴⁰ а трагови њеног култа из 5. и 6. века налази се и у Херсону¹²⁴¹ на натпису у једној катакомби, које је касније постало култно место са извором воде.¹²⁴² Присутност њеног култа се налази и на Оријенту.¹²⁴³

Култ Анастасије се из Цариграда пренео у Русију. Није сигурно на који начин је дошао, али вероватно да су га пренели руски ходочасници који су обилазили Константинопољ и своје утиске писмено забележили. Тако Игњатије Смоленски пише да је 22. децембра целивао мошти Анастасије и главу Игњатија Богоносца.¹²⁴⁴ Архиепископ новгородски Антоније, током своје посете је забележио да је поред многих моштију видео тело мученице и девице Анастасије.¹²⁴⁵ Вероватно су се праволсавни Руси, преко њихових извештаја и манастира Анастасије код Солуна, који се повезао са Русијом, упознали са мученицом и почели да је поштују под именом Анастасија Узорешитељница (Узорештельница), у преводу *она која олакшава страдање хришћана затвореника*.¹²⁴⁶ Иако су поштовање преузели од Грка, они су јој указивали сасвим другачије значење. Док је грчки народ првенствено наглашавао њене исцелитељске моћи, дотле се руски народ придржавао пасије, истичући њену бригу за затворенике.¹²⁴⁷ У њену част је 1352. године подигнута црква у Пскову, а 1432. у Москви женски манастир посвећен њој и Часном Крсту.¹²⁴⁸

Култ Анастасије се пренео и на Запад. Иако је експанзија њеног поштовања по западним земљама почела по преносу њених моштију у Задар, оно је било присутно и пре тога и то у Риму. Први званични додир са мученицом датирају почетком 6. века, у времену када су њене мошти почивале у Константинопољу. Слично као и у источном граду, тако је и у Риму црква посвећена њој већ носила име Анастасије, наденувши име по царској подорици, да би касније била преименована у част сирмијумске мученице.¹²⁴⁹ У средњем веку је постала једна од главних римских храмова у којој је папа служио Божићну мису.¹²⁵⁰ Пре преноса у Константинопољ, Анастасију су за патрона прихватили Готи током свог боравка у Сирмијуму,

¹²⁴⁰ Tchakhotine, *Sveta Anastazija*, 208. Манастир Анастасије код Солуна је, по предању, подигла Теофанија, супруга цара Лава VI Мудрог (886 – 912), преневши њене мошти и пруживши сву подршку манастирској обитељ. По турском освајању Солуна 1430. године, манастир је претрпео штету и тиме препуштен пропадању, да би се 1525. године започела његова обнова, где се број монаха попео на 150. Потом је отворена богословска школа и болница, успостављене везе за Румунијом и Русијом, где су основани метоси. После устанка 1821. године, манастир је поново претрпео штету, тако да се број монаха почео осипати. Од 1919. до 1971. године у манастиру је радила богословска школа за образовање деце из сиромашних породица, па су неки од њих постали монаси и васпитачи. У манастиру се чувају глава и десна нога мученице Анастасије (*Пр. е. II*, 231).

¹²⁴¹ Delehayе, *Les Origines*, 292.

¹²⁴² Tchakhotine, *Sveta Anastazija*, 210.

¹²⁴³ Delehayе, *Les Origines*, 457.

¹²⁴⁴ George Majeska (ed.), *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1984, 100. Година посете Игњатија Константинопољу наводи се 1389. (*Исто*, нап. 143, 100). Није био једини од руских путника који је забележио посету источној престоници и видео мошти Анастасије. Један од посетилаца био је Стефан Новгородски, који извештава да је у цркви Богородице Влахернске видео мошти Патапија, Пантелејмона и Анастасије (*Исто*, 44). Ведриш сматра да није реч о сирмијумској мученици, него о некој другој и да Игњатије једини извештава о њој (*Vedriš, Štovanje*, 202), што исто чини и Мајеска (Majeska, *Russian*, 289) Још један анонимни ходочасник је писао да је видео мошти Анастасије и Патапија, мислећи на Влахернску цркву. Пошто је исти случај као код Стефана Новгородском, онда није реч о сирмијумској мученици (*Исто*, 150).

¹²⁴⁵ Павел Савваитов (пред.), *Путешествіе новгородскаго архіепископа Антонія въ Царьградъ въ концѣ 12 – го столѣтія*, Санктпетербургъ: Типографія Императорской Академіи Наукъ 1872, 137; 157 – 158.

¹²⁴⁶ *Пр. Е. II*, 259.

¹²⁴⁷ *Passio Anastasiae*, 20, 148 – 150.

¹²⁴⁸ Tchakhotine, *Sveta Anastazija*, 210.

¹²⁴⁹ Philip Barrows Whitehead, „The Church of S. Anastasia in Rome“, у: *American Journal of Archaeology* 31/4 (1927), Archaeology Institute of America, 413.

¹²⁵⁰ Постојале су три цркве у Риму у којима је папа служио божићну мису: ноћ пре празника је служио у цркви Марије Магиоре, па је затим одлазио у цркву Анастасије, да би централна миса и прослава била у цркви Светог Петра (Whitehead, *The Church*, 415).

који су касније њен култ проширили где год су они боравили. Постоји могућност да су они житеље Константинопоља упознали са њеним култом, да би исти затим пренели и у Равену.¹²⁵¹

Иако је њен култ на Западу већ био присутан, он ће масовни утицај и ширење извршити тек по транспорту тела из Константинопоља у Задар. Према писаном предању, пренос је извршен 804. године, поводом успостављања мира између источног цара Нићифора I (802 – 811) и римског цара Карла Великог (800 – 814).¹²⁵² Главни иницијатори били су Донат, епископ Задра и млетачки дужд Беатом, који су и донели тело Анастасије. У спису се мученица описује као весница мира, која ће донети просветљење далматинској земљи. Њен пренос су пратила разна чуда и исцељења, као и терање демона, те се на тај начин преносило источно веровање у њене моћи против демонских сила. Положили су је у цркву Св. Петра, прослављајући овај догађај кроз песме и богослужења.¹²⁵³

Долазак моштију сирмијумске мученице у Задар утицало је на некадашњи статус цркве апостола Петра и његов култ, који је једноставно замењен и заборављен. Од тада се радило на томе да се култ Анастасије утемељи, у чему је највише допринео епископ Донат. За њене мошти је направљен посебан саркофаг од поменутог епископа, са натписом: „+ *In nomine s(an)c(t)e Trinitatis hic requiescat corpus beate s(an)c(t)e Anastasie + De donis D(e)i et s(an)c(t)e Anastasie Donatus peccatur episcopus fecit D(e)o gratias.*”¹²⁵⁴ Занимљиво је да нису целе мошти пренете у Задар, као што се може добити утисак преко предања, него само део, пошто се остатак њених моштију у 12. веку и даље налазио у Константинопољу. Затим је у 13. веку Роберт Клари пренео део моштију у Корби, а налазе се и у манастиру Анастасије код Солуна. У сваком случају, од доласка њених реликвија у Задар, почиње да се гаји посебан однос према њој, поставши позната као света Стошија. Зарад даљег ширења култа, део њених моштију су пренете у Фулду¹²⁵⁵ и Рим.¹²⁵⁶

Иако се њен култ градио на Западу независно од Истока, ипак је много тога остало заједничког. Тако по једном предању и молитви, може се уочити да су је западни хришћани такође прихватили за помоћницу против демонских сила¹²⁵⁷ и недаћа.¹²⁵⁸ Оно што им је још заједничко, јесте да су прећуткивали њену везу са Сирмијумом. Симеон Метафраст, излажући житије Анастасије, спомиње Хрисогона, три сестре и Теодоту, али нигде нема помена да је Анастасија била у Сирмијуму и да је тамо ухапшена.¹²⁵⁹ То се може видети и у *Menologium Graecorum* – у, где се нигде не спомиње овај антички град, док су Хрисогон, Теодота и три

¹²⁵¹ Popović / Ferjančić, *A new Inscription*, 108 – 109.

¹²⁵² То је био период када су постала два хришћанска цара: источни и западни. Година преноса је упитна, па поред 804. постоји и 811. година. У сваком случају, тада је владао тежак однос између Нићифора и Карла Великог, због чега су послати разни изасланици зарад успостављења мира. Постоје многе недоумице у вези овог предања, од године преноса до самих посланика. Детаљно о овоме бавио се: Gavro Manojlović, *O godini prijenosa sv. Anastasije u Zadar*, Zagreb: Tisak Kralj. zemaljske tiskare 1901. Николајевићева верује да су мошти пренете између 807. и 809. године, као знак дборе воље цара Нићифора, због тога што су становници Задра остали под влашћу Византије (Иванка Николајевић, „*Martyr Anastasia* у Фулди“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 127). Без обзира што постоје опречна мишљења везано за годину преноса, чињеница је да су мошти тамо боравиле, о чему сведочи и Константин Порфирогенит: „У истом граду почива тело свете Анастасије девице, ћерка Евстатија који је у оно време царевао, и свети Хрисогон монах и мученик и његови свети ланци. Храм свете Анастасије је базилика, сличан храму Халкопратеја, са зеленим и белим стубовима, сав живописан старим сликама...” (Константин Порфирогенит, „Спис о народима“ (обр. Божидар Ферјанчић), у: Георгије Острогорски (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије 2*, Београд: Српска академија наука 1959, 23 – 24).

¹²⁵³ *Documenta Historiae*, 306 – 309.

¹²⁵⁴ Николајевић, *Martyr Anastasia*, 127 - 129.

¹²⁵⁵ *Исто*, 129 – 132.

¹²⁵⁶ Vedriš, *Štovanje*, 208 – 209.

¹²⁵⁷ „*Concede nobis domine presidia militia /Christiane... sanctis inchoare ieiuniis ut contra spirituales nequitias pugnaturi continentie muniamur auxiliis per*” (Н. А. Wilson (ed.), *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great*, London: Harison and Sons – St. Martin’s Lane 1915, 26).

¹²⁵⁸ „*Adsit nobis domine quaesumus uirtus spiritus sancti que et corda nostra clementer expurget et ab omnibus tueatur aduersis per dominum in unitate eiusdem*” (*The Gregorian Sacramentary*, 79).

¹²⁵⁹ Symeonis Logothetae, *Martyrum Sanctae et Inclytae Magnae Martyris Anastasiae Junioris et Sanctarum Martyrum Agapes, Irenes, Chionae*, PG 116, 574 – 610.

сестре представљени самостално.¹²⁶⁰ Слично је било и у Западној цркви. Према *MR* се не наговештава да је била у Сирмијуму,¹²⁶¹ као и код Јакоба Ворагиње.¹²⁶² Добија се утисак да су Константинопољ и Рим удружено радили на томе да се сваки траг Сирмијума избрише из живота Анастасије, чак и да су њене мошти боравиле у том граду. Једино ко спомиње њену везу са градом је предање о преносу њених моштију у Задар.¹²⁶³ Временом је Сирмијум једноставно заборављен, да би Анастасија постала римском мученицом.

3. 3. 3. 5. Култ каменорезаца

Култ каменорезаца је по свему судећи остао на истом, пошто се концентрисао само на Рим. Углавном је центар поштовања била црква посвећена њима, *Sancti Coronati* на Целију. Према Дамјановићевој, првобитно место култа се није налазило на Целију, него на Лабиканској цести, где се налазила катакомба посвећана Петру и Марцелину. Претпоставља се да су се првобитно ту налазиле њихове реликвије, да би се касније у време папе Лава IV (847 – 855) око 850. године пренеле на Целију.¹²⁶⁴ Међутим, црква на брду првобитно се није називала *Sancti Coronati*, него *titulus Aemilianaе*, а да је почетком 6. века променила име.¹²⁶⁵ Многе папе су се посветиле обнови цркве, као што је Хадријан I (772 – 795).¹²⁶⁶ Ипак, папе су се више посветиле истраживању њихових моштију. Речено је да је папа Лав IV пренео реликвије из Лабиканске цесте на Целију, док су поједине папе ископавале цркву у потрази за њима. Први међу њима је био Пасквал II, о чему је било речи, који је цркву привремено одредио за своју резиденцију.¹²⁶⁷ Затим је папа Урбан VIII (1623 – 1644) поверио каноником цркве Марије Магиоре, Децију Мемолу, да изврши ископавање њихове гробнице, у намери да се пронађу реликвије, које су пронађене у две урне, али са више моштију.¹²⁶⁸ Кардинал Мелини је у том периоду (1632) извадио главу Светог Севастијана и поставио је у посебном олтару,¹²⁶⁹ вероватно у капелу посвећеном истом мученику, коју је изградио папа Инокентије III (1198 – 1216).¹²⁷⁰

По свему судећи, у крипти храма се нису налазиле само реликвије каменорезаца, него корникуларија и Севастијана. То се може видети на основу фреске Манозија, који је насликао четворицу мученика, с тим да су обучени различито. Тако су прва два осликана као римски војници, док су остала два у осликани белим хаљинама. Оно што је свој четворици заједничко, јесте да имају венце и да у својим рукама држе палме, као симбол победе и мучеништва.¹²⁷¹ Дакле, очигледно је да су истовремено осликани корникулари и каменоресци, асоцирајући на то да је реч о више мученика и да им се придаје једнако поштовање. Међутим, добија се утисак да је временом све више почело да сплашњава заинтересованост за каменоресце, па су 1969. године, по реформи календара, избачени из календара за општу употребу, остављајући слободу избора локалним црквама на прославу њиховог имена.¹²⁷² Оно што додатно зачуђује

¹²⁶⁰ Jussu Basilii Imperatoris, *Menologium Graecorum II*, Urbini 1727, 49 – 53.

¹²⁶¹ *MR*, 252.

¹²⁶² Jacobus de Voragine, *The Golden Legend* (trans. William Granger Ryan), Princeton and Oxford: Princeton University Press 2012, 43 – 44. Оригинални назив је *Legenda Aurea*, настала 1260. године, зарад литургијске употребе. Јакоб се користио разним патристичким и средњовековним изворима. Књига је била веома популарна у средњем веку, посебно међу свештенством, пошто је била намењена њима (Eamon Duffy, „Introduction to the 2012 Edition“, у: Jacobus de Voragine, *The Golden Legend* (trans. William Granger Ryan), Princeton and Oxford: Princeton University Press 2012, xi – xx).

¹²⁶³ *Documenta Historiae*, 306 – 307.

¹²⁶⁴ Damjanović, *O ranokršćanskoj*, 341.

¹²⁶⁵ Badurina, *Leksikon*, 190.

¹²⁶⁶ L'abbé L. Duchesne (ed.), *Le Liber Pontificalis I*, Paris: Ernest Thorin 1886, 324.

¹²⁶⁷ Clarke, *Vestigia*, 198.

¹²⁶⁸ Munoz, *La cripta*, 199.

¹²⁶⁹ *Исто*, 205 – 206

¹²⁷⁰ Forbes, *The Roman*, 197.

¹²⁷¹ *Исто*.

¹²⁷² Badurina, *Leksikon* 190.

је то да у цркви посвећеној њима нису на видљивом месту постављене њихове реликвије, док су од Севастијана постављене, на шта асоцира на то да је једноставно смањено интересовање за њих. Исто се може видети и код Јакоба Ворагиње, где о њима каже у пар речи и прво именује корникуларије, затим каменоресце.¹²⁷³

Од њих петорице, један се од њих издвојио, чије поштовање се проширило. Реч је о Клаудију. Наиме, реликвије каменорезаца су из Рима пренете у Тулуз, у цркву Светог Сернина, која је касније преименована у њихову част. Већи део реликвије од Клаудија су пренете у Френш – Конте, да би касније биле пребачене у цркву Мајнала у Јури. Оне су постале део овог града, да би временом настало веровање да су одувек биле присутне. Чак је и барјак парохијске цркве носио лик светитеља, који у једној руци држи чекић. Временом је постао познат као Клауд или Клод. Његове мошти су се делиле по другим црквама, тако да је и тамо постао познат, па су чак и неке области носиле име по њему.¹²⁷⁴

Црква на Целију вероватно је било једино место у Римокатоличкој цркви где се поштовао култ каменорезаца и непознато је колики је имао утицај на друге земље. Оно што се засигурно зна јесте да се у средњем веку о њима знало у поморском делу Хрватске, тачније Сплиту, пошто их архиђакон Тома из Сплита спомиње, као и предање везано за Диоклецијана.¹²⁷⁵ Постоје извесне везе са предањем о женској папи Џоани,¹²⁷⁶ чија смрт, по Надеау, има повезаности са црквом *Sancti Coronati*.¹²⁷⁷ Не зна се на шта тачно мисли, пошто се по предању каже да се она на путу за цркву Св. Петра, између Колосеума и цркве Св. Климента, породила и касније убијена¹²⁷⁸ док нема никаквог помена о каменоресцима. Постали су део римског богослужења¹²⁷⁹ и календара, али касније нису били толико заступљени.¹²⁸⁰ Ипак, њихово се поштовање проширило изван Рима, с тим да заслуга за то не припада Римској цркви, него занатлијама, који су узели каменоресце за своје патроне и заштитнике, проширивши њихов култ по Немачкој, Галији и Британији.¹²⁸¹ Управо су занатлије 619. године у Кентерберију подигли цркву посвећену њима, за коју су везане разна чуда, као што је пожар који је избио и захватио већи део града, али се угасио када се приближио цркви. Такође, црква је остала неоштећена поред многих ратова и упада освајача. Разлог зашто је баш у овом граду подигнута црква у њихово име не треба да чуди, пошто је у њему живео велики број занатлија. Братство скулптора и зидара су 1506. године за своје патроне узели *Sancti Coronati*, с тим да нису указивали поштовање само петорици каменорезаца, него и четворици корникуларија. Имали су посебну одећу коју су носили: црвена хаљина са плавим појасевима.¹²⁸²

Удружење ковача, столара и зидара затражили су да се у цркви архангела Михаила у Фиренци начини ниша или удубљење, као нека врста споменика. У тој цркви је Удружење

¹²⁷³ Jacobus, *The Golden*, 676 – 677.

¹²⁷⁴ Clarke, *Vestigia*, 198 – 199.

¹²⁷⁵ Thomae archidiaconi Spalatensis, *Historia Salonitanorum atque Spalatinourm pontificum* (trans. Olga Perić), Budapest – New York: CEU Press 2006, 21.

¹²⁷⁶ Реч је о причи из 13. века, по коме је папа Јован Англински заправо био жена Џоана. Наводно се образовала у Атини и при повртаку у Мајнц почела се облачити као мушкарац, да би од кардинала дошла до звања папе. Постоје различите верзије о њеном порођају и смрти. Кип паганског свештеника и младог слуге, који је био постављен код цркве Св. Климента, тумачан је као веза са папом Џоаном. Због тога је папа Пије V (1566 – 1572) наредио да се оба униште (*New Catholic Encyclopedia* 7, Washington D. C: The Catholic University of America 2003, 877).

¹²⁷⁷ Barbie Latza Nadeau, *Oasis of Tranquility*, прегледано дана. 14. 06. 2021. на: https://www.wmf.org/sites/default/files/article/pdfs/pg_14-21_SantiQuattro.pdf, 16.

¹²⁷⁸ „*Sed in papatu per suum familiarem impregnatur. Verum tempus partus ignorans, cum de Sancto Petro in Lateranum tenderet, angustiata inter Coliseum et sancti Clementis ecclesiam peperit, et post mortua ibidem, ut dictur, sepulta fuit*” (Georgius Heinricus Pertz (ed.), *Monumenta Germaniae Historica XXII*, Hanoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani 1872, 428).

¹²⁷⁹ Charles Lett Feltoe (ed.), *Sacramentarium Leonianum*, Cambridge: University Press 1896, 148 – 149; *The Gregorian Sacramentary*, 107.

¹²⁸⁰ *MR*, 220.

¹²⁸¹ Woodford, *The Quatuor*, 79.

¹²⁸² Clarke, *Vestigia*, 197 - 198

трговаца свилом раније финансирало да се начини кип Јована Богослова, па су се и остала удружења водила њиховим примером. У једној од тих удубљења су постављени кипови четворице каменорезаца, док је испод начињена слика како раде и клешу камен.¹²⁸³

Како су их за своје патроне узеле занатлије, исто су то учинили и масони. Они су чак начинили и једну теорију о њима, прецизније о разлогу њиховог погубљења. Наиме, они истичу да су каменоресци у Римског царству били део важне занатске организације, која се простирала од Персије до Британије. Наводно је због тога Диоклецијан био попустљив према њима, пошто су припадали моћном и утицајном друштву. Вест о њиховом погубљењу оставило је дубок утисак на њихове колеге, прогласивши их за мученике, да би њихов култ проширили по Римском царству.¹²⁸⁴

Основана је посебна масонска ложа у Лондону, названа *Quatuor Coronati* под бројем 2076. Прво што је претходило за оснивање нове масонске ложе, била је петиција угледних чланова различитих ложа, а као носилац и оснивач исте био је сер Чарлс Ворен, угледни командант Краљевске војске и главни комесар Лондонске полиције. Позитиван одговор су добили 28. новембра 1884. године од стране Алберта Едварда, принца Велса и великог мајстора Масонске енглеске ложе. Званично и свечано је ложа проглашена 12. јануара 1886. године, у *Freemasons hole* у Лондону.¹²⁸⁵ Њихова делатност и удужења су се проширила и ван Енглеске, па је основана у Аустрији, којој је претходила ложа коју је основао Игњатије вон Борн 16. марта 1780. године,¹²⁸⁶ и у Белгији, која поседује предмете везане за каменоресце, као што су слике, свећњаци и слично, на којима су осликани њихови ликови и портрети, укључујући и токене.¹²⁸⁷ Имали су и свој часопис *Ars Quatuor Coronatorum*, који је почео да излази од 1895. године.¹²⁸⁸

Култ каменорезаца је остао укоренењен у Риму. Многе папе су исказивале своје инетерсовање за њих, тако што су тражили њихове мошти. Добија се утисак да је временом спласнуло интересовање за њих, па су избрисани из општег календара и остали на милост локалним црквама. Захваљујући занатлијама и масонима њихов култ је опстао и пренео се из Рима у остале европске градове.

3. 3. 4. Култ сирмијумских мученика у Карловачкој митрополији

Пре него што је основана аутономна српска црквена управа, позната као Карловачка митрополија, у Срему је већ живело српско становништво. Иако постоје неке претпоставке да српски трагови воде из 6. и 7. века, њихова присутност се са сигурношћу не може потврдити. Исти се налазе у 13. и 14. веку, током управе српског краља Драгутина над Сремом и Источном Славонијом. Ипак, већи број Срба се почео насељавати након Косовске битке 1389, наставивши се на имањима Стефана Лазаревића и Ђорђа Бранковића. После пада Смедерева и Српске деспотовине 1459. године, већи број Срба се населио у Угарску, где су добили своју Деспотовину, под влашћу потомака породице Бранковић. Посебно се у историји Срба истиче мајка Ангелина и њена два сина: Ђорђе – Максим и Јован, а после и Стефан Штиљановић.¹²⁸⁹ Око породице Бранковић се створио култ, са предањима и легендама. Тако једно предање казује да су све манастире на Фрушкој гори управо они подигли. То рецимо тврди наш

¹²⁸³ Исто, 198.

¹²⁸⁴ Исто, 197.

¹²⁸⁵ „Transaction of the Lodge Quatuor Coronati of A. M. & A. M, London, The Quatuor Coronati“, у: *Ars Quatuor Coronatorum* 1 (1895), Quatuor Coronatorum Lodge, 1 – 4.

¹²⁸⁶ Bennet H. Brough, „An Austrian Precusor of the Quatuor Coronati Lodge“, у: *Ars Quatuor Coronatorum* 13 (1900), Quatuor Coronatorum Lodge, 72 – 76.

¹²⁸⁷ Goblet D'alviella, „The Quatuor Coronati in Belgium“, у: *Ars Quatuor Coronatorum* 13 (1900), Quatuor Coronatorum Lodge, 78 – 84.

¹²⁸⁸ *Ars Quatuor Coronatorum* 1 (1895), Quatuor Coronatorum Lodge.

¹²⁸⁹ Радослав Грујић, *Православна Српска црква*, Београд – Крагујевац: Евро Београд – Каленић 1995 (репринт), 78 – 79.

познати историчар Радослав Грујић.¹²⁹⁰ Међутим, према *Шематизму Источно – православне Србске архидијецезе сремско – карловачке за 1884*, стоји да су подигнути само Крушедол и Хопово, а да су касније, по досељавању Срба, подигнути остали.¹²⁹¹ Поред ова два, по досадашњим истраживачким резултатима, засигурно се зна да је породица Бранковић подигла манастире Сретење (мати Ангелина)¹²⁹² и Обеда.¹²⁹³

Од чланова породице сремских Бранковића, централна личност је био Ђорђе, који се замонашио и добио име Максим. Он је између 1504. и 1505. године постављен за влашког митрополита. Због проблема који су настали, вратио се у Срем око 1513. године и постао београдски митрополит са седиштем у Београду и уз њу је носио и титулу епископа Сремске епархије коју је обновио. Касније је седиште пребацио у манастир Крушедол. Ипак, не постоје поуздани писани извори који би потврдили ову тезу.¹²⁹⁴ Чак и Симеон Пишчевић пише да су Бранковићи градили манастире на сирмијској области.¹²⁹⁵ Уколико би ова теза била истинита, онда је реч о обнови старе Сирмијумске или Сремске епархије, што значи да је ипак постојало неко сећање на њу, превенствено од Аустрије.

По обновљењу Пећке патријаршије 1557. године започето је неговање култа српских светитеља. На првом месту је увек био Свети Сава, остали чланови Немањића, кнез Лазар и остали. По Великој сеоби народа 1690. године, под вођством Арсенија III Чарнојевића, традиција и навике Срба су пренете у Аустрију и Угарску. Под његовим вођством је 1695. године званично основана Карловачка митрополија, са привилегијама која им је гарантовао аустријски цар Леополд I. Касније је 1708. године преименована у Крушедолску за време Исаије Ђаковића, да би коначно од 1713. године за време Вићентија Поповић Хаџи – Лавића остало првобитно име.¹²⁹⁶ Култови српских светитеља су настављени да се негују, с тим да су додати и локални култови: породица Бранковић и Стефан Штиљановић. Фрушкогорски манастири постају атрактивни за Србе, посебно они у којима почивају светитељске мошти локалног карактера, као и оних који су донете из Србије током сеобе.¹²⁹⁷ Највише се поштовао култ кнеза Лазара, што не треба да чуди, пошто се код Срба створила нека врста Косовског

¹²⁹⁰ „Када су деспоти српски настанили у Срему одмах су почели дизати цркве и манастире. И већ за кратко време цела Фрушка Гора начичкана беше њиховим задужбинама...“ (Грујић, *Православна*, 81).

¹²⁹¹ „Од фрушкогорских манастира само су два, а наиме: Крушедол и Хопово пре турског господства у Срему основани“ (*Шематизам Источно – православне Србске архидијецезе сремско – карловачке за годину 1884*, Нови Сад: Штампарија А. Пајевића 1884, 4.).

¹²⁹² Имеровски, *Светилишта*, 215 – 218.

¹²⁹³ *Исто*, 192 – 196.

¹²⁹⁴ Душан Петровић тврди да је он постао београдско – карловачки и сремски митрополит, наводећи као извор *Апостол с тумачењима* од Андрије Русина из Санока (Петровић, *Историја*, 9). Међутим, Светлана Томин излаже тај натпис који Петровић спомиње и нема никаквог помена да је био сремски митрополит, него само београдски. Ипак, и она каже да се сматра да је обновио Сремску епархију и постао њен први епископ (Светлана Томин, *Владика Максим Бранковић*, Нови Сад: Платонеум 2007, 40 – 41). Пузовић исто Максима назива владиком сремским (Предраг Пузовић, „Карловачка митрополија“, у: *Теолошки погледи* 1 – 4 (1997), Свети Архијерејски Синод СПЦ, 185). У *Шематизму за 1884. годину* каже се да је митрополит београдски уједно био и митрополит у Срему, наводећи имена епископа пре 1690. године: Макарије (1589), Јоаким (1607. и 1610), Авесалом (1632. и 1633), Иларион (1650 – 1664), Јеврем (1672) и Пајсије (1678 – 1680) (*Шематизам 1884*, 5 – 6).

¹²⁹⁵ Симеон Пишчевић, *Историја српског народа*, Нови Сад – Шид: Академска књига – Народна библиотека „Симеон Пишчевић“ Шид 2018, 237. Оригинални рукопис књиге потиче из 1795. године.

¹²⁹⁶ Пузовић, *Карловачка*, 185 – 186.

¹²⁹⁷ Петровић, *Историја*, 94 – 95. Поред кнеза Лазара и цара Уроша, пренете су и мошти Стефана Првовенчаног после пораза Србије 1813. године од Турака. Из страха због турске одмазде прво су пренете у Београд, затим у Земун, да би одатле завршиле у манастиру Фенеку. У манастиру се доселило око десет студеничких монаха као чувари ковчега, на челу са игуманом Мелентијем. Мошти су у манастиру боравиле две године, после чега су пренете у манастир Беочин и после враћене у Србију. Иначе, ово није био прву пут да су мошти пренешене. Током аустријско - турског рата (1788 – 1791) боравиле су у манастиру Војловица код Панчева. Детаљно: Стојан Станојевић, „Мошти Стевана Првовенчаног у Војводини“, у: *Гласник Историског друштва у Новом Саду* 3 (1930), Историско друштво у Новом Саду, 50 – 65.

култа као саставни део српске националне свести,¹²⁹⁸ а и мошти његове су почивале у манастиру Раваница – Врдник. Једино је култ Светог Саве био на првом месту.

Доласком Срба у сремске крајеве, култ сирмијумских мученика је пао у заборав. Иако су поједини патријарси и митрополити носили титуле које су асоцирале на стару епископију,¹²⁹⁹ није заживело поштовање ранохришћанских мученика. Слабо пажње се придавало и древном Сирмијуму, које се свело само на спомен. Нешто више пажње се посветило у *Шематизму за 1884. годину* у којем се каже: „*Sirmium, главни град доње Паноније за римског господства, по ком је доцније предео између Дунава и Саве Сремом прозван, био је по старом предању столица епископа већ од апостолских времена. Данашња Митровица назвала се тако по цркви св. Димтрија, која је за време римског, односно византијског господства већ постојала и која се још и у XI веку помиње.*“¹³⁰⁰ Већ у *Шематизму за 1910. годину* нема више толико података о ранохришћанској историји Митровице, па се само каже: „*Митровица, варош, насељена у доба старих Римљана, под именом: Syrmiium.*“¹³⁰¹

Сви патријарси, митрополити и епископи у Карловачкој митрополији су проповедали о култу српских светитеља. Посебно се давала предност Св. Сави, Кнезу Лазару и оним светитељима чије мошти су се налазиле у фрушкогорским манастирима. Сваки манастир је важио за место ходочашћа оног светитеља чије мошти су почивале, али су се кнез Лазар и Видовдан прослављали на вишем нивоу. Центар прославе је био манастир Врдник, у то време познат као *фрушкогорска Раваница*. Тако се у једном допису из 1898. године каже да су у манастир дошли српски верници из Срема, Баната, Бачке и Босне, те да су у прослави празника учествовали ученици и учесници хора.¹³⁰² Слично се прослављала и мати Ангелина у манастиру Крушедолу, мада не тако масовно као Видовдан. Алимпије Поповић пише о самом путу из Новог Сада за манастир Крушедол на прославу празника, описујући га као неко ходочашће и да је у манастиру био присутан велики број људи, као и да су тамо ноћили.¹³⁰³

¹²⁹⁸ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београд: БИГЗ 1991, 458 - 460.

¹²⁹⁹ Када су црквени поглавари добијали привилегије, аустријске власти су биле те које су истицале назив *сирмијумски* мислећи на Срем. Тако је за патријарха Арсеније III Чарнојевића писало: „...*totalem Posegiensem et Sirmiensem Districtum...*“. Код епископа Лонгина Раића, који је постављен за епископа сремског и влашког стоји: „...*Raich alias Episcopi Valachorum in Sirmio...*“, што су носили и каснији епископи (*Шематизам 1884*, 8 – 11). Приметно је да се под овим подразумева сремска област, с тим да су је Аустријанци називали *сирмијумском*, док *Шематизам за 1884. годину* преводи под Срем. Титуле сремског су носили и каснији митрополити. Тако се Иларион потписивао као: „...*митрополит Бјелградски и сремски...*“ (*Српски Сион 20* (1903), Српска православна Митрополија карловачка, 625). Понекад су патријарси носили титулу целог Илирика, као што је Арсеније IV Шакабнда (*Српски Сион 12* (1905), Српска православна Митрополија карловачка, 346), Јосиф Рајачић - „...*всјех же Сербов и Болгаров и џелаго Илирика...*“ (*Српски Сион 20* (1907), Српска православна Митрополија карловачка, 305), Вићентије Поповић - „...*Vicentius Popovich Orientalis Ecclesiae Graeci Ritus, Gentis Illyricae seu Rascinae Archiepiscopus et Metropolita.*“ (*Српски Сион 15* (1907), Српска православна Митрополија карловачка, 431).

¹³⁰⁰ *Шематизам 1884*, 3.

¹³⁰¹ Мата Косовац (ур.), *Српска Православна Митрополија карловачка по подацима од 1905. године*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија 1910, 338.

¹³⁰² *Српски Сион 25* (1898), Српска православна Митрополија карловачка, 396 – 397.

¹³⁰³ Не наводи годину када је ишао за манастир, али је сигурно да је реч о крају 19. или почетком 20. века: „*Док само био основац у два маха сам ишао са мајком у Крушедол манастир на славу, о Мајци Ангелини. Први пут смо ишли из Мајура до Карловаца на сремским тањигама, а од Карловаца пешке до Стражилова. Од Стражилова смо се пењали, лево од пута за Бранков гроб, те изашли на једну висораван преко које је пут водио за манастир Гргетег. Ми смо раније испред Гргетега скренули лево према манастиру Ремети, и дошли до извора Убавца, одакле је пут ишао долином, све кроз шљивике, већином са шљивама белицама, право за Крушедол. На оној висоравни близу Гргетега, сећам се, била је једна огромна оскоруша под којом смо, мало одмарајући се, презалогајили. Оскоруше нису биле још зреле, а и оне што су отпале биле су опоре. Нега су белице биле изврсне, биле су већ сазреле и слатке, па смо их се доста најели. Што смо се више ближили манастиру све смо више сретали народа, који се спуштао са свих страна Фрушке горе према манастиру. Нарочито је пут са Банстола, који се доста стрмо спуштао према Крушедолу, био начичкан поклонцима. Ми смо се приближавали манастиру око 11 сати пре подне. Сунце је жегло, јер је време било мирно без ветрића. Стигли смо у манастир наставши једва мало места под манастирским сводовима, где смо се сместили и, после одмора, разгледали манастир. Поред стаза манастирског дворишта и парка, на сваких 20 – ак метара наилазило се на слепце и слепице*

Постојала је и женска задруга *Св. Мајка Ангелина*.¹³⁰⁴ Прослављали су се и други светитељи, али нису било толиког обима: Стефан Штиљановић у Шишатовцу¹³⁰⁵ и цар Урош у Јаску.¹³⁰⁶ У манастиру Хопову су се чувале мошти Теодора Тирона,¹³⁰⁷ јединог ранохришћанског светитеља. Није познато на који начин се прослављао и у коликом обиму.

Пошто се у Карловачкој митрополији више придавао значај српским светитељима, а слабо говорило о ранохришћанским коренима у Сирмијуму, не може се очекивати да се култ сирмијумских мученика поштовао. У једној проповеди, изговореној на Ђурђевдан 1899. године, од тадашњег професора др Георгија Летића, потоњег епископа темишварског (1903 – 1920), бачког (1920 – 1931) и банатског (1931 – 1935),¹³⁰⁸ он са великом чашћу говори уопште о мученицима и њиховој жртви, где између осталог каже: „*За веру, правду и истину они су страдали. Повесница првих хришћанских векова златним словима је написана. У то доба стварао је и силно деловао Дух Свети са даровма и плодовима дарова својих.*“¹³⁰⁹ Као примере мученика наводи Георгија и Димитрија,¹³¹⁰ док помена о сирмијумским нема.

Иако на први поглед изгледа да је сећање на њих тотално ишчезло, ипак је оно и даље било присутно, али веома бледо. Тако се у *Шематизму за 1884. годину* наводи да су у Митровици, тј. Сирмијуму постојали ранохришћански мученици: „*Данашња Митровица назвала се тако по цркви св. Димитрија, која је за време римског, односно византијског господства већ постојала и која се још и у XI веку помиње. Осим те цркве помиње се у Сирмијуму још и црква св. Анастасије.*“¹³¹¹ Овде је приметно да је овај податак извукао из *Passio Altera* - е. Занимљиво је да је то био једини пример у којем се овај спис користио, пошто се слични подаци код свештенства Карловачке митрополије не наилазе. То се може видети у беседама на празник Светог Димитрија Солунског. Тако се у једној, изговореној 1894. године у Шиду од стране капелана Жарка Ђукића, препричава догађај о страдању мученика и завршава се са Леонтијем и изградњом цркве у Солуну, без помена о изградњи цркве у Сирмијуму и преносу део његових реликвија, него се мученик истиче као пример.¹³¹² Ово није једини случај. Тако протојереј Јован Јеремић у својој беседи из 1900. године у Сремским Карловцима исто казује,¹³¹³ док у другој изговореној пре пет година о њему ништа не говори,¹³¹⁴ већ само каже: „*Не очекујте ни да ређам светла му дела светитељска и мученичке*

гусларе и просјациње које су богорадиле, све у неким стиховима, док су слепци гуслари гудили уз гусле, певајући јуначке и друге слепачке песме. Свет се окретао око њих, слушао и даривао их. Снавали смо у трему. Сутрадан о самој слави манастирској, народа је било толико, да се једва могло кретати по порти манастирској. Сремци из ближе и даље околине долазили су на колима са добрим сремским коњима. Многи су кола остављали код пријатеља у Прњавору, док су остали, са колима, улазили у шуму и ту, у хладу неког храста, испрезали коње, док су се девојске удешавале и облачиле у свечано (одело) у самим колима. Разне музике су свирале на све стране, играла се кола, док су старији поседали око простртих чаршава, разговарајући и пијуцкајући, и дочекујући пријатеље и познанике. Сремци су већином у колима доносили буриће са вином (Алимпције Поповић, Успомене проте Алимпција Поповића, пароха новосадског 1958. (прир. Гордана Петковић), Нови Сад: Прометеј 2017, 51 – 52).

¹³⁰⁴ *Српски Сион* 48 (1898), Српска православна Митрополија карловачка, 775.

¹³⁰⁵ *Српски Сион* 37 (1896), Српска православна Митрополија карловачка, 620 – 622; Стеван Болманац, *Шематизам источно – православне митрополије у Аустро – Угарској године 1878*, Панчево: Штампарија Браће Јовановића 1878, 133.

¹³⁰⁶ *Шематизам 1878*, 131.

¹³⁰⁷ *Исто*, 129.

¹³⁰⁸ Сава Вуковић, *Српски јерарси од деветог до двадесетг века*, Београд – Подгорица – Крагујевац: Евро – Унирекс – Каленић 1996, 120 – 122.

¹³⁰⁹ Георгије Летић, „Проповед на Ђурђев дан“, у: *Српски Сион*, 18 (1899), Српска православна Митрополија карловачка, 281.

¹³¹⁰ *Исто*.

¹³¹¹ *Шематизам 1884*, 3.

¹³¹² Жарко Ђукић, „Проповед на светог Великомученика Димитрија“, у: *Српски Сион*, 43 (1894), Српска православна Митрополија карловачка, 676 – 678.

¹³¹³ Јован Јеремић, „Проповед на дан св. Димитрија“, у: *Српски Сион*, 48 (1900), Српска православна Митрополија карловачка, 776 – 778.

¹³¹⁴ Јован Јеремић, „Проповед на дан св. Димитрија“, у: *Српски Сион*, 44 (1895), Српска православна Митрополија карловачка, 723 – 725.

подвиге за Христову цркву; да их ређам ја, славим речима својим, кад су они овенчани венцем славе небеске. Нека ћуте уста моја људска о слави онога, који је прославио Христа, а кога је прославио Бог.“¹³¹⁵ По свему судећи, тадашње свештенство је углавном знало да о овом мученику говори само из житија, без икаквог помена о повезаности са Сирмијумом. Разлог за то је непознат, али по свему судећи вероватно нису били ни упознати, док је о ђакону Димитрију сувишно уопште и говорити.

Што се тиче Анастасије, ни о њој нема помена код свештенства, мада је постао један траг њеног култа, који је остао непримећен. Наиме, према једном опису фрушкогорских манастира из 1758. године, за тадашњи манастир Раваницу, данас Врдник, за инвентар се каже: „... От љевија же страни кивот мали и в нем сут нога деснаја св. мученици Анастасии...“¹³¹⁶ Наравно, овде би сада било упитно о којој је мученици заправо реч: сирмијумској или римској. Било је речи о манастиру на Василику Св. Анастасије и да је поседовао део њених моштију. Према Руској православној енциклопедији манастир поседује главу и десну ногу,¹³¹⁷ што потврђује и сајт манастира, с тим да прецизно каже да поседује само део десне ноге, која је украдена 2012. године.¹³¹⁸ Као што се може приметити, није реч о целој ноzi, него о делу, тако да десна нога у Раваници припада сирмијумској мученици. Непознато је како се нашла у овом фрушкогорском манастиру. Пошто је грчки манастир доста страдао од Турака, могуће је да је део завршио у Раваници или је једноставно неки ходочасник донео, што није искључено, с обзиром да су многи манастири на такав начин набављали део моштију неког од мученика или светитеља.¹³¹⁹ Тако је манастир Раковац поседовао руку мученика Прокопија, исту ону коју су Угри из Ниша донели у Сирмијум и поставили у цркву Св. Димитрија.¹³²⁰ Уз то, у Срему је некада постојао манастир Св. мученице Анастасије код Велике Ремете. Не постоје опширнији подаци о њему, сем предања да су га основале српске монахиње,¹³²¹ док Имеровски претпоставља да је реч о римокатоличком манастиру.¹³²²

Као што се може видети, једино је култ Анастасије био видљив у неким траговима. Истина, спомињу се и каменоресци у једном броју *Српског Сиона*, али без икаквих помена о повезаности са Сремом или Фрушком гором, него се своди само на кратко препричавање део житија: „У време Диоклетијана на мраморној императорској палати у Панонији раде четири хришћанска вајара. Ревност њихова према вери била је тако велика, да су палату са хришћанским симболима израдили. (*Acta Quatuor Coronatum*).“¹³²³

Епископ Иринеј Сирмијумски је, као први доказани сремски епископ, у Карловачкој митрополији био заборављен, бар према подацима којима се располаже. Ипак, један човек је

¹³¹⁵ Исто, 723.

¹³¹⁶ Димитрије Руварац, „Опис српских фрушкогорских манастира 1753. год, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија 1903, 58; *Српски Сион* 4 (1903), Српска православна Митрополија карловачка, 123.

¹³¹⁷ Пр. е. II, 231.

¹³¹⁸ *Holy Relics*, прегледано дана 9. 06. 2021. на: <https://moniasanastasias.gr/τηρη-μνη/ερα-λειψανα>.

¹³¹⁹ Грујић, *Духовни*, 411 – 412.

¹³²⁰ Да је реч о истој руци, сведочи Иларион Руварац, на основу једног полутабака до којег је дошао. Руку је набавио, тј. купио 1698. године у манастиру Крушедолу Теофан, игуман манастира Раковац за 41 дукат. На истом листу је на латинском писало да се ради о руци која је донета из Наисуса у Сирмијум (Иларион Руварац, „Прилошци историјској географији Србије“, у: *Летопис Матице српске* 229 (1905), Нови Сад - Матица српска, 5 – 6.

¹³²¹ Павелъ Стаматовичъ, „Сербски фрушкогорски манастири“, у: Павелъ Стаматовичъ (прир.), *Сербска пчела или Новыи цвѣтникъ за год. 1840*, Нови Сад: Писменима Павла Јанковића 1840, 67.

¹³²² Имеровски, *Светилишта*, нап. 541, 185.

¹³²³ Младен Јосиф (прев. са руског), „Културно – историчке црте из старог хришћанског доба“, у: *Српски Сион* 45 (1891), Српска православна Митрополија карловачка, 731. Према поменутом опису за 1758. годину, а везан за манастир Беочин стоји: „У кивоту рука оковата сребром, не знаемо коего свјатаго, или ни, у једној древној кутии њеколико частеј костеј, незнаемих коих свјатих...“ (Руварац, *Опис*, 427; *Српски Сион* 14 (1904), Српска православна Митрополија карловачка, 405). Према овом податку, не може да се не запита о могућности да је реч о моштима каменорезаца. Никола Вулић је као место њиховог страдања или радње навео околину манастира Беочина (Вулић, *Фрушкогорски*, 106 – 107), што је заправо и подстакло аутора дисертације на овакво размишљање, али које се може свести само на нагађање, све док се на основу неких извора или других доказних метода не утврди чије су заиста мошти.

учинио да његово име остане упамћено у Сремској Митровици, некадашњем Сирмијуму. Реч је о сликару Арсеније Теодоровићу,¹³²⁴ који је у митровачком Саборном храму Светог Стефана, данас Димитрија, осликао две иконе на иконостасу овог ранохришћанског мученика. На једној је представљен као епископ у одежди Карловачке митрополије,¹³²⁵ док је на другој осликано његово погубљење на мосту, на коме се налази кип Артемиде, асоцирајући на место његовог погубљења – Артемидин мост,¹³²⁶ што указује на то да се придржавао грчке верзије пасије. Непознат је разлог на основу чега је дошао до идеје да ослика Иринеја. Све што се зна о осликавању митровачког храма јесте да се договорио да ослика иконостас, певнице, тронове и проповедницу, започевши од 1815. године, да би га завршио следеће године.¹³²⁷ Уговор је склопљен 1. априла 1815. године, према којем се обавезао да ће послове завршити за две године и да ће му за то бити плаћен износ од 12 000 форинти, уз то да ослика велику композицију Бога Оца и четири еванђелиста на своду. Пosaо је завршио како је и договорено, чак и раније.¹³²⁸ На соклу од иконостаса осликано је страдање Иринејево, док је на престоној, заједно са архиђаконом Стефаном, Богородицом с Христом, Исусом Христом и Јованом Крститељем, осликан епископ Иринеј у одежди.¹³²⁹

Као што је било речи, непознато како је дошло до тога да ослика епископа сирмијумског, нити како се упознао с тим. Заправо, упитно је да ли је та идеја дошла од њега или од свештеника који су ту службоавли. Међутим, с обзиром да је завршио Академију уметности у Бечу и да је важио за једног од образованих људи,¹³³⁰ вероватно да је он креатор те идеје. Сигурно је да је овај потез Теодоровића био сасвим неочекиван, па тако Мирослав Тимотијевић каже да прослављање сирмијумских мученика у бароку није било заступљено, него да је тек касније постало актуелно.¹³³¹ Он је ово закључио на основу Теодоровићеве иконе Иринеја, али као што се може видети, вероватно да је то био једини случај. У сваком случају, ово је једини видљиви знак о неком сећању на Иринеја у Карловачкој митрополији.

Из свега изложеног, у Карловачкој митрополији су се више истицали култови српских светитеља, него ранохришћанских, посебно сирмијумских. Незахвално је расправљати о разлогу, пошто може да буде више чинилаца. Првенствено је у питању очување националног идентитета у туђој држави, у којој су вршена унијаћења, због чега је Црква чинила да верници не падну под утицај иноверних. С друге стране, могуће је да нису ни знали за њих или су били слабо упознати, сматрајући их небитним. По свему судећи, због губитка српске државе и великог броја пресељења у Угарску, српски архијереји, световне и духовне вође, трудили су се на сваки начин да сачувају српски ентитет, истичући култове српских светитеља, док су ранохришћански заобиђени. Без обзира што су заборављени, могао се у неким деловима осетити. Највише је, по свему судећи, била актуелна Анастасија, али опет незнатно, док се Иринеј могао упознати преко две иконе у Сремској Митровици.

¹³²⁴ Родио се око 1768. године у Панчеву, умро 1826 у Новом Саду. Прво знање о уметности је добио од неког домаћег уметника, да би се усавршио у Бечу. Био је један од цењених сликара, тако да су га многе црквене општине ангажовале за осликавање иконостаса, као што је у Будиму, Новом Саду, Сремским Карловцима, Сремској Митровици, Земуну и осталим црквама. Осликао је Доситеја Обрадовића и много других портрета (Стојан Станојевић, *Народна енциклопедија српско – хрватско – словеначка IV*, Загреб: Библиографски завод 1929, 535 – 536). Алимпије Поповић тврди да постоји проблем о тачном датуму његовог рођења, пошто се неки подаци не слажу, посветивши се том проблему детаљно (Миливој Мијатов / Алимпије Поповић / Петар Ђурђев, *Храм Света три јерарха у Новом Саду*, Нови Сад: Српска православна Црквена општина новосадска у Новом Саду 2018, 177 – 186). Оњему је детаљно писао: Дејан Медаковић, *Српски сликари XVIII – XX века. Ликови и дела*, Нови Сад: Прометеј 2021, 113 – 128.

¹³²⁵ Ерцеган, *Споменица*, 14.

¹³²⁶ *Исто*, 936.

¹³²⁷ Мирјана Лесек, *Уметничка баштина у Срему II*, Сремска Митровица: Завод за заштиту споменика и културе 2004, 208 – 212.

¹³²⁸ Бранислав Тодић, *Српски сликари од XIV до XVIII века I*, Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе 2013, 64; Медаковић, *Српски*, 118.

¹³²⁹ Тодић, *Српски*, 71.

¹³³⁰ Станојевић, *Народна енциклопедија IV*, 535.

¹³³¹ Мирослав Тимотијевић, *Српско барокно сликарство*, Нови Сад: Матица српска 1996, 373.

3. 4. Данашње стање

Према подацима који су изложени о постанку, развоју и постепеном гашењу култа сирмијумских мученика, који се свео само на повремену помену, добио би се утисак да је све то водило ка постепеном њиховом нестанку. Међутим, крајем 19. века, захваљујући интересовању појединих археолога, већином хрватских, поново је настало интересовање за ранохришћанске мученике у Сирмијуму, с тим да се оно више огледало у научном смислу, мање верском, да би касније поново били уведени у богослужбени поредак. Највеће заслуге за њихово поновно интересовање приписује се археолозима: Адолфу Хитреку, Јосипу Брушминду и Шиме Љубићу. Један од најзаслужнијих за очување римских споменика у Сирмијуму, укључујући и ранохришћанске, припада Игњату Јунгу, учитељу и аматерском археологу, који је свој живот посветио очувању истих, у чему му је често помагао митровачки жупник Павле Милер. Своје учешће је дао и ђаковачки бискуп Јосип Јурај Штросмајер,¹³³² који је често прилагао новац зарад заштите камених споменика, као што су две плоче на којима се спомиње Синерот.¹³³³ Међутим, њихово поштовање у духовном смислу ће се тек касније формирати, прецизније после Другог светског рата. Постоје подаци да су се они и раније поштовали, али је искључиво зависило од помесних цркава и народа, што значи да се њихов култ није свугде практиковао. Због тога ће се у даљем раду о њиховом садашњем култу ограничити на три народа, тј. цркве у којима се њихова имена богослужбено поштују, од којих је једна Римокатоличка, а реч је о: Српској православној цркви, Румунској православној цркви и Римокатоличкој цркви у Хрватској.

3. 4. 1. Српска православна црква

Српска црква заузима прво почасно место из простог разлога што се на њеној територији налази древни Сирмијум. Међутим, култ сирмијумских мученика се примењује само у Епархији сремској и нису уписани у Црквени календар, тако да није општег карактера. С обзиром да се није поштовао у Карловачкој митрополији и да су препуштени заборава, сам препород је ишао тешко, тако да ни данас нису заступљени у оној мери којој заслужују. Ипак, чињеница је да је култ поново заживео и да су на томе радила поједина црквена лица.

Први који је скренуо пажњу на мученике, а није био црквено лице, јесте археолог Никола Вулић. Он је још 1929. године у једном раду о древном Сирмијуму писао и о сирмијумским мученицима. Тако за Иринеја каже да је био први сирмијумски епископ, препрличавши у кратким цртама његово страдање. Спомиње ђакон Димитрије, с тим да наглашава да су га мешали са солунским мучеником, јер је реч о малом и незнатном светитељу. Такође спомиње Синерота, Анастасију, девице, Василију, Монтана и Максиму. Вероватно да је он био први српски научник који је каменоресце повезао са Фрушком гором, убрајајући их у групу сирмијумских мученика. Оно што код њега изазива пажњу, јесте набрајање базилика посвећене њима, па тако наводи Синеротову, о којој се увелико знало, додајући Димитријеву и Анастасијину. Он је можда био први који је скренуо пажњу на постојање Иринејеве базилике, без обзира што о њој није било помена. Занимљиво је то да се према базиликама од Димитрија и Анастасије односи као да постоје и да се о њима зна, иако тада нису биле пронађене, верованто држећи се *Passio Altera* – е.¹³³⁴ Био је једини који је превео *Passio Quatuor* на српски језик и о њима писао (1931).¹³³⁵

¹³³² Карловачка митрополија је гајила велико поштовање према Штросмајеру. Када је умро, не само да је вест потресла хрватски народ, него и српски. Био је заслужан за признавање Кирила и Методија за светитеље у Римокатоличкој цркви. Придају му се заслуге за проповедање мира и слоге између Хрвата и Срба. Када је умро, патријарх Георгије Бранковић је, у знак поштовања и жалости према њему, наредио да се на владичанском двору истакне црна застава (*Српски Сион* 7 (1905), Српска православна Митрополија карловачка, 182 – 184).

¹³³³ Љубић, *Starine*, 257.

¹³³⁴ Вулић, *Sirmium, данашња Сремска Митровица*, 161 – 164.

¹³³⁵ Вулић, *Фрушкогорски*, 359 – 373.

Иако Вулић није био црквено лице, тј. био део црквене просвете или клира, његово дело је касније утицало на такве особе. Тако су Лазар Мирковић (1931) и Душан Глумац (1933) писали о првом потврђеном сремском епископу.¹³³⁶ Некако у том периоду је настао податак о чудесном догађају везан за епископа Иринеја, који се десио 27. марта 1931. године. Наиме, тада је на Православни богословски факултет у Београду дошла жена из угледне руске породице, под иницијалима З. Т. Она је замолила тадашњег библиотекара да јој каже да ли постоји још један светитељ са именом Иринеј, поред лионског мученика. Тада јој се у сну јавио младолики епископ, у другачијем одејанију, који јој је проповедао о своме животу. На крају јој је рекао да запамти да је његово име Иринеј. Када се пробудила није знала о којем светитељу је заправо реч, па јој је библиотекар под 26. мартом из *Житија светих* рекао да је реч о мученику из Срема. Након тога је дала да се ослика његова икона, пред којом се молила.¹³³⁷

После Другог светског рата, први који је поново покренуо тему сирмијумских мученика био је Душан Петровић, професор Карловачке богословије. Он је у својој књизи *Историја Сремске епархије* из 1970. године, посветио један део о раном хришћанству на овим подручјима. Спомиње предање о томе како је апостол Петар у Сирмијуму рукоположио ученика Епенета за градског епископа,¹³³⁸ као и да је Павле послао Анроника. Наводи имена сирмијумских мученика и да је страдало око две стотине хришћана. Изоставља каменоресце, док ђакон Димитрија не повезује са солунским мучеником. Надовезује се на цибалске мученике: Јевсевија и Полиона, као и Квирина из Сисције (Сисак).¹³³⁹ Ово је први наговештај о мученицима унутар црквеног круга, који је побудио интересовање код свештенства. Ипак, добија се утисак да одјек није био великог интезитета, због чега су разлози могли да буду различити, првенствено комунистичка владавина, тортура према свештеницима и сам опстанак Цркве, али је био присутан. Тако је свештеник Мирко Павловић, поред многих служби светитеља, самоиздао 1972. године службу Иринеју Сремскоме. Идеја да се начини служба сирмијумском епископу није дошла од њега, него од Синода СПЦ, што и он признаје:

„Свети архијерејски синод Српске православне цркве, актом својим бр. 2061/зап. 375, од 23. јуна 1972. године, поверио ми је да саставим и испишем „на црквенословенском језику четири службе,¹³⁴⁰ које ће се штампати у Србљаку.

Потрудио сам се што сам боље знао и могао, и резултат мога труда је ова служба светом свештенумученику Иринеју, епископу сремском – као четврта и последња од наручених.

Братски молим свакога, ко се овом службом буде послужио, да се у својим молитвама сети и мене грешног.

У Београду, 17/30. децембра 1972. године“.¹³⁴¹

¹³³⁶ Поповић, *Страдање*, нап. 7, 62.

¹³³⁷ „Мање позната духовна сазнања о Иринеју епископу сирмијском“, у: *Српски Сион* 18/1 (1993), Српска православна Епархија сремска, 14. Овај догађај је заправо позамљен из књиге *Свети Иринеј сремски*, у издању *Побожне књиге за народ*. Ради се о издању које је тада водио свештеник Хранислав Томић, а који је радио у периоду пре Другог светског рата. О његовим издањима је Римокатоличка црква имала веома критичан став. Тако у једном од приказа каже: „ » *Pobožne knjige za narod* « *s blagoslovom Sv. arhijerejskog Sinoda Srpske pravoslavne crkve izdaje dva put mjesečno ovu biblioteku presviter Hranislav Tomić. U toj biblioteci izašla je i ona brošura pod naslovom: Pazite! Rim se širi! Tus u izvaljene protiv katoličke crkve i protiv papinstva infernalne klevete i laži. U godini 1933. izašle su među ostalim brošure: »Da li Isus Hristos bio socijalista – revolucionar? «; » Učenje dvanaest apostola «; »Kalendar za prostu godinu 1933. « Ova biblioteka nema nikakve niti naučne niti pučko – prosvjetne vrednosti” („Prikazi, izvještaji, bilješke”, у: *Bogoslovska smotra* 21/3 (1933), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 257 – 258).*

¹³³⁸ Он га назива Епиктет.

¹³³⁹ Петровић, *Историја*, 5.

¹³⁴⁰ Остале три службе су од: Светог Теоктиста (Драгутин), Светог мученика патријарха Гаврила и Преподобне Злате Мегленске (Никола Лукић, „Два непозната пролога српским патријарсима“, у: *Богословље* 1 (2021), Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 120.

¹³⁴¹ Мирко Павловић, *Служба светом свештенумученику Иринеју епископу сремском*, Београд: МРП 1972, 23.

У служби је кроз црквене песме Иринеј опеван као неко ко је просвећен чистоћом, целомудреношћу, кротошћу и смирењем, те веран „ревностію православіа“.¹³⁴² Велича се његова мученичка смрт, што је остао доследан вери и наоружан Христовом крепостју.¹³⁴³ Проб је представљен као зао управитељ, пред којим је Иринеј храбро исповедио еванђеље и црквено предање.¹³⁴⁴ Написан је и тропар Иринеју:

„Жизнь твою целомудренно совершилъ еси, ничтоже на земли паче Христа предпочеть, радѣса вшелъ еси на мѣченическое благословіе, противаса мѣчителя повелѣнію, навилса еси вѣнценосецъ священный, ибо Христосъ возмездіе тебе дарова, и всели та въ царство небесное.“¹³⁴⁵

Епископ сремски Андреј Фрушић је био један од главних заговорника сећања на сирмијумске мученике. Иако није ништа видљиво остварио при обнављању култа, често је знао да их истиче. Тако је 1983. године током посете архиепископа атинског и целе Грчке Серафима изјавио: „Ваше блаженство, наша епархија исто тако води порекло из првих времена хришћанства. Традиција каже да је рођак Светог апостола Павла Свети Андроник дошао у ове крајеве а историја каже да је први свештеномученик био епископ Иринеј.“¹³⁴⁶ Док су поједини српски научници поистовећивали ђакона Димитрија са солунским мучеником, он је често напомињао да је реч о два мученика: „Први је великомученик Димитрије Солунски, а други је ђакон Димитрије који је мученички пострадао 304, када је страдао и познати еп. сремски Иринеј.“¹³⁴⁷ Седиште епископа сремског је из Сремских Карловаца преместио у Сремску Митровицу. Разлог овог чина је непознат, док се у *Споменици* каже: „Као врхунског интелектуалца и поклоника раних хришћанских традиција, сигурно га је привлачила помисао да столује у античком Сирмијуму, где је пострадао Свети Иринеј, у месту које су, током теолошких колебања у 4. веку, посећивале најзнаменитије личности древне црквене историје, попут Светог цара Константина Великог, Светог Атанасија Великог или Светог Амвросија Медиоланског.“¹³⁴⁸ Смрт га је спречила у његовом даљем раду.

Иако је епископ Андреј умро, то није значило и крају обнови култа сирмијумских мученика. Поновно интересовање за њих почело је у време епископа сремског Василија Вадића. Главни иницијатор свега тога био је тадашњи свештеник у Сремској Митровици, а данашњи професор на Православном богословском факултету у Београду, Драгомир Сандо. Према усменог разговору с њим, он је предложио епископу Василију да се у митровачком насељу Мала Босна, изгради храм посвећен Сирмијумским мученицима. Изградња је започета 1994. године, а храмовна слава се облежева прве недеље после празника Св. пророка Илије.¹³⁴⁹ Ипак, прослава мученика се није одмах почела примењивати због радова на храму, него тек од 1999. године када је оспособљен за богослужење.¹³⁵⁰ Драгојле Маркичевић је 1993. године заговарао да се у спомен Иринеја одржи литургија: „... овај свештеномученик је заслужио да се и на његов дан, 26. марта по старом календару, одржи литургија пред препуним храмом захвалног народа.“¹³⁵¹ Као уредник часописа *Српски Сион*, професор Сандо је често

¹³⁴² Исто, 1.

¹³⁴³ Исто, 2.

¹³⁴⁴ Исто, 6.

¹³⁴⁵ Исто, 7.

¹³⁴⁶ Платон Јовић, *Епископ бањалучки и сремски др Андреј (Фрушић)*, Бањалука: Филозофски факултет Универзитета у Бањалуци 2017, 126.

¹³⁴⁷ Исто, 120.

¹³⁴⁸ Ерцеган, *Споменица*, 79. Јовић који се детаљно бавио животом Андреја Фрушића исто цитира наведено дело (Јовић, *Епископ*, 126 – 127).

¹³⁴⁹ Ерцеган, *Споменица*, 946.

¹³⁵⁰ *Сремскомитровачко градско насеље Мала Босна обиљежило Храмовну славу Свете Сирмијумске Мученике*, прегледано дана 19. 06. 2021. г. на: <https://ssr.org.rs/sremskomitrovacko-gradsko-naselje-mala-bosna-obiljezilo-hramovnu-slavu-svete-sirmijumske-mucenike/>.

¹³⁵¹ Драгојле Маркичевић, „Неизговорена беседа“, у: *Српски Сион* 18/3 (1993), Српска православна Епархија сремска, 44.

објављивао чланке или песме посвећени мученицима. Тако је објављена *Пасија Иринеја* на српском језику, у преводу професора Радомира Поповића,¹³⁵² као и о ранохришћанским црквама у Сирмијуму од Петра Милошевића.¹³⁵³ Исти аутор другог рада је написао своје виђење страдања ђаконa Димитрија, у којем је прво је описао страдање девица и да су погубљене пре Димитрија, да би касније и он био убијен.¹³⁵⁴

Приметно је да се доста пажње посветило епископу Иринеју, затим Димитрију, док се Анастасија и Синерот заобилазе. Занимљиво је да каменоресци нису били изузети, него им је посвећна и песма. У њој се углавном опева њихова рад у каменолому и одбијање да начине кип Ескулапа. Од мученика се именује само Клаудије, док се река Сава означава као место у која су бачена њихова тела, па је с тим место њиховог страдања лоциран Сирмијум, а не Фрушка гора.¹³⁵⁵

Током прославе јубилеја 1700 година од проглашења Тетрархије и Сирмијума за ново царско седиште у 1993. години, тадашњи нови пешачки мост у изградњи је добио име по Иринеју Сирмијумском.¹³⁵⁶ Епископ сремски Василије је поздравио овај чин: „Град је већ одавно крштењем добио ново хришћанско име Митровица, а од скоро нови велелепни мост је, мост Св. Иринеја.“¹³⁵⁷ Једино је критички био настројен Драгојло Маркичевић, јер његово проглашење није извршено како доликује – богослужбеним чином освећења: „Савременици му дадоше име Светог Иринеја, првог сремског хришћанског епископа, али пошто крштење учинише без чинодејствовања садашњег Сремског епископа и других свеиштенослужитеља, ово крштење као да није ни учињено.“¹³⁵⁸

Период од 1993 до 1999. године је био када се у Срему често истицао значај сирмијумских мученика. Епископ Василије је изјавио: „Св. Иринеј, први епископ ове Епархије, као и Св. Димитрије нити су заборављени нити ће бити заборављени од достојних православних наследника.“¹³⁵⁹ Митрополит Амфилохије је исто био један од епископа који је скренуо пажњу на мученике, својом песмом посвећеном њима, коју је написао 1993. године током своје посете Сремској Митровици:

„Кроз таму вјекова,
Изсијава свјетлост
Неугасива.
Са крила
Непобедивих орлова,
Христових;
Из мученичке крви,
Блистај сјај,
И одјекује,
Неућутни кликтај
Сирмијумских мученика!
Епископ Иринеј,
Ђакон му Димитрије
И са њим дјеве чедне,
Својом храброшћу,
Посрамљује биједне

¹³⁵² Радомир Поповић, „Страдања Светог Иринеја епископа Сирмијског“, у: *Српски Сион* 19/2 (1994), Српска православна Епархија сремска, 19 – 24.

¹³⁵³ Милошевић, *О ранохришћанским*, 53 – 59.

¹³⁵⁴ Петар Милошевић, „Смрт Светог Димитрија Сирмијског“, у: *Српски Сион* 19/2 (1994), Српска православна Епархија сремска, 42 – 47.

¹³⁵⁵ Јован Радуновић, „Скулптори мученици сирмијумски“, у: *Српски Сион* 19/1 (1994), Српска православна Епархија сремска, 46 – 47.

¹³⁵⁶ Живко Попов (прир.), *Сремска Митровица у монографијама и записима*, Сремска Митровица: Историјски архив „Срем“ 2019, 21.

¹³⁵⁷ *Српски Сион* 18/3 (1993), Српска православна Епархија сремска, 3.

¹³⁵⁸ Маркичевић, *Неизговорена*, 44.

¹³⁵⁹ *Ср. С. 18/3 (1993)*, 3.

Многобошце.
 Стољењима протиче Сава,
 Поред зидина
 Древнога града,
 И њене воде отичу
 У неповрат.
 А, Сирмијумских мученика
 Слава
 Остаје.
 Њихова света крв
 Постаје сјеме
 За нове хришћане.
 Из ње је изникао
 Неувенули цвијет
 Прошлога, крвавог рата,
 Што од ножа небрата
 Би посјечен,
 Да би вјечно цвјетао
 Тросунчане љубави
 Божије.¹³⁶⁰

Један од централних догађаја, који је указао на обнову култа сирмијумских мученика, била је прослава 1700 година од њиховог страдања. Манифестацију су орагнизовали СПЦ и војска тадашње СЦГ, а одржала се 3. октобра 2004. године. Тада је у Сремску Митровицу дошао патријарх српски Павле и са епископом сремским Василијем служио Литургију код реке Саве, као симбол места страдања ранохришћанских мученика. Патријарх је тада рекао:

„Сирмијумски мученици и пре 1700 година нису хтели да се одрекну вере Христове и слушали су реч Господа Исуса Христа, јер како је Исус говорио ко се одрекне мене у овом свету пролазном и ја ћу се одрећи њега. Наука Божја нам даје на знање какав је смисао живота. Тешкоће и невоље којима су овенчани мученици пре 1700 година треба и нама да буду пример да издржимо до краја. То је поука наших предака, да својим знањем, вером, учимо и поучавамо и када ћутимо. И да данас издржимо на свом тешком путу, да би нас позвао Господ као велике слуге његове...“¹³⁶¹

Тог дана су из Русије донете две иконе свете мученице Анастасије, које су од 1995. до 1996. године боравиле у свемиру, као део пројекта *Света Анастасија – нада за мир*. Једна је осликана у источном духу, друга у западном, па је с тога прва поклоњена Православној цркви, а друга Римокатоличкој. Обе бораве у Сремској Митровици, некадашњем Сирмијуму.¹³⁶²

Након овог догађаја, долази до сплашњавања интересовања за сирмијумске мученике у Епархији сремској. Постоје изоловани случајеви где се они истичу. Пример је манастир Старо Хопово, где су у манастирској цркви осликани епископ Иринеј и први пут ђакон Димитрије. Такође су у Храму Светог пророка Илије у Илинцима осликани епископ Иринеј, Анастасија и први пут у историји Православља, пет каменорезаца. У Храму Сирмијумских мученика постоји жеља тамошњих свештеника да се у цркву допреми део моштију мученице Анастасије, док део ноге и до данас почивају у манастиру Врднику.¹³⁶³

¹³⁶⁰ Митрополит Амфилохије, „Сирмијски мученици“, у: *Српски Сион* 19/2 (1994), Српска православна Епархија сремска, 18.

¹³⁶¹ *Сремске новине* 2277 (2004), Сремска Митровица, 5.

¹³⁶² *Исто*.

¹³⁶³ На основу усменог предања, у манастиру Јаску почива део моштију Анастасије, коју именују као римску. Постоји сумња да је реч уопште о мученици овог имена. Према опису фрушкогорских манастира из 1753. године, у којем се спомињу мошти мученице у Врднику, нема никаквог помена о реликвијама истог имена у Јаску. Истина, наводе се мошти неког од светитеља, чије име се не зна: „*Кивот мали, стар, лежит от левија страни, в којем сут: кутија, в которој мошчи три части невједемо кого свјатаго...*“ (Руварац, *Опис*, 89). Тада је поред

Култ сирмијумских мученика је своје прве знаке обнављања дао пре Другог светског рата, да би после почело с његовим уздицањем. Процес је доста споро ишао, због различитих околности, од последице рата, владавине комунизма и слабе свести о њима. Углавном је био заступљен у Епархији сремској, што је и логично, с обзиром да се Сирмијум налази у овој епархији. Поједина црквена лица су заслужна за његово обнављање, као што су: Лазар Мирковић, Душан Глумац, Хранислав Томић, Душан Петровић, Мирко Павловић, епископ Андреј Фрушић, Радомир Поповић, Драгомир Сандо и митрополит Амфилохије. У ову групу би могао да се укључи и историчар Борис Стојковски, који не припада црквеној групи у просветном и јерархијском смислу, али с обзиром да активно учествује у изучавању историје СПЦ и често сарађује са црквеним клиром и просветним радницима, његово укључење је оправдано. Захваљујући овим људима, култ Сирмијумских мученика је делом обновљен и постоји свест о њима, иако слабог интезитета.

3. 4. 2. Румунска православна црква

Живо и активно упражњавање култа мученика из Сирмијума негује се у Румунској православној цркви. Док је у Српској цркви ограничено на једну епархију и област, дотле су у Румунској опште прихваћени. Њихова имена су уписана у њихов црквени календар, док их у српском нема. Тешко је са сигурношћу тврдити како и када су они постали саставни део црквеног живота у Румунији, због недостатка литературе. Постоји један податак у *Српском Сиону* из 1902. године, у којем се каже да су Румуни прхватили теорију да су потомци старих Римљана,¹³⁶⁴ па се на основу тога може претпоставити да су се у том периоду, тј. крајем 19. и почетком 20. века, Румуни заинтересовали за ранохришћанску историју и мученике, поставши саставни део црквеног живота. Занимљиво је да су мученици, који су слабо познати, укључени у њихов календар.

Први у календару су свештеник Монтан и његова супруга Максима, који се прослављају 26. марта.¹³⁶⁵ За њих се каже да су били из Сингидунума и да су у време прогона побегли у Сирмијум. Прво је био ухваћен Монтан, кога се довели пред Проба, захтевајући од њега да се одрекне вере, што је одбио и због чега је био мучен. Пред префектом је касније доведена његова супруга Максима. Верујући да ће њена женска слабост натерати да се повинује заповестима и да истовремено наговори свог мужа да то исто учини, Проб се изненадио када је увидео да ни она не жели да се одрекне Христа, тако да је наредио да се обоје убију. Постоје различита предања о врсти смртне казне: бацањем у реку или одсецањем главе, да би потом њихова тела била бачена у реку. Касније су их пронашли хришћани и са великом чашћу сахранили.¹³⁶⁶

У Румунској цркви је заступљено веровање да су мошти Максиме сачуване и да су у њиховом власништву, на основу чега је настало предање својствено само њима. Наиме, мошти Максиме су биле похрањене у Риму, у катакомби Виа Салариа. Године 1804. је отворена катакомба и том приликом су пронађене реликвије многих светитеља, међу њима и Максиме. Оне су поклоњене угледној породици Синибалди, да би их потом предали манастиру Сан Лорензо у Риму. Касније их је узео свештеник Џозеф Луро и преместио у Јужну Америку, да би своје коначно боравиште нашли у САД – у , у православној манастиру у Северном Ројалтону, држава Охајо. У Румунији постоји манастир Халмирис, посвећен Монтану и Максими, док су у румунској епархији Дакија Феликс, која се налази у Србији, прихваћени за заштитнике.¹³⁶⁷

манастира постојао и стари манастир Јазак, у којем се, према опису, такође чувале део моштију неког од светитеља, чије име се не зна: „...кутица сребрна, в неј мошчи незнаемаго свјатаго...“ (Исто, 103).

¹³⁶⁴ *Српски Сион* 10 (1902), Српска православна Митрополија карловачка, 154.

¹³⁶⁵ 2020 *Calendar Crestin Orthodox*, прегледано дана 21. 06. 2021. на: <https://roea.orthodoxws.com/files/Calendar/2020/2020-English-Calendar.pdf>, 37.

¹³⁶⁶ Eugen Băraian / Parie Opriș / Eugen Marian Băraian, *Sfinți Români*, Târgu Mureș: Vatra veche 2020, 126.

¹³⁶⁷ Исто.

У Румунији се прославља епископ Иринеј 6. априла.¹³⁶⁸ Што се тиче његовог житија, углавном се подударе са *Passio Irinei*, с тим да постоји неки моменти који се разликују. Тако се каже да је Галерије издао наређење да се спороводи едикт против хришћана, док је све остало у сагласности са пасијом. Наглашава се да је био епископ у Сирмијуму и да је то данашњи град Сремска Митровица у Србији.¹³⁶⁹

Румунска црква је једина православна црква која је каменоресце уврстила у свој календар, прослављајући их 9. новембра.¹³⁷⁰ Међутим, не наводе се петорица, него четворица, али се ипак за Симплиција каже да су га они приволели хришћанству. Углавном се држе пасије, с тим да се место њиховог страдања помиње град Смирнум и да су бачени у реку Саву. Непознато је на који се тачно град мисли.¹³⁷¹ Могуће је да је у питању Сирмијум, пошто се у њиховом тропару каже да су мученици из тог града.¹³⁷²

Каменоресци нису једини који се повезују са непознатим град Смирнумом, него се с тим градом доводе у везу ђакон Донат, свештеник Ромул и још двојица ђакона: Силван и Венуст. Они припадају групи сирмијумских мученика и код Румуна се прослављају 21. августа.¹³⁷³ Према житију, Донат је био ђакон у Сингидунуму, близу Смирнума. Њега је испитивао тадашњи управни Викторијан, који је наредио да се окује у ланце и да му се одруби глава. Свештеник Ромул је служио у Смирнуму и заједно је са ђакон Силваном одведен у Цибале, где су погубљени одсецањем главе. Према житију, мошти ђакона се налазе у Риму. Што се тиче Венуста, он је био брат близанац Доната, који је пострадао на исти начин.¹³⁷⁴

Сви поменути мученци припадају групи румунских светитеља, што се може видети и у њиховом акатисту, где се поред њихових националних светитеља спомињу и сирмијумски.¹³⁷⁵ Видљиво је да нема помена о осталим мученицима: ђакона Димитрија и Синерота. Анастасија се прославља 22. децембра, с тим да је не називају сирмијумском, него само великомученицом¹³⁷⁶ и постоји црква посвећена њој у месту Калараси, код Букурешта.¹³⁷⁷ Дакле, Румунска црква сирмијумске светитеље доживљава као своје.

3. 4. 3. Римокатоличка црква у Хрватској

У Хрватској се данас више упражњава култ мученика из Сирмијума, него у осталим деловима западних земаља. Док се поједине западне земље за њих занимају више у научном смислу, дотле је у Хрватској заступљено верско и научно интересовање. Ипак, није тако било одувек, него је било потребно време да постану саставни део црквеног живота. Нема неких посебних храмова посвећени њима, сем Анастасије чији се сакрални објекти налазе у Задру, острву Олиб, Биограду и Самобору.¹³⁷⁸ Њихово поштовање се више заснива на богослужењима и добија се утисак да није распрострањен по целој Хрватској, него само у делу Сремске бискупије. Нису ограничени само на сирмијумске мученике, него на све сремске, међу којима припадају Полион и Јевсевије из Цибале, као и Квирин из Сиска.

Развој богослужбеног поретка везан са сремске мученике огледа се у њиховим мисалима и часословима за Ђаковачко и сремску бискупију.¹³⁷⁹ О овоме су детаљно изложили

¹³⁶⁸ 2020 Calendar Crestin Orthodox, 38.

¹³⁶⁹ Bărăian / Opriș / Bărăian, Sfinți, 104.

¹³⁷⁰ 2020 Calendar Crestin Orthodox, 52.

¹³⁷¹ Bărăian / Opriș / Bărăian, Sfinți, 154.

¹³⁷² Исто.

¹³⁷³ 2020 Calendar Crestin Orthodox, 47.

¹³⁷⁴ Bărăian / Opriș / Bărăian, Sfinți, 142.

¹³⁷⁵ Acatistul Sfinților Români, прегледано дана 21. 06. 2021. г. на: <http://arhiepiscopiaromnicului.ro/acatiste/acatistul-sfintilor-romani>.

¹³⁷⁶ 2020 Calendar Crestin Orthodox, 55.

¹³⁷⁷ Tchakhotine, Sveta Anastazija, 209.

¹³⁷⁸ Исто.

¹³⁷⁹ Од 2008. године дошло је до раздвајања на две црквене јединице. Тада је Ђаковачка бискупија подигнута на степен надбискупије, док је Сремска бискупија постала самостална.

Звонко Пажин и Карло Вишатицки, тако да ће се њихово дело даље користити, с тим да ће се наводити само ранохришћански мученици на подручју Срема.

Наиме, први властити часослов за Ђаковачку и сремску епархију одобрен је 1807. године и тада је допуштено да се литургијски прослављају локални светитељи, међу које су убројани и поједини сремски мученици: Иринеј, Монтан, Синерот, Максима, Димитрије, Полион, Квирин и Урзицин.¹³⁸⁰ Нису сви мученици наведени, док богослужења и молитве посвећене њима нису изложене. Постоје само молитве Кирилу и Методију, пророку Илији, Августину Кажотићу и Ивану Капистранском.¹³⁸¹ У једном директоријуму или *Ordo officii* из 1839. године презентована су имена ранохришћанских мученика. Поред већ споменутих, наводе се 72 мученика, Донат, Ромул, Силван и седам девица.¹³⁸² Крајем 19. и почетком 20. века у каснијим мисалима додата су имена сремских мученика – Хермоген и Фортунат – али је приметно да се стварају ошти празници за целу Хрватску.¹³⁸³ Занимљиво је да у наведеним мисалима нема нигде помена Анастасије, чији култ је био веома раширен у приморским крајевима Хрватске, позната као Света Стошија. Тек у мисалу из 1967. године се први пут спомиње Анастасија и празник свим сремским мученицима.¹³⁸⁴ У мисалима из 1990. и 1995. године званично су утврђени сви спомени и светковине, који су неки општег карактера, док су остали везани само за поједина места. У њих су додати каменоресци и хршћанка Василија.¹³⁸⁵

Према изложеном, ни код Римокатоличке цркве у Хрватској није ишло једноставно при успостављању култа сирмијумских мученика и требало је доста времена да се они укорене. Разлика је у томе што они нису ограничени само на Сирмијум, него обухватају све ранохришћанске мученике и касније светитеље, сврставајући их у једну групу под именом *Сви сремски мученици*. Постали су саставни део служби и молитви. У једној *Литанији свих Светих* се каже:

„Sveti Kvirine Sisački, moli za nas!
Sveti Ireneju i Demetrije, molite za nas!
Sveti Euzebije i Polione, molite za nas!
Sveta Maksimo i Anastazijo, molite za nas!
Sveti Fortunate i Donate, molite za nas!
Sveti mučenici Fruškogorski, molite za nas!
Svi mučenici Srijemski i Panonski, molite za nas!”¹³⁸⁶

У поменутој молитви, спомиње се Анастасија, без икаквог помена о њеном другом имену Стошија. Међутим, у Задру и околини се практикује друго име, па се може добити утисак да је реч о различитим светитељкама. Према *Светковини Св. Стошије* у песмама написаним у њену част може се уочити да је реч о истој мученици. Прво се даје на знање да је мученички пострадала:

„Evo prave mučenice,
Koja je za Kristovo ime krv svoju prolila.
Nije se prepala prijetnje i suda
te je kraljevstvo nebesko stekla.”¹³⁸⁷

Наводи се и начин на који је пострадала – спаљивањем:

¹³⁸⁰ Pažin / Višaticki, *Vlastiti*, 22 – 24.

¹³⁸¹ *Исто*, 23.

¹³⁸² *Исто*, 25 – 26.

¹³⁸³ *Исто*, 26 – 37.

¹³⁸⁴ *Исто*, 37 – 39.

¹³⁸⁵ *Исто*, 44 – 48.

¹³⁸⁶ „Litanije svih Svetih”, у: Mario Jurišić (прir.), *Mir i dobro – priručnik za održavanje svih sv. misija u velikom franjevačkom jubileju 1182 – 1982*, Омиш: Франјевачки самостан Омиш 1981 94 – 95. (94 – 97)

¹³⁸⁷ Žan Morović (ur.), *Euharistijsko slavlje – Svetkovina sv. Stošije mučenice, naslovnice Katedrale i zaštitnice Zadarske nadbiskupije*, Zadar: Nadbiskupija zadarska 2010, 2.

„Svemogući vjekovječni Bože,
koji si okrunio velikom slavom
blaženu Stošiju, mučenicu svoju,
dok je u plamenu tebi pjevala...”¹³⁸⁸

Дакле, јасно је да је реч о истој мученици, с тим да се разликује једино по именима. Разлог томе је што је у Задарској надбискупији позната као Стошија, док је у Ђаковачкој и сремској бискупији позната под њеним изворним именом – Анастасија. Она се заједно са осталим сремским мученицима прославља и написане су химне у њену част. Тако се Анастасија повезује са Цариградом, Задром, Сремом и празником Божић:

„Rim tebe časti, Zadar prah ti čuva,
Djevice vrla, Anastazijo sveta,
A Srijem se diči tvojim mučeništvom, Djevice hrabra!

Rođendan Kristov ti na nebu slaviš,
Božić ti nosi mučenički slavu.”¹³⁸⁹

Постоје химне у част свим сремским мученицима, у којима је од сваког од њих опевано њихово животно дело и особеност. Занимљиво да је ђакон Димтрије опеван као ђаконски службеник, да би се касније поистоветио са солунским мучеником, алудирајући да је реч о једном светитељу:

„I klasje zlatno sa poljana srijemskih
I modri vali Egejskoga mora
O tebi zbore, mučeniče vrli,
Dimitrie sveti!”¹³⁹⁰

Постоји и *Litanije Svetim srijemskim mučenicima*, у којој се прослављају сви мученици. Сваки од њих се у молитви понаособ позива, указујући на њихову особеност. За сирмијумске мученике се каже:

„Sveti Ireneju, neustrašivi mladi biskupe, moli za nas!
Sveti Ireneju, posječen mačem, moli za nas!
Sveti Dimitrije, uzorni đakone, moli za nas!
Sveti Dimitrije, zaštitniče (naše župe, grada, biskupije), moli za nas!
Sveta Anastazijo, mučena plamenom, moli za nas!
Sveta Anastazijo, čašćena u Srijemu, Rimu i Zadru, moli za nas!
Sveti Sinerote, marljivi vrtlaru, moli za nas!

...
Sveti Fruškogorski okrunjeni mučenicima, molite za nas!”¹³⁹¹

Према овим химнама, јасно је да су сирмијумски мученици веома поштовани код хрватског народа који припадају Сремској бискупији. У њихову част је обележен јубилеј 1700 година од њиховог страдања, кроз различите манифестације. Централна прослава одржала се 26. октобра 2004. године у Сремској Митровици, евхаристијским слављем, коју је предводио милански надбискуп Диониђи Тетаманзи, уз саслужење више свештених лица, међу којима су били загребачки надбискуп Јосип Бозанић и ђаковачко – сријемски бискуп Марин Сракић. Као

¹³⁸⁸ Исто.

¹³⁸⁹ Стјепан Maroslavac (prir.), *Junaci duha kršćanskoga: Sveti srijemski mučenicima*, Đakovo: Biskupski ordinarijat 2003, 9.

¹³⁹⁰ Исто, 38.

¹³⁹¹ Исто, 48 – 49.

гости испред СПЦ присуствовали су епископ бачки др Иринеј Буловић и епископ сремски Василије Вадић.¹³⁹² Године 2008. дошло је до обнове древне Сремске бискупије, уз проглашење Ђаковачко – осјечке надбискупије на нивоу митрополије, на којој се, дан пре прославе, надбискуп новооформљене митрополије надовезао на сирмијумске мученике, изјавивши: „*Čitamo u gradu Srijemskoj Mitrovici, in civitate Sancti Demetrii, koji je sagrađen na ovim srijemskim prostranstvima, koji je iznikao na onim mjestima gdje su kršćanski mučenici dali svjedočanstvo za Krista do prolijevanja krvi. Doista, nitko i ništa nije moglo rastaviti od ljubavi Kristove ni mladoga biskupa Ireneja, ni svećenika Montana i ženu mu Maksimu, ni đakona Dimitrija, ni vrtlara Sinerota, ni časnika Urzicina, ni hrabru Anastaziju.*”¹³⁹³

И тада су, као и на обележавању претходног јубилеја, испред СПЦ присуствовали епископ бачки Иринеј и сремски Василије. Лично их је поздравио бискуп сремски Ђура Гашпаровић: „*Pozdravljam sve predstavnike drugih kršćanskih Crkava: Preosvećenog gospodina Gospodina Vasilija, episkopa srijemskog i Preosvećenog gospodina Gospodina Ireneja, episkopa bačkog i njihovu pratnju.*”¹³⁹⁴

Закључак

Развитак култа сирмијумских мученика почео је одмах по Миланском едикту 313. године, пратећи остале градове у којима су истицани локални мученици и светитељи. Пронађени остаци базилика, споменика и сачуване пасије, сведоче да је Сирмијум имао своје локалне мученике, којима се придавало духовно поштовање. Преко пасија, у којима су се истицали њихова верност, одлучност и врлине, остављале су утисак и богословску поруку, како на народ, тако и на свештенство Сирмијумске епископије. Једна од главних порука је да буду верни Богу и одбаце све што је противно Његовој вољи, посебно идолопоклонство.

До сада су пронађене базилике: Иринеја, Синерота и Димитрија Солунског, док о култном објекту Анастасије и њених моштију постоје писани извори и плоча на којој се њено име спомиње. Једино се сумња у постојање базилике ђакона Димитрија, али постоји претпоставка да је постојала на основу једне капеле код тзв. *Римског гробља* или *Градина*, која је због немарности мештана нестала. Култ каменорезаца није био успостављен у Сирмијуму, него у Риму и није искључено да је становништво било упознато са њима преко њихове пасије. Црквени спорови утицали су на њихов култ, изазвавши поделу на никејске и аријевске базилике – Иринеј и Синерот.

Утицај њиховог култа по Римскоме царству није био велики, али је ипак био присутан. Тек по најезди варвара он добија на својој јачини, с тим да се губи у Сирмијуму. Временом су пали у заборав култови Синерота и ђакона Димитрија, који је замењен солунским мучеником. Анастасијин култ је био угашен по преносу њених моштију у Цариград, проширивши се по Истоку и Западу. Култ Иринеја је опстао, захваљујући интервенцији Константинопоља, тако да је присутан у источној престоници, Сирмијуму, Палестини, Синају, Светој Гори, Грузији, Јерменији и Етиопији. Чак су и Бугари чували сећање на сирмијумског епископа, али је ипак временом пао у заборав, па је у Карловачкој митрополији од њега остала само његова икона. Култ каменорезаца се ограничио углавном на Рим, с тим да су их касније занатлије учинили познатим по Белгији, Енглеској, Немачкој и Холандији, да би их масони узели за своје патроне.

Обнова култа сирмијумских мученика почела је крајем 19. и почетком 20. века, али доста споро. Захављујући појединим археолозима, историчарима и свештеним лицима они поново долазе у жижу јавности код српског, румунског и хрватског народа, које их прослављају кроз молитве и богослужења. Данас су они саставни део њиховог духовног живота.

¹³⁹² *Proslava 1700. obljetnice Svetih srijemskih mučenika*, прегледано дана: 23. 06. 2021. г. на: <http://srijembiskupija.rs/hr/proslava-1700--obljetnice-svetih-srijemskih-mucenika>.

¹³⁹³ *Svečana proslava*, прегледано дана 23. 06. 2021. г. на: https://djos.hr/wp-content/uploads/2015/03/separat_vjesnik_svecana_proslava.pdf, 37.

¹³⁹⁴ *Исто*, 44.

Закључак

Од некадашње неразвијене панонске области, у којој су живела различита племена, настао је римски град Сирмијум. Временом кроз развитак постао је један од битног стратешког, економског и административног центра, који је спајао источни и западни део Римског царства. Због свог положаја, многи су своју бољу будућност тражили у овом граду, тако да је био насељен великим бројем људи. Због честог пролаза војника, трговаца и путника, у Сирмијум је пренето више култова различитих божанстава. Управо у току свог развитка, били је логично да свој пут и станиште нађу хришћани и хришћанство. Доласком Христове вере и његових следбеника, добија додатни значај као хришћански град, те настаје предање везано за два апостолска ученика - Андроника и Епенета – и њихове учитеље: Петра и Павла, као првим мисионарима. С обзиром да је реч о предању и да се не може узети као веродостојно, пошто су многи хришћански градови себи приписивали апостолско порекло, дошло се до сазнања и закључка да су хришћанство у Сирмијум донели прво војници, затим трговци, путници, занатлије и остали, да би се временом формирала црквена заједница.

Прецизан датум оснивања прве сирмијумске хришћанске заједнице не може се тачно дредити. Први знаци организоване епископије датирају почетком 4. века, па се претпоставља да је формирана крајем 3. века. Као једна од новоустановљених епископија била је развијена, јер је имала све што се од једне заједнице очекивало: епископа, презвитера, ђакон, лектора, девице и вернике, обухватајући под своју јурисдикцију Сингидунум и Цибале. За сада није познато да ли су поседовали храм, пошто током археолошких истраживања није пронађен верски објекат из тог доба, те су богослужења држали по приватним кућама. Због добре организације и великог броја чланова, хришћани су тешко страдали током обнове прогона у време цара Диоклецијана. Административну управу над градом је имао његов сувладар и цезар Галерије, од Лактанција потврђени мрзитељ хришћана, који је са задовољством спороводио наређења римског цара. Тада су своје животе положили: епископ Иринеј, ђакон Димитрије, презвитер Монтан и супруга му Максима, баштован Синерот, каменоресци са Фрушке горе – Клаудије, Симпронијан, Никострат, Касторије и Симплиције – шест девица, Анастасија, Василија и многи други. Тада је страдао и лектор Полион из Цибала, који је био повезан са Сирмијумом. Све њих је тада испитао или погубио тадашњи префект Проб, сем каменорезаца.

Једна од првих жртвава прогона био је епископ Иринеј, први научно потврђени епископ града Сирмијума. Као млад изабран је за епископа, вероватно крајем 3. века и припадао је ожењеном свештенству, што значи да је био изабран у времену када су се још увек толерисали ожењени клирици. Припадао је аристократској породици, веома поштован од многобожаца и својих верника. Као епископ и вођа сирмијумских хришћана, био је први међу ухапшенима. Због свог грађанског статуса, Проб је избегавао да пресуда буде брзо донесена, надајући се да ће променити своје убеђење и принети жртву. Као члан угледне породице, Иринеј је био веома познат, можда и од стране управитеља, због чега је и избегавао да га осуди на смрт. После различитих врста метода наговарања – заточеништвом, мучењем, преклињања да се повинује заповестима од његове жене, деце, родитеља и пријатеља – епископ је остао веран Богу. Увидевши да га ништа не може сломити, Проб је био приморан да донесе смртну пресуду: одсецањем главе и бацањем у реку. Као римски грађанин над њим се применила ова врста смртне казне као врста духовне казне за загробни живот. Око имена моста на којем је погубљен постоје две верзије имена: латинска Босутски или *Basentis* и грчка Артеמידин. Прва верзија је дата по реци Босут, која се улива у реку Саву, а не пролази испод моста, него се са њега могла видети. Име по грчкој богињи лова и дивљине је, по веровању, наденут због њеног кипа који се тада налазио на мосту. Међутим, током археолошких истраживања нису пронађени било какви трагови везани за ову богињу нити да је била обожавана у Сирмијуму и у тој области, него у Далмацији и Јужној Србији. Слична њој у Сирмијуму је била поштована богиња Дијана, римска богиња дивљине. Вероватно да је њен кип био постављен на мосту због близине шуме, а да је у грчкој верзији хеленизована.

Ћакон Димитрије је страдао три дана после Иринеја и није био једина жртва, него су заједно с њим погубљене девице и још неколико хришћана. О њему се веома мало зна, али је зато за њега везана контраверза о његовим поистовећивањем са Димитријем Солунским, око којег су се научници често међусобно сукобљавали, који се могу поделити у две групе: *сирмијци* и *солунци*. Прва група, коју чине већином западни научници, заступа мишљење да је ѓакон Димитрије историјска личност, а солунски мученик измишљен, настао на лику сирмијумског ѓакона. Позивају се на *Passio Altera* – у, у којој се спомиње Сирмијум и да је Леонтије саградио базилику у том граду, положивши део реликвија мученика, напомињући да је реч о моштима ѓакона Димитрија, које су током најезде варвара пренете у Солун. Као зечетнике ове тезе истичу Ернеста Луција и Иполита Делеја, иако они наглашавају да је само реч о претпоставци и да се не може узети за озбиљно. Њиховој тврдњи су се успротивили *солунци*, већином Грци, тврдећи да је реч о два историјска мученика. Позивају се на првобитни спис *Passio Prima*, у којем нема помена о повезаности са Сирмијумом, не поричући да се култ солунског мученика пренео на стари римски град и да је временом засенио сирмијумског ѓакона, те да није било никаквог преноса моштију. У раду се исказује сагласност са *солунцима*, с тим да се наглашава да је дошло до случајног или намерног сузбијања култа ѓакона Димитрија, како би солунски мученик доминирао у Илирику и утицај Константинопоља, тј. Солуна и Источне цркве. Као пропагандни списи с овим циљем користили су се *Passio Altera*, *Passio Tertia* и *Miracula*, у којим се велича Димитрије Солунски, повезујући га са Сирмијумом и представљајући га као чудотворца и ратника. О преносу моштију ѓакона Димитрија се не може говорити, јер не постоји писани извор који би исто потврдио, као што је пример код Анастасије.

Страдање пет каменорезаца припада посебној групи која се издваја од осталих мученика, по томе што нису страдали у Сирмијуму, него на Фрушкој гори; није им судио Проб, него трибун Леонтије, у чему је имао удела и цар Диоклецијан, те се зна име писца – Порфирије. Реч је о четворици хришћана, који нису радили у каменолому због свог верског опредељења, него им је то било занимање. У хришћанство су преобратили многобожца Симплиција. Локација њиховг рада је у околини Баноштора, некадашњег града *Bononia/Malata*. Пошто се налази у близини реке Дунав, речним путем су се довозила више врста камена из римских каменолома и на том месту су каменоресци клесали украсе и предмете, да би их обликоване преносили у Сирмијум, преко пута *Bononia – Sirmium*. По наређењу Диоклецијановом начинили су различите украсе и кипове богова, док су одбили Асклепијев, због чега су осуђени на смрт. Разлог томе је што је писац написао пасију као апологетски спис, првенствено против бога медицине, затим Сунца и осталих богова. Судио им је трибун Лампадије, с тим да је укључен био и лично цар Диоклецијан. С обзиром да је реч о каменолому, у којем је био успостављен посебан систем и био под власништвом цара, постојали су одабрани људи који су водили бригу о поретку, те с тим су имали право да суде. Каменоресци су осуђени на смрт, тако што су им тела закована у оловне сандуке и бачени у реку Дунав. Иако постоје недоумице око датума њиховог погубљења, од којих је највише заступљено да су страдали по абдикацији Диоклецијана, око 306. године, у раду се дошло до закључка да су страдали 304. по проглашењу Четвртог едикта, а пре одласка Диоклецијановог у Рим, надовезујући се на Лактанција и продужени део пасије посвећене римским војницима, по којој је цар из Сирмијума отпутовао за престоницу. У спису се спомињу историјске личности, као што је антиохијски патријарх Кирило и римски папа Милтијад. Спис се пребацује на следећу пасију, посвећену римским војницима, који су исто пострадали због одбијања да се поклоне Асклепију, што само потврђује да је Порфирејево дело заправо апологетски спис уперен против овог божанства, чији трагови поштовања се налазе у Сирмијуму и Риму.

О баштовану Синероту постоје подаци који се разликују од осталих мученика: да је страдао за време цара Галерија и да је био дошљак, грчког порекла. Доселио се из источних крајева где су прогони почели прво да се спроводе у време Диоклецијана. Био је монах, вероватно из Египта или Палестине, где је монаштво било развијено. Разлог његовог хапшења

у почетку се није заснивао на томе што је хришћанин, него због укора који је упутио жени једног војника, јер се шетала у недогледно време. Њен супруг је, због војних обавеза, био одсутан, те је она била задужена за ред и поредак у своме домаћинству. Због тога што је занемарила своје обавезе и шетала по врту, био је разлог што ју је Синерот укорио. Кроз разговор са Пробом, сазнало се да је хришћанин, због чега је касније погубљен.

Анастасија је била хришћанка из Рима, чије порекло долази из угледне породице. Сведочила је страдању Хрисогона у Аквилеји, три сестре код Солуна – Агапе, Хионе и Ирине – и Теодоте. Током свог боравка у Сирмијуму је ухапшена и испитана од Проба. Оно што има заједничко са каменоресцима, јесте учешће Диоклецијана у њено суђење и помен његовог боравка у Сирмијуму, вероватно по повратку из Рима. Њен случај је пребачен у престоницу, чији случај је преузео управитељ града Луције, из разлога што је била одатле родом. Иако је била из Рима, ставља јој се епитет *сирмијумска*, због тога што је њен култ настао у том граду, а за оснивачицу се сматра Аполонија.

Поред поменутих мученика, било је још хришћана који су страдали, али су мање познати. Једини који се истичу су презбитер Монтан и жена му Максима. Они су били родом из Сингидунума, који су побегли у Сирмијум због прогона. С обзиром да је град био од јурисдикцијом Сирмијума, вероватно је Иринеј Монтана рукоположио за презвитера и поставио у том граду. Потом су ухапшени и осуђени на смрт посечњем мачем и бацањем у реку Саву. Ухапшени су када и Иринеј, с тим да су они први погубљени, јер је судски процес против Иринеја, због одуговлачења пресуде, још увек трајао.

Култ сирмијумских мученика је основан по проглашењу Миланског едикта 313. године. Као многи римски градови, тако се и Сирмијум угледао на њих, уздижући своје локалне мученике и доживљавајући их као хероје, а зарад уклањања многобоштва. Доказ о постојању њиховог култа су њихове базилике, споменици и пасије, који су имали различиту улогу у духовном смислу. До сада су потврђене базилике од Иринеја, Синерота, Анастасије и Димитрија Солунског. Иако не постоје остаци зидина цркве Анастасије, на основу једне плоче и писаних извора о њој и преносу њених моштију, закључује се да је она постојала. Једино је упитна базилика ђакона Димитрија, око чега постоји сумња да је једна капела била посвећена њему, која је због немара мештана нестала. Исто важи и за Анастасијину базилику, док ниједна црква није била посвећена каменоресцима. Доста су на развој култа утицале мошти, али је до сада потврђено постојање Анастасије и каменорезаца, тако да се о осталим не може говорити, јер нису ни постојале.

Базилике су биле место у којима су се хришћани окупљали и приносили молитве, а око њих се сахрањивали људи из различитог друштва: артистократије, војске и клира, верујући да ће им мученици помоћи у загробном животу. У њима су пасије читане, а које су имале различите богословске поруке: верност Богу, живот по заповестима, врлине и против идолопоклонства. Једини култ који није заживео у Сирмијуму је пет каменорезаца, али је био међу првима основан и то у Риму. Ипак то не значи да о њима сирмијумски хришћани нису били упознати, пошто је постојала пасија, која се вероватно читала по црквама, јер се у њој спомиње Сирмијум. Због аријанског спора, настала је подела између хришћана на аријанце и никејце, па су се сахрањивали засебно, што је довело до поделе базилика, те је тако Синеротова била намењена за аријанце.

Култ мученика из Сирмијума је био веома поштован код становништва, али је њихов утицај у Римском царству, пре најезде Хуна, био слабији. Могу да се примете неки знаци њиховог деловања на Истоку и Западу. Иако су на свом значају добили тек по паду Сирмијума, ипак су ти први додори били одлучујући у очувању сећања на њих и њиховог прихватања од народа.

По најезди варвара, Иринејев култ је једини опстао у Сирмијуму и проширио се на Исток, прецизније на Константинопољ, Синај, Палестину, Свету Гору, а касније Грузију, Јерменију, Етиопију, а можда и Русију. На одржавању његовог култа је активно радио Константинопољ, преко житија и црквених песама, па су га чак прихватили и Словени, тј. Бугари. По паду Цариграда и најезде Турака, култ је временом пао у заборав.

Следећи култ који се раширио на Исток и Запад је Анастасијин, с тим да је угашен у Сирмијуму. Експанзија њеног култа почиње по преносу моштију у Цариград, где добија лик исцелитељке од опседнутости демонима, поставши позната као Анастасија Фармаколитрија. Подигнут је манастир у њену част у селу Василик, близу Солуна, у којем до данас почивају део њених моштију. Из Константинопоља се пренео у остале западне градове, који су добили део моштију: Рим, Задар и Фулда. У Русију се њено поштовање пренело захваљујући руским ходочасницима и позната је као Анастасија Узорошитељница, добивши име по томе што је обилазила и помагала затвореницима током прогона.

Култ каменорезаца се ограничио само на Рим и свештенство се највише концентрисало на проналажењу њихових моштију. Центар култа је била црква на Целију, која се често ископавала и истраживала, у намери да се пронађу мошти. Поред њихових реликвија, пронађене су и од других мученика, укључујући корникуларије и Севастијана, с тим да су једино од другог извађене из гробнице и постављене у цркви на видљиво место, док то није био случај са каменоресцима. Зато се добија утисак да је интересовање за њих временом спласнуло, да би 1969. године били избачени из општег календара и њихову прославу оставили на слободном избору локалним црквама. Римска столица се није трудила да њихов култ изађе из оквира Рима, него су за то заслужни занатлије, који су их узели за патроне, а касније и масони.

Једини култови који су угашени и заборављени су од Синерота и ђакона Димитрија. Непознат је разлог за нестанак баштована, па се претпоставља да је због тога што је његова базилика важила за аријанску цркву. Ђакон Димитрије је замењен солунским мучеником још пре варварског освајања.

Насељавањем Срба по Угарској, где се налазио Сирмијум, историја ранохришћанства на тим просторима је занемарена, придавајући више пажње српској историји. Због насиљног исељавања из Србије и долазак у туђу земљу, у којој су претиле опасности од унијаћења и заборава на своје наследство, тадашња Карловачка митрополија је чинила све да се сачува православна вера или Светосавље и сећање на српске светитеље, као што су: Свети Сава, кнез Лазар, Немањићи, Лазаревићи и Бранковићи. Зато су Срби више пажње придавали култовима српским светитељима, док су сирмијумски занемарени. Ипак су постојале неке назнаке њиховог постојања: мошти Анастасије у манастиру Врднику и икона епископа Иринеја у Саборном харму Светог Стефана у Сремској Митровици, осликана од Арсе Теодоровића.

Поновно интересовање за сирмијумске мученике почиње крајем 19. и почетком 20. века, захваљујући археолозима, који су пронашли ранохришћанске споменике старог Сирмијума, превенствено базилику Синерота, док ће свој врхунац доживети после Другог светског рата. Прво су се за њих заинтересовали западни теолози, да би их касније почели проучавати и српски. Од тада је започета полако обнова њиховог култа, да би од деведестих ушли у богослужбени живот, ограничивши се само на Епархију сремску. У православноме свету највише су поштовани у Румунској цркви, док у римокатоличком у Хрватској.

Након свега изложеног, јасно је да су сирмијумски мученици од велике важности за хришћански свет, посебно православни. Они су жива слика првих хришћана и њихове одлучности да се не замере Богу, него да му остану верни и за цену живота. Зато су они битни за Српску цркву и српски народ, јер се налазе на територији Србије, у којој постоје трагови једне од првих црквених организација. Управо због тога је неопходно да постоји једно писано дело о њима и њиховом култу. Захваљујући појединим људима који су своје знање о њима пренели српском народу, њихов култ је обновљен. Ипак, потребно је још доста времена и труда да би изашли из граница Епархије сремске и ушли у календар СПЦ. Надам се да ће ова дисертација томе допринети и начинити нов приступ њиховом даљем изучавању и разрешењу неких недоумица.

Библиографија са скраћеницама

Примарни извори:

- „Passio Anastasiae”, у: Paola Francesca Moretti, *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo critico, traduzione*, Herder – Roma: Herder Edritrice E Libreria 2006, 102 – 187.
- „Passio Sancti Irinaei”, у: P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1859, 432 – 434.
- „Passio SS Quattuor Coronatorum Auctore Porphyrio”, у: Delehaye (ed.), *Acta Sanctorum Novembris III*, Bruxelles: Société des Bollandistes 1971, 765 – 779.
- „Passio Sancti Pollionis”, у: P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, , Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1800, 435 – 436.
- „Passio Sancti Sereni Martyris”, у: P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1859, 517 – 518.
- „Passio Prima”, у: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866, 87 – 89.
- „Passio Altera”, у: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866, 90 – 95.
- „Miracula“, у: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866, 104 – 162.
- „Miraculorum II”, у: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866, 162 – 190.
- „Breviarium Syriacum”, у: *Acta Sanctorum Novembris II*, Bruxellis: Apud Socios Bollandianos – Societe Belge de Librairie 1894, LIII – LXV.
- „Martyrologium Hieronymianum“, у: *Acta Sanctorum Novembris II*, Bruxellis: Apud Socios Bollandianos – Societe Belge de Librairie 1894, 1 – 156.
- Urbani XIII / Clementis X (ed.), *Martyrologium Romanum Gregorii XIII*, Venetiis: Typis Francifei ex Nicolao Pezzana 1784.
- Eusebii Pamphili, „Historia ecclesiastica”, у: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Prior 20*, Parisiis: Petit – Montrouge Excudebatur 1857, 9 – 909.
- Eusebii Pamphili, „De vita Constantini imperatoris”, у: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Prior 20*, Parisiis: Petit – Montrouge Excudebatur 1857, 910 – 1232.
- Lucii Caecilii Firmiani Lactantii, „De mortibus persecutorum“, у: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 7*, Parisiis: Excudebat Vrayet 1844, 190 – 276.
- Lucii Caecilii Firmiani Lactantii, *De mortibus persecutorum* (Paulus Bauldri ed.), ex officina Francisci Halma, Academiae typographi 1692.
- Wattenbach, W. / Karajan, T. G. (ed.), *Passio Sanctorum Quattuor Coronatorum*, Wien: Stzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften 1853.

а) на српском језику:

- Вулић, Н. „Фрушкогорски мученици“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на зељи (1700 година од страдања хришћанских мученика)*, Сремска Митровица: Vlado Sirmijuma 2014, 99 – 112 (Вулић, Фрушкогорски).
- Баришић, Ф. „Miracula S. Demetrii I”, у: Георгије Острогорски (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије I*, Београд: Византолошки институт 1955, 173 – 184.
- Баришић, Ф. „Miracula S. Demetrii II”, у: Георгије Острогорски (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије I*, Београд: Византолошки институт 1955, 185 – 216.
- Јевсевије Кесаријски, *Константинов живот – књига 1 и 2* (прев. Виолета Гавриловић), Београд: Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију 2016.

- Јевсевије Кесаријски, *Константинов живот – књига 3 и 4* (прев. Виолета Гавриловић), Београд: Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију 2017.
- Јевсевије Памфил, *Живот Константинов* (прев. Слободан Продић), Шибеник: Епархија далматинска 2013.
- Јевсевије Памфил, *Историја цркве* (прев. Слободан Продић), Шибеник: Епархија далматинска 2003.
- Поповић, Р. „Страдања Светог Иринеја епископа Сирмијског”, у: *Српски Сион* 19/2 (1994), Српска православна Епархија сремска, 19 – 24 (Поповић, *Страдање*).
- Поповић, Р. „Страдање светог Иринеја епископа Сирмијумског”, у: Радомир Поповић (прир.), *Хришћанство у историји*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду 2011, 59 – 63.
- Милин, М. „Пасија мученика Синерота“, Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 191 – 192.
- Милин, М. „Пасија св. Иринеја Сирмијскога”, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 189 – 196 (Милин, *Пасија св. Иринеја*).
- Лактанције, *О смрти прогонитеља* (ур. Радомир Поповић), Београд: Академија Српске православне цркве за уметност и конзервацију 2014.

б) на хрватском језику:

- „Muka Svetog Ireneja, biskupa srijemskoga”, у: Zvonko Pažin / Karlo Višaticki, *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2013, 138 – 141.
- „Pasija Svetog Sinerota mučenika”, у: Zvonko Pažin / Karlo Višaticki, *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2013, 114 – 116.
- „Passio Sanctae Anastasiae”, у: Zvonko Pažin / Karlo Višaticki, *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2013, 89 – 97.
- „Pasija Sv. Poliona i drugih mučenika”, у: Zvonko Pažin / Karlo Višaticki, *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2013, 150 – 153.

в) на енглеском језику:

- „The Martyrdom of Saint Irenaeus Bishop of Sirmium”, у: Herbert Musurillo (ed.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford: Oxford University Press 1972, 294 – 301.
- „The Legend of the Quatuor Coronati I”, у: *The Masonic Magazine* 78 (1879), Freemasonry in all It's Branches, 235 – 241 (*The Legend of the Quatuor Coronati I*).
- „The Legend of the Quatuor Coronati II”, у: *The Masonic Magazine* 79 (1880), Freemasonry in all It's Branches, 282 – 288.
- „The Martyrdom of St. Demetrios”, у: James C. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector 4th- 7th Centuries CE*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, 8 – 9.
- „Martyrdom of the Holy Great – Martyr Demetrios”, James C. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector 4th- 7th Centuries CE*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, 155 – 157.
- „The Passio Altera”, у: James C. Skedros, *Saint Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector 4th- 7th Centuries CE*, Harrisburg: Trinity Press International 1999, 149 – 154.

- Wright, W. (trans.) „An Ancient Syrian Martyrology”, y: *The Journal of Sacred Literature and Biblical Record* 8 (1866), Williams and Norgate, 423 – 432
- Cardinal Gibbons (ed.), *The Roman Martyrology*, Baltimore: John Murphy Company 1916.

Секундарни извори:

- „Armenian Martyrdom of Saint Irenaeus the Bishop“, y: Marijana Vuković, *Martyr Memories: The Afterlife of the Martyrdom of Irenaeus of Sirmium between East and West in Medieval Hagiographical Collections (Eight – Eleventh Centuries)* (doctoral dissertation), Budapest: Central European University 2015, 331 – 332.
- „Depositio Martyrum”, y: L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, Paris: Ernest Thorin 1886, 11 – 12 (*Depositio Martyrum*).
- „De SS. Donato, Romulo, Sylvano, Venusto, et Hermogene Martyribus“, y: *Acta Sanctorum Augusti*, Parisiis – Romae: Victorem Palme 1867, 412 – 413 (*De SS. Donato*).
- „De S. Eusebio Episcopo, Pollione Lectore, et Tiballo“, y: *Acta Sanctorum Aprilis III*, Parisiis et Rome: Victorem Palmé 1866, 571 – 572.
- „De S. Sireno, Sive Sinerio, monacho et martyre Sirmii in Pannonia Inferiore”, y: *Acta Sanctorum Februarii Tom. III*, Parisiis et Rome: Victorem Palmé 1865, 369 – 372.
- „De S. Ursicino vel Ursicio Milite ac Mart“, y: *Acta Sanctorum Augusti III*, Parisiis & Romae: Victorem Palmé 1867, 156 – 163.
- „Georgian Martyrdom of Irenaeus of Sirmium“, y: Vuković, M. *Martyr Memories: The Afterlife of the Martyrdom of Irenaeus of Sirmium between East and West in Medieval Hagiographical Collections (Eight – Eleventh Centuries)* (doctoral dissertation), Budapest: Central European University 2015, 329 – 331.
- „In SS. Irenaeum, Or et Oropseum Martyres“, y: Ioseph Schiro (ed.), *Analecta Hymnica Graeca XII*, Roma 1980, 393 – 403.
- „Martyrdom of the holy and glorious martyrs Irenaeus, Or and Oropseus“, y: Vuković, M. *Martyr Memories: The Afterlife of the Martyrdom of Irenaeus of Sirmium between East and West in Medieval Hagiographical Collections (Eight – Eleventh Centuries)* (doctoral dissertation), Budapest: Central European University 2015, 297 – 298.
- „Passio Tertia S. Demetrii M.”, y: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866, 96 – 104.
- „Passio SS Quattuor Coronatorum Auctore Petro”, y: Delehaye (ed.), *Acta Sanctorum Novembris III*, Bruxelles: Société des Bollandistes 1971, 780 – 784.
- „Passio S. Qurini Episcopi et Martyris“, y: P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1800, 522 – 524.

Патристички извори:

- Arnobi Afri, „Disputationum adversus Gentiles“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 5*, Parisiis: Excudebat Sirou 1844, 714 – 1290.
- Aurelije Augustin, *O Državi Božjoj – De Civitate Dei I* (prev. Tomislav Ladan), Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1982.
- Julijan Imperator, „Protiv Galilejaca“, y: Dragoš Kalajić (prir.), *Julijan Imperator – Izabrana dela*, Beograd: Niro „Književne novine“ 1987, 141 – 208.
- Lucii Caecilii Firmiani Lactantii, *Divinarum institutionum*, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 6*, Parisiis: Excudebat Sirou 1844, 112 – 1094.
- Nicetas Choniata, *Historia*, Bonae: Impensis Ed. Weberi 1835.
- Nicetae Choniata, „Thesaurus Orthodoxae Fidei“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 139*, Parisiis: Excudebatur et Venit 1865, 1088 – 1444.

- Pacian, S. (ed.) *The Epistles of S. Cyprian with the Council of Carthage on the Baptism of Heretics*, London: Gilbert and Rivington 1868.
- Paulino, „Vita Sancti Ambrosii“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 14*, Paris: Migne, Succursaliste a Montrouge 1845, 27 – 46 (Paulino, Ambrosii).
- Philostorgius, „The Ecclesiastical History“, y: Edward Walford (trans.), *History of the Church*, London: Bohn’s Ecclesiastical Library 1855, 429 – 521.
- Reeve, W. / Jeremy Collier, J. (trans), *The Apology of Tertullian and the Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, London & Sydney: Griffith Farran Okeden & Welsh Newbery House 1889.
- Rufinus Aquileiensis presbyter, „Historia monachum“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 21*, Parisiis: Apud Garnier Fratres, editores et J. – P. Migne Successores 1878, 387 – 462.
- Sancti Ambrosii, „Acta S. Sebastiani Martyris“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 17*, Parisiis: Apud Garnier Fratres, editores et J. – P. Migne Successores 1879, 1111 – 1148 (*Acta Sebastiani*).
- Sancti Ambrosii, „Epistolae“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 16*, Parisiis: Apud Garnier Fratres, editores et J. – P. Migne Successores 1880, 913 – 1342.
- Saint Cyprian, *The Letters (1 – 81) - The Fathers of the Church Vol. 51* (trans. Sister Rose Bernard Donna), Washington D. C: Catholic University of America Press 1964.
- Sancti Eusebii Hieronymi, „Vita S. Pauli Primi Eremitae“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 23*, Parisiis: Apud Garnier Fratres, editores et J. – P. Migne Successores 1883, 17 – 30.
- Sancti Victricii, „Liber de Laude Sanctorum“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 20*, Paris: Migne, Succursaliste a Montrouge 1845, 437 – 458.
- Smith, R. P. (trans.), *The Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*, Oxford: Oxford University Press 1860 (*The Ecclesiastical History of John Bishop of Ephesus*).
- Sozomen, „The Ecclesiastical History“, y: Edward Walford (trans.), *History of the Church*, London: Bohn’s Ecclesiastical Library 1855, 7 – 424 (Sozomen, *The Ecclesiastical*).
- S. P. N. Justinii, „Apologia prima pro Christianis“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Prior 6*, Parisiis: Excudebatur et Venit 1857, 327 – 440.
- Symeonis Logothetae, „Martyrum Sanctae et Inclytae Magnae Martyris Anastasiae Junioris et Sanctarum Martyrum Agapes, Irenes, Chionae“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Prior 116*, Parisiis: Apud Garnier Fratres, editores et J. – P. Migne Successores 1891, 574 – 610.
- Tatiani, „Oratio Adversus Graecos“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Prior 6*, Parisiis: Excudebatur et Venit 1857, 803 – 889.
- Tertulliani, „Apologeticus adversus gentes pro christianis“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Latina Prior 1*, Parisiis: Excudebat Migne 1844, 257 – 536.
- Theodorus Lector, „Historia ecclesiastica“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Prior 86/1*, Parisiis: Excudebatur et Venit 1865, 165 – 216 (Theodorus, *Historia*).
- Theophylacti, „Historia martyrii XV martyrum“, y: J. P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca Prior 126*, Parisiis: Excudebatur et Venit 1864, 151 – 222.
- Блажени Теодорит Кирски, *Црквена историја* (прев. Радомир Поповић), Београд: Донат граф 2020.
- Етерија, *Етеријино ходочашће у Свету земљу* (прев. Душица Стојковић), Београд: Академија СПЦ за уметност и конзервацију 2015.
- Свети Јован Златоусти, *Златне речи о Богу и људима* (прев. Антонина Пантелић), Београд: Црква Александра Невског 2004.

- Св. Кирило Јерусалимски, *Катихезе* (прев. Миливој Мијатов), Београд – Ваљево – Србиње: Хришћанска мисао 2001.
- Сократ Схоластик, *Историја Цркве* (прев. Владика Гаврило (Поповић)), Шибеник: Епархија далматинска 2002.

Остали извори:

- „Acta proconsularia Sancti Cypriani episcopi et martyris”, у: P. Theodorici Ruinart (ed.), *Acta Martyrum*, Ratisbonae: Sumtibus G. Josephi Manz. 1800, 261 – 264 (*Acta Cypriani*).
- Atwater, R. (trans.), *The Secret History of Procopius*, London: Forgotten Books 2010 (*The Secret History of Procopius*).
- Blockley, R. C. (trans.), *The History of Menander the Guardsman*, Liverpool: Francis Cairns 1985 (*The History of Menander*).
- Bostock, J. / Riley, H. T. (trans.), *The Natural History of Pliny I*, London: Henry G. Bohn 1855 (*The Natural History of Pliny I*).
- Bostock, J. / Riley, H. T. (trans.), *The Natural History of Pliny V*, London: Henry G. Bohn 1856 (*The Natural History of Pliny V*).
- Callinici, *De Vita S. Hypatii Liber*, Lipsiae: Teubneri 1895.
- Cary, E. (trans) *Dio's Roman History V*, London – Cambridge: William Heinemann LTD – Harvard University Press 1955.
- Cary, E. (trans) *Dio's Roman History IX*, London – Cambridge: William Heinemann Ltd. And Harvard University Press 1955.
- Crisafulli, V. / Nesbitt, J. (ed.), *The Miracles of St. Artemios*, Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1997.
- Croke, B. (trans.), *The Cronicle of Marcellinus*, Sydney: The Australian Association for Byzantine Studies 1995 (*The Cronicle of Marcellinus*).
- D'achery, L. (ed.) *Spicilegium Sive Collectio Veterum Aliquot Scriptorum qui in Galliae Bibliothecis Delituerant III*, Parisiis: Montalant 1723.
- Daniele Farlato, *Illyrici Sacri Tomus Primus. Ecclesia Salonitana.*, Venetiis 1817.
- Dass, N. (ed.), *The Deeds of the Franks and Other Jerusalem – Bound Pilgrims*, Rowman & Littlefield Publishers: Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth 2011 (*The Deeds*).
- „De. S. Irene Hegumena Virg.”, у: *Acta Sanctorum Iuli VI*, Parisiis: Apud Victorem Palme 1868, 600 – 631.
- Delehaye, H. (ed.) *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (Acta Sanctorum Novembris)*, Bruxelis: Apud Socios Bollandianos 1902 (*Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*).
- Duchesne, L. L. (ed.) *Le Liber Pontificalis I*, Paris: Ernest Thorin 1886.
- Duchesne, L. L. (ed.) *Le Liber Pontificalis II*, Paris: Ernest Thorin 1892.
- „Epistula Patriarchae Hierosolymitani et aliorum episcoporum ad occidentales”, у: Heinrich Hagenmeyer (ed.), *Die Kreuzzugsbriefe aus den Jahren 1088 – 1100*, Verlag der Wagner'schen Universitats – Buchhandlung: Innsbruck 1901, 146 – 149.
- „Exorcismi et incantations”, у: A. Vasiliev (ed.), *Anecdota Graeco – byzantine*, Mosquae: Sumtibus et typis Universitatis Caesariae 1893, 332 – 345.
- „Expositio totius mundi et gentium”, у: Alexander Riese (ed.), *Geographi Latini Minores*, Heilbronnae: Apud Henningeros Fratres 1878, 104 – 126.
- Feltoe, C. L. (ed.) *Sacramentarium Leonianun*, Cambridge: Unversity Press 1896.
- Freese, J. H. (ed.) *The Octavius of Minucius Felix*, London – New York: Society for Promoting Christian Knowledge & The Macmillan Company 1919.
- Gothofredi, I. (ed.) *Codex Theodosianus I*, Lipsae: Mavr. Georgii Weidmanni 1736.
- Gothofredi, I. (ed.) *Codex Theodosianus VI/II*, Lipsae: Mavr. Georgii Weidmanni 1745.
- Gregorii I Papae, *Registrum Epistolarum I* (Pavlus Eswald et Ludovicus M. Hartmann (ед.)), Berolini: apud Weidmannos 1891.

- Halkin, F. (ed.) *Bibliotheca Hagiographica Graeca II*, Bruxelles: Société des Bollandistes 1861.
- Holder – Egger, O. (ed.) „Agnelli qui et Andreas Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis”, y: *Scriptores Rerum Langobardicarum et Italcarum saec. VI – IX*, Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani 1878, 265 – 391.
- Jacobus de Voragine, *The Golden Legend* (trans. William Granger Ryan), Princeton and Oxford: Princeton University Press 2012 (Jacobus, *The Golden*).
- Jones, H. L. (trans.) *The Geography of Strabo III*, London - Cambridge: William Heinmann Ltd. and Harvard University Press 1954.
- Jussu Basilii Imperatoris, *Menologium Graecorum I*, Urbini 1727.
- Jussu Basilii Imperatoris, *Menologium Graecorum II*, Urbini 1727.
- Jussu Basilii Imperatoris, *Menologium Graecorum III*, Urbini 1727.
- Krey, A. C. (ed.) *The First Crusade. The Accounts of Eye – Witnesses and Participants*, Princeton University Press – Humphrey Milford Oxford University Press: Princeton – London 1921.
- Magie, D. (trans) *The Scriptores Historie Augustae I*, London – New York: William Heinmann & G. P. Putnam’s Son, Marcus Aurelius Antoninus 1991.
- Majeska, G. (ed.) *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1984 (Majeska, *Russian*).
- Miklosich, F. (ed.), *Monumenta Linguae Palaeoslovenicae e Codice Suprasliensi*, Vindobonae: Apud Guilelmum Braum ller 1851.
- Mommsen, T. / Hirschfeld, O. / Domaszewski, A. (ed.), *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berolini: Georgium Reimerum 1902.
- Ovid, *The Metamorphoses I* (trans. Dryden, Pope, Congreve, Addison and Others), New York: Harper & Brothers 1844.
- Pertz, G. H. (ed.) *Monumenta Germaniae Historica XXII*, Hanoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani 1872.
- Procopius, *History of the Wars IV* (trans. H. B. Dewing), London – Cambridge: William Heinemann – Harvard University Press 1962.
- Ra ki, F. (ed.) *Documenta Historiae Chroaticae Periodum Antiquam*, Zagrabiae: Sumptibus Academiae Scientiarum et Artium 1877 (*Documenta Historiae*).
- Ryd n, L. (ed.), *The Life of St. Andrew the Fool II*, Uppsala: Uppsala University 1995.
- Sandys, J. (trans.), *The Odes of Pindar*, London – New York: William Heinemann – The Macmillan CO. 1915.
- Schoell, R. / Kroll, G. (ed.), *Corpus Iuris Civilis. Volumen Tertium*, Apud Weidmannos: Berolini 1912.
- Shipley, F. W. (trans) *Velleius Paterculus and Res gestae Divi Augusti*, London – Cambridge: William Heinemann LTD – Harvard University Press 1961.
- Shotwell, J. T. (ed.) *The Book of Popes (Liber Pontificalis) I*, New York: Columbia University Press 1916 (*The Book of Popes*).
- „Spomen i  itije blaženoga oca našega i učitelja Metodija, nadbiskupa moravskoga“, y: Josip Bratulić (prev.) * itija Konstantina  irila i Metodija i druga vrela*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1985, 91 – 120 (*Spomen i  itije Metodija*).
- Theophanis, *Chronographia I*, Lipsiae: Aedibus B. G. Tevbneri 1883.
- Thomae archidiaconi Spalatensis, *Historia Salonitanorum atque Spalatinourm pontificum* (trans. Olga Peri ), Budapest – New York: CEU Press 2006.
- Tit Livije, *Istorija Rima od osnivanja grada* (prev. Miroslava Mirkovi ), Beograd: Slu bени гласник 2012.
- Vossius, G. J. (trans.) *The History of Count Zosimus*, London: W. Green and T. Chaplin, Crane - CourtII, Fleet Street 1814.
- White, H. (trans.) *Appian’s Roman History II*, Books VIII, Part II – XII, Bungay – Suffolk: Loeb Classical Library 1996.

- Wilson, H. A. (ed.) *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great*, London: Harison and Sons – St. Martin's Lane 1915 (*The Gregorian Sacramentary*).
- Амијан Марцелин, *Историја* (прев. Милена Милин), Нови Сад: Просвета 1998 (Марцелин, *Историја*).
- Баришић, Ф. (прев.) „Приск“, у: Георгије Острогорски (ур.), *Византиски извори за историју народа Југославије 1*, Београд: Српска академија наука 1955, 7 – 16 (*Приск*).
- *Библија – Свето Писмо Старог и Новог Завета*, Шабац – Ваљево – Београд: Глас Цркве 2005.
- Болманац, С. *Шематизам источно – православне митрополије у Аустро – Угарској године 1878*, Панчево: Штампарија Браће Јовановића 1878 (*Шематизам 1878*).
- Ђукић, Ж. „Проповед на светог Великомученика Димитрија“, у: *Српски Сион*, 43 (1894), Српска православна Митрополија карловачка, 676 – 678.
- Јеремић, Ј. „Проповед на дан св. Димитрија“, у: *Српски Сион*, 44 (1895), Српска православна Митрополија карловачка, 723 – 725.
- Јеремић, Ј. „Проповед на дан св. Димитрија“, у: *Српски Сион*, 48 (1900), Српска православна Митрополија карловачка, 776 – 778.
- Јован Кинам, „Историјски списи“ (обрада: Ј. Калић; превод: Н. Радошевић – Максимовић), у: Георгије Острогорски / Фрањо Баришић (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије 4*, Београд: Византолошки институт Српске академије наука и уметности 1971, 1 – 106.
- Јосић, М. (прев. са руског), „Културно – историчке црте из старог хришћанског доба“, у: *Српски Сион* 45 (1891), Српска православна Митрополија карловачка, 729 – 732.
- Калић, Ј. / Радошевић – Максимовић, Н. (прев.) „Јован Кинам“, у: Георгије Острогорски / Фрањо Баришић (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије 4*, Београд: Византолошки институт САНУ 1971, 1 – 106.
- Константин Порфирогенит, „Спис о народима“ (обр. Божидар Ферјанчић), у: Георгије Острогорски (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије 2*, Београд: Српска академија наука 1959, 9 – 73.
- Косовац, М. (ур.) *Српска Православна Митрополија карловачка по подацима од 1905. године*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија 1910.
- Летић, Ђ. „Проповед на Ђурђев дан“, у: *Српски Сион*, 18 (1899), Српска православна Митрополија карловачка, 280 – 283.
- Мијушковић, С. (прев.), *Љетопис попа Дукљанина*, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга 1988.
- Поповић, А. *Успомене проте Алимпија Поповића, пароха новосадског 1958*. (прир. Гордана Петковић), Нови Сад: Прометеј 2017.
- Поповић, Р. (прев.) „О мученицима (- за веру)“, у: *Теолошки погледи* 1 – 4 (1992), Свети Архиепископски Синод СПЦ, 11 – 15 (*О мученицима (- за веру)*).
- Руварац, Д. „*Опис српских фрушкогорских манастира 1753. год*“, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија 1903 (Руварац, *Опис*).
- Руварац, И. „Прилошци историјској географији Србије“, у: *Летопис Матице српске* 229 (1905), Нови Сад: Матица српска, 1 – 11.
- Савваитов, П. (пред.) *Путешествіе новгородскаго архіепископа Антонія въ Царьградъ въ концѣ 12 – го столѣтія*, Санктпетербургъ: Типографія Императорской Академіи Наукъ 1872.
- *Свето Писмо Новог Завета*, Београд: Свети архиепископски Синод СПЦ 2013.
- Симеон Пишчевић, *Историја српског народа*, Нови Сад – Шид: Академска књига – Народна библиотека „Симеон Пишчевић“ Шид 2018.
- *Српски Сион* 45 (1891), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион*, 43 (1894), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион*, 44 (1895), Српска православна Митрополија карловачка.

- *Српски Сион* 37 (1896), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 25 (1898), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 48 (1898), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 18 (1899), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 48 (1900), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 10 (1902), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 4 (1903), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 20 (1903), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 14 (1904), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 7 (1905), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 12 (1905), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 15 (1907), Српска православна Митрополија карловачка.
- *Српски Сион* 20 (1907), Српска православна Митрополија карловачка.
- Стаматович, П. „Сербски фрушкогорски манастири“, у: Павелъ Стаматовичъ (прир.), *Сербска пчела или Новыи цвѣтникъ за год. 1840*, Нови Сад: Писменима Павла Јанковића 1840, 56 – 70.
- *Шематизам Источно – православне Србске архидијезе сремско – карловачке за годину 1884*, Нови Сад: Штампарија А. Пајевића 1884 (*Шематизам 1884*).

Археолошки радови:

- „Arhivski material o Sirmijumu iz Zagrebačkog arheološkog muzeja koji je sakupio i sačuvao Petar Milošević“, у: Nataša Miladinović – Radmilović / Miro Radmilović (прир.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 123 – 202 (*Arhivski material*).
- Brunšmid, J. „Arheološke bilješke iz Dalmacije i Panonije“, у: *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu* 1/1 (1895), Археолошки музеј у Загребу, 148 – 183 (Brunšmid, *Arheološke bilješke*).
- Carbonell, J. S. „Roman Spectacle Buildings as a Setting for Martyrdom and its Consequences in the Christian Architecture“, у: *Journal of Ancient History and Archaeology* 1/3 (2014), Institute of Archeology and Art – History of Romanian Academy Cluj – Napoca Technical University of Cluj – Napoca, 8 – 21.
- Chidioglou, M. „Karystian Marble Trade in the Roman Mediterranean Region. An Overview of Old and New Data“, у: *Roma 2008 – International Congress of Classical Archaeology Meetings Between Cultures in the Ancient Mediterranean*, Rome: Bolletino di Archeologia 2008, 48 – 56.
- de Rosi, G. B. „I Santi Quattro Coronati e la Loro Chiesa Sul Celio“, у: *Bulletino di Archeologia Cristiana* 3/4 (1879), Roma Coi Tipi Del Salviucci, 45 – 90 (de Rosi, *I Santi*).
- Đorđević, M. *Arheološka nalazišta rimskog perioda u Vojvodini*, Beograd: Tipografik plus 2007 (Đorđević, *Arheološka*).
- Đurić, B. / Davidović, J. / Maver, A. / Müller, H. W. „Stone Use in Roman Towns. Resources, Transport, Products and Clients. Case Study Sirmium. First Report“, у: *Starinar* 56 (2006), Археолошки институт Београд, 103 - 137.
- Hensen, G. / Lanciani, R. A. / Benndorf, O. / Schlie, F. / Helbig, W. / T. Mommsen „Bulletino dell’ Istituto di Corrispondeza Archeologica N. VI di Giugno 1868“, у: *Bulletino Dell’ Istituto di Corrispondeza Archeologica Per L’anno 1868*, Roma: Tipografia Tiberina 1868, 113 – 144.
- Hitrek, A. „Starokršćansko grobište sv. Sinerota u Srijemu“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium u na neбу u na земљи*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 199 – 204 (Hitrek, *Starokršćansko*).
- „Izveštaji muzejskog povjerenika i prijatelja Ignjata Junga“, у: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (прир.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 97 – 114 (*Izveštaji Junga*).
- Jeremić, M. „Adolf Hytrek et les Premieres Fouilles Archeologiques a Sirmium“, у: *Старинар* 55 (2005), Археолошки институт Београд, 115 – 132 (Jeremić, *Adolf Hytrek*).

- Jeremić, M. „Les Temples Payens de Sirmium“, у: *Starinar* 56 (2006), Археолошки институт Београд, 167 – 200 (Jeremić, *Les Temples*).
- Jeremić, M. *Sirmium – grad na vodi. Razvoj urbanizma i arhitekture od I do IV veka*, Београд: Археолошки институт 2016 (Jeremić, *Sirmium*).
- Ljubić, Š. „Basilika sv. Synerotesa u Mitrovici“, у: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (прir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Благо Сирмијума 2015, 256 (Ljubić, *Basilika sv. Synerotesa*).
- Ljubić, Š. „Starine rimske iz Mitrovice“, у: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (прir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Благо Сирмијума 2015, 257 (Ljubić, *Starine*).
- Milin, M. „An Exorcist on an Epitaph from Sirmium“, у: *Старинар* 47 (1996), Археолошки институт Београд, 245 – 248.
- Mirković, M. „Hrišćanske nekropole i hrišćanski natpisi u Sirmijumu“, у: *Зборник Музеја Срема* 10 (2016), Музеј Срема Сремска Митровица, 59 – 95 (Mirković, *Hrišćanske nekropole*).
- Munoz, A. „La Cripta e la Tribuna Della Chiesa Dei SS. III Coronati. La Teca Argentea del Capo di S. Sebastiano“, у: *StRom* 1 (1913), 197 – 210 (Munoz, *La Cripta*).
- „Originalna pisma“, у: Nataša Miladinović – Radmilović / Miro Radmilović (прir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Благо Сирмијума 2015, 35 – 70.
- Popović, I. „Marble Sculpture from the Imperial Palace in Sirmium“, у: *Старинар* 56 (2006), Археолошки институт Београд, 153 – 166.
- Popović, I. / Ferjančić, S. „A new Inscription from Sirmium and the Basilica of St. Anastasia“, у: *Старинар* 63 (2013), Археолошки институт Београд, 101 – 114 (Popović / Ferjančić, *A new Inscription*).
- Rižnar, I. / Jovanović, D. „Stone Material of Regional Provenance from Sirmium“, у: *Starinar* 56 (2006), Археолошки институт Београд, 139 – 151.
- Whitehead, P. B. „The Church of S. Anastasia in Rome“, у: *American Journal of Archaeology* 31/4 (1927), Archaeology Institute of America, 405 – 420 (Whitehead, *The Church*).
- Бошковић, Ђ. / Duval, N. / Gros, P. / Поповић, В. „Југословенско – француска истраживања Сирмијума 1973. године“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – grad царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 101 – 112.
- Јерemiћ, М. „Култне грађевине хришћанског Сирмијума“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 43 – 73 (Јерemiћ, *Култне*).
- Јерemiћ, М. „Сирмијум, град - острво и његова два острва“, Миша Ракоција (ур.), *Ниш и Византија V*, Ниш: Нишки културни центар 2007, 227 – 242.
- Јерemiћ, М. / Милошевић, П. / Мирковић, М. / Поповић, В. „Светилиште бенефицијара у Сирмијуму“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – grad царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 193 – 200.
- Марић, Р. *Антички култови у нашој земљи*, Београд: Чигоја штампа 2003 (Марић, *Антички култови*).
- Милошевић, П. *Археологија и историја Сирмијума*, Нови Сад: Матица српска 2001 (Милошевић, *Археологија*).
- Милошевић, П. „О ранохришћанским црквама у Сирмијуму“, у: *Српски Сион* 18/4 (1993), Српска православна епархија сремска, 53 – 59 (Милошевић, *О ранохришћанским*).
- Милошевић, П. „О римској архитектури испод Старе српске цркве у Сремској Митровици“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи* (зборник радова), Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 37 – 42.
- Милошевић, П. „О траси пута Sirmium – Fossis и Sirmium – Bononia“, у: *Старинар* 39 (1988), Археолошки институт Београд, 117 – 122 (Милошевић, *О траси пута*).

- Ochsenschlager, E. / Поповић, В. „Ископавања у Сирмијуму, Југославија (1973)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 91 – 99.
- Племић, Б. *Дијана, римска и аутохтона богиња. Дијанин култ у провинцијама централног и западног Балкана*, Београд: Археолошки институт 2017.
- Поповић, В. „Блажени Иринеј, први епископ Сирмијума“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 259 – 264 (Поповић, *Блажени Иринеј*).
- Поповић, В. „Игре у Сирмијуму“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума – Владислав Поповић)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума, 179 – 186.
- Поповић, В. „Јужнодунавске провинције у касној антици од краја 4. до средине 5. века“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 201 – 238 (Поповић, *Јужнодунавске*).
- Поповић, В. „Култ Светог Димитрија Солунског у Сирмијуму и у Равени“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 279 – 290 (Поповић, *Култ Светог Димитрија*).
- Поповић, В. „Методијев гроб и епископска црква у Мачванској Митровици“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 297 – 302.
- Поповић, В. „Преглед топографије и градске структуре Сирмијума у доба касног царства“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 121 – 146.
- Поповић, В. „Sirmium у 1962. години“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 53 – 58 (Поповић, *Sirmium у 1962. години*).
- Поповић, В. „Sirmium – Митровица (Сремска и Мачванска) (1967)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 81 – 86 (Поповић, *Sirmium – Митровица*).
- Поповић, В. „Sirmium, Сремска Митровица – римски град (1963)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 59 – 70 (Поповић, *Sirmium, Сремска Митровица*).
- Поповић, В. „Sirmium, Сремска Митровица – римски град (1964)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 71 – 73.
- Поповић, В. „Sirmium, Сремска Митровица – римски град (1965)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 75 – 78.
- Поповић, В. „Sirmium, Сремска Митровица, лок. Зидине или *Ширинград* у Мачванској Митровици – рано – средњевековна архитектура (1966)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 79 – 80.
- Поповић, В. „Сирмијум, царски град“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 115 – 120 (Поповић, *Сирмијум, царски град*).

- Поповић, В. „Станица бенефицијара у Сирмијуму“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 187 – 192 (Поповић, *Станица бенефицијара*).
- Поповић, В. / Ochsenschlager, E. „Сремска Митровица – Sirmium (1969)“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 87 – 89 (Поповић / Ochsenschlager, *Сремска Митровица – Sirmium*).
- „Препис писма Павла Милера из 1893“, у: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (прir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 247.
- Самарџић, Г. М. Римска комуникација Еритауро – Resinum, *Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Приштини* 47/2 (2017), Универзитет у Приштини – Филозофски факултет, 195 – 212.

Латинична литература:

- Avis, A. (прir.), *Latinski rečnik*, Beograd: JRJ 2011 (Avis, *Latinski rečnik*).
- Andrić, S. „Bazilijanski i benediktinski samostan sv. Dimitrija u Srijemskoj Mitrovici“, у: *Radovi* 41 (2009), Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 115 – 185 (Andrić, *Bazilijanski*).
- Andrić, S. „Bosut u starom vijeku“, у: Anica Bilić (прr.), *Rijeka Bosut i Pobosuće u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti*, Zagreb – Vinkovci: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti – Centar za znanstveni rad u Vinkovcima 2018, 13 – 46 (Andrić, *Bosut u starom vijeku*).
- Badurina, A. (ур.) *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*, Zagreb: Institut za povijest umjetnosti Sveučilišta u Zagrebu 1979 (Badurina, *Leksikon*).
- Bali, T. „Sv. Demetrije Solunski i njegov kult: historiografska i naratološka analiza Čudesa sv. Demetrija“, у: *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 44/1 (2012), Zavod za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 143 – 174 (Bali, *Sv. Demetrije*).
- Băraian, E. / Opreș, I. / Băraian, E. M. *Sfinți Români*, Târgu Mureș: Vatra veche 2020 (Băraian / Opreș / Băraian, *Sfinți*).
- Bauman, R. *Crime & Punishment in Ancient Rome*, London – New York: Routledge 2004 (Bauman, *Crime & Punishment*).
- Baynes, N. H. „Two Notes on the Great Persecution“, у: *The Classical Quarterly* 18/3 – 4 (1924), Cambridge University Press, 189 – 194.
- Beard, M. / North, J. / Price, S. *Religions of Rome I*, Cambridge: Cambridge University Press 1998 (Beard / North / Price, *Religion of Rome I*).
- Belayche, N. „Religious Actors in Daily Life: Practices and Related Beliefs“, у: Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing 2007, 275 – 291.
- Benvin, A. „Muka sv. Ireneja Srijemskoga“, у: *Diacovensia* 2/1 (1994), Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, 82 – 109 (Benvin, *Muka*).
- Berens, E. M. *The Myths and Legends of Ancient Greece and Rome*, Amsterdam: MetaLibri 2009.
- Boak, A. E. R. *A History of Rome to 565 A. D.*, New York: The Macmillan Company 1921 (Boak, *A History*).
- Boba, I. „Sveti Metod i nadbiskupsko sjedište Sirmium u crkvenoj pokrajini Sclavonia“, у: *Crkva u svijetu* 20/4 (1985), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu, 386 – 400.
- Bonner, C. „An Ikon of St. Demetrius“, у: *American Journal of Archaeology* 47/1 (1943), Archaeological Institute of America, 63 – 77.
- Brough, B. H. „An Austrian Precursor of the Quatuor Coronati Lodge“, у: *Ars Quatuor Coronatorum* 13 (1900), Quatuor Coronatorum Lodge, 72 – 76.

- Brown, P. „The Diffusion on Manichaeism in the Roman Empire“, y: *Journal of Roman Studies* 59/1 - 2 (1969), The Society for the Promotion of Roman Studies, 92 – 103.
- Bubalo, Đ. / Mitrović, K. / Radić, R. *Jurisdikcija Katoličke crkve u Sremu*, Beograd: Službeni glasnik 2010 (Bubalo / Mitrović / Radić, *Jurisdikcija*).
- Burkhart, J. *Doba Konstantna Velikog* (preveo s nemačkog Dušan Janić), Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića 2006 (Burkhart, *Doba*).
- Cain, A. *The Greek Historia Monachorum in Aegypto. Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, Oxford: Oxford University Press 2016.
- Cameron, A. *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395 – 600*, London and New York: Routledge History of the Ancient World 2001.
- Campbell, B. *The Roman Army, 31 BC – AD 337*, New York – London: Routledge 2006.
- Carlson, J. R. *The Gods and Governors of the Roman Provinces*, Cambridge: Harvard University 2012 (Carlson, *The Gods and Governors*).
- Castelli, E. „Virginity and It’s Meaning for Women’s Sexuality in Early Christianity“, y: *Journal of Feminist Studies in Religion* 2/1 (1986), Harvard Divinity School Drew University, 61 – 88 (Castelli, *Virginity*).
- Cilliers, L. „Burial Customs and the Pollution of death in Ancient Rome: procedures and paradoxes“, y: *Acta Theologica* 26/2 (2006), University of the Free State, 128 – 146.
- Clarke, P. „Vestigia Quatuor Coronatorum“, y: *Ars Quatuor Coronatorum* 12 (1899), Quatuor Coronatorum Lodge, 196 – 210 (Clarke, *Vestigia*).
- Croix, G. E. M. de Ste. „Aspects of the *Great Persecution*“, y: *The Harvard Theological Review*, 47/2 (1954), Cambridge University Press, 75 – 113 (Croix, *Aspects*).
- Croix, G. E. M. de Ste. *Christian Persecution, Martyrdom & Orthodoxy*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Curran, J. *Pagan City and Christian Capital*, Oxford: Clarendon Press 2000 (Curran, *Pagan City*).
- D’alviella, G. „The Quatuor Coronati in Belgium“, y: *Ars Quatuor Coronatorum* 13 (1900), Quatuor Coronatorum Lodge, 78 – 84.
- Damjanović, D. „Autentične pasije sirmijsko – panonskih mučenika“, y: Darije Damjanović (pri.), *1700 godine Svetih srijemskih mučenika*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilište Jospia Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 71 – 90 (Damjanović, *Autentične*).
- Damjanović, D. „O ranokršćanskoj pasiji Četvorice okrunjenih (*Passio SS. Quattuor Coronatorum*)“, y: *Scrinia Slavonica* 9/1 (2009), Hrvatski institut za povijest – Podružnica za Povijest Slavonije, Srijema i Baranje, 331 – 350 (Damjanović, *O ranokršćanskoj*).
- Damjanović, D. „Povijesna pozadina arijanskog krivoverja u Sirmijskoj metropoliji“, y: *Diacovensia* 19/1 (2011), Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, 63 – 74.
- Damjanović / Barišić, D. „Starokršćanska Sirmijska zajednica u svjetlu epigrafskih izvora“, y: *Crkva u svijetu* 49/4 (2014), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Splitu, 497 – 512 (Damjanović / Barišić, *Starokršćanska sirmijska*).
- Davies, P. S. „The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303“, y: *The Journal of Theological Studies*, 40/1 (1989), Oxford University Press, 66 – 94.
- „De. S. Demetrio Martyre Thessalonicae in Macedonia. Commentarius Praevus“, y: *Acta Sanctorum Octobris IV*, Victorem Palme: Parisiis – Romae 1866, 50 – 87.
- Delehaye, H. „Le culte des Quatre Couronnés à Rome“, y: *Analecta Bollandiana* 32/1913, Brepols Publishers, 63 – 71 (Delehaye, *Le culte*).
- Delehaye, H. *Les Légendes Grecques des Saints Militaires*, Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils 1909 (Delehaye, *Les Légendes*).
- Delehaye, H. *Les Légendes Hagiographiques*, Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes 1906.

- Delehaye, H. *Les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes 1912 (Delehaye, *Les Origines*).
- Delehaye, H. *Les Passions des Martyrs et les Genres Littéraires*, Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes 1921.
- Delehaye, P. H. *The Legends of the Saints*, New York, Bombay & London: Longmans, Green and Co. 1907.
- Detoraki, M. „Greek Passions of the Martyrs in Byzantium“, y: Stephanos Efthymiadi (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, Farnham: Ashgate 2014, 61 – 101.
- Duffy, E. „Introduction to the 2012 Edition“, y: Jacobus de Voragine, *The Golden Legend* (trans. William Granger Ryan), Princeton and Oxford: Princeton University Press 2012, xi – xx.
- Fant, J. C. „Quarrying and Stoneworking“, y: John Peter Oleson (ed.), *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World Online*, Oxford: Oxford University Press 2009, 1 – 15.
- Finley, M. I. „Car Dioklecijan“, y: *Kulturna baština* 14 (1983), Društvo prijatelja kulturne baštine Split, 3 – 9 (Finley, *Car Dioklecijan*).
- Fisher, G. P. *History of the Christian Church*, New York: Charles Scribner's Sons 1900 (Fisher, *History of the Christian Church*).
- Forbes, R. „The Roman Legend“, y: *Ars Quatuor Coronatorum* 1 (1895), Quatuor Coronatorum Lodge, 196 – 197 (Forbes, *The Roman*).
- Forrai, R. „Byzantine Saints for Frankish Warriors. Anastasius Bibliothecarius' Latin Version of the *Passion* of Saint Demetrius of Thessaloniki“, y: Sulamith Brodbeck / Jean – Marie Martin / Annick Peters – Custot / Vivien Prgent (ed.), *L'héritage Byzantin en Italie (VIIIe-XIIe Siècle)* III, Rome: École Française de Rome 2015, 185 – 202 (Forrai, *Byzantine*).
- Fox, J. *Foxe's Christian Martyrs of the World*, Philadelphia: Charles Foster Publishing CO 1907.
- Frend, W. H. C. „Persecutions: genesis and legacy“, y: Margaret M. Mitchel / Frances M. Young (ed.), *The Cambridge History of Christianity origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 501 – 523.
- Goudeli, K. *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte and Kant*, Hampshire: Palgrave Macmillan 2002.
- Gkoutzioukostas, A. E. „The *prefect of Illyricum* and the *prefect of Thessaloniki*“, y: *Byzantiaka* 30 (2012 – 2013), Ελληνική Ιστορική Εταιρεία, 45 – 80.
- Goodman, M. *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press 1994 (Goodman, *Mission and Conversion*).
- Gračanin, H. „Religious Policy and Policizing Religion During the Tetrarchy“, Vesselina Vachkova / Dimitar Dimitrov (ed.), *Serdica Edict (311 AD). Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration*, Sofia: TANGRA TanNakRa 2014, 143 – 162 (Gračanin, *Religious*).
- Građanin, H. „Avari, Južna Panonija i pad Sirmija“, y: *Scrinia Slavonica* 9 (2009), Hrvatski institut za povijest, 7 – 56.
- Grbešić, G. „Progoni kršćana, napose u Dioklecijanovo doba“, *Diacovensia* 15/1 (2007), Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta J. J. Strossmayera u Osijeku, 21 – 43 (Grbešić, *Progoni*).
- Gregory, T. E. *A History of Byzantium*, Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing 2005 (Gregory, *A History*).
- Guazzelli, G. A. „Early Printed Martyrologies in Italy (1486 – c. 1584)“, y: Alison K. Frazier (ed.), *The Saint Between Manuscript and Print: Italy 1400 – 1600*, Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies 2015, 221 – 251.
- Guiley, R. E. *The Encyclopedia of Saints*, New York: Facts on File 2001.
- Hamman, A. G. *Rim i prvi hrišćani: svakodnevni život*, Beograd: Bukur Book 1998 (Hamman, *Rim i prvi hrišćani*).

- Hart, G. D. „Asclepius, God of Medicine“, y: *The Canadian Medical Association Journal* 92/5 (1965), The Canadian Medical Association, 232 – 236 (Hart, *Asclepius*).
- Hemelrijk, E. A. *Hidden Lives, Public Personae: Women and Civic Life in the Roman West*, Oxford: Oxford University Press 2015.
- Hirt, A. M. *Imperial Mines and Quarries in the Roman World. Organizational Aspects 27 BC – AD 235*, Oxford: Oxford University Press 2010 (Hirt, *Imperial Mines*).
- Janssens, J. „Historiološka promišljanja o starokršćanskim kulturnim objektima u Sirmiumu“, y: Darija Damjanović (prir.), *1700 godina Svetih srijemskih mučenika*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilište Jospia Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 215 – 228.
- Jarak, M. „*Martyres Pannoniae* – The Chronological Position of the Pannonian Martyrs in the Course of Diocletian’s Persecution“, y: Rajko Bratož (ur.), *Westillyricum und Nordostitalien in der Spätromischen Zeit*, Ljubljana: Narodni Muzej 1996, 263 – 289 (Jarak, *Martyres*).
- Jarak, M. „Ranokršćanski mučenici Panonije“, y: Darije Damjanović (prir.), *1700 godine Svetih srijemskih mučenika*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilište Jospia Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 51 – 70 (Jarak, *Ranokršćanski*).
- Jensen, R. M. „Towards a Christian Material Culture“, y: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (ed.), *The Cambridge History of Christianity Origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, 568 – 585.
- Jones, A. H. M. / Martindale, J. R. / Morris, J (ed.), *The Prosopography of the Later Roman Empire I - A. D. 260 – 395*, Cambridge: The Syndics of the Cambridge University Press 1971 (Jones / Martindale / Morris, *The Prosopography I*).
- Karlić, P. *Passio Sanctorum Quatuor Coronatorum*, Zadar: Narodni list 1904 (Karlić, *Passio Sanctorum*).
- Kelly, B. „The Roman Death Penalty“, y: *Biblical Illustrator* Spring (2012), LifeWay Christian Resources, 6 – 10 (Kelly, *The Roman Death Penalty*).
- Kent, R. „The Edict of Diocletian Fixing Maximum Prices“, y: *University of Pennsylvania Law Review* 69 (1920), University of Pennsylvania Law Review and American Law Register, 35 – 47.
- King, A. R. *An Examination of the Economic Role of Table Fish in Ancient Rome*, Kansas: University of Kansas 2013.
- Kolanović, J. „Građa za Illyricum Sacrum“, y: *Croatica Christiana periodica* 4/5 (1980), Institut za crkvenu povijest Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 141 – 154.
- Kovács, P. „Szent Anastasia és Sirmium“, y: *Studia Epigraphica Pannonica* 10 (2019), Történelmi Ismeretterjesztő Társulat Egyesület, 27 – 37 (Kovács, *Szent Anastasia*).
- Kyriakoudis, E. N. „The Scene of the Martyrdom of Saint Demetrios in Post – Byzantine Art“, y: *Зораф* 31 (2006/2007), Филозофски факултет у Београду - Институт за историју уметности, 203 – 213.
- Lalošević, V. „Problemi vezani uz mučeničku grupu za Svetih Četvorice Ovjenčanih“, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 38 (2006), Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, 59 – 71 (Lalošević, *Problemi*).
- Lanciani, R. *Pagan and Christian Rome*, Boston and New York: Houghton, Mifflin and Company 1893.
- Lepasavić, P. *Papstvo*, Beograd: ИГАМ 2005 (Lepasavić, *Papstvo*).
- Liefeld, W. L. „Women and Evangelism in the Early Church“, y: *Missiology: An International Review* 15/3 (1987), American Society of Missiology, 291 – 298.
- „Litanije svih Svetih“, y: Mario Jurišić (prir.), *Mir i dobro – priručnik za održavanje svih sv. misija u velikom franjevačkom jubileju 1182 – 1982*, Omiš: Franjevački samostan Omiš 1981, 94 – 97.
- Lucius, E. *Die Anfänge des Heiligenkults in der Christlichen Kirche*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1904 (Lucius, *Die Anfänge*).

- Maksimović, J. „Fruškogorski mučenici“, y: Darija Damjanović (prir.), *1700 godina Svetih srijemskih mučenika*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 269 – 278 (Maksimović, *Fruškogorski mučenici*).
- Maksimović, J. / Maksimović, M. „Ranohrišćanski mučenici žrtve nepoštovanja Asklepijevog kulta u vreme Dioklecijana“, y: *Acta medico – historica Adriatica* 8/2 (2010), Hrvatsko znanstveno društvo za povijest zdravstvene kulture, 239 – 260 (Maksimović / Maksimović, *Ranohrišćanski*).
- Manojlović, G. *O godini prijenosa sv. Anastasije u Zadar*, Zagreb: Tisak Kralj. zemaljske tiskare 1901.
- Marino, G. „Approaching the *Martyrologium Romanum*. A semiotic perspective“, y: Jenny Ponzo (ed.), *Lexia 31 – 32: La Semiotica del Martirio* (2018), Nemosancti – New Models of Snactity in Itlay, 175 – 215.
- Maroslavac, S. (prir.) *Junaci duha kršćanskoga: Sveti srijemski mučenici*, Đakovo: Biskupski ordinarijat 2003.
- Maskarinec, M. „Hagiography as History and the Enigma of the Quattro Coronati“, y: *Rivista di Archeologia Cristiana* 93 (2017), Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana Roma, 345 – 409 (Maskarinec, *Hagiography*).
- Mason, A. J. *The Persecution of Diocletian*, Cambridge – London: Deighton Bell and Co. – George Bell and Sons 1876 (Mason, *The Persecution*).
- McLaren, J. S. „Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian“, y: *Journal for the Study of the New Testament* 27/3 (2005), Sage Publishing, 257 – 278.
- Meeks, W. A. „Social and ecclesial life of the Earliest Christians“, y: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 144 – 174 (Meeks, *Social*).
- Mendez, H. „The Origin of the Post – Nativity Commemorations“, y: *Vigilae Christianae* 68 (2014), Brill, 290 – 309.
- Michell, H. „The Edict of Diocletian: A Study of Price Fixing in the Roman Empire“, *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 13/1 (1947), Canadian Economics Association, 1 – 12.
- Miladinović – Radmilović, N. / Radmilović, M. „Ignjat Jung (1860 – 1915)“, y: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (prir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 13 – 18.
- Miladinović – Radmilović, N. / Radmilović, M. „Savremenici Ignjata Junga“, y: Nataša Miladinović – Radmilović i Miro Radmilović (prir.), *Pisma Ignjata Junga*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2015, 29 – 32 (Miladinović – Radmilović / Radmilović, *Savremenici*).
- Miler, P. „Imena sv. Mučenika u Sirmiumu mučenih“, y: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium u na nebu i na zemlji (1700 godina od stradaња хришћанских мученика)*, Сремска Митровица: Blago Sirmijuma 2014, 30 (Miler, *Imena*).
- Milman, H. H. *The History of Christianity from the Birth of Christ to the Abolition of Paganism in the Roman Empire*, New York: A. C. Armstrong and Son 1840
- Mirić, F. „System of Punishment in Roman Law“, y: *Ius Romanum* 2 (2017), The Faculty of Law of Sofia University St. Kliment Ohridski, 355 – 365 (Mirić, *System of Punishment*).
- Mirković, M. *Sirmium – istorija rimskog grada od I do kraja VI veka*, Sremska Mitrovica: Blago Sirmijuma 2008 (Mirković, *Sirmium*).
- Monah Dorotej, *Povijest monaštva. Od sv. Antuna opata do sv. Bernarda* (електронско издање), Široki Brijeg: Verbum 2006.
- Moravcsik, G. „The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary“, y: *The American Slavic and East European Review* 6 , 3/4 (1947), Cambridge University Press, 134 – 151.
- Moretti, P. F. *La Passio Anastasiae. Introduzione, testo critico, traduzione*, Herder – Roma: Herder Edritice E Libreria 2006 (Moretti, *La Passio*).

- Morović, Ž. (ur.) *Euharistijsko slavlje – Svetkovina sv. Stošije mučenice, naslovnice Katedrale i zaštitnice Zadarske nadbiskupije*, Zadar: Nadbiskupija zadarska 2010.
- Musurillo, H. (ed.) *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford: Oxford University Press 1972 (Musurillo, *The Acts*).
- Nagy, L. „Ascetic Christianity in Pannonian Martyr Stories?“, y: Marianne Sághy and Edward M. Schoolman (ed.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th – 8th centuries)*, Budapest: Central European University Press 2018, 97 – 104 (Nagy, *Ascetic Christianity*).
- Nayernouri, T. „Asclepius, Caduceus and Simurgh as Medical Symbols Part I“, y: *Archives of Iranian Medicine* 13/1 (2010), Academy of Iranian Medicine, 61 - 68
- Neander, A. *General History of the Christian Religion and Church*, Boston – London: Crocker & Brewster – Wiley & Putnam 1847.
- *New Catholic Encyclopedia* 7, Washington D. C: The Catholic University of America 2003.
- *New Catholic Encyclopedia* 9, Washington D. C: The Catholic University of America 2003 (NCE 9).
- Nicholson, O. (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity* 2, Oxford: Oxford University Press 2018.
- Novaković, P. *Historija arheologije u novim zemljama Jugoistočne Evrope*, Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu 2014.
- Obolensky, D. „The Cult of St. Demetrius of Thessaloniki in the History of Byzantine – Slav Relations“, y: *Balkan Studies* 15/1 (1974), The Institute for Balkan Studies, 3 – 20 (Obolensky, *The Cult*).
- Panov, M. „The Creation of the Cult of St. Demetrius in Thessalonica: Byzantine Invention?“, y: *Гласник* 52 (2008), Институт за национална историја – Скопје, 75 – 86 (Panov, *The Creation*).
- Pažin, Z. / Višaticki, K. *Vlastiti misal đakovačke i srijemske biskupije*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2013 (Pažin / Višaticki, *Vlastiti*).
- Pershina, Y. „The System of Punishments in the Ancient Rome“, y: *Modern European Researches* 1 (2017), Social Science Open Access Repository, 78 – 86.
- Petrović, I. „Latinska i glagoljska tradicija sv. Krizogona (Krševana) i sv. Anastazije u hrvatskoj hagiografiji srednjeg veka“, y: *Slovo* (2008), Staroslavenski institut, 451 – 475 (Petrović, *Latinska i glagoljska*).
- Popović, A. *Novozavjetno vrijeme*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 2007.
- Popović, I. „Sirmium in the Fourth Century: From the Town of Martyrs to the Christian 'Caput Illyrici'“, y: Endre Tóth / Tivadar Vida/ Imre Takács (ed.), *Saint Martin and Pannonia. Christianity on the Frontiers of the Roman World*, Pannonhalma: Pannonhalma Abbey Museum 2016, 84 – 89.
- Pölönen, J. „Plebeians and Repression of Crime in the Roman Empire: From Torture of Convicts to Torture of Suspects“, y: *Revue Internationale des Droits de L'antiquité* 51 (2004), Bruxelles: Office International de Librairie, 217 – 257.
- „Prikazi, izvještaji, bilješke“, y: *Bogoslovska smotra* 21/3 (1933), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 246 – 272.
- Retief, F. P. / Cilliers, L. „The Evolution of Hospitals from Antiquity to the Renaissance“, y: *Acta Theologica* 26/2 (2010), 213 – 232.
- Ritig, S. „Martyrologij srijemsko – pannonske metropolije“, y: *Bogoslovska smotra* 2/2 (1911), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 113 – 126 (Ritig, *Martyrologij 2/2 (1911)*).
- Ritig, S. „Martyrologij srijemsko – pannonske metropolije“, *Bogoslovska smotra* 2/3 (1911), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 248 – 268 (Ritig, *Martyrologij 2/3 (1911)*).
- Ritig, S. „Martyrologij srijemsko – pannonske metropolije“, *Bogoslovska smotra* 2/4 (1911), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 353 – 371 (Ritig, *Martyrologij 2/4 (1911)*).

- Ritig, S. „Martyrologij srijemsko – pannonske metropolije“, *Bogoslovska smotra* 3/2 (1912), Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 166 – 176 (Ritig, *Martyrologij* 3/2 (1912)).
- Rizos, E. „Martyrs from the North – Western Balkans in the Byzantine Ecclesiastical Tradition: Patterns and Mechanisms of Cult Transfer“, y: Ivan Bugarski / Orsolya Henrich – Tamaská / Vujadin Ivanišević / Daniel Syrbe (ed.), *GrenzÜbergänge*, Remshalden: Verlag Bernhard Albert Greiner 2016, 195 – 214 (Rizos, *Martyrs*).
- Roueché, C. „The Functions of the Governor in Late Antiquity: Some Observations“, y: *Antiquité Tardive* 6 (1998), Centre National de la Recherche Scientifique (France), 31 – 36.
- Russell, E. „Sources and Themes for the Study of the Cult of Saints in the Middle Ages: The Case of St. Demetrius“, y: *Peer English: The Journal of New Critical Thinking* 6 (2006), University of Leicester, 6 – 17.
- Russel, E. *St. Demetrius of Thessalonica. Cult and Devotion in the Middle Ages*, Oxford – Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Wien: Peter Lang 2010 (Russel, *St. Demetrius*).
- Saint Alphonsus de Liguori, *Victories of the Martyrs* (ed. Eugene Grimm), New York – Cincinnati – Chicago: Benziger Brothers 1888 (Alphonsus, *Victories*).
- Sanchez, J. A. J. „The Monk Hypatius and the Olympic Games of Chalcedon“, y: Markus Vinzent (ed.), *Studia Patristica* 60, Leuven – Paris – Walpole: Peeters 2013, 39 – 45.
- Schied, J. „Sacrifices for Gods and Ancestors“, y: Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden – Oxford – Victoria: Blackwell Publishing 2007, 263 – 272.
- Simonyi, D. „O porijeklu pečuškoga toponima *Quinque Ecclesiae*“, y: *Scrinia Slavonica* 9/1 (2009), Hrvatski institut za povijet – Podružnica za Povijest Slavonije, Srijema i Baranje, 311 – 330 (Simonyi, *O porijeklu*).
- Skedros, J. „Response to David Woods“, y: *The Harvard Theological Review*, Vol. 93/3 (2000), Cambridge University Press, 235 – 239 (Skedros, *Response*).
- Skedros, J. C. *Saint Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector 4th- 7th Centuries CE*, Harrisburg: Trinity Press International 1999 (Skedros, *Saint Demetrios*).
- Southern, P. *The Roman Army*, Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC- CLIO 2006.
- Stark, R. „Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women“, y: *Sociology of Religion* 56/3 (1995), Oxford University Press, 229 – 244.
- Steiner, R. *Christianity as Mystical Fact*, Hudson N.Y: Anthroposophic Press 1997.
- Stephenson, A. *The History of Christianity from the Origin of Christianity to the time of Gregory the Great I*, Boston: The Gorham Press 1919 (Stephenson, *The History of Christianity*).
- Stojkovski, B. „The Identity of Saint Demetrius“, y: Zoja Karanoviĥ / Willem de Blécourt (ed.), *Belief Narrative Genres*, Novi Sad: International Society for Folk Narrative Research 2012, 155 – 162.
- Sutcliffe, R. „To Flee or Not to Flee? Matthew 10:23 and Third Century Flight in Persecution“, y: *Scrinium* 14 (2018), Asia – Pacific Early Christian Studies Society, 133 – 160.
- Šamšalović, M. „Građa za *Illyricum Sacrum* sačuvana u Padovi“, y: *Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti* 3 (1960), Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti Zagreb, 419 – 431.
- Špehar, O. „Sirmium – Thessaloniki – Iustiniana Prima: The Migrations of Late Antique Cults and Architectural Concepts“, y: Jelena Erdeljan/ Martin Germ/ Ivana Prijatelj Pavičić/ Marina Vicelja Matijašić (ed.), *Migrations in Visual Art*, Belgrade: Faculty of Philosophy University of Belgrade 2018, 125 – 135.
- Tamas, H. *Passio Pollionis* (BHL 6869) Introduction, Critical Text and Notes, *Sacris Erudiri* 51 (2012), Brepols Publishers, 9 – 34 (Tamas, *Passio Pollionis*).
- Tchakhotine, P. „Sveta Anastazija Sirmijska – svjedokinja kršćanske vjere“, y: Darija Damjanović (prir.), *1700 godina Svetih srijemskih mučenika*, Đakovo: Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku 2011, 197 – 214 (Tchakhotine, *Sveta Anastazija*).

- Thurston, H. J. / Attwater, D. (ed.), *Butler's Lives of the Saints I*, Westminster, Maryland: Christian Classics 1990 (*Butler's Lives of the Saints I*).
- Thurston, H. J. / Attwater, D. (ed.), *Butler's Lives of the Saints IV*, Westminster - Maryland: Christian Classics 1990 (*Butler's Lives of the Saints IV*).
- Tóth, P. „Sirmian Martyrs in Exile Pannonian Case – Studies and a Re – evaluation of the St. Demetrius Problem“, y: *Byzantinische Zeitschrift* 103/1 (2010), Institut für Byzantinistik, Neogräzistik und Byzantinische Kunstgeschichte Universität München, 145 – 170 (Tóth, *Sirmian*).
- „Transaction of the Lodge Quatuor Coronati of A. M. & A. M, London, The Quatuor Coronati“, y: *Ars Quatuor Coronatorum* 1 (1895), Quatuor Coronatorum Lodge, 1 – 4.
- Treggiari, S. *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford: Oxford University Press 1991.
- Trombley, F. „Overview: The Geographical Spread of Christianity“, y: Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 302 – 313 (Trombley, *Overview: The Geographical*).
- Vasiliev, A. „Life of David of Thessalonica“, y: *Traditio* 4 (1946), Cambridge University Press, 115 – 147.
- Vasilik, V. V. „About a Hitherto Unknown Prayer to Anastasia“, y: *Fontes/Источники* 2 (2015), *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 161 – 172 (Vasilik, *About*).
- Vedriš, T. „Štovanje sv. Anastazije u Sirmiju, Carigradu i Rimu u kasnoj antic i ranome srednjem vijeku“, y: *Diadora* 22 (2007), Arheološki muzej u Zagrebu, 191 – 216 (Vedriš, *Štovanje*).
- Ven, P. *Porodica i ljubav u Rimskom carstvu* (prev. Sonja Šešlija), Loznica: Karpos 2012.
- Verhoef, E. „1 Thessalonians 4: 1 – 8: The Thessalonians Should Live a Holy Life“, y: *HTS Theologiese Studies* 63/1 (2007), African Online Scientific Information System, 347 – 363.
- Vickers, M. „Sirmium or Thessaloniki? A Critical Examination of the St. Demetrius Legend“, y: *Byzantinische Zeitschrift* 67/2 (1974), Institut für Byzantinistik, Neogräzistik und Byzantinische Kunstgeschichte Universität München, 337 – 350 (Vickers, *Sirmium*).
- Vuković, M. *Martyr Memories: The Afterlife of the Martyrdom of Irenaeus of Sirmium between East and West in Medieval Hagiographical Collections (Eight – Eleventh Centuries)* (doctoral dissertation), Budapest: Central European University 2015 (Vuković, *Martyr Memories*).
- Vuković, M. „The Martyrdom of Irenaeus of Sirmium in the 10th century Codex Suprasliensis“, *Старобългарска литература* 47 (2013), Институт за литература – БАН, 60 – 73 (Vuković, *The Martyrdom*).
- Walter, C. *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, London – New York: Routledge 2016 (Walter, *The Warrior*).
- „War, Byzantium and Military Saints (An interview with Dr. James Skedros)“, y: *A Journal of Orthodox Faith and Culture: Road to Emmaus* 52 (2013), The Road to Emmaus Foundation, 3 – 25.
- Wedderburn, A. J. M. *A History of the First Christians*, London – New York: T & T Clark International. A Continuum Imrpint 2005 (Wedderburn, *A History*).
- Wiltschke – Schrotta, K. / Stadler P. , „Beheading in Avar Times (630 – 800 A. D.)“, y: *Acta Medica Lituanica* 12/1 (2005), Vilnius University Press 58 – 64.
- Wolf, G. „Family History in the Roman North - West“, y: Michele George (ed.), *The Roman Family in the Empire. Rome, Italy and Beyond*, Oxford: Oxford University Press 2005, 231 – 254.
- Woodford, A. F. A. „The Quatuor Coronati“, y: *Ars Quatuor Coronatorum* 1 (1895), Quatuor Coronatorum Lodge, 78 – 86 (Woodford, *The Quatuor*).
- Woods, D. „Thessalonica's Patron: Saint Demetrius or Emeterius?“, y: *The Harvard Theological Review* 93/3 (2000), Cambridge University Press, 221 – 234 (Woods, *Thessalonica's*).
- Wright, D. *The Eleusinian Mysteries & Rites*, London – Denver: The Theoaophical Publishing House – The Square & Compas 1913.

- Θεοχαριδης, Γ. Ι. „Σιρμιον Η Θεσσαλονικη; (Επιανεξέτασις μιας κριτικης εξετασεως της περι του Αγιου Δημητρου παραδοσεως.)”, у: *Μακεδονика* 16 (1976), Εθνικο Κεντρο Τεκμηριωσις, 269 – 308.

Ћирилична литература:

- Алексић, М. *Српске земље пре Немањиха од 7. до 10. века*, Београд: Laguna 2020.
- Афанасјев, Н. *Трпеза Господња*, Вршац: Епархија банатска 2001 (Афанасјев, *Трпеза*).
- Баришић, Ф. *Чуда Димитрија Солунског као историјски извори*, Београд: Српска академија наука 1953 (Баришић, *Чуда Димитрија*).
- Болотов, В. В. *Историја Цркве у периоду до Константина Великог* (превод: Ђорђе Лазаревић), Краљево: ЕУО Епархије жичке 2009 (Болотов, *Историја Цркве*).
- Болотов, В. В. *Увод у црквену историју*, Краљево Епархија жичка 2007 (Болотов, *Увод*).
- Вер, К. „Мој пут у Православну цркву“, у: *Каленић* 3 (2005), Епархија шумадијска, 7 – 12.
- Вуковић, С. *Српски јерарси од деветог до двадесетг века*, Београд – Подгорица – Крагујевац: Евро – Унирекс – Каленић 1996.
- Вулић, Н. „Sirmium, данашња Сремска Митровица“, у: *Гласник историског друштва у Новом Саду* 2 (1929), Српска манастирске штампарија Сремски Карловци, 153 – 164 (Вулић, *Sirmium, данашња Сремска Митровица*).
- Гранић, Ф. „Војводина у византиско доба“, у: Д. Ј. Поповић (ур.), *Војводина I*, Нови Сад: Историско друштво у Новом Саду 1939, 91 – 107 (Гранић, *Војводина*).
- Гранић, Ф. „Црквени односи на територији Војводине до конца византиске владавине“, у: *Гласник Историског друштва у Новом Саду* 3 (1932), 325 - 330
- Грујић, Р. „Духовни живот“, у: Д. Ј. Поповић (ур.), *Војводина I*, Нови Сад: Историско друштво у Новом Саду 1939, 330 – 414 (Грујић, *Духовни*).
- Грујић, Р. *Православна Српска црква*, Београд – Крагујевац: Евро Београд – Каленић 1995 (Грујић, *Православна*).
- Драгутиновић, П. *Мисија и комуникација у раном хришћанству*, Београд: Православни богословски факултет. Институт за теолошка истраживања 2010.
- Драгутиновић, П. *Увод у Нови Завет: Основи новозаветне науке I*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду 2010.
- Ерцеган, С. *Споменица Владичанства сремског*, Сремски Карловци: Српска православна Епархија сремска 2014 (Ерцеган, *Споменица*).
- Зелер, Ж. *Почеци хришћанства на Балкану* (прев. Корнелија Никчевић), Подгорица: ЦИД 2005 (Зелер, *Почеци*).
- Зизијулас, Ј. *Јелинизам и хришћанство* (превео Предраг Драгутиновић), Београд: Хришћански културни центар 2008.
- Имеровски, М. *Светилишта и храмови Свете Фрушке горе*, Ветерник: Фондација „Владимир Лабат Ровњев“ Сремска Каменица – Поповица 2012 (Имеровски, *Светилишта*).
- Јеремић, М. „Сирмијум, град - острво и његова два острва“, Миша Ракоција (ур.), *Ниш и Византија V*, Ниш: Нишки културни центар 2007.
- Јовић, П. *Епископ бањалучки и сремски др Андреј (Фрушић)*, Бањалука: Филозофски факултет Универзитета у Бањалуци 2017 (Јовић, *Епископ*).
- Лебедев, А. П. *Свештенство древне Васељенске цркве*, Београд: Zepher Book World 2002 (Лебедев, *Свештенство*).
- Лемајић, Н. „Сирмијум и ћирилометодијанско наслеђе“, у: Ненад Лемајић (ур.), *Константин, Сирмијум и рано хришћанство*, Сремска Митровица: Завод за заштиту споменика културе 2014, 56 – 66.
- Лесек, М. *Уметничка баштина у Срему II*, Сремска Митровица: Завод за заштиту споменика и културе 2004.

- Лозе, Е. *Свет Новог завета* (превео Радомир Ракић), Београд: Свети архијерејски синод СПЦ 1986 (Лозе, *Свет*).
- Лукић, Н. „Два непозната пролога српским патријарсима“, у: *Богословље* 1 (2021), Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 115 – 140.
- „Мање позната духовна сазнања о Иринеју епископу сирмијском“, у: *Српски Сион* 18/1 (1993), Српска православна Епархија сремска, 14.
- Маркичевић, Д. „Неизговорена беседа“, у: *Српски Сион* 18/3 (1993), Српска православна Епархија сремска, 43 – 52 (Маркичевић, *Неизговорена*).
- Машкин, Х. А. *Историја старог Рима*, Београд: Научна књига 1951 (Машкин, *Историја*).
- Медаковић, Д. *Српски сликари XVIII – XX века. Ликови и дела*, Нови Сад: Прометеј 2021 (Медаковић, *Српски*).
- Мијатов, М. / Поповић, А. / Ђурђевић, П. *Храм Света три јерарха у Новом Саду*, Нови Сад: Српска православна Црквена општина новосадска у Новом Саду 2018.
- Мијовић, П. „Сирмијумски скулптори и каменоресци – *Quattuor coronati*“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на зельми (1700 година од страдања хришћанских мученика)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 113 – 122 (Мијовић, *Сирмијумски скулптори*).
- Миловановић, С. „Брак и целибат у прва четири века“, у: *Богословље* 77/2 (2018), Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 74 – 90
- Милошевић, П. „Смрт Светог Димитрија Сирмијског“, у: *Српски Сион* 19/2 (1994), Српска православна Епархија сремска, 42 – 47.
- Мирковић, М. *Диоклецијан*, Београд: Службени гласник 2014 (Мирковић, *Диоклецијан*).
- Митрополит Амфилохије, „Сирмијски мученици“, у: *Српски Сион* 19/2 (1994), Српска православна Епархија сремска, 18.
- Николајевић, И. „*Martyr Anastasia* у Фулди“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 123 – 132 (Николајевић, *Martyr Anastasia*).
- „О апологијама св. Јустина“, у: Јустин философ и мученик, *Сабрана дела* (прев. Миливој Р. Мијатов), Београд – Ваљево – Србиње: Хришћанска мисао 2002, 68 – 76.
- Павловић, М. *Служба сватомъ свациенномъченику Иринею епископу сремскомъ*, Београд: МРП 1972.
- Павловић, С. „Сирмијум“, у: *Земља и људи* 57 (2007), Српско географско друштво (Павловић, *Сирмијум*).
- Петровић, Д. *Историја Сремске епархије*, Сремски Карловци: Епархија сремска 1970 (Петровић, *Историја*).
- Попов (прир.), Ж. *Сремска Митровица у монографијама и записима*, Сремска Митровица: Историјски архив „Срем“ 2019.
- Поповић, В. „Култни континуитет и литерарна традиција у цркви средњовековног Сирмијума“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 303 – 308.
- Поповић, В. „Сирмијска епископија и средњовековна црква на Балкану“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица – Благо Сирмијума 2003, 291 – 296 (Поповић, *Сирмијска епископија*).
- Поповић, В. „*Sirmium – град царева и мученика*“, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium – град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2003, 41 – 52.
- Поповић, Ј. *Житија светих за март*, Ваљево: Штампарија Ваљево 1991 (Поповић, *Житија светих за март*).
- Поповић, Ј. *Житија светих за јун*, Београд: Манастир Ћелије 1996.

- Поповић, Ј. *Житија светих за децембар*, Београд: Манастир Телије 1998 (Поповић, *Житија светих за децембар*).
- Поповић, Ј. *Опита Црквена историја I*, Нови Сад: Прометеј 1995.
- Поповић, Р. *Почеци монаштва у раној Цркви*, Београд: Православни богословски факултет 2016.
- Поповић, Р. „Ранохришћански Светитељи на тлу источног Илирика“, у: Радомир Поповић (прир.), *Свето предање у историји*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду – Институт за теолошка истраживања 2015, 129 – 142.
- Поповић, Р. *Хришћанство на тлу Источног илирика пре досељења Словена*, Београд 2004.
- *Православная энциклопедия II*, Москва: Церковно – научный центр 2001 (Пр. Е. II).
- Прица, Р. „Хришћански мученици у Сирмијуму“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи (1700 година од страдања хришћанских мученика)*, Сремска Митровица: Vlado Sirmijuma 2014, 27 – 30 (Прица, *Хришћански*).
- Пузовић, П. „Карловачка митрополија“, у: *Теолошки погледи 1 – 4 (1997)*, Свети Архијерејски Синод СПЦ, 185 – 201 (Пузовић, *Карловачка*).
- Радић, Р. *Византија: пурпур и пергамент*, Београд: Evoluta 2006.
- Радуновић, Ј. „Скулптори мученици сирмијумски“, у: *Српски Сион 19/1 (1994)*, Српска православна Епархија сремска, 46 – 47.
- Сандо, Д. „Хришћански сабори у Сирмијуму у IV веку“, у: Миро Радмиловић (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума 2014, 31 – 36.
- Симић, П. *Црквена уметност*, Београд: Архијерејски Синод СПЦ 1994 (Симић, *Црквена уметност*).
- Скок, П. „Топономастика Војводине“, у: Д. Ј. Поповић (ур.), *Војводина I*, Нови Сад: Историско друштво у Новом Саду 1939, 108 – 127.
- Слијепчевић, Ђ. *Историја Српске православне цркве од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београд: БИГЗ 1991.
- Смирнов – Бркић, А. „Изгнанство Арија у „Илирик“ према историјским изворима“, у: *Istraživanja 23 (2012)*, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 137 – 150.
- Смирнов – Бркић, А. „Писани извори о Св. Иринеју Сирмијском у контексту најстарије црквене организације Срема“, у: Ђура Харди (ур.), *Средњовековна насеља на тлу Војводине. Историјски догађаји и процеси*, Сремска Митровица 2013, 71 – 96 (Смирнов – Бркић, *Писани извори*).
- Смирнов – Бркић, А. / Драганић, И. „Латинска и грчка редакција Пасије Св. Иринеја Сирмијског“, у: Ненад Лемајић (ур.), *Константин, Сирмијум и рано хришћанство*, Сремска Митровица: Завод за заштиту споменика културе Сремска Митровица „установа културе од националног значаја“ 2014, 51 – 70 (Смирнов – Бркић / Драганић, *Латинска и грчка*).
- *Сремске новине 2277 (2004)*, Сремска Митровица.
- *Српски Сион 18/3 (1993)*, Српска православна Епархија сремска (Ср. С. 18/3 (1993)).
- Станојевић, С. „Мошти Стевана Првовенчаног у Војводини“, у: *Гласник Историског друштва у Новом Саду 3 (1930)*, Историско друштво у Новом Саду, 50 – 65.
- Станојевић, С. *Народна енциклопедија српско – хрватско – словеначка IV*, Загреб: Библиографски завод 1929 (Станојевић, *Народна енциклопедија IV*).
- Стојковски, Б. „Боландистичко житије Светог Андроника“, у: *Култура полиса 13/14 (2010)*, Удружење за политичке науке Србије – Огранак у Новом Саду, 67 – 73.
- Стојковски, Б. „Житије Светог Иринеја Сирмијског у Етиопском синаксару“, у: *Istraživanja 25 (2014)*, Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, 421 – 427 (Стојковски, *Житије*).
- Стојковски, Б. „Историјски контекст Методијеве *Сттихире Светом Димитрију*“, у: Бојана Димитријевић (ур.), *Филологија и универзитет*, Ниш: Филозофски факултет Универзитета у Нишу 2012, 847 – 863 (Стојковски, *Историјски*).

- Стојковски, Б. „О апостолском пореклу епископије Сирмијума“, Ђорђе Ђурић (ур.), *Споменица историјског архива „Срем“* 10, Сремска Митровица: Историјски архив „Срем“ 2011, 55 – 64.
- Стојковски, Б. „Светитељи без житија. Приноси сирмијској хагиографији“, у: *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 37 (2012), Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 401 – 413.
- Стојковски, Б. *Црквена историја Срема и средњем веку* (докторска дисертација), Нови Сад: Универзитет у Новом Саду 2012 (Стојковски, *Црквена историја*).
- Тимотијевић, М. *Српско барокно сликарство*, Нови Сад: Матица српска 1996.
- Тодић, Б. *Српски сликари од XIV до XVIII века I*, Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе 2013 (Тодић, *Српски*).
- Томин, С. *Владика Максим Бранковић*, Нови Сад: Платонеум 2007.
- Успенски, Ф. *Историја Византијског царства од 6. до 9. века* (превео Зоран Буљугић), Београд: Zepher Book World 2000 (Успенски, *Историја*).
- Фицџералд, К. *Ђаконисе у Православној цркви: Позване на светост и служење* (прев. Јереј Вукашин Милићевић), Крагујевац: Каленић 2009.
- Шмеман, А. *Тајне празника*, Цетиње: Светигора 1996.
- Шпехар, О. З. *Настанак хришћанске сакралне топографије урбаних простора Централног Балкана: од Миланског едикта до почетка 7. века* (докторска дисертација), Београд: Универзитет у Београду 2012 (Шпехар, *Настанак хришћанске*).
- Шпехар, О. „Сирмијумски мученици и креирање идентитета ранохришћанског града“, у: *Зборник Народног музеја – Београд* 21/2 (2014), Народни музеј Београд, 25 – 52 (Шпехар, *Сирмијумски*).

Електронска литература:

- *2020 Calendar Crestin Orthodox*, прегледано дана 21. 06. 2021. на: <https://roea.orthodoxws.com/files/Calendar/2020/2020-English-Calendar.pdf> (*2020 Calendar Crestin Orthodox*).
- *Acatistul Sfinților Români*, прегледано дана 21. 06. 2021. г. на: <http://arhiepiscopiamnnicului.ro/acatiste/acatistul-sfintilor-romani>.
- Bevans, S. *A Short History of the Church's Mission*, прегледано дана 6. 02. 2019. г. на: https://www.cppsmissionaries.org/download/mission/History_Of_MissionBevans.pdf.
- *Bishops/Patriarchs of Antioch*, прегледано дана 30. 09. 2020. на: <https://sourcebooks.fordham.edu/byzantium/texts/byzpatant.asp>.
- Dreyer, W. A. *The Amazing Growth of the Early Church*, прегледано дана 6. 02. 2019. г. на: <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/1268/2543> (Dreyer, *The Amazing*).
- Fanning, D. *Missions History of the Early Church*, прегледано дана 6. 02. 2019. г. на: https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=cgm_hist.
- Fant, J. C. *Quarrying and Stoneworking*, прегледано дана 26. 08. 2020. на: <https://sci-hub.se/10.1093/oxfordhb/9780199734856.013.0006>.
- *Holy Relics*, прегледано дана 9. 06. 2021. на: <https://moniagiasanastasias.gr/εργ-μουν/ερα-λειψανα>.
- Homer, *Ilijada* (прев. Томо Марећић), прегледано дана: 3. 10. 2020. на: http://gimnazija-sb.com/portal/wp-content/uploads/2015/02/homer_ilijada.pdf.
- Lalošević, V. *Dioklecijanov lik u Muci Četvorice ovenčanih*, прегледано дана 26. 08. 2020. на: https://bib.irb.hr/datoteka/598173.25_Laloevic.pdf (Lalošević, *Dioklecijanov lik*).
- Mataya, N. *Martyrs and Saints: The Transformation of Christianity in the Balkans During the Late Roman Empire*, прегледано дана 3. 1. 2020. г. на: <http://www.rosetta.bham.ac.uk/issue15supp/mataya.pdf>.

- *Menologion of Basil II*, прегледано дана 18. 05. 2021. на: <https://amp.en.google-info.org/index.php/36739840/1/menologion-of-basil-ii.html>.
- Milena Milin, „The Beginnings of the Cults of Christian Martyrs and Other Saints in the Late Antique Central Balkans“, у: Mirjana Detelić and Graham Jones (ed.), *Saints of the Balkans*, прегледано дана 20. 06. 2020. на: <http://www.mirjanadetelic.com/docs/CULT%20OF%20SAINTS%20IN%20THE%20BALKANS.pdf>.
- Nadeau, B. L. *Oasis of Tranquility*, прегледано дана 14. 06. 2021. на: https://www.wmf.org/sites/default/files/article/pdfs/pg_14-21_SantiQuattro.pdf.
- Pershina, Y. *The System of Punishments in the Ancient Rome*, прегледано дана 15. 1. 2020. на: https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/50274/ssoar-moderneuropr-2017-1-pershina-The_system_of_punishments_in.pdf?sequence=1&isAllowed=y&lnkname=ssoar-moderneuropr-2017-1-pershina-The_system_of_punishments_in.pdf.
- *Proslava 1700. obljetnice Svetih srijemskij mučenika*, прегледано дана: 23. 06. 2021. г. на: <http://srijembiskupija.rs/hr/proslava-1700--obljetnice-svetih-srijemskih-mucenika>.
- Schaff, P. *History of the Christian Church. Volume I: Apostolic Christianity A. D. 1 – 100*, прегледано дана 26. 02. 2019. на: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893_Schaff_Philip_History_Of_Christian_Church_\[01\]_Apostolic_Christianity_AD_1-100_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893_Schaff_Philip_History_Of_Christian_Church_[01]_Apostolic_Christianity_AD_1-100_EN.pdf) (Schaff, *History of the Christian Church I*).
- Schaff, P. *History of the Christian Church. Volume II: Ante – Nicene Christianity. A. D. 100 - 325*, прегледано дана 26. 02. 2019. на: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893_Schaff_Philip_History_Of_Christian_Church_\[02\]_Ante-Nicene_ChristianityAD_100-325_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893_Schaff_Philip_History_Of_Christian_Church_[02]_Ante-Nicene_ChristianityAD_100-325_EN.pdf).
- *Svečana proslava*, прегледано дана 23. 06. 2021. г. на: https://djos.hr/wp-content/uploads/2015/03/separat_vjesnik_svecana_proslava.pdf.
- Verhoef, E. *Christians Reacted Differently to non – Christians Cults*, прегледано дана 10. 05. 2020. на: <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/804/1555>.
- *Сремскомитровачко градско насеље Мала Босна обилежило Храмовну славу Свете Сирмијумске Мученике*, прегледано дана 19. 06. 2021. г. на: <https://ssr.org.rs/sremskomitrovacko-gradsko-naselje-mala-bosna-obiljezilo-hramovnu-slavu-svete-sirmijumske-mucenike/>.
- *Уколико се откриће у Сремској Митровици испостави као тачно, биће промењена читава историја Србије*, прегледано дана 17. 05. 2021. на: <https://www.magazin.novosti.rs/scc/vest/misterija-groba-18-koju-krije-macvanska-mitrovica-mogla-bi-da-bude-otkrice-veka/1375244>.

Биографија аутора

Рођен 18. фебруара 1983. године у Вуковару, Република Хрватска, од оца Жељка и мајке Браниславе (рођ. Трумић). Одрастао у граду Шиду, где је завршио основну школу 1998. године, док је средњу богословије „Свети Арсеније Сремац“ у Сремским Карловцима завршио 2002. године. Након завршетка средње школе, исте године је уписао Православни богословски факултет Универзитета у Београду, на којем је дипломирао 2007. године.

По завршетку студија се запослио као вероучитељ у Шиду 2008. године. Оженио се 2009. године са Данијелом Гајић из Шида, са којом има сина Огњена и ћерку Доротеју. Исте године је рукоположен у чин ђакона и постављен као причаслен у Саборном храму Светог Оца Николаја у Шиду. Уписао је мастер студије на Православном богословском факултету у Београду 2010. године, одбранивши 22. јуна 2012. године мастер рад на тему „Септуагинта – Стари завет ране хришћанске Цркве. Филолошке и теолошке перспективе“ из предмета Свет Новог Завета. Рукоположен је у презвитерски чин 10. марта 2013. године у храму Преноса моштију Светог оца Николаја у Шиду и постављен је од 1. јуна исте године за пароха села Илинаца и Батроваца. Докторске студије је уписао 2015. године. Од 2018. године разрешен је дужности пароха у Илинцима, да би исте године, уз Батровце, био постављен за пароха у Илоку, Република Хрватска. После годину дана је разрешен дужности пароха илочког.

Објавио је до сада пет књига: две ауторске и три као приређивач:

Стари грбови Срема, Сремска Митровица: НИП „Митровачке новине“ Доо 2010

Огледи из прошлости Цркве, Шид: Културно образовани центар Шид 2018

Никола Ковачевић, *Декламације*, Шид: Српска православна Црквена општина Илинци 2015 (као приређивач)

презвитер Јован Јеремић, *Беседе*, Шид: Српска православна Црквена општина Илинци 2016 (као приређивач)

Јован Поповски, *Ђачки погреб*, Шид: Српска православна Црквена општина Илинци 2016 (као приређивач).

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Борис Фајфрић

Број индекса 15/3003

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Страдање сирмијумских мученика и развој њиховог култа. Историјско – богословска анализа

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора _____ Борис Фајфрић _____

Број индекса _____ 15/3003 _____

Студијски програм _____ докторске студије теологије _____

Наслов рада _____ Страдање сирмијумских мученика и развој њиховог култа. Историјско – богословска анализа

Ментор _____ др Радомир Поповић, редовни професор _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Страдање сирмијумских мученика и развој њиховг култа. Историјско богословска анализа

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, _____

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.