



УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
ОДСЕК ЗА ИСТОРИЈУ

**РЕЛИГИЈСКА СЛИКА РИМСКЕ  
ПРОВИНЦИЈЕ *PANNONIA*  
*SECUNDA* У 4. ВЕКУ НОВЕ ЕРЕ**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Ментор:  
Доц. др Ифигенија Радуловић

Кандидат:  
мр Александра Смирнов-Бркић

Нови Сад, 2015. године

**УНИВЕРЗИТЕТ У НОВОМ САДУ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ**

**KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA**

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska teza
Ime i prezime autora: AU	Mr Aleksandra Smirnov-Brkić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Dr Ifigenija Radulović, vanredni profesor
Naslov rada: NR	Religijska slika rimske provincije <i>Pannonia Secunda</i> u 4. veku nove ere
Jezik publikacije: JP	Srpski
Jezik izvoda: JI	Srpski, engleski
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2015.
Izdavač: IZ	Autorski reprint
Mesto i adresa: MA	21000 Novi Sad Dr Zorana Đinđića 2

Fizički opis rada: FO	(broj poglavlja 8 / stranica 616/ slika 22 (u tekstu) +130 (u priložima) / grafikona / referenci 1321 / karte 7 / tabele 7)
Naučna oblast: NO	Istorija
Naučna disciplina: ND	Klasične nauke
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Istorija religije, poznoantičko hrišćanstvo, Pannonia Secunda, 4. vek n. e.
UDK	
Čuva se: ČU	Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet
Važna napomena: VN	
Izvod: IZ	<p>Teza se bavi religijskom istorijom rimske provincije Druge Panonije (<i>Pannonia Secunda</i>), formirane administrativnim reformama cara Dioklecijana (284-305) na prostoru jugoistočnog dela nekadašnje provincije Donje Panonije (<i>Pannonia Inferior</i>). Hronološki tema je ograničena na 4. vek s obzirom da u to vreme dolazi do krupnih i dalekosežnih promena u religijskoj politici Rimskog carstva. Ovo je period tranzicije između stare helensko-rimske religioznosti i hrišćanstva u razvoju. U toku jednog veka učinjen je prelaz od progonjenog hrišćanstva kao <i>religio illicita</i> iz vremena prve tetrarhije (293-305) do potpuno afirmisanog hrišćanstva kao jedine legitimne državne religije (381).</p> <p>Druga Panonija je tokom 4. veka postala <i>caput Illyrici</i> ne samo kao administrativni i politički centar novoformirane teritorijalne prefekture Ilirik, već i u crkvenom pogledu sedište Sirmijske mitropolije. Podizanje vojno-političkog značaja ove provincije, donelo je rimskoj koloniji Sirmiju rang carskog grada u kome su zbog nestabilnosti donjedunavskog limesa često boravili carevi i dvor. Shodno tome, Sirmij je u progonima hrišćana tetrarhijskog perioda zabeležio najveći broj mučenika u odnosu na ostatak Ilirika. Zapisi o stradanju sirmijskog episkopa Irineja, njegovog đakona Dimitrija, cibalskog lektora Poliona, sirmijske građanke Anastazije i baštovana</p>

	<p>Sinerota i drugi udarilo je temelj martirološkoj književnosti Ilirika i dalo osnov za poznavanje organizacije i života prvih hrišćanskih zajednica u Drugoj Panoniji. Prvi deo teze proučava ovu bogatu literarnu tradiciju, podvrgava je istorijskoj kritici i nadopunjuje podacima arheoloških izvora vezanih za kultove mučenika Druge Panonije.</p> <p>Posle legalizacije hrišćanstva i zahvaljujući stalnom prisustvu carske administracije i dvora, Sirmij je za celo područje Ilirika postao glavno crkveno sedište, u kome su se u periodu od 349. do 378. održali crkveni sabori i donete formule vere od velikog značaja za opšti tok istorije hrišćanstva. Tako je značajan segment teze posveće ulozi Druge Panonije u hristološkim raspravama od Nikejskog do Akvilejskog sabora (325-381), analizi sirmijskih sabora i formula vere, ulozi mursanskog episkopa Valensa u crkvenoj politici homojskih pristalica, učenju sirmijskog episkopa Fotina i teološkoj poziciji Germinija Sirmijskog.</p> <p>Hronološki poslednja tema disertacije jeste period konsolidacije nikejskog pokreta na Akvilejskom saboru (381), na kom sirmijski episkop Anemije bio aktivni učesnik i štićenik moćnog Ambrozija Milanskog. Verska konsolidacija Druge Panonije i njeno pristajanje uz trinitarnu teologiju, odigrala se u periodu političke i kulturne dezintegracijom prouzrokovane ubrzanim padom donjedunavskog limesa i varvarizacije panonskih provincija.</p> <p>S obziroma na značajne rezultate arheologije u proteklih pet decenija, autor je na osnovu materijalne ekspresije religije stanovnika Druge Panonije prikazao odlike načina sahranjivanja i formiranje verske topografije najznačajnijih lokaliteta. Autor je sakupio i obradio neobjavljenu rukopisnu građu relevantnu za martirologiju Druge Panonije, kao i neke neobjavljene ranohrišćanske natpise sa ovog područja, koji pomažu u rekonstrukciji religijskog života stanovnika Druge Panonije u 4. veku.</p> <p>Cilj teze bio je sveobuhvatno interdisciplinarno</p>
--	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

	istraživanje ključnog perioda religijske istorije Druge Panonije, praćeno sintezom danas dostupnih izvora, kao polazne tačke svih daljih istraživanja.
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	15.09.2009.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	

University of Novi Sad  
Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	PhD thesis
Author: AU	Aleksandra Smirnov-Brkić
Mentor: MN	Prof. dr Ifigenija Radulović
Title: TI	Religious image of the Roman province Pannonia Secunda in the 4 <sup>th</sup> century A. D.
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	English / Serbian
Country of publication: CP	Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2015
Publisher: PU	Author reprint
Publication place: PP	Novi Sad

Physical description: PD	Chapters 8/ pages 616 / pictures 22 + 130 / maps 7/ references 1321 /graphs /charts 7
Scientific field SF	History
Scientific discipline SD	Classical studies
Subject, Key words SKW	History of Religion, late antique Christianity, Pannonia Secunda, 4 <sup>th</sup> century A. D.
UC	
Holding data: HD	University of Novi Sad, Faculty of Philosophy
Note: N	
Abstract: AB	<p>The thesis deals with religious history of Roman province Pannonia Secunda, formed in the southeastern part of the former province Pannonia Inferior within the administrative reforms of emperor Diocletian (284-305). The subject is chronologically limited to the 4<sup>th</sup> century in light of the fact that this period saw fundamental and far-reaching changes in the religious policy of the Late Roman Empire. It is a period of transition from the old Hellenic-Roman religion to freshly institutionalised Christianity. This century witnessed a paradoxical leap from the persecuted Christianity as <i>religio illicita</i> to the fully accepted Christianity as the only legitimate religion.</p> <p>In the 4<sup>th</sup> century Pannonia Secunda became <i>caput Illyrici</i> not only of the newly-established prefecture Illyricum, but as the religious capital within the Metropolis of Sirmium. The increase of military and political importance of the province brought the Roman colony Sirmium a rank of imperial city, in which due to instability of the Lower Danube <i>limes</i> Roman emperors often dwelt. Consequently, Sirmium listed the greatest number of martyrs in comparison to the rest of Illyricum during the tetrarchic persecutions. Records of martyrdoms of Sirmian bishop Irenaeus, his deacon Demetrius, lector Pollio from Cibalae, Sirmian citizen Anastasia, gardener Syneros and many others became the</p>

	<p>core of the martyrological and hagiographical literature of Illyricum as well as the foundation for the study of Christian communities in Pannonia Secunda. First segment of the thesis studies this rich literary tradition, subjects it to historical criticism and corroborates it with archaeological evidence coming from the cult of these martyrs.</p> <p>After legalization of Christianity, Sirmium became the main ecclesiastical see, which housed several church council from 349 to 378. These councils brought creeds that influenced Christological disputes in the entire state. Thus a significant segment of the thesis is concerned with the role of Pannonia Secunda in the Christological disputes from the Nicene council to the Council of Aquileia (325-381), analyzing Sirmian councils and formulas, the role of Valens of Mursa in homoian party, theology of Photinus of Sirmium and theological position of Germinius of Sirmium.</p> <p>Chronologically the last theme is the period of Nicenian consolidation in the Council of Constantinople and the Council of Aquileia (381), where Sirmian bishop Anemius was active participant and a protégée of the mighty Ambrose of Milan. However, this religious change in the religious affiliation of Pannonia Secunda's clergy and adherence to trinitarian theology, coincided with political and cultural disintegration of the province due to the collapse of the northern frontier and permanent barbarian settlement within its borders.</p> <p>In view of significant archeological discoveries within the last five decades, the author dedicated a chapter to the material expression of religion of the Pannonia Secunda's population through forms of burial and cult architecture. The author also collected and analysed unpublished manuscripts relevant to reconstruction of Pannonian martyrology, along with some unpublished epigraphic material which bring beter understanding of religious life of the 4<sup>th</sup> century Pannonia Secunda.</p> <p>The aim of the thesis was a comprehensive interdisciplinary study of the key period in the</p>
--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------



	religious history of Pannonia Secunda accompanied with a synthesis of most significant sources as the basis for all future research.
Accepted on Scientific Board on: AS	15.09.2009.
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	president: member: member:

## САДРЖАЈ

САДРЖАЈ	1
1. УВОД	3
2. КРАТАК ПРЕГЛЕД РЕЛИГИЈСКОГ ЖИВОТА НА ПРОСТОРУ ПРОВИНЦИЈЕ <i>PANNONIA SECUNDA</i> ДО 4. ВЕКА Н. Е.	16
3. ДРУГА ПАНОНИЈА ОД ТЕТРАРХИЈСКИХ ПРОГОНА ХРИШЋАНА ДО ЛЕГАЛИЗАЦИЈЕ ХРИШЋАНСТВА	37
3.1 НАЈСТАРИЈИ ПИСАНИ ИЗВОРИ О МУЧЕНИЦИМА ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ	45
3.2 Св. ИРИНЕЈ СИРМИЈСКИ	50
3.3 Св. ДИМИТРИЈЕ СИРМИЈСКИ	74
3.4 Св. АНАСТАЗИЈА СИРМИЈСКА	92
3.5 МУЧЕНИЧКА ГРУПА ДОНАТА, РОМУЛА, СИЛВАНА, ВЕНУСТА И ХЕРМОГЕНА	98
3.6 Св. ПОЛИОН ЦИБАЛСКИ	102
3.7 Св. ЧЕТВОРИЦА ОВЕНЧАНИХ МУЧЕНИКА	106
3.8 Св. СИНЕРОТ СИРМИЈСКИ	115
3.9 МАРТИРОЛОГИЈА ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ ПРЕМА МАРТИРОЛОГИЈИ ИЛИРИКА	119
3.10 ДРУГА ПАНОНИЈА И ЛЕГАЛИЗАЦИЈА ХРИШЋАНСТВА	133
4. ДРУГА ПАНОНИЈА У ХРИСТОЛОШКИМ РАСПРАВАМА 4. ВЕКА	148
4.1 НИКЕЈСКИ САБОР (325) И АРИЈЕВО ИЗГНАНСТВО У ИЛИРИК	157
4.2 СИНОД У ТИРУ (335)	170
4.3 АНТИОХИЈСКЕ ФОРМУЛЕ	182
4.4 САБОР У СЕРДИЦИ (343)	188
4.5 ФОТИН СИРМИЈСКИ И ЊЕГОВО КРИВОВЕРСТВО	197
4.6 СИРМИЈСКИ САБОР ИЗ 349. ГОДИНЕ	209
4.7 РЕЛИГИЈСКИ КОНТЕКСТ БИТКЕ КОД МУРСЕ 351. ГОДИНЕ	219
4.8 СИРМИЈСКИ САБОР 351. ГОДИНЕ	221
4.9 СИРМИЈСКИ САБОР ИЗ 357. ГОДИНЕ	243

4.10	СИРМИЈСКИ САБОР ИЗ 358. ГОДИНЕ	266
4.11	СИРМИЈСКИ „САБОР“ ИЗ 359. ГОДИНЕ	273
4.12	САБОР У АРИМИНИЈУ-СЕЛЕУКИЈИ-НИКИ ИЗ 359. ГОДИНЕ	282
4.13	САБОР У КОНСТАНТИНОПОЉУ 360. ГОДИНЕ	297
4.14	ДРУГА ПАНОНИЈА ЗА ВРЕМЕ ЈУЛИЈАНОВЕ РЕСТАУРАЦИЈЕ ПАГАНСТВА	303
4.15	ГЕРМИНИЈЕ СИРМИЈСКИ И НИКЕЈСКА РЕАКЦИЈА У ДРУГОЈ ПАНОНИЈИ	319
5.	ВЕРСКА КОНСОЛИДАЦИЈА И ПОЛИТИЧКА ДЕЗИНТЕГРАЦИЈА ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ	339
5.1	СИРМИЈСКИ САБОР ИЗ 378. ГОДИНЕ	342
5.2	КОНСТАНТИНОПОЉСКИ И АКВИЛЕЈСКИ САБОР 381. ГОДИНЕ	367
5.3	СЕОБА НАРОДА И ЊЕН ЗНАЧАЈ ЗА РЕЛИГИЈСКУ СЛИКУ ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ	391
6.	АРХЕОЛОШКА ГРАЂА У КОНТЕКСТУ РЕЛИГИЈСКЕ ИСТОРИЈЕ ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ 4. ВЕКА	403
6.1	НАЧИН САХРАЊИВАЊА	407
6.2	КУЛТНА АРХИТЕКТУРА	414
6.3	ЕПИГРАФСКА ГРАЂА	412
7.	ПРИЛОЗИ	456
7.1	ИЗБОР НАРАТИВНИХ ИЗВОРА (Н)	456
7.2	ИЗБОР ЕПИГРАФСКЕ ГРАЂЕ (Е)	523
7.3	ОСТАЛИ РЕЛЕВАНТНИ АРХЕОЛОШКИ МАТЕРИЈАЛ (А)	552
8.	ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА	562
	БИБЛИОГРАФИЈА	570
	СПИСАК КАРАТА, ТАБЕЛА И ИЛУСТРАЦИЈА	621

## 1. УВОД

---

Христијанизација римског Илирика пленила је пажњу истраживача још од 17. века, када се у оквиру чувене боландистичке едиције *Acta Sanctorum* појављују прва критичка промишљања о панонским мученицима<sup>1</sup>. Боландистичке наговештаје и подстицаје следила су двојица језуита, Данијеле Фарлати (1690-1773) и његов сарадник и настављач Јакопо Колети (1734-1827), који су у 18. веку сакупили обимну грађу за проучавање хришћанства Илирика и начинили вишетомно монументално издање *Illyricum sacrum* (1751-1819), чији седми том се, између осталог, бави историјом Сирмијске дијацезе којој су подређене *ecclesia Bassianensis, Cibalensis, Mursensis, Aemonensis, Horreo-Margensis, Margensis, Singidunensis, Viminaciensis, Aquensis, Castra Martis, Iscensis, Ratiariensis*<sup>2</sup>. Колетијева структура дела настала је на црквеној организацији из 4. века базираној на римској административној подели из периода тетрархије која је новоформирану провинцију Другу Панонију (*Pannonia Secunda*) и њен главни град Сирмиј<sup>3</sup> (*Sirmium*) учинила политичким центром средине коју су антички писци вековима звали Илирик.

Иако се наведеним едицијама може критиковати методолошки приступ са становишта савремене науке, грађа која је у њима сакупљена још увек нема премца

---

<sup>1</sup> Иако се прва штампана издања тзв. *Дела хришћанских мученика* јављају такође од самог проналазак штампе, тек је Друштво боландиста (*Société des Bollandistes*), названо по нидерландском језуиту Жану Боланду (лат. *Johannes Bollandus*) (1596-1665), почело да уврштава панонске мученике у мартиролошку литературу у првој едицији *Acta Sanctorum* 1643-1794. године.

<sup>2</sup> D. Farlati – J. Colleti 1847, 449-612, овде xiv-xv. Још пре Колетијевог издања, први мањи рад о историји Сремске бискупије био је изгубљени спис Martin Szent-Ivanya, *Vindicie Sirmienses* (1699), за који сазнајемо из нешто каснијег истоименог дела сремског бискупа Ладислава Срењија (1746), в. L. Szórényi 1989, 10. Такође, мађарски свештеник Иштван Салађи издао је историју Панонске цркве S. Salagius, *De statu ecclesiae Pannonicae, Quinque Ecclesiis* 1777.

<sup>3</sup> У погледу транскрипције античких имена и с обзиром на то да у српском језику не постоји доследна стандардизација, коришћена је традиционална латинска транскрипција без задржавања падежног наставка (Цибале не Кибале, Еузебије не Евсевије, Сирмиј не Сирмијум), осим када дух савременог језика није налагао другачије (на пример Василије не Базилије, Теодосије не Теодозије).

у новијим издањима, и даје основу за изучавање догађаја који су после готово три века ћутања археолошких и писаних извора увели Сирмијску цркву (*Ecclesia Sirmiensis*) на велика врата историјске позорнице раног 4. века<sup>4</sup>. Током христолошких расправа, религијска историја овог подручја утицала је на историју читавог хришћанства, те се може рећи да нема црквеног историчара 4-5. века који не говори о личностима и догађајима у Другој Панонији. На значај који је Друга Панонија имала у христолошким расправама 4. века, указао је ђаковски свештеник и професор богословије Матија Павић (1859-1929) у својој студији *Arijanstvo u Panoniji Srijemskoj*,<sup>5</sup> али и даље приступајући религијској историји првенствено са теолошке позиције.

Археолошка истраживања на подручју римске Друге Паноније почињу тек у другој половини 19. века, када се повереници Народног музеја у Загребу, локалне ентузијасте – митровачки учитељ Игњат Јунг и жупник Павле Милер, као и европски школовани археолози опат Адолф Хитрек и клерик Шиме Љубић – концентришу на ископавања Сремске Митровице и околине<sup>6</sup>. Пронађени материјал, заједно са скицама, картама и извештајима депонован је већим делом у Загреб, а мањим у Беч, где се и данас налази. Ипак, главнина налаза уништена је нестручним и несавесним ископавањима, али и због ниске културне свести становништва, које је културно-историјска добра претварало у грађевински материјал, упркос покушајима градских челника да уведу казне и спрече деструктиван приступ старинама<sup>7</sup>.

Прва свеобухватна савремена студија која се на постулатима савремене науке суочила са црквеном традицијом и сачуваном археолошком грађом из историје позноримских доњедунавских провинција, била је студија француског класичног филолога и историчара Жака Зејеа (Jacques Zeiller, 1878-1962), објављена пре скоро једног века под насловом *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de*

---

<sup>4</sup> Фарлати и Колети су као извор користили неке од ватиканских рукописа везаних за рано хришћанство Паноније, који су данас изгубљени, а само је један део ове грађе објављен, док се манускрипт Фарлатијевог дела чува у Венецији у Језуитском манастиру, в. D. Gáspár 2002, 6.

<sup>5</sup> М. Рајић 1891. За преглед старијих истраживања античких цркава Паноније, в. М. Јагак 1991.

<sup>6</sup> П. Милошевић 1974-1978; уп. П. Милошевић 2001, 8.

<sup>7</sup> Из извора сазнајемо о постојању археолошког друштва *Сирмијум* Феликса Каница у Митровици 1869. године и забранама градских челника у периоду од 1879-1882. године да се споменици уништавају, в. П. Милошевић 2001, 8.

*l'Empire Romain* у Паризу 1918. година<sup>8</sup>, као наставак претходне студије истог аутора о христијанизацији римске Далмације *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie* из 1906. године<sup>9</sup>. Зејеова студија представља фундаменталну синтезу и полазну тачку свих даљих истраживања ове теме, јер је дала збир и критичку анализу извора познатих у прве две деценије 20. века. Зеје је први приступио античком Илирику као јединственој културној целини, мада под утицајем романтичарске историографије 19. века<sup>10</sup> он и даље користи данас научно неприхватљив термин за свеукупну античку популацију Балкана *Илири*<sup>11</sup>.

Од средине 20. века до данас дошло је значајних промена како у методолошком приступу позноримском друштву, тако и историји религије, те се истраживање односа позноримског хришћанства и „паганства“<sup>12</sup> поставило на ширу социјалну основу два коегзистентна и међусобно условљена друштвена принципа, чиме је дат примат комапаративно-историјском методу, који религију проучава као целину уједно узимајући у обзир све посебности сваке појединачне традиције<sup>13</sup>. Тек од недавно питање утицаја хеленско-римске филозофије на развој хришћанске теологије, етике, реторике добило је на значају у науци, иако је још Вернан Јегер указао да је хеленизација хришћанства и усвајање грчке *паидеје* омогућило ширење

---

<sup>8</sup> Код нас је преведена као Жак Зелер, *Почеци хришћанства на Балкану* (прев. Корнелија Никчевић), Подгорица 2005. и у даљем тексту ће тако бити цитирана.

<sup>9</sup> J. Zeiller 1906.

<sup>10</sup> Истраживања етничке припадности палеобалканских племена имају дугу предисторију и сежу у 19. век, а везана су за историјско-друштвени покрет познат као илиризам подстакнут снажним буђењем националне свести код балканских народа, у оквиру ког су се створили замци привремено веома популарне научне дисциплине – илирологије. За историјат илирологије, в. А. Бенац 1977, 59-60.

<sup>11</sup> Зеје верује да су савремени Албанци директни потомци илирске расе, а данашњи становници Мезије потомци трачке расе, в. Ж. Зелер 2005, 47, 51. Више о анализи Зејеове студије и њеном доприносу, в. В. Д. Никчевић, *Изузетни допринос Жака Зелера: рана хришћанска књижевност као извор за историографију и остале науке*, у Ж. Зелер 2005, 23-29.

<sup>12</sup> У погледу означавања припадника старе хеленско-римске религије аутор наглашава да је термин „паганин“ хронолошки, географски и квалитативно неприкладан за период којим се ова теза бави, јер носи информацију да су у читавој римској држави 4. века нехришћански поштоваоци старе религије стварно или у погрдном смислу одговарали латинским *rustici*, што никако не одговара историјским околностима. На Истоку је термин *Ἕλληνες* и *ἑθνικός* означавао поштоваоца старе хеленско-римске религије, док се на латинском Западу користио термин *gentiles*<sup>12</sup>. У недостатку прикладнијег термина и техничких немогућности да се припадници хеленско-римске религије означе једним термином, у раду ће се повремено користити термин пагани. О термину „паганин“ в. Зејеову докторску тезу J. Zeiller 1917; уп. P. Brown, s.v. *Pagan*, у: G. W. Bowersock – P. R. L. Brown – O. Grabar (eds.) 1999, 625.

<sup>13</sup> О упоредном методу у изучавању историје религије, в. Е. О. Џемс 1990, 17-23; уп. N. Smart – H. Ringgren, *Comparative-historical method* у: L. Jones (ed.) 2005<sup>2</sup>, vol. III, 1868-1877.

и популаризацију новог религијског покрета<sup>14</sup>. Мишљења су се кретала од оних који су негирали утицај хеленско-римске филозофије до оних који су јој давали пресудан значај у формирању хришћанске теологије<sup>15</sup>. Захваљујући новијим и обухватнијим студијама о образовању хришћанских теолога, затим о хришћанском гностицизму, неоплатонистичкој филозофској школи, аутор овог рада приклања се мишљењу да је хеленско-римска култура оставила дубоког трага на формирање хришћанске теорије и праксе. Како примећује Ричард Хансон, од Платона и Аристотела до 4. века прошло је 700 година и *хеленска мисао није тапкала у месту све то време*<sup>16</sup>, већ су стоици и нова форма платонизма настала из Платинове филозофије који се до 4. века удружио са теургијом, значајно утицали на хришћанске мислиоце, нарочито у погледу етике и сотерологије.

Савремене студије о античком свету с краја 3. до почетка 6. века указале су на корените друштвене, политичке и културне промене које су удаљавале овај свет од класичних норми Августовог доба, што је дало подстицај да се уведе ново поље истраживања – позна антика<sup>17</sup>. Питер Браун је предложио ревизију Гибонових постулата класичне цивилизације и понудио периодизацију позне антике од средине 2. до средине 8. века. Иако ова периодизација није опште прихваћена и постоје горње и доње аберације<sup>18</sup>, али термин који је увео још аустријски историчар уметности Алојз Ригл почетком 20. века као *Spätantike*<sup>19</sup>, указивао је на нужност сагледавања позноцарског периода у оквиру сопствених норми.

Штавише, радови Питера Брауна дали су нови угао гледања на развој идеје светости и култа мученика у 4. веку, сакупљањем великог броја података из свих крајева римског света, којим је из угла друштвене антропологије дефинисан *свети човек* позне антике, за разлику од каснијег термина *светац* као формалног и

<sup>14</sup> V. Jeger 2007 (прво издање 1961). Пионир ових истраживања био је Едвин Хеч, Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, London 1890.

<sup>15</sup> За историјат истраживања в. А. М. Meijering, *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*. Amsterdam – Oxford – New York 1975.

<sup>16</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 857-859.

<sup>17</sup> Brown, Peter. *The World of Late Antiquity: A. D. 150-750*, London 1971; G. W. Bowersock – Peter Brown – Oleg Grabar (eds.), *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, Cambridge – London 2001.

Bowersock, G. W. – Brown, Peter – Grabar, Oleg (eds.), *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Cambridge 1999.

<sup>18</sup> О проблемима хронологије „Дуге позне антике“, в. А. Marccone 2008.

<sup>19</sup> A. Riegl 1901.

званичног процеса санктификације<sup>20</sup>. Уследио је низ студија које су покушале да открију друштвене механизме којим је постепено дошло до асимиловања старе хеленско-римске и нове хришћанске културе. Уважене су законитости масе и елите и улоге политичких, друштвених и културних елита на ширење моћи цркве, како оцењује Ејврил Камерон<sup>21</sup>. Исто тако, деведесетих година 20. века појавиле су значајне критичке студије Тимоти Барнса које су дале нову интерпретацију односа цар – црква и модалитет којим је остварен пренос римских друштвених, правних и политичких форми у окриље Хришћанске цркве<sup>22</sup>.

За тему ове дисертације посебно су била значајна новија истраживања аријанства из 80-их година 20. века, период који је због изузетно бујне пролиферације Адолф Ритер назвао *Arius redivivus*<sup>23</sup>. Под утицајем хришћанске традиције старија историографија је посматрала аријанство као јединствен покрет. Дуг и снажан утицај патристичке традиције на поглед да је аријанство монолитни систем, али и у недостатку адекватног термина, резултирало је да у научном смислу аријанство постане, према речима Данијела Вилијамса, *a misnomer; one which was rhetorically conceived in a polemical context and whose continued use has served only to cloud historical description of those groups who were at most indirectly related to the theology espoused by presbyter Arius*<sup>24</sup>. Историјат истраживања ранохришћанске теологије није ишао стабилном развојном путањом из угла савремене науке, јер су приступи овој теми често били једностранни и са позиције одбране правоверне струје, те у ранијим радовима имамо само грубу поделу на католике и аријанце, која не одговара историјској стварности. Аријанско учење засновано делимично на Оригеновој доктрини о потчињености Бога Сина Богу

---

<sup>20</sup> Peter Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. *The Journal of Roman Studies* 61, 1971, 81-100; *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Lamont 1981; *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1989; *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge 1995.

<sup>21</sup> A. Cameron, *On defining the holy man*, у: J. Howard-Johnston – P. A. Hayward 1999, 31.

<sup>22</sup> Алузија је на следеће студије, Timothy D. Barnes, *Lactantius and Constantine*, *JRS* 63, 1973, 29-46; *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981; *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge 1993; Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison 1992.

<sup>23</sup> За преглед литературе о аријанству од 1979-1989, в. А. М. Ritter 1990, 153-187. Значајније савремене студије о аријанству и христолошким споровима 4. века навео је Кристофер Стед, в. С. Stead 1994, 24-36.

<sup>24</sup> D. H. Williams 1995, 1. Уп. студију Данијела Вилијамса и Мајкла Барнса која се детаљно бави проблемом аријанства после Арија, М. R. Barnes – D. H. Williams 1993.



Оцу, порицало је да су чланови Светог Тројства једнаки по својој природи. Међутим, после смрти Арија, његово учење се развијало и добило нова тумачења, тако да од 40-их година 4. века можемо говорити о рашчлањивању првобитног аријанства. Иако се у изворима сви антиникејски погледи углавном везују заједничким деноминатором аријанства, ипак се именују неке нове групе. Стога се у савременој историографији јавља нова типологија унутар широког појма аријанства. Током истраживања аутор овог рада делимично се определио за Лорову класификацију по којој се у периоду после смрти Арија полако конституише више теолошких странака – *хомоусијци* као следбеници Никејског симбола (325), *хомојусијци* као следбеници Друге антиохијске формуле (341), *хомојци* као следбеници формуле вере донете на Сабору у Ариминију (359), *аномејци/хетероусијци* као следбеници Аетија из Антиохије и Еуномија из Кизика<sup>25</sup>. Проблем се компликује после усвајања тринитарне теологије 70-их година 4. века, када ничу нови покрети попут духоборства, монархијанства, монофизитства, те се све наведене поделе могу довести у питање с обзиром на то да није постојао ниједан јединствен покрет и да су многе групе деловале локално<sup>26</sup>. Стога аутор сматра исправнијим избегавање опште типологије, што наравно ствара техничке проблеме у писању о овој теми и оставља утисак веома конфузног стања у хришћанској цркви 4. века, иако такав суд највише одговара историјској стварности.

Од друге половине 20. века и почетка изучавања и критичког издавања аријанске литературе јављају се и погледи из другог угла<sup>27</sup>, не само кроз призму

---

<sup>25</sup> Тезе о рашчлањавању аријанског покрета јавиле су се још почетком 20. века, в. Ж. Зелер 2005, 222-223, бел. 83. О хомојском аријанству и неоаријанству, в. Р. П. С. Hanson 1988а, 557-597; 598-638; Т. D. Barnes 1997, 3-16; уп. хомојски и хомоусијски покрет код А. Löhr 1986. Искрпна студија о карактеру аријанства на Западу ми није била доступна М. Meslin, *Les arriens d Occident*, Paris 1967.

<sup>26</sup> Већ се почетком 20. века у стручној литератури појављује рашчлањавање никејског покрета на чисто никејство Атанасијевог типа, неоникејство Василија Анкирског, в. Ж. Зелер 2005, 222.

<sup>27</sup> Тако су за овај период временом сачињене велике колекције списа и документа на обе стране. Аријанска документа на латинском (за грчка немамо обједињених података), која обухватају период од око 60 година сачувана су у неколико рукописа: париски *Codex Parisinus Ms. Lat. 8907* (публиковао R. Gryson 1980), веронски *Ms. Verona LI* (публиковао R. Gryson 1982); ватикански *Ms. Lat. 5750* и милански *SP 9/1-2; 9/9* (публиковао R. Gryson 1983; минхенски *Ms. Clm. 6329* (R. Était 1992, 143-179); *Opus imperfectum in Mattheum* (PG 56.611-948); и под именом других аутора, попут Јована Златоустог, в. К. В. Steinhauser 2006; код Августина *Sermo Arianorum* (PL 42.677-684) и *Collatio Augustini cum Maximino Arianorum episcopo* (PL 42.709-742). Проникејска литература овог

победничке стране у христолошком спору. Најобухватнија историјска синтеза о христолошким расправама 4. века и данас је студија Манлија Симонетија *La crisi ariana nel IV secolo*<sup>28</sup>, али од тада је прошло четрдесет година и објављено је доста новог материјала, и у погледу постникејског аријанства Симонети се држи традиционалних погледа да је на Западу преовладавало проникијско гледиште до 60-их година 4. века. Такође, Симонетијеви радови често запостављају политичку позадину црквених проблема и претпостављају утицај теологије и понекад недовољно испитују црквене изворе, као што ће аутор показати у поглављу о мартирологији Друге Паноније.

Осим промена у погледима на позноантичко друштво и религију, појава нових писаних и материјалних извора такође је тражила нову обраду религијске историје 4. века и саме Друге Паноније. У погледу писаних извора крајем 70-их година почели су се анализирати манускрипти који су садржали аријанске схолије, које коментаришу догађаје из хомојског угла<sup>29</sup>. Овај јединствен извор имао је прво савремено критичко издање тек 1980. године<sup>30</sup>, чиме је значајно утицао на погледе савремених истраживача у истраживању христолошких расправа 2. половине 4. века, попут Хансона, који је међу првима обрадио богату и делимично преведену аријанску литературу Запада и применио *audiatur et altera pars* у дотадашњим једностраним анализама проблема из проникијског угла<sup>31</sup>. Критиком традиције о доминацији никејства на Западу најдетаљније се бавио Данијел Вилијамс у студији *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*<sup>32</sup>, где је показао да је тријумф никејства на Западу наступио тек после Аквилејског сабора (381) и да није био последица континуираног прогресивног тока западне теолошке мисли после Никејског сабора (325), већ да *Никејски симбол* није био општеприхваћен на Западу све до 60-их година 4. века и победе хомојаца на Сабору у Ариминију (359).

Такође, јављају се нове студије о готском хришћанству базиране на проучавању литарарних фрагмената из школе епископа Улфиле и готске Библије, које указују

---

периода као део историје победника још је боље очувана, али је нећемо овде наводити, за више о овој теми в. D. H. Williams 1995, 86-103.

<sup>28</sup> M. Simonetti 1975.

<sup>29</sup> R. Gryson 1980, 96-97; уп. N. B. McLynn 1991, 58-60.

<sup>30</sup> Спорадично је аријанска литература помињана и раније, С. Н. Turner 1922-1923, 71-79.

<sup>31</sup> R. P. C. Hanson 1988a.

<sup>32</sup> D. H. Williams 1995.

на значајни феномен Сеобе народа у религијском контексту провинција изложених интензивној варваризацији<sup>33</sup>. Појавиле су се и нове критичке збирке извора за изучавање христолошких расправа и нова критичка издања и преводи извора који су били у сенци утицајних црквених писаца, међу којима су за религијску историју Друге Паноније посебно важни списи епископа Хиларија Пиктавијског, епископа Епифанија Саламинског и аномејског црквеног историчара Филосторгија<sup>34</sup>. Фрагментарно очувано дело Хиларија Пиктавијског *Contra Valentem et Ursacium* готово је непознато у српској науци, те је аутор дело превео и у раду представио прве српске преводе најважнијих одломака.

При изучавању самих почетака хришћанства на простору римске Друге Паноније историчар се суочава са проблемом извора, јер готово једини извор махом чини хагиографска литература, која колико год да привлачи својим детаљним наративом, представља можда један од најконтроверзнијих историјских извора сумњиве провенијенције и садржине, који од истраживача захтева изузетну критичност и утемељену методологију. Стога је хагиографија као историјски извор углавном била стигматизирана због своје склоности ка књижевној фикцији и стереотипији. Веродостојност хагиографских списа зависи од могућности верификације њихових података подацима из других извора (документарних, историографских, епиграфских, материјалних), којих када су у питању прва четири века хришћанства има веома мало или их нема. Тако хагиографија често бива једини наративни или уопште писани извор о познавању појединих догађаја, нарочито ако је у питању периферија Римског царства какава је била Друга Панонија.

У анализи података везаних за страдање мученика аутор је приступио првенствено са позиције историјске критике наративних извора у складу са

---

<sup>33</sup> Нова студија о Готима о четвртм веку даје нове погледе на готско хришћанство, в. Peter Heather – John Matthews, *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool 2004, 96-185.

<sup>34</sup> Овде првенствено мислим на ново издање Атанасијевог корпуса, А. von Stockhausen – Н. Christoff Brennecke (Hrsg.) 2010; Амброзијевих писама, Ambrosius (ed O. Faller) 1968; (ed. M. Zelzer) 1990 и *Аката аквилејског сабора (Gesta concilii Aquileiensis* (ed M. Zelzer) 1982. Федеровог критичког издања Хиларијевих историјских фрагмената, А. Feder 1916 Smulders, Pieter Frans, 1995 са Вилмартовим новим идентификованим фрагментом; Вилијамсово издање Епифанијевог *Панариона*, F. Williams 2013<sup>2</sup>; Бидеовог издања Филосторгијеве *Црквене историје* са новим откривеним фрагментима, в. J. Bidez 1935; Philostorgius 1981<sup>3</sup>.

класификацијом историјске вредности хагиографске грађе Иполита Делејеа (Hippolyte Delehayе) (1859-1941)<sup>35</sup>. С обзиром на умањену историјску вредност мартиролошких извора, историјски наратив је провераван анализом постојеће археолошке грађе у вези са култовима мученика Друге Паноније, али и шире у контексту мартиролошке традиције читавог Илирика као културолошки повезаног подручја. Међу материјалним изворима посебна важност дата је епиграфским споменицима на основу којих се могло поузданије утврдити култно место или спровести датирање. Још један метод који би могао бити од помоћи у анализи ранохришћанских култова јесте анализа каснијих иконографских приказа појединих мученика, и изванредан број студија историчара уметности дао је почетне резултате у том смеру<sup>36</sup>.

Један од разлога који је ову дисертацију учинио нужном јесу новији резултати археолошких, антрополошких и епиграфских истраживања у последњих шест деценија, који су донели значајан допринос разумевању религијског живота становника позноантичког Срема и делом поткрепила податке из наративних извора. Од 1957. године када су почела систематска археолошка ископавања у Сремској Митровици, само је делимично публикована огромна грађа од значаја за религијску историју Друге Паноније, која до сада није обједињена са новим историографским резултатима са шире територије Срема и територије Друге Паноније који се данас налазе у саставу Републике Хрватске.

Поменута грађа поставила је пред аутора захтеван интердисциплинарни задатак да покуша да критички преиспита раније резултате и потом анализира и синтетише нову литерарну, археолошку и епиграфску грађу како би се у целости приказала религијска историја позноримске провинције Друге Паноније. У приступу овој грађи, постоји низ проблема, почев од скромних библиотечких фондова наше земље, недостатак који је аутор надоместио захваљујући приступу богатој библиотеци фондације Хардт за класичне студије у Женеви и помоћи иностраних

<sup>35</sup> Н. Delehayе 1921; 1933; 1955.

<sup>36</sup> О позноантичкој и ранохришћанској уметности, в. увод К. Weitzmann 1977; О ранохришћанском сликарству Сирмија, I. Роровић 2011b; 2012; Виминација М. Кораћ 2007; Ј. Anđelković Grašar et al. 2013. Нажалост скоро објављена студија Олге Шпехар даје само преглед досадашњих истраживања историчара архитектура и археолога без прекопотребне анализе историчара уметности, О. З. Шпехар, *Сирмијски мученици и креирање идентитета ранохришћанског града*, Зборник Народног музеја 21/2, 2014, 25-52.

колега<sup>37</sup>. Преписка са француским стручњаком за латинску хагиографију, Франсоом Долбоом у многоме је аутора определила за преиспитивање старих традиционално устаљених извора мартиролошке грађе објављене у боландистичкој едицији *Acta Sanctorum* и усмерила на доста неприступачан пут истраживања рукописне традиције везане за подручје Друге Паноније, расуте по манускриптима од Петрограда до Париза. Захваљујући подршци Покрајинског завода за науку аутор је успео да набави најреlevanceније непубликоване рукописе везане за мартиролошку традицију св. Иринеја Сирмијског из Аустријске националне библиотеке<sup>38</sup> и Националне библиотеке Француске у Паризу<sup>39</sup>.

У потрази за материјалним остацима религије становника Друге Паноније аутор је прегледао археолошку документацију Музеја Срема<sup>40</sup>, Градског завода за заштиту споменика културе у Сремској Митровици, Галерије Сава Шумановић у Шиду, Покрајинског завода за заштиту споменика културе Војводине у Новом Саду<sup>41</sup>, а за поједине локалитете за које није нађена документацију у локалним архивама, прегледана је иста у Археолошком институту у Београду. Нажалост, због изузетно лоших услова у наведеним институцијама, често је грађа била непотпуна или недоступна, што је знатно отежавало и успоравало обраду података<sup>42</sup>. Помоћ је

---

<sup>37</sup> Посебну захвалност дугујем професору Петеру Ковачу (Péter Kovács) са Pazmany Péter Католичког универзитета у Будимпешти, који ми је несебично скенирао и послао натписе из епиграфске едиције *Corpus Inscriptionum Graecarum Pannonicarum*; класичном филологу Хелен Туректи (Hélène Turqueti) са Одељења Класичне књижевности при Université Paris-Ouest Nanterre La Défense у Паризу.

<sup>38</sup> Die Österreichische Nationalbibliothek, Wien: *Cod. Hist. Gr.* 45, fol. 246r-247v.

<sup>39</sup> Bibliothèque nationale de France, *Cod. Grec* 548 190v-192v; *Supplément grec* 241, 215-216v; *Grec* 1177, 211-213v, Paris.

<sup>40</sup> Документација о археолошким ископавањима најзначајнијег локалитета Друге Паноније Сирмијум налази се за период 1884-1908. у Археолошком музеју у Загребу; 1957-1962. у Покрајинском заводу за заштиту споменика културе Војводине у Новом Саду; 1962 – данас у Археолошком институту у Београду и Музеју Срема у Сремској Митровици, где је уједно и сав покретни материјал од времена отварања. Будући да је од 1968. године на ископавањима учествовало неколико америчких институција (Smithsonian Institute, Washington; Denison University, Ohio; City University New York) део антрополошког материјала пребачен је у САД, в. N. Miladinović-Radmilović 2011, 16-17. Од 1973-1977. године прикључује се Француска школа у Риму. Од 1999. године Археолошки институт у Београду самостално води истраживања.

<sup>41</sup> Захвална сам руководиоцу пројекта *Средњовековна насеља на тлу Војводине, историјски процеси и догађаји* проф. др Ђури Хардију што је имао слуха за набављање рукописа из Париза.

<sup>42</sup> Нажалост грађа са локалитета Сирмијум у Музеја Срема у Сремској Митровици изложена је пропадању због неадекватних услова складиштења археолошког материјала и документације. Само љубазношћу и свесрдном помоћи тадашњег вршиоца дужности директора, вишег кустоса Јасмине Давидовић дате су ми значајне смернице у раду и помоћ да се недостаци лакше превазиђу. У Покрајинском заводу за заштиту споменика културе Војводине прегледала сам документацију са

пружала публикована грађа, нарочито када су у питању локалитети ван граница наше земље, на територији данашње Хрватске<sup>43</sup> или узаног појаса Друге Паноније уз десну обалу Саве, који се налази на територији данашње Босне и Херцеговине и Републике Српске. Овакав задатак понекад је остављао утисак рада на две засебне тезе, због дугог периода сакупљања писане и материјалне грађе, али се у синтетичкој фази показало изузетно корисним с обзиром на то да је археолошка грађа могла у неким случајевима да потврди податке писаних извора и да да потпунију слику о религијском животу становника Друге Паноније, која се није мога спознати на основу писане грађе.

Посебан изазов је представљала непубликована група ранохришћанских натписа откривених у ископавањима од 1960-1977. године<sup>44</sup>, који су под несрећним околностима после смрти епиграфичара Петра Петровића (1938-1997) остала необјављена, а документација о њој само делимично сачувана. С обзиром на стање ове грађе, у овој фази истраживања обрађен је један њен део и издвојени најзначајнији налази<sup>45</sup>.

Сви споменути научни помаци у протеклих 60 година створили су нужност да се поново испита религијска слика позноримског Илирика. Разлози издвајања и сужавања теме истраживања на подручје Друге Паноније нису само техничке природе. Илирик је као културолошка целина био повезан у свести становника Царства још од његовог формирања, али од тетрархијских политичких и административних реформи долази до концентрације укупног друштвено-политичког живота у појединим провинцијским центрима. На подручју Илирика разбијање старих великих провинција на мање требало је да омогући боље функционисање администрације и спречи могућност концентрисања великих

---

свих релевантних локалитета у Срему, као и археолошког одељења Музеја Војводине у Новом Саду. Ове две институције су заиста поправиле утисак о вођењу документације и чувању грађе захваљујући напорима кустоса Огле Брукнер, Велике Даутове-Рушевљан и Тијане Пештерац, којима се искрено захваљујем на помоћи.

<sup>43</sup> Најзначајнија синтеза о религијској историји западног дела Друге Паноније је В. Migotti 1997. Професорки Миготи дугујем велику захвалност што је своју књигу даровала Библиотеци Филозофског факултета у Новом Саду.

<sup>44</sup> Захвална сам др Ивани Поповић, научном саветнику Археолошког института у Београду и шефу пројекта Сирмијум што ми је омогућила преглед ових натписа.

<sup>45</sup> Ради растерећења текста аутор је веће наративне прилоге (са ознаком Н) изложио у посебном одељку на крају рада, као и обимни епиграфски материјал (са ознаком Е) и друге релевантне остатке материјалне културе (ознака А), на које се позива у главном тексту.

војних снага у рукама појединаца. Уједно, формирање нове тетрархијске престонице и касније центра префектуре у Сирмију, значило је концентрисање деловања религијских деноминација. Са ове полазне премисе издвојена је провинција Друга Панонија као центар ширења и деловања хришћанских општина и везу преко које су те заједнице остваривале контакт са државним врхом. Уједно то је и парадигматична студија случаја трансформације паганског идентитета у хришћански.

Овакав став показао се оправданим већ у анализи формирања мартиролошке и хагиографске традиције Илирика, где је централно место заузимала Друга Панонија, која је утицала на остале делове Паноније, о чему ће више речи бити у првом поглављу. Затим, у погледу христолошких расправа 4. века, када су не само на религијску слику Илирика, већ и читавог Царству у многоме утицала дешавања у два центра Друге Паноније – Сирмију и Мурси.

Интердисциплинарни приступ изискивао је да се рад структурира првенствено тематски, па потом хронолошки. У првој тематској целини дат је историјско-хронолошки оквир теме истраживања, који најпре анализира геополитичку позицију Друге Паноније у оквиру тетрархијског система, затим њену социјалну и етничку структуру, као и преглед њене религијске историје пре 4. века као нужног предуслова разумевања каснијих догађаја и праћења процеса дугог трајања. На основу интердисциплинарног приступа историографској и археолошкој грађи, утврђено је како се транзиција између хришћанства и хеленско-римске религије одразила на религијску слику Друге Паноније, почев од формирања култова мученика и мартиролошке традиције која се преносила на све касније нероманизоване становнике овог подручја. Стога је део тезе посвећен критичкој анализи ове традиције као извору за познавање првих хришћанских заједница Друге Паноније. Анализа наративних извора нужно је праћена увођењем археолошких и епиграфских извора, који се потом детаљно обрађују у тематској целини везаној за археолошку грађу у шестом поглављу.

Стање извора издвојило је као наредну целину најобимније поглавље у коме се сагледава положај Друге Паноније после легализације хришћанства и јачања њене црквене структуре, када њени епископи узимају активног учешћа и водеће улоге у

христолошким расправама 4. века, од Никејског до Аквилејског сабора (325-381), при чему је посебан акценат дат сирмијским саборима и формулама вере, и улози мурсанског епископа Валенса у црквеној политици хомојских присталица, затим сирмијског епископа Фотина и његових христолошких погледа, као и теолошкој позицији Германија Сирмијског. У овом делу аутор се определио да читаоцу представи преводе релевантних извора с обзиром на то да су они слабије познати српској публици, док су исти наводи на језику оригинала дати међу наративним прилозима седмог поглавља.

Посебно значајан период који чини прекретницу у даљој политичкој, друштвеној и религијској историји Друге Паноније и хронолошки заокружује тезу везан је за консолидацију никејског покрета на Константинопољском и Аквилејском сабору, на ком је активног учешћа узео сирмијски епископ Анемије као штићеник утицајног Амброзија Миланског. Међутим, верска унификација и пристајање Друге Паноније уз тринитарну теологију коинцидирало је са варваризацијом провинције сталним насељавањем нових етничких елемената, што је имало за последицу пад хеленско-римске културе и урбаног живота, као и на даље религијске токове.

Стога је примарни циљ тезе свеобухватно интердисциплинарно истраживање кључног периода религијске историје Друге Паноније, праћено синтезом данас доступних извора, као полазне тачке свих даљих истраживања<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> У последњој деценији на територији бивше Југославије појавила су се истраживања религијског развоја овог простора у позноримском добу, од чега су најзначајније докторске дисертације Аленке Цедилник 2004. године на Универзитету у Љубљани *Ilirik med Kostantinom Velikim in Teodozijem Velikim: balkansko-podonavski prostor v poročilih Atanzija, Hilarija, Sokrata Sholastika, Sozomena, Teodoreta in Filostorgija* и Дарије Дамјановић *La storia della chiesa paleocristiana a Sirmium dall'anno 304 al 582. I primi martiri ed i vescovi, la vita dei cristiani nella chiesa* са Универзитета у Осиеку, брањене 2013. године на Папинском универзитету Грегоријана у Риму, која ми није била доступна. С друге стране, дисертација Цедилник као очекивани наставак истраживачког опуса Рајка Братожа (уп. R. Bratož 1983; 1986; 1990; 1996), који је дао велики допринос истраживању познаоантичке религије Илирика, веома је корисна као збир извора на ову тему, али више налик компилацији навода и превода искључиво литерарних извора везаних за Илирик 4. века с наглашеним филолошким приступом.



2.

КРАТАК ПРЕГЛЕД РЕЛИГИЈСКОГ ЖИВОТА НА ПРОСТОРУ ПРОВИНЦИЈЕ  
*PANNONIA SECUNDA* ДО 4. ВЕКА Н. Е.

---

У антици се до 1. века пре н. е. под грчким називом *Ἰλλυρία* и латинским *Illyricum* подразумевала област западног Балкана где су живела племена која су Грци и Римљани објединили под именом Илири<sup>47</sup>. Потом је римским освајањима Илирик као провинција дат на пет година Цезару законом *Lex Vatinia* 59. год. пре н. е, а после Панонско-далматинског устанка (6-9. године н. е.), успешно је завршена окупација Посавине и провинција Илирик је претворена у две нове провинције, Панонију и Далмацију<sup>48</sup>. Ако је читање једног грчког натписа из Простане<sup>49</sup> (лат. *Prostanna*, данас Егридир у Турској) у интерпретацији Петера Ковача тачно<sup>50</sup>, провинција Доњи Илирик (*Illyricum Inferius*)<sup>51</sup> је преименована у Панонију највероватније у време Августовог легата Тиберија<sup>52</sup>. У прва два века јужну Панонију су махом колонизовали италски легијски ветерани, трговци, које после Маркоманских ратова потискују оријенталци<sup>53</sup>. Панонија је ради лакше управе над овим делом лимеса највероватније крајем владавине цара Трајана подељена на

---

<sup>47</sup> Упор. Ф. Папазоглу 1976, 197-211; J. Wilkes 1996<sup>2</sup>, гл. 7 *Illyricum*.

<sup>48</sup> Šašel Kos, Marjeta (Ljubljana). "Illyricum." *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill, 2012. Brill Online. THE GRADUATE INSTITUTE GENEVA. 21 February 2012 [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp\\_e523320](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp_e523320); уп. N. Vulić, *Illyricum*, *RE* IX.1, 1087.

<sup>49</sup> *SEG* 18.566.

<sup>50</sup> P. Kovács 2007, 99-107.

<sup>51</sup> На основу натписа посвећеног гувернеру провинције Илирика Публију Корнелију Долабели (14-20. г. н. е.) сматра се да је Августова провинција Илирик пре поделе на Панонију и Далмацију кратко била подељена на Горњи и Доњи Илирик, в. I. Војановски 1988, 101-110.

<sup>52</sup> У литератури мишљења варирају о времену формирања провинције Паноније, негде чак до владавине Веспасијана, в. T. Nagy 1970, 459-466; A. Mószy 1974, 39; J. Fitz 1993, 32-41.

<sup>53</sup> О насељавању јужне Паноније, в. С. Ферјанчић 2002, 49-60.

Горњу и Доњу Панонију (*Pannonia Superior, Inferior*)<sup>54</sup>, прва окренута одбрани од германских племена Квада и Маркомана, а друга наспрам Сармата и Јазига.

У време којим се овај рад бави, Илирик је у оквиру административних реформи најпре Диоклецијана добио већи број провинција, па је око 299. године<sup>55</sup>. Доња Панонија подељена у две провинције, чија је северна граница ишла горњом левом страном реке Драве, на Валерију (*Valeria*) у северном делу и Другу Панонију (касније *Pannonia Secunda*)<sup>56</sup> у јужном (види карту 1)<sup>57</sup>. У погледу јужне границе нема сагласности у науци, али се држим процене С. Душанића о значају положаја рудника за повлачење границе између Паноније и Далмације, који је далматинско-панонску границу између Дрине и Босне постављао нешто јужније од традиционалних 20-25 км од Саве укључујући руднике Зајаче и Салине (*Salinae*) код Тузле<sup>58</sup>. Тако да је овај појас босанске Посавине административно и културолошки припадао Доњој Панонији<sup>59</sup>. Административни центар Друге Паноније био је Сирмиј, али после састанка у Карнунтуму (307) цару Лицинију је дата на управу панонска дијацеза са седиштем у Сирмију, која је обухватала све провинције Паноније, Далмацију и оба Норика, што ће касније бити од значаја за развој црквене управе<sup>60</sup>. Реформама Константина Великог организоване су територијалне префектуре<sup>61</sup>, од којих је префектура Илирик најпре са седиштем у Сирмију

---

<sup>54</sup> А. Mószy 1974, 92.

<sup>55</sup> Т. D. Barnes 1982, 223.

<sup>56</sup> *Веронска листа* (310-324) и даље наводи Доњу Панонију, али име Друга Панонија се појављује пре средине 4. века, в. Т. D. Barnes 1982, 223.

<sup>57</sup> А. Mószy 1974, 273.

<sup>58</sup> S. Dušanić 2010, 475, 488-492; овако ниску јужну границу потврђују и географски услови и налази илирског културног комплекса, в. Z. Magić 1966, 177-212; А. Венас 1966, 95; традиционално у литератури јужна граница југоисточне Доње Паноније ставља се само двадесетак километара јужније од Саве базирано на Долабелином натпису *CIL* 3198а и лоцирању станице *Ad Fines*. Једни ову станицу лоцирају у Маховљанима код Бања Луке, други у Лакташима код Маховљана и одатле повлаче границу на запад до северно од Добоја и ушћа Саве у Дунав, в. А. Mószy 1974, 584; више о проблему, в. I. Vojanovski 1988, 325-327.

<sup>59</sup> Ово подручје је слабо истражено због недостатка извора. Познато је да је на ову територију прелазило домен заједнице племена Бреука и Корнаката, в. I. Vojanovski 1988, 338-339.

<sup>60</sup> R. Rogošić 1962, 8; M. Mirković 2006, 75.

<sup>61</sup> R. Rogošić 1962, 9-10; уп. *Brill's New Pauly*, 2012. Brill Online. THE GRADUATE INSTITUTE GENEVA. 21 February 2012 [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp\\_e523320](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp_e523320); N. Vulić, *Illyricum*, *RE* IX.1, 1087.

обухватала дијацезу Македонију и дијацезу Панонију<sup>62</sup>. Током 4. века административне границе Илирика су се мењале, а коначна се подела усталила тек после смрти Теодосија I, када је Илирик добио облик у ком се јавља у *Notitia dignitatum* обухватајући дијацезу Панонију, Македонију и Дакију са седиштем у Солуну под суверенитетом источног цара. *Notitia dignitatum* третира дијацезу Илирик као део западне префектуре Италије<sup>63</sup>. Као позноримска провинција Друга Панонија имала је неколико урбанизованих средина са статусом колоније (Сирмиј, Мурса, Цибале, Басијана), од којих је Сирмиј у тетрархијском периоду стекао статус царског града са свим одликама развијене римске урбанизације (обрамбени бедеми, капије, мостови, царска палата, хиподром, луксузне виле, терме, форум, занатска четврт, јавна житница, неколико гробаља)<sup>64</sup>. Градска територија Сирмија обухватала је станицу Фосе (Fossae) код Јарка, Бононија (Bononia) код Баноштора, Кукциј (Cuccium) код Илока, Корнак (Cornacum) код Сотина, Будалија (Budalia) код Мартинаца, Хиспанета (Hispaneta) код Кукујеваца, Алм (Almus) код Шида, Целена (Caelena) код Товарника, вила код Шида (villa Pistrenis?) и део око данашње Мачванске Митровице<sup>65</sup>. У Сирмију се налазила управа провинције, седиште војне команде и повремено седиште префектуре Илирик<sup>66</sup>. Бјури је претпоставио да је Друга Панонија предата источном делу Царства у оквиру префектуре Илирик најкасније 437. године поводом брака западног цара Валентинијана III и Еудоксије, ћерке источног цара Теодисија II<sup>67</sup>. Међутим, источноримска владавина над Панонијом добила је веома брзо номинални карактер, јер је најездом Хуна, присутних на овом подручју од 70-их година 4. века, Сирмиј као главни град пао у њихове руке 441. године<sup>68</sup>. Пад урбаних структура значио је завршну фазу варваризације и повлачење романизованог становништва и нестанак античке

---

<sup>62</sup> Више пута је током века управа над Илириком централизована у Италији, па је тако познати Петроније Проб био је италијански префект, али надлежан и за Илирик, *Amm. Mag.* 29.6.9; више о Пробу, в. R. Rogošić 1962, 51-58.

<sup>63</sup> *Not. Dign.* Осс. 9.18; 11.47.

<sup>64</sup> О позноантичком Сирмију, в. В. Поповић 2003, 115-145.

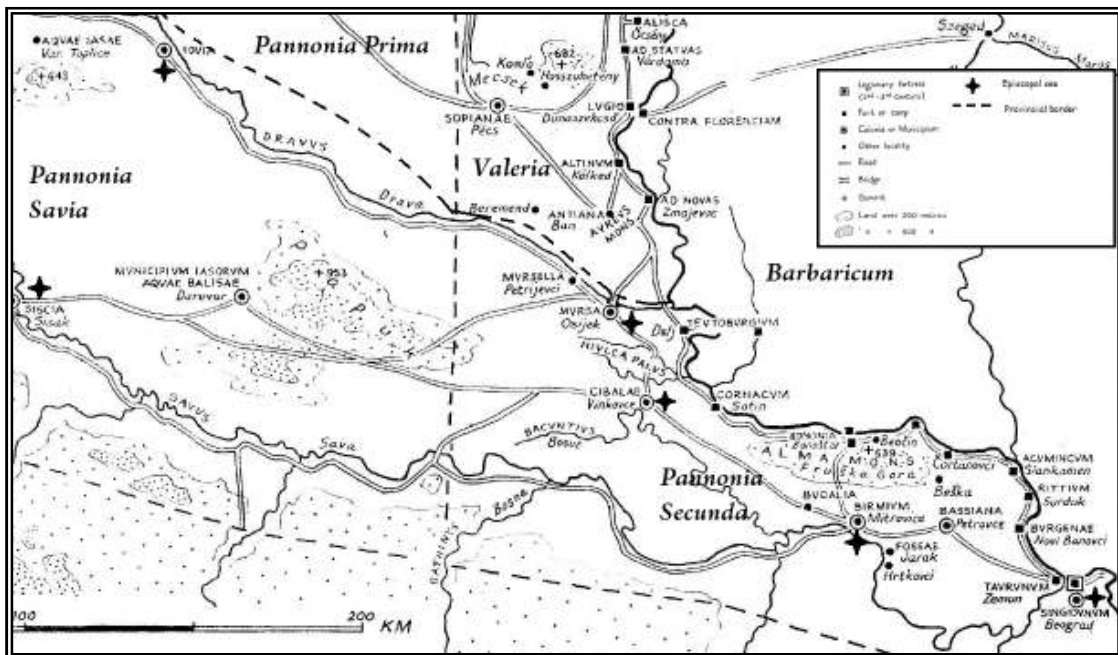
<sup>65</sup> М. Мirković 2006, 37-40.

<sup>66</sup> 357. године префекти Анатолије и Флоренције, 376-377. године Петроније Проб и Аузоније, М. Мirković 2006; V. Rorović 1971, 93.

<sup>67</sup> J. V. Bury 1923, 1.225. Други аутори датирају предају Илирика 427. године кад је брак уговорен, в. М. Мirković 2006, 97-98.

<sup>68</sup> Н. Gračanin 2005; М. Мirković 2006, 97-98.

културе. Међутим, име Илирик као готово културолошки појам задржаће се у употреби код античких писаца до позне антике, слично као што је употребљаван назив Галија.



Карта 1. Друга Панонија у 4. веку (према Р. Kovács 2013, 154 са додатком провинцијских граница и епископских седишта).

Међутим, веома је тешко у античком периоду говорити о идентитету и ова промишљања у класичној археологији, античкој историографији и класичним студијама подстакнута су новим концептима етничности као променљивог друштвеног феномена обликованог перцепцијом разлика са другим групама<sup>69</sup>. У контексту теме дисертације, стога је корисно нешто рећи о преримским популацијама југоисточне Паноније као предуслову за одређивање културних елемената релевантних у писању религијске историје овог подручја као процеса трансформације идентитета људи који су делили *habitus*.

Наиме, негрчке популације на доњем Дунаву помињу већ Хомера, Херодот и Хекатеја под именима Мизи, Синди, Сигини, али ниједно од ових племена није

<sup>69</sup> В. Migotti 2012, 93.

оставило значајнијег трага у историји Балкана<sup>70</sup>. Тек од позног гвозденог доба јасно се диференцирају два етно-културна елемента која ће обликовати преримско становништво југоисточне Паноније – Илири и Келти<sup>71</sup>. Међутим, како је код култура које нису оставиле писаног трага веома тешко утврдити којој етно-лингвистичкој категорији припадају, постојале су бројне научне дебате о томе где треба сврстати етнике попут *Панонаца*, *Андизета*, *Бреука*, *Колатијани*, *Дезитијата*, *Скордиска*, који се у античким изворима везују за југоисточни део Паноније. Проблем у тумачењу етнографских података античких писаца јесте њихова контрадикторност и реална немогућност да разликују етничке и културне формације ван токова античке цивилизације<sup>72</sup>.

Панонски идентитет јавља се у писаним изворима као псеудо-етник који антички писци збирно примењују на племена у области Панонске низије на латинском *Pannoni*, а на грчком *Παννονιοι*, *Πάννονες* и *Παίονες*<sup>73</sup>, потврђује територијално схватање етничких заједница на овом њима неистраженом и готово митском простору<sup>74</sup>. О језику становника римске провинције Паноније готово и нема помена код античких писаца или су они недовољно јасни, попут податка код Тацита о извесном *lingua Pannonica* и да племе Ерависци, за које се зна да је келтско, говори тим панонским језиком<sup>75</sup>. С обзиром на то да Страбон помиње неке

<sup>70</sup> А. Mósy 1974, 1-2; О подунавским Синдима или сингима писао је Б. Гавела 1955, а о Сигунима писао је М. Будимир 1959.

<sup>71</sup> Све до појаве Келта у Подунављу у 4. веку пре н. е. у југоисточној Панонии је живео релативно компактан етнички супстрат у контакту са хеленистичком културом југа Балкана, али без значајног утицаја, в. И. Војановски 1988, 331. За преглед проблематике око утврђивања етно-лингвистичких категорија на подручју Срема у предримско доба, в. А. Смирнов-Бркић 2013.

<sup>72</sup> Страбон (6.6.1) наводи да је трачко племе Трибала продрло у област Ибра и сукобило се са илирским племеном Аутаријата, тако растављајући Пеонце и Панонце. Апијан (3.1), пак, пише да велики народ који живи на Дунаву између Јапода и Дарданаца Грци зову Пеонцима (*Παίονες*), а Римљани Панонцима (*Παννονιοι*), и повезује их са несталим трачким племеном из долине Вардара истог имена из времена Филипа Македонског, чиме објашњава везу коју су Грци видели између назива Панонци, који су чули у римској Панонии и старијег њима познатог племена Пеонаца, које је живело у близини.

<sup>73</sup> W. Smith 1854, s.v. *Pannonia*.

<sup>74</sup> Познат је хеленски мит о пореклу Илирка сачуван код Апијана (App. 3.2), по ком Илири причају како воде порекло од Илирија, сина киклопа Полифема и његове жене Галатеје, који су имали још два сина, Келта и Гала, а Илиријеви синови Енхелеј, Аутаријеј, Дардан, Мед, Таул и Перхеб, и ћерке Парто, Даорто и Дасаро, од којих су даље настала племена Енхелеја, Аутаријата, Дарданаца, Партена, Дасарета, итд. Аутаријеј је имао сина Панона или Пеона, од којих је потоњи имао синове Скордиска и Трибала, од којих су потекли истоимени народи.

<sup>75</sup> *Germ.* 43; 28. О негирању Тацитовог „панонског језика“, в. А. Мосы, *De lingua Pannonica*, у: А. Венас 1967, 195-200.

билингвалне народе (грч. *διγλωττοί*) Балкана<sup>76</sup>, могуће је да је вековна кохабитација довела до сличног феномена код панонских Келта и Илира. Навод код св. Јеронима: *quot genius est potionis ex frugibus aquaque confectum ei vulgo in Dalmatiae Pannoniaeque provinciis gentili barbaroque sermone appellatur sabaium*<sup>77</sup>, сведочи да је народни језик становника Далмације и Паноније, за Јеронима варварски, опстао у 4. веку. Ако узмемо у обзир да је сам св. Јероним био из Илирика, из још увек неубицираног места Стридон, на потезу између Љубљане и Шибеника, те да је могао боље познавати локалне прилике у Илирику, закључујемо да иако је локално становништво било готово потупно романизовано у ово време, некадашњи илирски језик можда је опстао у руралним срединама.

Страбон, који је наш главни писани извор о панонским племенима, не убраја у њих Аманине, али наводи Бреуке (*Βρεῦκοι*), Андизете (*Ἀνδιζήτες*), Дитионе (*Διτίωνες*), Пирусте (*Πυρυσσᾶοι*), Мазеје (*Μαζαῖοι*) и Десидијате (*Δαισιτιᾶται*) и напомиње да има и неких мањих племена која се простиру до Далмације на западу и територије Ардијеја на југу<sup>78</sup>. Међутим, неколико деценија касније Плиније Старији, у време Флавијеваца (69-96), када говори о о насељима у тој области, каже да постоји peregrina заједницу два племена *Sirmienses* и *Amantini*, уједињена у римско доба у градско насеље<sup>79</sup>. Из Плинијевог одломка видимо да су у настанку Сирмијума учествовала наизглед два етника – Сирмијензи<sup>80</sup> (Сирмијци/Сирмљани) и Амантини, које Плиније погрешно смешта на ушћу Босута у Саву, где су имали утврђење (*oppidum*) обједињено у римско време у градску општину (*civitas*). Амантини (*Amantini/Ἀμαντινοί/Ἀμαντες*) су познати и из других извора<sup>81</sup>, али Сирмијци се само овде помињу. Тако претходни Страбонов податак о панонским

<sup>76</sup> 7.7.8.

<sup>77</sup> Hieron. *Comm. in Isaiam* 7.19. Грци су имали глагол у значењу „говорити илирским језиком“ (*Ἰλλυρίζω*), уп. Е. С. Polomé, *Balkan languages (Illyrian, Thracian and Daco-Moesian)*, у: *CAH* 3.1 1982<sup>2</sup>, 866-888; J. Wilkes 1996<sup>2</sup>.

<sup>78</sup> Strab. 7.5.3; уп. Plin. *HN*. 3.147; Ptol. 2.15.1-2; Dio Cass. 55.29, 34; Vell. Pat. 2.110; Suet. *Tib.* 9 и натписе *CIL* 8.2104; 3.3757; 3.4377; 3.10668; 3.10277-10228; 16.46.

<sup>79</sup> Plin. *HN* 3.148: *...Mons Claudius, cuius in fronte Scordisci, in tergo Taurisci. Insula in Sao Metubarbis, amnicarum maxima. Praeterea amnes memorandi: Colapis in Saum influens iuxta Sisciam gemino alveo insulam ibi efficit quae Segestica appellatur; alter amnis Bacuntius in Saum... Sirmio oppido influit, ubi civitas Sirmiensiium et Amantinorum. inde [XLI] Taurunum, ubi Danuvio miscetur Saus.*

<sup>80</sup> Овакву транскрипцију назива наводи М. Мирковић, 2006, 29. По том принципу би назив за становника Атине био од латинског *Athenienses* Атинијензи, а не Атињани, те предлажемо корекцију.

<sup>81</sup> Помињу се код: Ptol. II 15,2; Plin. *H. N.* III 148, IV 35; Sex. Rufus *Brev.* 7; *MGH*, AA 5,27.

племенима наводи на закључак да уочи римског освајања Срема Амантини и Сирмијци нису били доминантна племена. Писци 2. века чешће помињу Амантине, па тако према Фесту они насељавају простор између Саве и Драве<sup>82</sup>. Код Птолемеја који нам даје најдетаљнију етнографску слику римских провинција 2. века, иако са доста нетачности, Амантини су наведени у најсевернијем делу Паноније<sup>83</sup>. Могуће је да разнолико лоцирање Амантина код античких писаца сведочи о њиховим миграцијама. За Бреуке, пак, са сигурношћу знамо да су илирске припадности<sup>84</sup>, и да су предводили панонско-далматински устанак од 6-9. год., када су задали доста војних напора Римљанима и тиме заслужили место у литерарним изворима. После предаје бреучког вође Батона и гушења устанка, римска управа организује чак осам бреучких кохорти (*cohortes Breucorum*), што говори о њиховој бројности<sup>85</sup>. Исто тако, панонско-далматински устанак је потврдио колико су биле јаке везе између панонских и далматинских племена. Изоври помињу и *civitas Breucorum*<sup>86</sup>, који се пружао од Вуковара до Славонског Брода и прелазио јужно од Саве<sup>87</sup>. Такође племе Корнаката имало је *civitas Cornacatum*<sup>88</sup>, са центром у Корнаку (*Cornacum*, данас Сотин), где је од дела бреучке територије у римско доба формиран муниципиј Цибале<sup>89</sup>, чиме су одвојени Бреуци и Амантини.

Други релевантан етнички елеменат у Срему који плени пажњу античких писаца јесу келтска племена. Када говоримо о балканским Келтима, проблем представља термин Скордисци који се код античких писаца примењује на различите начине и једни их изједначавају са Илирима, а други са Трачанима<sup>90</sup>. Како наводи Милин чак и дублет етнимон *Scordisci/Σκορδίσκοι/Σκορδίσται* има илирски суфикс<sup>91</sup>. Зато је

---

<sup>82</sup> Fest. *Brev.* 7.

<sup>83</sup> Ptol. *HN* 2.15.2.

<sup>84</sup> М. Будимир 1930, 10-21.

<sup>85</sup> Suet. *Tib.* 9-20; Vell. Pat. 2.114.

<sup>86</sup> Plin. *HN* 3.148; Ptol. 2.15.2.

<sup>87</sup> Како сведочи натпис *CIL* 3.851.

<sup>88</sup> Plin. *HN* 3.148.

<sup>89</sup> А. Mócsy 1974, 554.

<sup>90</sup> Плиније Старији чак повлачи границу између Скордиска и Тауриска: *mons Claudius, cuius in fronte Scordisci, in tergo Taurisci*, Plin. *HN* 3.148; Јустин хронолошки неодређено помиње насељавање оних који су себе прозвали Скордисци: *in conflente Danuvii et Savi Scordiscosque se appellari voluit*, Iust. 32.3.8; Апијан Скордиске сматра Илирима, заједно са Медима и Дарданцима, 3.1.5; уп. уп. Vell. Pat. 2.112; Strab. 4.1; Polyb. 4.46. На једном натпису из Сланкамена (71-150. год.) помиње се префект Скордиска, в. А. Mócsy 1957, 488-498.

<sup>91</sup> М. Милин 2000-2001, 53.

Фанула Папазоглу поставила питање да ли су Скордисци уопште Келти<sup>92</sup>. Гавела даје примат археолошком материјалу, по ком су Келти код ушћа Саве присутни тек од средине 2. века пре н. е. и повезује појаву Келта на Дунаву са римским освајањем Грчке 146. год. пре н. е.<sup>93</sup> Питање етничке припадности и улоге Скордиска, и Келта уопште, у југоисточној Панонији и Горњој Мезији до данас није решено у науци, али како закључује М. Мирковић сигурно је да су Келти који су продрли на Балкан унели промене међу првенствено илирски и дако-трачки свет<sup>94</sup>. Келтски утицај је потврђен нарочито у оружју и начину сахрањивања, те су Илири повезивани са сахрањивањем у урнама, а Келти инхумацијом<sup>95</sup>. Ипак, археологија је с правом резервисана према питању етницитета у праисторијском и протоисторијском времену пре користи термин култура према сродности материјалног и духовног израза становника неког подручја<sup>96</sup>. Међутим, док су једни у првој пол. 1. мил. пре н. е. панонске Илире уско везивали за босутску групу, други лужичку, гласиначку и вучедолску културу, а трећи културу поља с урнама<sup>97</sup>, евидентна неусаглашеност ставова археолога само је отежала утврђивање етнографске слике преримске југоисточне Паноније.

За разликовање панонских подкултура коришћен је и ономастички материјал у форми личних, географских и племенских имена сачуваних на натписима и у текстовима античких писаца<sup>98</sup>. У време процвата илирологије<sup>99</sup>, можда је баш

---

<sup>92</sup> F. Parazoglu 1969, 266.

<sup>93</sup> Б. Гавела 1975; уп. Ф. Папазоглу 1957, 316.

<sup>94</sup> М. Мирковић 2006, 19.

<sup>95</sup> Д. Срејовић, *Покушај етничког и територијалног разграничења старобалканских племена на основу начина сахрањивања*, у: М. В. Гарашанин 1979, 79-87.

<sup>96</sup> С. Renfrew 1990. О археолошким потврдама келтизације југоисточне Паноније, в. А. Мосу 1974, 152; Ј. Тодоровић 1974; Р. Поповић (1992-1993), 13-21; о келтској култури у Славонији, в. Н. Мајнагић-Панджић 1970; о келтским налазима у Срему, в. В. Поповић 1963, 20-34; Р. Рашајски 1954, 187-219; В. Гавела 1952.

<sup>97</sup> О историјату истраживања сремских племена у предримско доба в. К. Марицки Гађански 2004, 15-24.

<sup>98</sup> Делимично полази за руком одгонетање етимологије појединих илирских топонима, код којих се као приметни рекурентни елемент јавља завршетак *-ona* у формирању имена насеља (као *Aenona* = Нин, *Emona* = Љубљана, *Scardona* = Скрадин, *Salona* = Солин), што указује да су илирски топоними пратили основне принципе индоевропске топономастике, чија је карактеристика у формирању топонима давала феминилне деривате, док су келтски топоними имали карактеристичан завршетак *-unim*, R. A. Crossland, у: *САН* 3.1 1982<sup>2</sup>, 834-849.

<sup>99</sup> Истраживања етничке припадности палеобалканских племена имају дугу предисторију и сежу у 19. век, а везана су за историјско-друштвени покрет познат као илиризам подстакнут снажним буђењем националне свести балканских народа, у оквиру ког су се створили замеци привремено



највише пажње било посвећено илирској ономастици, очуваној у преживелим географским називима или антропонимима на епиграфским споменицима. База илирске ономастике коју су створили пионери илирологије<sup>100</sup>, критички је ревидирана средином 20. века. Значајан допринос и нове погледе на илирску ономастику дао је лингвиста Радослав Катичић у својој синтези о илирском језику и његовом односу према другим језицима античког Балкана<sup>101</sup>, као и балканолог Милан Будимир, иако су његова истраживања ишла у другом смеру<sup>102</sup>. Катичић је ревидирао Мочијеву<sup>103</sup> и Алфолдијеву<sup>104</sup> ономастичку поделу помоћу новог епиграфског материјала са територије бивше СФРЈ, на основу ког је изнео закључак да је ранија етничка територија Илира била сувише претенциозно означена и да се етничко језгро тзв. *Illyrii proprie dicti* налази само на подручју где се некада налазила Теутина краљевина, дакле у данашњој Албанији, северном Епиру, западној Македонији, Црној Гори, југозападној Србији и југоисточној

---

веома популарне научне дисциплине – илирологије. Пренаглашено интересовање за изучавањем Илира и њиховог језика довело је до тога да се овај заборављени етник примени у панилирској теорији, која је преко језичких елемената и археолошке грађе доказивала шире распрострањање Илира него што су га они заправо имали. Изучавање Илира и њиховог језика било је веома популарно у два маха. Најпре када је у 19. веку дошло до поновног открића овог заборављеног „етника“ којим су антички писци обележавали племена различитог порекла на територији западног Балкана. Потом, интересовањем за илирске старине у обновљеном Хрватском археолошком друштву у Загребу 1876. године. У аустријској луци Трст британски конзул Ричард Бартон посветио је студију изучавању праисторијских култура у Истри 1874. године, а наредне године млади дописник британског листа *Манчестер Гардијан* Артур Еванс, касније чувени истраживач критске културе, сакупља старине на простору Босне и Херцеговине са братом Луисом, из чега ће произаћи четири свеске *Antiquarian Researches in Illyricum* (1883-1885), које штампа Антикварско друштво Лондона (Society of Antiquaries of London) у свом часопису *Archaeologia*. Илирске студије добиле су велики подстрек оснивањем Земаљског музеја Босне и Херцеговине 1888. године. За историјат илирологије в. Алојз Бенац, *Предилири*, 59-60.

<sup>100</sup> Пионери у изучавању илирске ономастике који су дали прве темељне синтезе о реконструкцији овог језичког материјала били су немачки филолог Ханс Крахе и хрватски Антон Мајер, в. Hans Krahe 1949; 1955; 1963; A. Mayer 1957.

<sup>101</sup> R. Katičić 1963a,b; 1966a,b; 1967; 1968; 1991.

<sup>102</sup> Балканолог Милан Будимир повезивао је Илире са Пеластима, прегрчким становништвом Балкана. Будимир даје анализу илирске ономастике великим делом позивањем на словенски језички материјал и у оквирима теорије о кавкаско-анадолском пореклу прегрчких Индоевропљана у које убраја и Илире, М. Budimir 1953; 1977.

<sup>103</sup> А. Mócsy 1959.

<sup>104</sup> Алфолди је према ономастичком материјалу издвојио пет илирских подгрупа: 1) прави Илири, од Неретве до Дрима у централној Албанији, 2) популација Далмата по којима је римска провинција добила име, тј. средњи Јадран до подручја Либуерна, 3) венетски Либурни на североисточном Јадрану, 4) Јаподи који су живели северно од Далмата и 5) Панони у Босни, северној Црној Гори и западној Србији, G. Alföldy 1964, 101.

Босни. Катичић је исправио Алфолдијеву тезу<sup>105</sup>, нарочито у погледу панонске групе, јер се панонска неримска имена јављају и шире, на далматском подручју, те сматра да је далматско-панонска група јединствена целина. Преостали део римске провинције Далмације и јужни део Паноније био је повезан са илирским језгром, али и окарактерисан посебним цртама, које су последица утицаја другог етноса, најзначајније келтског, или локалних специфичности. Тако Катичић види три илирске ономастичке подгрупе: југоисточну, средњедалматинску и панонску<sup>106</sup>. Како нас овде првенствено интересују карактеристике панонског дела, оне се, Катичић панонску ономастичку зону дели на три ужа подручја: југозападну, ишку (око Ига у Словенији) и панонску у ужем смислу<sup>107</sup>. Панонска ономастичка зона у ужем смислу је област од Сисције и Андаутоније до ушћа Саве у Дунав. Она показује извесне специфичности, али и јасну повезаност са средњедалматинском облашћу. Сличност ономастике племена Колапијана, Јаса, Бреука, Корнаката, Амантина и Скордиска на крајњем истоку, показује да је на овом простору дошло до извесног етнолингвистичког амалгама. Најбољи показатељ су баш скордичка имена, која иако су у основи келтска имају извесне некелтске карактеристике.

Већина антропонима у северној Панонији пре романизације келтског је порекла, осим илирске групе по имену Азали, североисточно од римског логора Бригедиј (*Brigetio*, данас Szőny), који су пресељени током Августових ратова између келтских Боја и келтских Ерависка<sup>108</sup>. Ситуација у јужној Панонији је другачија, тамо су чешћа илирска имена, и то на територији Бреука, затим Амантина и Скордиска, дакле око Сирмија<sup>109</sup>. Према је римска колонија Сирмиј настала у области илирско-келтске доминације, изненађујуће је мало аутохоних имена сачувано у когномену или патрониму, већ су најчешће романизоване илирске<sup>110</sup>, а

<sup>105</sup> R. Katičić 1966a, 12-15.

<sup>106</sup> Имена која су искључиво панонска су: *Bulus, Cralus, Lirus, Plassarus, Lorigus, Blaedarus*, према R. Katičić 1968, 150. Уп. М. Милин 2000-2001.

<sup>107</sup> R. Katičić 1966a.

<sup>108</sup> R. Katičić 1965, 23-33.

<sup>109</sup> М. Милин 2000-2001.

<sup>110</sup> Од илирских имена у Срему су потврђени когномени *Gramonius, Gresae, Dases, Liccaus, Lorigus, Licaios* и патроними *Dasmeni, Dasmeni* и *Dasantis*, М. Мirković 2006, 41. Милена Милин истиче важност путиначког епиграфског споменика (*CIL* 3224) на ком се поред имена племена Амантина, налазе и антропоними *Liccaeus, Lorigus, Licaios* и име једног амантинског генса *Undius*, јер сва наведена имена припадају илирској ономастици, М. Милин 2000-2001, 56.

сасвим ретко келтске форме. Опстанак илирске ономастике сведочи да илирско становништво Срема, и после вишевековног келтског присуства, није изгубило своја обележја, док се у ранијој литератури говорило о потпуној келтизацији илирских племена<sup>111</sup>. Према лингвистичким подацима базираним на ономастици, становници југоисточне Паноније су несумњиво припадали илирској групи<sup>112</sup>, ако изузмемо каснију појаву келтске ономастике после њиховог продора у Панонију у 4. веку пре н. е<sup>113</sup>.

Сви горе изложени археолошки, историјски и лингвистички резултати упућују да је основну, тј. творбену културолошку компоненту преримског становништва југоисточне Паноније чинило илирско становништво, с тим да се не може занемарити ни келтски елемент у стварању поједних насеља. Када говоримо о одликама религије преримског становништва југоисточне Паноније предмети и симболи култног карактера чине се јединим немим сведоцима аутохтоних веровања и обичаја. Данас поседујемо заиста мало знања о религијским веровањима аутохтоног становништва. Савремена истраживања показала су да је религија аутохтоног становништва Балкана била од самих почетака подложна утицајима суседних развијенијих култура, од којих је први уочљив на подручју јужно од Саве и Дунава био утицај хеленистичке културе која се ширила из правца грчке Македоније<sup>114</sup>. Склоност ка асимилацији страних религијских садржаја показала се при свим новим миграционим таласима као у случају келтизације, а потом дефинитивне и пресудне романизације. У крајевима где романизација није била коренита, традиционална локална религија и њени симболи пригушено су коегзистирали са религијом доминантне популације<sup>115</sup>.

Наш једини извор сазнања о религији преримског становништва југоисточне Паноније потиче од погребних ритуала, јер антички писци веома ретко помињу обичаје и веровања панонских племена у предримско доба<sup>116</sup>. Сви писани извори,

---

<sup>111</sup> R. Katičić 1965, 53-76.

<sup>112</sup> О илирској компоненти становништва Паноније, в. М. Милин 2000-2001;

<sup>113</sup> R. Katičić 1965.

<sup>114</sup> A. Stipčević 1989, 140.

<sup>115</sup> Р. Марић 1933, 9-11; Ф. Папазоглу 1969, 373-399; А. Stipčević 1989, 114.

<sup>116</sup> А. Mószy 1974, 147-148. О веровањима и обичајима Илира писао је Стипчевић, али се ови обичаји не могу стриктно етнички везати за Илире, в. А. Stipčević 1989, 144-158, 178-188. Међу првим студијама о античким култовима на тлу бивше територије Краљевине Југославије је студија

епиграфски и наративни, пак, своде се на *interpretacio Romana*, јер су Панонци од Римљана стекли обичај да пластично представљају своје богове и подижу им светишта и вотивне споменике, те су локална имена богова исказана само кроз њихове романизоване форме<sup>117</sup>. Локално становништво на ширем простору Паноније показује заједничке одлике сахрањивања. У питању је доминантна кремација у гробовима Стењевачког типа (на некрополама у Новим Бановцима, Сотину, Сурчину, Земуну, Вучедол, Шимановци, Сремској Митровици, Винковци, Осијек), коју одликују плитке елипсоидне јаме под тумулима од 1 до 3 метра висине испуњене остацима са ломаче и ређе урнама током позногвозденог и раноримског доба (1. век пре н. е. – друга пол. 3. века н. е.)<sup>118</sup>. У појединим гробовима нађене су поред спаљеног материјала и лобање (Даљ, Земун), које се повезују са келтским култом лобање, те се закључује да је дошло до биритуализма у погледу илирске кремације и келтске инхумације<sup>119</sup>. Рана романизација није донела веће промене у начину сахрањивања, чак и у већим насељима попут Сирмија, већ се она огледа у гробном инвентару (појава жижака, новца, предмета од стакла). Од римске колонизације појављују се италски типови гробова са урнама положеним у каменим сандуцима<sup>120</sup>. Од краја 1. века готово нестаје инхумација све до краја 2. века, што је у вези са приливом оријенталног становништва. Тако у Сирмију поред аутохтоних гробова спаљених покојника у јамама и чисто италског сахрањивања (камене и стаклене урне, мермерне стеле), од средине 2. века јавља и скелетно сахрањивање оријенталног типа у каменим саркофазима<sup>121</sup>. У 3. веку у Сирмију преовладава инхумација, али се на истим гробљима затиче и кремација све до краја 3. века<sup>122</sup>.

---

Растислава Марића, у којој он такође идентификује нека локална илирска (Бинд Нептун, Медаур, Јупитер Партински, Андин) и келтска божанства (Матере, Епона, Таранук, Укселим, Силван Магла), в. Р. Марић 1933, 20-31, 44-47.

<sup>117</sup> А. Lengyel – G. T. V. Radan 1980, 177.

<sup>118</sup> А. Јовановић 1984, 49-51.

<sup>119</sup> Исто, 50.

<sup>120</sup> Најстарији гроб овог типа из друге пол. 1. века н. е. потврђен је у Сирмију на Западној римској некрополи, А. Јовановић 1984, 51.

<sup>121</sup> Детаљно о некрополама Сирмија говори у својој непубликованој докторској тези П. Милошевић 1976.

<sup>122</sup> П. Милошевић 1996, 43.

Од аутохтоних религијских представа углавном у мање романизованим подручјима Паноније наилази се на значајно присуство астралних симбола на надгробним споменицима са келтским и илирским именима везани за култ Сунца и Месеца и сахрањивање с колима у вези са загробним животом, који нестају тек од времена династије Севера (193-235), али на простору Друге Паноније због високог степена романизације нема оваквих налаза. Једини наговештај старих веровања можда су елементи култа плодности Велике Мајке приказани у форми наглашених дојки и трбуха на теракотама женских фигура из Сирмија, као и заветним теракотама хтонско-аграрног култа Пријапа<sup>123</sup>. Тера Матер идентификована са Великом Мајком у њеној функцији култа плодности посведочена је на натпису олтара из Мурсе<sup>124</sup>. Такође постоје мишљења да у случају Мајке Панонаца (лат. *Matres Pannoniorum*) се можда назиру *Хранитељке* (лат. *Nutrices*) из Петовија, чиме се објашњава популарност Велике Мајке (Кибеле)<sup>125</sup>.

Такође, представа јелена у трку била је омиљена код Келта, што је потврђено налазом пехара на једној сирмијској некрополи<sup>126</sup>. Од типично подунавских аутохтоних култних обичаја, идентификовани су керамички медаљони, познате као *crustuli*, који су имитирали празничне колаче, коришћени и у погребне сврхе<sup>127</sup>.

У Панонији уопште имамо веома мало посведочених локалних имена богова – највероватније илирске богиње Екорне (лат. *Aecorna* или *Aequorna*) у Емони, келтских богова судбине Фата Тенација (лат. *Fata Tenatia*), Риодаспа (лат. *Riodaspe*) и Дидоне (лат. *Didone*) и бога ватре Седата (лат. *Sedatus*), али ниједно се не помиње на територији Друге Паноније<sup>128</sup>.

Међутим, посредно се преко неких римских божанстава може закључити која локална божанства су поштована у преримско време. Едит Томас наводи да је Пан/Силван био главно божанство илирске популације, на основу имена провинције и јер је Панонија у античко доба била шумска земља са развијеним

<sup>123</sup> П. Милошевић 2001, 104.

<sup>124</sup> J. Fitz 1998, 10.

<sup>125</sup> J. Fitz 1998, 9. Из Мурсе потиче скулптура посвећена Кибели и шест фигуралних рељефа посвећених њеном пратиоцу Атису из Сиска.

<sup>126</sup> П. Милошевић 2001, 105.

<sup>127</sup> О. Брукнер 1997.

<sup>128</sup> А. Lengyel – G. T. V. Radan 1980, 177.

овчарством<sup>129</sup>. У форми грчког Пана, са козјим ногама и роговима, ово божанство је посведочено је на олтару из Осијека<sup>130</sup>. Као стари италски сеоски бог међа, поља, шума и стада<sup>131</sup>, посведочен је у великом броју натписа са епитетима *domesticus*, *vilicus* на територији Далмације и Паноније<sup>132</sup>, што је дало основа тези да је далматски бог спојен са сродним римским култом и као последица миграција даламтске популације пренет у Панонију<sup>133</sup>. У Панонији је Силванов култ спојен са Пријаповим, јер је локално становништво окренуто земљорадњи било везано за култове плодности итифаличких представа из гвозденог доба<sup>134</sup>. У Сирмију је Силванов култ имао значајну улогу, о чему сведочи пет жртвеника и једна бронзана статуа<sup>135</sup>.

Неки претпостављају да је Геније (*Genius*), који се пар пута јавља у фигуралној представи и много чешће у натписима, заменио неко локално божанство природе, јер су веома честе посвете силванама и нимфама, које су у директној вези са панонским Силваном<sup>136</sup>. Други, пак у божанствима река, попут *Savus* или *Danuvius*, виде *genii loci*<sup>137</sup>.

У читавој Панонији због великог присуства термалних извора поштована су божанства лечења, па се брзо проширио култ грчког Асклепија, коме су се болесни молили за оздрављење постављањем статуица оболеле особе са њеним именом у свете гајеве<sup>138</sup>. Ову традицију можда осликава хришћанска легенда о Четворици крунисаних мученика, према којој је цар Диоклецијан у Панонији желео да подигне храм Асклепију у захвалност за оздрављење<sup>139</sup>.

<sup>129</sup> А. Lengyel – G. T. V. Radan 1980, 178.

<sup>130</sup> J. Fitz 1998, 9 и фиг. 4-5.

<sup>131</sup> Д. Срејовић – А. Цермановић-Кузмановић 2000, 383-384.

<sup>132</sup> Само у Доњој Панонији посведочено је барем 24 Силванова споменика, J. Fitz 1998, 9.

<sup>133</sup> Тезу је изнео D. Rendić-Miočević 1955.

<sup>134</sup> Мочи негира ове паралеле, в. А. Mószy 1974, 250-252; уп. А. Stipčević 1989.

<sup>135</sup> О Силвановом култу у Сирмију, в. И. Поповић 2009; о пронађеној бронзаној статуи, в. А. Јовановић 2000.

<sup>136</sup> J. Fitz 1998, 8.

<sup>137</sup> А. Mószy 1974, 182. За натпис из Мурсе посвећен божанствима Дунава и Драве, в. D. Pinterović 1978.

<sup>138</sup> J. Fitz 1998, 33. У Саварији је пронађена радионица са статуама за потребе Асклепијевог култа.

<sup>139</sup> Види наредно поглавље.

Једини заиста локални култ развијен у романизованим дунавским провинцијама јесте култ тзв. Дунавских коњаника<sup>140</sup>. Представе коњаника јављају се на мањим оловним плочицама у оквиру сложених, али стандардизованих иконографских представа. Највећи број ових налаза потиче из Доње Паноније, где је Сирмиј био центар њихове дистрибуције<sup>141</sup>. Према најновијим истраживањима култ је био пример верског еклектицизма у коме су спојени култови више популарних астралних божанстава Митре/Сола, Луне, Диоскура<sup>142</sup>, који је настао у залеђу Сирмија међу војном класом<sup>143</sup>. С обзиром на то да је С. Душанић је показао како су поједина од ових божанстава повезивана са рударством, на пример Луна као персонификација сребра, Аполон/Сол злата<sup>144</sup>, Тера Матер као богиња подземља, те треба оставити могућност да је овај култ потекао из рударских средина. Култ подунавских коњаника опстаје и у хришћанском периоду, како сведоче новији налази из Сирмија (прилог А12)<sup>145</sup>. Овај култ сведочи како романизација није била једносмерна на доле, већ да је римска релгија прилагођавана потребама популације која је делила исти *habitat*, чиме је ово подручје стварало сопствени религијски и културни идентитет.

Како примећује Мочи, док су у западноевропским провинцијама локалне култне грађевине претваране у велика гало-римска или британско-римска светилишта налик источњачком синкретизму ранијих векова, у Панонији су храмовни комплекси подизани само званичним државним боговима<sup>146</sup>. Рани италски колонисти донели су собом своје религијске обичаје, о чему сведочи стела декуриона колоније Сирмиј, Гаја Јулија Цивила, са представом вучице са Ромулом и Ремом<sup>147</sup>, којом су Италици испољавали свој културни идентите у односу на Панонце. Стога су у прва два века римског присуства чести вотивни споменици постављени *sub divo* на јавним и приватним култним местима и у највећем броју

<sup>140</sup> О култу подунавских коњаника у Доњој Панонији и Горњој Мезији, в. Е. Ochsenchlagel 1971; И. Поповић 1983; 1986; L. Zotović 1998; А. Јовановић 2007, 41-50.

<sup>141</sup> И. Поповић 1986.

<sup>142</sup> Lj. Zotović 1998, 67.

<sup>143</sup> А. Mószy 1974, 254. По другима у питању је синкретистички мистеријски култ настао око Кибеле, Диоскура и Сола, уп. А. Lengyel – G. T. V. Radan 1980, 190.

<sup>144</sup> S. Dušanić 2010, 670-683.

<sup>145</sup> I. Popović 2011, 239.

<sup>146</sup> А. Mószy 1974, 181.

<sup>147</sup> *CIL* 3.10218.

посвећени капитолинским боговима, најчешће Јупитеру у форми *ЈОМ (Jupiter Optimus Maximus)*<sup>148</sup>. Само у Сремској Митровици је пронађено 83 олтара посвећених Јупитеру, при откривању бенефицијарне станице<sup>149</sup>.

Јупитер је посведочен и у оквиру Капитолинске тријаде са Јуноном и Минервом у Мурси<sup>150</sup>. У Сирмију на локалитету 42 био је храм највероватније посвећен Минерви из 1-2. век, јер је у ископавањима 1971. откривен мермерни штит са главом Медузе, на основу ког је закључено да је припадао статуи Минерве или Венере Победнице (*Victrix*)<sup>151</sup>. Објекат је страдао у пожару вероватно већ у 2. веку, после чега је изнад њега изграђен стамбени комплекс у употреби током 3-4. века, што указује на пролазно присуство Италика у овом региону. Такође, у пределу југоисточне Паноније веома је био популаран култ Херкула, нарочито од 3. века када је у служби промовисања царског култа<sup>152</sup>, али овај култ су донели још италски колонисти, о чему сведочи јединствена представа Херакла и Ификла на каменом сунчаном сату пронађеном у Сирмију из 1-2. века<sup>153</sup>.

Насељавањем оријенталаца крајем 2. века на овом подручју допринело је увођењу неких источних култова. Доња Панонија је била дотакнута таласом ширења мистеријских култова, нарочито Митре-Сола<sup>154</sup>, Јупитера Долихена, Сераписа<sup>155</sup>, присутних још од прве половине 2. века, а које су донели војници са Истока и службеници *publicum portorium Illyrici*<sup>156</sup>.

У Другој Панонији лоцирани су митреји у Мурси (два у употреби од 2-4. века)<sup>157</sup> и Кусу (лат. *Cusum*, дан. Петроварадин) на основу натписа који је забележио гроф

<sup>148</sup> J. Fitz 1998, 7.

<sup>149</sup> M. Mirković 1994.

<sup>150</sup> У Осијеку је пронађен олтар посвећен Капитолинској тријади, D. Pinterović 1978, 129.

<sup>151</sup> M. Jeremić 2006, 179.

<sup>152</sup> Нарочито велик број дедикација је посведочен у Мурси, в. D. Pinterović 1978, 132-133; J. Fitz 1998, 8.

<sup>153</sup> П. Милошевић 2001, 110.

<sup>154</sup> Читав Балкан био је прожет митраистичким култовима, в. Љ. Зотовић 1973; у северном делу Доње Паноније потврђена су четири митреја у Аквинкуму, један у Бригечију, према A. Lengyel – G. T. V. Radan 1980, 191. У Панонију је Митрин култ стигао у форми већ синкретизованој са богом сунца Солом.

<sup>155</sup> У Горњој Панонији потврђени су култови Изиде и Озириса, Кибеле, Сабазија, јеврејског Јахвеа, Баала, и других мање значајних и познатих само на основу епиграфски потврђеног имена, в. A. Lengyel – G. T. V. Radan 1980, 185-193.

<sup>156</sup> A. Mószy 1974, 255; Љ. Зотовић 1973,

<sup>157</sup> Љ. Зотовић 1973, 39



Марсиљи, данас изгубљеног<sup>158</sup>. Новија археолошка истраживања потврдила су да је митреј постојао у Сирмију на самом форуму<sup>159</sup>. Интересантан је натпис пронађен у Осијеку, на ком се спомиње *Deus Aeternus*, који се тумачи или као посвета Митри или јеврејском Јахвеу<sup>160</sup>. Јудаистичке заједнице посведочене су широм Паноније нарочито у северним деловима<sup>161</sup>.

Јупитер Долихен је био нарочито популаран код легионара на лимесу, што је у складу са промовисањем династије Севера, када Доња Панонија доживљава период просперитета, јер је Септимије Север пуно уложио у трупе и подручје које га је политички уздигло. Сирмиј тада добија пијаћу воду са Фрушке Горе и нове градске зидине. Развојем виноградарства расте популарност култа Диониса – Баха Либера и Либере, нарочито од Пробовог укидања италијанског монопола на вино<sup>162</sup>. Градови уопште попримају римски изглед са утврђеним зидовима, капијама, форумима и храмовима, а у предграђима ничу сеоске виле, које насељавају сенаторске породице. Локалне радионице су производиле предмете религијске употребе и архитектонске украсе према класичним узорима, које су чланови сенаторске и коњичке класе донели при насељавању Паноније за своја приватна светилишта<sup>163</sup>. Захваљујући налазима из мађарског дела Паноније, сачувано је неколико нетакнутих приватних светилишта попут ларарија у селу Нађидем (мађ. Nagydé) и Тамашу (мађ. Tamási), који датирају из 1. века<sup>164</sup>.

Међутим, од периода династије Севера долази до извесне келтско-илирске културне ренесансе, када се у изворима појављује више локалних религијских карактеристика, што је била последица развоја провинције и пораста социјалног статуса локалног становништва. Овај процес имаће кулминацију у стварању тзв. *Illyriciani*, друштвене класе која није била ни сеоска војна аристократија нити

<sup>158</sup> Исто, 41. О значају Марсиљијевих епиграфских бележака у Срему, в. А. Смирнов-Бркић 2015.

<sup>159</sup> Већ је Мочи указао на могућност постојања митреја у Сирмију, в. А. Mószу 1974, 255 в. слику 40. Мочи се позива на *Arheološki pregled* 5, 1963. Потом су 1981. пронађена два жртвеника са посветом Митри која се дају у 3. век, П. Милошевић 1994, 47. У једној белешци М. Мирковић је објавила текст два идентична натписа из Сирмија са посветом Митри, в. М. Mirković 1998, 94.

<sup>160</sup> D. Pinterović 1978, 143; B. Migotti 1997, 35.

<sup>161</sup> D. Gaspar 2000; J. Fitz 1998; T. Nagy 1939.

<sup>162</sup> A. Lengyel – G. T. B. Radan 1980, 181.

<sup>163</sup> Исто.

<sup>164</sup> E. B. Thomas 1965.

посебна наследна војна класа<sup>165</sup>, које Аурелије Виктор овако описује: *His sane omnibus Illyricum patria fuit: qui, quamquam humanitatis parum, ruris tamen ac militiae miseriis imbuti satis optimi reipublicae fuere* (Готово свима овима је домовина била Илирик; иако су мањкали у култури, одрасли у сеоским и војним мукама, били су најбољи за државну службу)<sup>166</sup>. Из редова ове класе црпела се провинцијска војна команда, која ће врхунац свог друштвеног статуса достићи за време тзв. *илирских царева* од средине 3. века. Међутим, како романизација бива све интензивнија до краја 2. века нестаје неримски елемент у панонској номенклатури (препознатљив само у *cognomenu*), као локалне форме сахрањивања (тумули, гробови са кочијама) и астрални симболи<sup>167</sup>.

У босанској Посавини има веома мало налаза култног типа и то углавном из периода 3. века, када је романизација завршена. Ипак, о локалним божанствима сведоче натписи са поменом Седата у Старом Мајдану<sup>168</sup>. У заступљености римских култова ови крајеви не одударују од остатка јужне Паноније, те су потврђени култови Силвана, Либерана и Херкула, чији су дедиканти римски чиновници<sup>169</sup>.

Центар римског култа Паноније био је у Саварији, где се налазила *ara augusta*<sup>170</sup>, али према мишљењу мађарских археолога, религијски центар Доње Паноније у прехришћанско време био је Горсиј (лат. *Gorsium*, данас Тас у Мађарској), где су савремена археолошка истраживања пронашла бројне римске култне објекте и олтар са натписом *totius provinciae sacerdote[s]*<sup>171</sup>. Међутим, ово величанствено култно место потпуно је уништено у другој половини 3. века, а живот се као и у остатку Горње Паноније одвијао у рушевинама<sup>172</sup>. Пропадање и нестабилност северног дела Паноније, дао је приоритет другом јужном делу, те су Диоклецијанове реформе означиле почетак процвата Доње Паноније, нарочито Друге Паноније, и претварање њеног главног града Сирмија у царски град и

<sup>165</sup> А. Mószy 1974, 242.

<sup>166</sup> Aur. Vict. *Caes.* 39.26.

<sup>167</sup> А. Mószy 1974, 247.

<sup>168</sup> Исто.

<sup>169</sup> I. Vojanovski 1988, 344.

<sup>170</sup> Н. Тасић 1995, 35. М. Душанић се позива на натпис *CIL* 3.10919.

<sup>171</sup> А. Lengyel – G. T. B. Radan 1980, 150.

<sup>172</sup> Amm. Marc. 3.10.2.

регионални административно-политички центар. По Диоклецијановој замисли Сирмиј је требао да се трансформише у престоницу налик Риму, при чему би као свака тетрархијска *imitatio Romae* имала своју царску ковницу новца, фабрику оружја и луксузне култне и цивилне грађевине<sup>173</sup>. Међутим, култна топографија Сирмија кренуће другим смером од оног који је Диоклецијан планирао. Како утврђује П. Милошевић на прелазу из 3. у 4. век од паганских култова археолошки потврђених у овом граду наилази се само на замљорадничког бога Доброг Исхода (*Bonus Eventus*), Дијану, Фортуну, Јупитера, Мајку Богова, Нептуна и Дунавске коњанике, наспрам 52 паганска божанства потврђена у претходна три века<sup>174</sup>. Новом изгледу тетрархијских градова прикључује се и нови верски елеменат који добија на популарности од почетка 4. века – хришћанске базилике постају саставни део позноримског урбаног живота.

Док је већи део римске државе увелико посведочио присуство хришћанских заједница, појава хришћанства у панонским провинцијама није тако очигледна као у другим деловима Царства. Ако је ова *religio illicita* и била присутна, нема готово никаквих писаних нити материјалних доказа. Могуће је да су и овде хришћански објекти подизани изнад митреја и да коинциденција јачања митраизма као монотеистичке мистеријске религије није случајна<sup>175</sup>. Како примећује Д. Гашпар можда је у Панонији митраизам био за хришћанство *modus vivendi* са хеленско-римском религијом<sup>176</sup>.

Иако су од времена верске толеранције коју је прогласио цар Галијен 260. године, хришћани могли јавно да развијају спољашње манифестације свога култа, тек у постконстантиновској ери хришћанска симболика и иконографија добиће пуни замах. И као је што три века раније романизација почела да мења илирски и келтски духовни живот, тако је у 4. веку христијанизација муњевитом брзином почела трансформацију римског света Друге Паноније. Исто тако је христијанизацијом био захваћен и нероманизовани свет Барбарика, који је у 5. веку

---

<sup>173</sup> S. Dušanić 2010, 561-562.

<sup>174</sup> П. Милошевић 2001, 115.

<sup>175</sup> О односу митраизма и хришћанства, в. А. Schütze 1972.

<sup>176</sup> D. Gáspár 2002, 3.

живео у сталној миграцији. Тиме су популације са обе стране лимеса стекле заједнички духовни именоватељ, иако су се њихове материјалне културе разликовале.

У контексту разних прелазних форми између хришћанства и паганства, Б. Миготи је истакла значај истраживања гностичких групација и њиховог материјалног израза, јер су гностичке заједнице потврђене на територији Друге Паноније налазима из Винковаца (златна таблица са магијском формулом, сребрни прстен са магијском формулом) и Осиека (амулет са Хермесом), на којима се изражавају јудео-хришћанска гностичка<sup>177</sup>.

Обично се у литератури наводи да прве потврде хришћанских заједница на територији Паноније налазимо средином 3. века у јужној Панонији. Међутим, материјални извори су толико ретки и вишезначни да неки аутори ипак са опрезом констатују да нема сигурних доказа о присуству хришћана у Панонији пре 4. века. Једини писани извори који иду у прилог присуства хришћана у Панонији пре 4. века потичу из црквене традиције. Према хришћанском веровању први епископи били су непосредни Христови ученици, који су оснивали нове хришћанске општине на својим мисионарским путовањима по Римском царству и шире<sup>178</sup>. Касније постају популарни покушаји појединих епископија да вежу своје порекло за неког од апостола, па је тако настало предање да је црквену општину у Сирмијуму 50. године основао ученик апостола Петра св. Епенет (грч. *Ἐπιαινετός*, лат. *Epaenetus*)<sup>179</sup>, кога је 59. године наследио св. Андроник<sup>180</sup>. Савремена наука у потпуности искључује могућност да је еванђелизација апостола Павла или његових ученика досегла Панонију у 1. веку<sup>181</sup>, будући да је утврђено да су традиционалне епископске листе за Панонију настале у периоду 9-11. века<sup>182</sup>. Теза о апостолском

<sup>177</sup> В. Migotti 1997, 14-18, кат. бр. G1, 4, 6.

<sup>178</sup> О улози епископа у античком друштву, в. Н. Chadwick 1980, 1-14. О појимању духовног ауторитета епископа или епископске столице, на основу дара Речи преко Светог духа, в. С. Rapp 2005.

<sup>179</sup> Мало познати Епенет помиње се у *Рим* 16:5: „Поздравите Епенета, мени љубазнога, који је новина из Ахаје у Христа“ (преводи *Библије* су према Ђ. Даничић – В. Карацић). У латинској традицији уместо Ахаје се наводи Азија.

<sup>180</sup> Традиција о апостолском пореклу сирмијске цркве била је жива у 18. веку, када о њој опширно пише Јакопо Колети (18. век), настављач Фарлатијевог монументалног опуса, в. D. Farlati - J. Colletti 1842, VII, 449-481.

<sup>181</sup> Јасно је ту тезу одбацио већ хрватски црквени историчар Светозар Ритиг, в. S. Ritig 1911, 353-371; уп. Ж. Зелер 2005, 54-66.

<sup>182</sup> P. Kováč 2003, 113-114.

пореку сиримјске цркве базирала се на помену Илирика и Далмације у *Светом писму* (*Рим* 15:19, *2 Тим* 4:10)<sup>183</sup>. Исто тако, у сеуседној Мурси развила се црквена традиција да је ученик апостола Петра Клемент преко салонитанског епископа Хесихија основао епископску столицу овог града<sup>184</sup>.

Осим библијских навода, Зеје је указао на две супротстављене литерарне традиције које можда сведоче о постојању хришћанских заједница у Панонији пре 4. века<sup>185</sup>. Наиме, реч је о *Legio XII Fulminata* која је учествовала у борбама цара Марка Аурелија против Квада на Дунаву 172. године. Према хришћанској традицији коју преносе Тертулијан и Еузебије Цезарејски<sup>186</sup>, војници ове легије који су служили у Панонији молбама су изазвали кишу и спасили римску војску да умре од жеђи. Тертулијан чак наводи да је Марко Аурелије писао Сенату и у писму прогласио верску толеранцију према хришћанима у знак захвалности<sup>187</sup>. С друге стране, паганска традиција такође бележи чудесан догађај везан за поменуту легију приприсујући чудо молитвама Марка Аурелија<sup>188</sup> или магији египатског мага Арнуфија<sup>189</sup>, док је Марко Аурелије у Риму подигао стуб са посветом Јупитеру Кишоносном (*Pluvius*). Највероватније је чудо које је нашироко обнарођено, свака вера тумачила на свој начин.

Ипак, ако се изузме хришћанска традиција, религијска историја Доње Паноније пре 4. века позната је искључиво на основу материјалних извора.

---

<sup>183</sup> *Рим* 15:19: „... тако да од Јерусалима и наоколо тја до Илирика напуних јеванђељем Христовим“; *2 Тим* 4:10: „Јер ме Димас остави, омилевши ми садашњи свет, и отиде у Солун; Крискент у Галатију, Тит у Далмацију; Лука је сам код мене“.

<sup>184</sup> О немогућности апостолског порекла мурсанске цркве, в. М. Bulat 1998.

<sup>185</sup> Ж. Зелер 2005, 66-68, уп. F. L. E. Cross – E. A. Livingstone 1997, 1631.

<sup>186</sup> Eus. *HE* 5.6; Tert. *Apol.* 5.6.

<sup>187</sup> Писмо је сачувано уз Јустинову *Апологију*, али није аутентично, иако Зеје назире у њему модификовану искру историје, в. Ж. Зелер 2005, 67-69.

<sup>188</sup> *Hist. Aug. Marc. Aur.* 24.4; Claud. *De VI cons. hon.* 340-350.

<sup>189</sup> Dio Cass. 71.8-10.

3.

ДРУГА ПАНОНИЈА ОД ТЕТРАРХИЈСКИХ ПРОГОНА ХРИШЋАНА ДО  
ЛЕГАЛИЗАЦИЈЕ ХРИШЋАНСТВА

---

*O uetustatis silentis obsoleta oblivio!  
invidetur ista nobis fama et ipsa extinguitur,  
chartulas blasphemus olim nam satelles abstulit,  
ne tenacibus libellis erudita saecula  
ordinem, tempus modumque passionis proditum  
dulcibus linguis per aures posteriorum spargerent*<sup>190</sup>.

Prud. *Perist.* 1.73-78.

Овим стиховима хришћански песник Пруденције (348 – с.413) са жаљењем се осврће на губитак докумената о страдањима хришћанских мученика, кривећи за то извесног безбожника који их је уништио како би поколења остала у незнању. Ма каква била позадина Пруденцијеве тврдње, данас заиста поседујемо мали број примарних докумената и наратива о страдањима хришћана пре прогона из времена прве тетрархије (293-305)<sup>191</sup>. Првобитна римска судска акта, записници са процеса нису се очувала. Такође, њихови преписи у црквеним архивама су нестали, могуће зато што је већ први едикт о прогону хришћана наредио спаљивање црквених списа и рушење црквених објеката<sup>192</sup>.

Прогони хришћана јављају се спорадично још од времена непосредно после распећа Исуса Христа, али се црквена традиција и историјски извори о обиму и природи тих прогона не слажу<sup>193</sup>. Док црквена традиција готово у континуитету бележи на десетине детаљно описаних мучеништава и на стотине оних

---

<sup>190</sup> Prudentius 1953 (ed. H. J. Thomson), 104.

<sup>191</sup> F. Young – L. Lewis – A. Louth 2004; S. A. Harvey – D. G. Hunter 2008; T. Barnes 2010.

<sup>192</sup> A. Bilić 2013, 820; уп. G. Bowersock 1995, 23-40.

<sup>193</sup> Литература на тему прогона хришћана у Римском царству је веома обимна, нарочито у последњих пола века, када се јављају нови погледи на правну природу и узроке прогона, чију прекретницу чине радови G. E. M. De Ste. Croix, 1954; 1963; 1964; T. D. Barnes 1968. О концепту мучеништва в. G. Bowersock 1995, 1-22, 41-74.

забележених само бројем страдалих, историјском критиком је потврђено знатно мање прогона<sup>194</sup>. Верски прогони хришћана у Римском царству нису јединствен пример. Било је и других религија које нису биле признате и чије је ширење римска држава правно и практично спречавала још од републиканског времена<sup>195</sup>. Како је Теодор Момзен показао римски грађани легално нису могли практиковати страна *sacra* без извесног *privilegium*<sup>196</sup>. Опште гледано римски пантеон није био затворен и статичан, и одликовала га је селективна религијска толеранција, која је исписивала границе између *religio licita* и других религијских пракси. Међутим, док је Атина имала јасне прописе *ἀσέβεια* којима је Сократ осуђен, римско право је било посебно недоречено у делу *crimen laesae religionis* и сводило се на *maiestatis sacrilegium*<sup>197</sup>.

Новија истраживања су утврдила да је једини заиста општи прогон хришћана и прекретница у односу римске државе према хришћанима био у време цара Деција (249-251), када је први пут уведена пракса захтевања од римских грађана да јавно принесу жртву државним боговима пред локалним магистратима, за шта су грађани добијали потврду (*libellus*), која се могла добити и подмићивањем службеника<sup>198</sup>. Први законски акт повољан по хришћане, први едикт о толеранцији, помиње само Еузебије Цезарејски и приписује га цару цару Галијену (260-268)<sup>199</sup>, после ког су хришћанске заједнице живе у миру. Како пише црквени писац Еузебије Цезарејски, Диоклецијан је са прозора своје палате у Никомедији могао да види хришћанску цркву<sup>200</sup>. Почетком 4. века у Египту се шире монашке заједнице. Чинило се да се током кризе и безвлашћа 3. века религијска слика Царства суштински изменила. Многи становници Царства прешли су у друге вероисповести, од којих су најпопуларније биле оријентални соларни култови и хришћанство. Отвореност ка соларном монотеизму изражена је већ код царева

<sup>194</sup> За детаљан преглед извора и прогона пре Великог прогона, в. Т. D. Barnes 1968; уп. W. H. C. Frend 1967.

<sup>195</sup> О проблему нових божанстава у Римском царству, в. S. L. Guterman 1951, 27-28.

<sup>196</sup> S. L. Guterman 1951, 19.

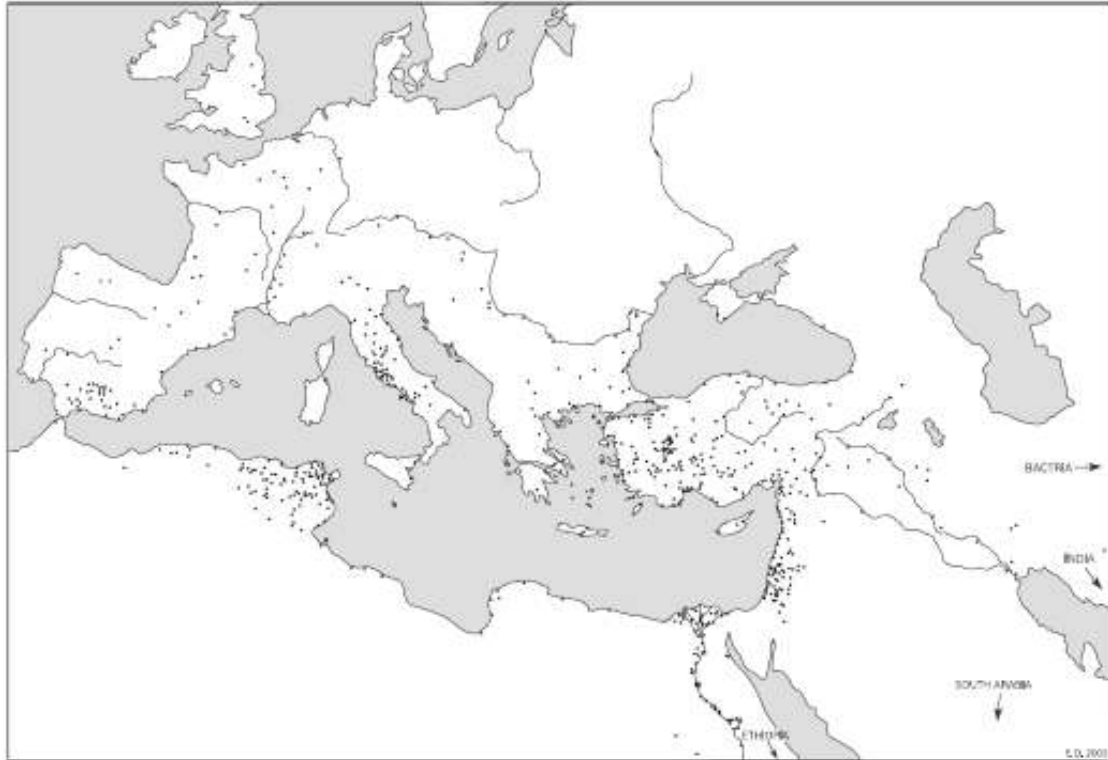
<sup>197</sup> T. Mommsen 1971, 569-572.

<sup>198</sup> J. B. Rives 1999.

<sup>199</sup> Eus. HE 7.3.

<sup>200</sup> Eus. HE 8.1; 6.2; уп. Lact. *De mort. pers.* 12.3.

Елагабала (218-222) и Аурелијана (270-275), коју су припремила учења неоплатоничара<sup>201</sup>.



Карта 2. Распрострањеност идентификованих хришћанских заједнице до 325. године (према R. L. Mullen 2004, 347).

Друштвене и политичке прилике у Царству наслеђене из времена велике кризе 3. века, уздрмале су централни државни апарат и изискивале темељну реформу државе. Раније се сматрало да је предвиђена верска реформа у оквиру Диоклецијанових реформи била та која је под окриљем идеологије враћања вери и обичајима предака, имала за циљ уклањање верско-филозофских учења која су могла нарушити јачање апсолутне власти цара<sup>202</sup>. Међутим, новија истраживања су показала да је дошло до извесног „пропагандног рата“ између хришћанске елите<sup>203</sup>, која је имала високе функције на Диоклецијановом двору, и традиционалне паганске елите, која је у царевима попут Диоклецијана и Галерија, који су били подложни утицају пророка, успела да изазове сумњу да хришћани компромитију

<sup>201</sup> J. Rüpke 2007, 113-114.

<sup>202</sup> На тему узрока Великог прогона хришћана, в. P. S. Davies 1989, 66-94; E. DePalma Digeser 2004; 2006; T. D. Barnes 1976, 239-252.

<sup>203</sup> W. H. C. Frend 1987, 10-18.



однос са традиционалним римским боговима и тако угрожавају добробит државе и народа<sup>204</sup>. Прве мере против хришћана у војсци биле су донете 299. године у јеку мировних преговора са Персијом<sup>205</sup>. Последица успешно завршеног рата са Персијом, подигла је углед и утицај млађег Диоклецијановог савладара Галерија, који је у изворима приказан као фанатични паганин и главни заговорник прогона заједно са високим дворским званичницима попут Хијерокла<sup>206</sup>.

Пре доношења едикта против хришћана Диоклецијан издаје едикт против манихеја марта 302. године, по ком се манихеји требају живи спалити са својим списима<sup>207</sup>. На римски празник Терминалија 23. фебруара 303. године донет је едикт у Никомедији да се хришћанске цркве сруше, као и куће у којима се пронађу хришћански списи (*ubi scriptura inveniuntur, et ipsa domus diruitur*)<sup>208</sup>. Према црквеним изворима првим едиктом су забрањени скупови хришћана, друштвена елита је лишена правних привилегија, чиме су постали подложни телесним казнама<sup>209</sup>. Други едикт издат лета 303. године у вези са политичким превирањима у Сирији, наредио је хапшење хришћанског свештенства, али нема доказа да је овај едикт икада издат на Западу<sup>210</sup>. Међутим, већ новембра исте године у част Диоклецијанове деценије понуђена је амнестија затвореним хришћанима уколико принесу жртву римским боговима. Према хришћанској традицији, најстрожији и најефикасније спроведени антихришћански едикт, донер је на Истоку у домену цара Галерија, највероватније већ фебруара 304. године<sup>211</sup>. Према одредбама овог едикта требало је да се спроведе масовно приношење жртава државним боговима, налик пракси из Децијевог времена, и људи су чекали у редовима пред паганским храмовима како би се спасли<sup>212</sup>. Улога цара Диоклецијана у спорвођењу последњег едикта, морала је бити минимална с обзиром на то да је познато да је он тада већ

<sup>204</sup> E. DePalma Digeser 2004, 77.

<sup>205</sup> Страдање хришћана војника на Истоку описује Еузебије, Eus. HE 8.4; уп. E. DePalma Digeser 2004, 58; T. D. Barnes 1976, 18-19; P. Keresztes 1983, 381.

<sup>206</sup> У именовану Галерија као подстрекача прогона слажу се оба главна извора, Eus. HE 8, App.; Lact. De mort. pers. 10.4.

<sup>207</sup> FIRA 2.580-581.

<sup>208</sup> Optat. 2.200.

<sup>209</sup> Eus. HE 8.2; 9.10; Mart. Pal. praef. 1; Lact. De mort. pers. 12-13. De Ste. Croix 1954, 76.

<sup>210</sup> De Ste. Croix 1954, 77.

<sup>211</sup> Лактанције не помиње овај едикт, само Еузебије, Eus. Mart. Pal. 2.1.

<sup>212</sup> De Ste. Croix 1954, 78-80.

био болестан, што је резултирало скором абдикацијом старијих августа 1. марта 305. године и формирањем друге тетрархије у којој је главну реч водио Галерије<sup>213</sup>. Како показује Жофри де Сен Кроа, тек од повлачења Диоклецијана из политичког живота и уздизањем Галерија и његовог савладара Максимиана Даје, прогони на Истоку добијају посебно оштру ноту, јер 306. године Даја издаје свој едикт против хришћана којим се први пут локалним магистратима наређује да спроведу масовно пописивање грађана ради јавног приношења жртава, што се могло спровести само у већим градовима<sup>214</sup>.

При изучавању почетака хришћанства на простору римске Друге Паноније истраживач бива засењен обиљем списа који помињу страдања панонских мученика почетком 4. века наспрам векова ћутања како писаних тако и материјалних извора. Овај примамљиви изворни фонд, ма колико привлачио својим живописним наративом, представља можда један од најконтроверзнијих историјских извора сумњиве провенијенције и још упитније садржине, који од истраживача захтева изузетну критичност и утемељену методологију. Стога је хагиографија као историјски извор углавном била стигматизирана због своје склоности ка књижевној фикцији и стереотипији. Веродостојност хагиографских списа зависи од могућности верификације њихових података подацима из других извора, којих када су у питању прва четири века хришћанства има веома мало или их нема. Тако хагиографија често бива једини наративни или уопште писани извор о познавању појединих догађаја, нарочито ако је у питању периферија Римског царства.

Такав периферни део римског света чинио је Илирик (види карту 2), где се докази о постојању хришћанских заједница пре краја 3. века своде на библијске наводе о апостолским мисијама у Илирик<sup>215</sup> и на неколико помена мучеништва у црквеној традицији<sup>216</sup>. Од тетрархијског времена креће бујица наративних

<sup>213</sup> О формирању друге тетрархије, в. Т. D. Barnes 1976; 1981; 1982.

<sup>214</sup> De Ste. Croix 1954, 80-82; уп. P. Keresztes 1983, 55.

<sup>215</sup> О апостолском пореклу илирских цркава, в. Ж. Зелер 2005, 54-55.

<sup>216</sup> Овде се мисли на *Страдање св. Флора и Лавра*, које се према садржају поставља у доба Хадријана (117-138), али историјском критиком је утврђено да наратив није историјски заснован и да највероватније потиче из периода раног средњег века, в. Ж. Зелер 2005, 118-119. Писана традиција у овом случају садржи низ контроверзних и неаргументованих података који се за сада не

сведочанстава о хришћанским заједницама Илирика, међу којима највећи део чине она која се односе на мученике страдале у раном тетрархијском периоду. Тако спискови мученика и литерарни описи њихових страдања у форми пасија чине основ познавања ранохришћанских цркава и заједница на овом подручју у периоду 286-308. године, када се оквирно датирају њихова страдања<sup>217</sup>.

Најпре морамо нешто рећи о пасијама као жанру, јер као историјски извори имају ограничену вредност. Иако мартирологија и хагиографија представљају сродне гране хришћанске књижевности, оне нису идентичне, јер сви појмови везани за светост у ранохришћанској мартирологији последица су касније интерполације, с обзиром на то да се култ светаца развија после легализације хришћанства<sup>218</sup>. Први корак ка класификацији светачке литературе дао је Иполит Делеје (Hippolyte Delehaye) (1859-1941), као и смернице како критички приступити том богатом, али непоузданом и некад крајње фиктивном извору о хришћанској историји<sup>219</sup>. Делеје списе о животима и страдањима хришћанских мученика дели на шест група на основу њихове историјске вредности. Највреднији су оригинални римски судски записници или њихови преписи (*Acta martyrum*)<sup>220</sup>, а потом извештаји очевидаца. Трећу групу чине описи страдања, временски не много удаљени од догађаја, и базирани на судским актима које инкорпорирају у наратив (*Passiones* или *Gesta martyrum*). Четврту групу чине књижевни састави који не користе документа (*Vitae sanctorum*), али се базирају на историјским догађајима<sup>221</sup>. Последње две групе чине неаутентични наративи који су или производ књижевног стваралаштва или интенциозне кривотворине. Све групе осим прве две карактерише панегирички тон.

Данас нема јединственог става који списи се убрајају у коју категорију, али најстарији текстови друге Делејеове групе јављају се већ у 2. веку и то према грчко-

---

могу историјски потврдити. Детаљније о традицији везаној за св. Флора и Лавра, в. Р. Мјјовић 1962-1963; за превод њиховог житија в. Р. Поповић 1990, 101-107.

<sup>217</sup> За наведену хронологију в. М. Јарак 2011, 71; 1996, 263-290.

<sup>218</sup> О процесу стварања култа светости у позној антици в. Р. Brown 1981.

<sup>219</sup> H. Delehaye 1921; 1933; 1955.

<sup>220</sup> Латински хришћански песник Пруденције у својој антологији песама посвећеној мученицима ране цркве приметио је да су судски записи уништени, како би се спречила њихова дисеминацију. Он те фундаменталне текстове назива *tenaces libelli* и на основу њих је од средине 2. века стварана мартиролошка литература (*Prud. Peristeph.* 1.76-77).

<sup>221</sup> Уп. Т. Šagi-Bunić 1976, 203-223.

римским литерарним моделима<sup>222</sup>. *Дела св. Јустина* и *Дела св. скилитанских мученика* најбољи су пример мартиролошких списа овог типа, док према мишљењу науке сви остали описи мученичких страдања могу се сврстати у пасије, које варирају у дужини и форми од оних кратких које имитирају судски поступак, попут *Страдање св. Карна, Папила и Агатонике*, до крајње сложених наратива са богатим књижевним и реторским апаратом, попут *Страдања св. Перпетуе и Фелиците*, које чак инкорпорирају мученичин дневник<sup>223</sup>.

Хришћански концепт смрти и уздизање мучеништва били су црте које су издвајале хришћане од пагана, првенствено јер су били јавни догађају који су остављали снажан утисак на публику<sup>224</sup>. Према једној групи мишљења мартирологија има своје корене у хеленско-јудејској традицији<sup>225</sup>, те је хришћански концепт мучеништва настао из специфичних *mores* хеленизованог друштва (стоички концепт племените смрти зарад филозофског принципа, римски концепт самокажњавања и јавног погубљења, затим литерарне форме попут погребне беседе)<sup>226</sup>. Други, пак, сматрају да је мучеништво било страно и Грцима и Римљанима и Јеврејима, и истичу да је концепт својствен хришћанима, а да је тражење аналогија у јудаистичким текстовима или смрти Сократа, само анахроно препознавање без реалне историјске повезаности. Ипак, није могуће посматрати рано хришћанство ван хеленистичко-јудаистичке традиције из које је потекло и на коју се фундаментално наставља, као и на неизоставну хеленизираност или романизираност првих хришћана из чега произилази неминовно усвајање ових културних модела. Мартирологија јесте постала кључна за утврђивање хришћанског идентитета у односу на остале присутне деноминације, јер је лајт-мотив сваког наратива о мучеништву питање: „Да ли си хришћанин?“. Те се концепт мучеништва иградио као највиша религијска вредност којом се потврђује оданост Христу.

---

<sup>222</sup> Т. D. Barnes 2010, 361-365.

<sup>223</sup> Исто.

<sup>224</sup> О хришћанском концепту *племените смрти*, в. D. Seeley, 1990.

<sup>225</sup> W. H. C. Frend 1967. Френд корене концепта мучеништва везује за *Другу* и *Четврту књигу Макабејаца*.

<sup>226</sup> G. Bowersock 1995, 5-8, 28.

Друга намена мартиролошке литературе је апологетска и пропагандна, јер главни лик има улогу мисионара, и неретко преобраћа присутне. Након престанка прогона, мартирологија је пошла у два различита правца. Један који отворио пут формирању култа светаца који је наследио култ мученика, и други који је рециклирао постојеће мартиролошке садржаје. Мученици кроз култну делатност заједнице која је посведочила њихово страдање остају сачувани од заборавља, а та заједница оставља писани траг који се преноси свим даљим следбеницима истог култа кроз литургију, црквене празнике, култну архитектуру.

Мартиролошка литература приказује мученике као хероје хришћанске вере који својим мучеништвом суделују у патњама Исуса Христа као прототипа мученика. Постоји утврђен вокабулар мучеништва са библијским цитатима и фразама. Најстаријим аутентичним описом страдања мученика сматра се *Страдање св. Поликарпа*. У питању је писмо послато из Смирне цркви Филомелија у одговор на њихову молбу да им се пошаље детаљан опис страдања епископа Поликарпа, које се датира између 155. и 160. г. и по мишљењу неких оно је било модел за даљи развој жанра<sup>227</sup>. Овде је и први пут потврђена употреба речи *μαρτύς* у смислу сведочанства Христу да следе његов пример<sup>228</sup>. Иначе је хришћанска епистографија била важан модус преноса историјске традиције.

Процеси који су вођени против хришћана били су правног карактера и односили су се на појединце који су били оптужени за кршење царских закона у погледу религије. Захваљујући развијености римског правног система ови процеси су марљиво бележени, чиме је створена основа за њихову предају. И како је критички приметио кардинал Чезаре Бароније (16. век), иначе творац једног од познатијих мартирологија,<sup>229</sup> сва хагиографска литература модерног доба базира се на литарарној традицији, јер у време страдања хришћана спомен им се најпре могао очувати само у диптисима и литургијама локалних цркава, и римским судским актима и надгробним натписима страдалника. На основу тих извора су током 4.

<sup>227</sup> Исто, 40.

<sup>228</sup> *Passio Polycarpi* 1.1; 17.1-18.3 (Т. Ruinart 1859, 74-81). Појам *martir* као мученик не постоји прехришћански, само као *сведок*, в. G. Bowersock 1995, 8-9.

<sup>229</sup> Бароније по налогу папе Гргура XIII издао је *Martyrologium Romanum Gregorii XIII. Pont. Max. iussu editum* (1583), заснован на њему доступној мартиролошкој литератури источне и западне цркве.

века састављани најпре спискови мученика, тзв. мартирологији у латинској и минологији у грчкој традицији, а потом су на бази локалних календра мученика током 5. и 6. века почеле књижевне обраде, чиме се стварала хагиографска литература<sup>230</sup>.

### 3.1 НАЈСТАРИЈИ ПИСАНИ ИЗВОРИ О МУЧЕНИЦИМА ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ

Први писани извори о хришћанској заједници у Другој Панонији потичу из општих спискова мученика, где Сирмиј као административни центар провинције и панонске дијацезе, али и место царске резиденције, предњачи по броју процеса вођених против хришћана ухапшених у граду. Како смо напоменули, најстарији писани извори о хришћанским мученицима јесу календарски спискови датума, а понекад и околности, њихових страдања. Међу најстарије мартирологије спада *Depositio martyrum* сачуван у оквиру *Хронологије 354.* или *Филокаловог календара (Catalogus Philocalus)*, који је могуће саставио Фурије Дионисије Филокал, касније нотар папе Дамаса I (366-384)<sup>231</sup>. Овај календар између осталог садржи и календар поштовања мученика, којих је веома мало, махом из Рима, а који не прелазе 336. годину<sup>232</sup>. У њему се не помиње нико од панонских мученика, осим групе познате као *Quattuor coronati*, која се може довести у везу са Панонијом, о чему ће више речи бити касније.

Најстарији писани извор који децидно помиње страдалнике из Друге Паноније је *Сиријски бревијар (Breviarium syriacum)*, за који се сматра да није старији од 411. године, нити млађи од 360. године<sup>233</sup>. Овај извор на сиријском настао је на основу неког изгубљеног грчког мартирологија из Никомедије из друге пол. 4. века. Бревијар на 6. дан месеца нисана, што одговара 6. априлу (VIII Id. Apr.) наводи: 'Ευ

---

<sup>230</sup> О ранохришћанској мартирологији и хагиографији, в. Т. D. Barnes 2010; F. Young – L. Ayres – A. Louth 2004. О хришћанској епистографији као модусу преноса историјске традиције, в. К. Haines-Eitzen 2000.

<sup>231</sup> L. Duchesne 1955.

<sup>232</sup> *Chronographus Anni CCCLIII* (ed. T. Mommsen 1892; repr. Munich 1981), 13-148; уп. M. R. Salzman 1991.

<sup>233</sup> Овај најстарији мартирологиј источне цркве спасао се међу другим сиријским рукописима похрањеним у Британском музеју (n. 12150), в. Н. Lietzmann 1911<sup>2</sup>.

Σιρμίω τῆ πόλει Εἰρηναῖος ἐπίσκοπος<sup>234</sup>, на основу ког сазнајемо да је град Сирмиј у време прогона хришћана имао епископа Иринеја. Поред епископа Иринеја, бревијар наводи још неке мученике из Сирмијума. Тако под 9. априлом стоји Димитрије: Ἐν Σιρμίω Δημήτριος, 15. јуна Секунд: Ἐν Σιρμίω Σεκοῦδος, а 29. августа Василије: Ἐν Σιρμίω Βασίλειος<sup>235</sup>.

Нешто каснији *Martyrologium Hieronymianum*<sup>236</sup>, који је настао на основу поменутог бревијара у првим деценијама 5. века, крајем месеца марта наводи већу групу сирмијских мученика, која почиње свештеником Монтаном из Сингидунума и његовом супругом Максимом 25. марта (VII Kal. Apr.) за које мартирологиј бележи необично опширну информацију: *in Sirmia Munati. Presbiter Delingi donis cum Sirmium fugisset comprehensus est ē missus est in fluvii nono lapide, inventū est corpus eius, et maxime uxoris es*<sup>237</sup>. На основу навода сазнајемо да је сингидунски презвитер Монтан заједно са супругом Максимом побегао у Сирмиј, где је ухваћен, мучен, а тело му бачено у реку и потом нађено девет миља од Сирмијума.

Потом мартирологиј наводи под 6. априлом (VIII Id. Apr.) страдање поменутог епископа Иринеја у Сирмију:

Табела 1. Преглед навода о страдању Иринеја Сирмијског у рукописима *Јеронимског мартирологија*<sup>238</sup>.

Codex Bernensis	Codex Epternacensis	Codex Wissenburgensis
<p><i>Nicomedia, Firmi Berenei. *ep̄. Hymnarii, Solutoris, Quriaci etc...</i>  <i>Syrmia Donati Sixti Victoris. Gagi. Rufine. Moderate. Romane. Secundi. et aliis VII.</i></p>	<p><i>nicom̄. Sirmi herenei ep̄ imari solutoris ... sirmi Donati syxti victori gagi roscinae ... Item romanae secundi et aliorum VII.</i></p>	<p><i>In Nicomedia firmi Herenei ep̄i Hymnari ... et in Syrmia rofine ... cum aliis septem.</i></p>

Затим се под 9. априлом (V Id. Apr.) наводи пет неименованих девојака (*quarum nomina ds. novit*), затим Ђакон Димитрије и Донат са извесним Фортунатом и седам

<sup>234</sup> Према грчком преводу са сиријског, за сиријски текст в. *Brev. Syr.* 1894, lv.

<sup>235</sup> Исто, lv; lvii; lix.

<sup>236</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [1]-[153].

<sup>237</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [36]. Код навода *Хијеронимског мартирологија* даје се предност најпоузданијем рукопису *Бернског кодекса (Cod. Bern.)*; други рукописи о Монтану и Максими наводе краћи опис: *In Syrmia Munati (Ept. Montani) pr̄bi. et maxime uxor. Eius (Cod. Wiss.)*; а *Cod. Ept.* додаје: *et aliorum XL.*

<sup>238</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [40].

канонских девица (*in Syrmia Fortunati · Donati et VII virginum canonicarum*)<sup>239</sup>, кога брeвијар није помињао, а потом се 11. маја (V Id. Mai.) наводи опет Монтан<sup>240</sup>, на мајске иде неки Тимотеј<sup>241</sup>, и 25. децембра (VIII Id. Ian.) Анастасија, која се понавља 1. јанура<sup>242</sup>. Секунду кога је помињао *Сиријски брeвијар*, овај мартирологиј додаје истог датума Агрипина (*In Sirmia Agrippini Secundi*). Такође, *Јеронимски мартирологиј* уводи извесног Синерота и читаву групу мученика 23. фебруара (VII Kal. Mart.): *In Pannonia natl. scorum Seneroti, Antigoni, Rutuli, Libii Sirmi natale sci.* и претходног дана (22. фебруара) наводи мученика сличног имена: *Sereni et aliorum XVI vel aliorum XLII*<sup>243</sup>.

У односу на податке из *Сиријског брeвијара*, видимо да се број мученика у Сирмију повећао<sup>244</sup>. Штавише, у *Јеронимском мартирологију* се помиње страдање хришћана у једном другом граду Друге Паноније, када под 28. априлом (IV Kal. Maii) наводи: *In Pannonia Eusebii episcpi, Pollionis Ciballi*<sup>245</sup> и поново 29. маја (IV Kal. Iun.): *In Ciballis Pollionis lectoris*<sup>246</sup>. Није неубичајен случај да се у мартирологијима исти мученик појављује под различитим датумима. Разлог томе је или грешка при састављању или важност оба датума за култ одређеног мученика<sup>247</sup>. Каснији западни мартирологији увек наводе Иринеја, али не и остале од поменутих панонских мученика. Мартирологиј Часног Беде (умро 735) само наводи Иринеја (*Apud Syrmium Irenaei Epi. et martyris*)<sup>248</sup>, Адов венецијански мартирологиј (9. век) наводи Иринеја (*In Sirmio natale Irenaei episcopi*), спомиње Монтана и Максиму, али не помиње ђакона Димитрија<sup>249</sup>.

---

<sup>239</sup> Исто, [41].

<sup>240</sup> Исто, [45]: *In Syrmia Montani (Montaniani – Cod. Bern.)*.

<sup>241</sup> Исто, [45]: *In Syrmia Timothei et alibi VII virginum*.

<sup>242</sup> Исто, [6], [1]: *Apud Syrmia(m) anastasiae*.

<sup>243</sup> Исто, [24]. Зеје сумња у наведени број мученика, што видимо и по разликама у појединим кодексима, в. Ж. Зелер 2005, 105 бел. 50.

<sup>244</sup> Тај број је нарочито после процвата хагиографске литературе растао, па тако митровачки опат и парох Павле Милер саставио је 1884. године списак мартира Сирмија који броји око две стотине лица страдалих по његовој процени од 304-308. године, Р. Прица 2004, 27-30.

<sup>245</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [51].

<sup>246</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [68].

<sup>247</sup> И *Константинопољски синаксар* наводи 28. април као страдање Пуплиона (грч. Πουπλίωνος), в. *Syn. Const.* 1902, 1002.

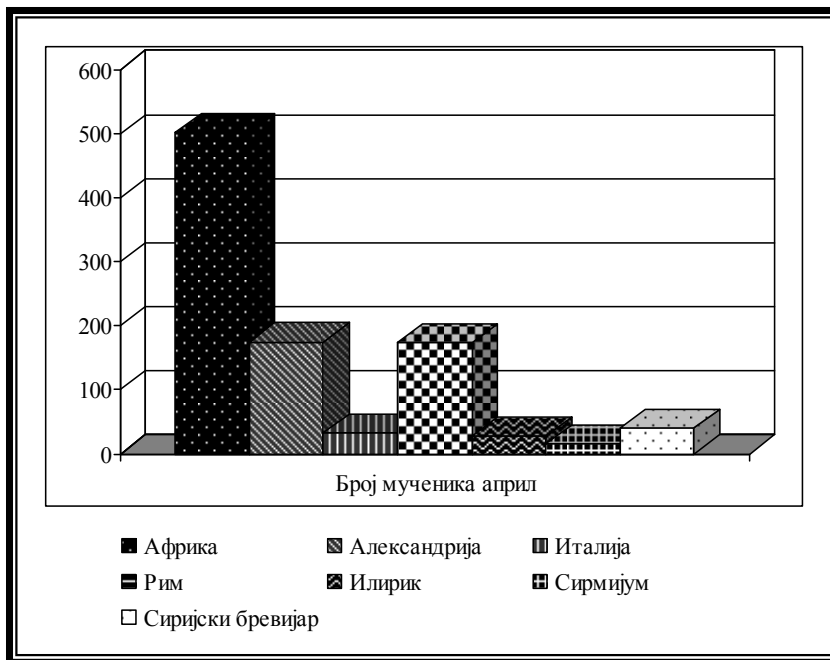
<sup>248</sup> *Martyr. Bedae* 1564, 40; уп: J. Dubois – G. Renaud 1976.

<sup>249</sup> Према S. Ritig 1911, 362-363.



Аутор је анализирао број мученика онако како их наводе *Јеронимски мартирологиј* и *Сиријски бревијар* за месец април (види слика 7). Изабрана су већа подручја попут Италије и Африке, која се као таква јављају у изворима у питању, како би се могао сагледати однос броја мученика у појединим деловима источног и западног дела државе, чему је додаток Илирик као релевантан за истраживање. Даље су из тих подручја, као и у самим изворима, издвојени главни административни центри (Рим, Александрија и Сирмиј) и на крају референтно је дат укупан број мученика у читавој држави за дати месец према *Сиријском бревијару*.

Слика 7. Пропорционални однос броја мученика на репрезентативном узорку из *Хијеронимског мартирологија* са референтним узорком за исти месец из *Сиријског бревијара*



На основу података из графикана види се драстична диспропорционалност између броја мученика наведених у *Сиријском бревијару* и *Јеронимском мартирологију* (40 према 926 као збир свих осталих ставки), што указује да је *Сиријски бревијар* имао знатно мање података, а да је други или преувеличао

податке или додао податке неких изгубљених локалних спискова мученика. Такође, подаци из графикона говоре да је Африка имала око 15 пута више случајева мучеништава него Италија, а око 18 пута више него Илирик. Штавише, издвојени градски центри носе у Африци готово трећину мучеништава, у Италији је Рим имао пет пута више случајева него читава регија, а Сирмиј у односу на Илирик носи половину страдалника.

На основу прегледа најстаријих мартиролошких извора види се да већ код њих не постоји доследност у навођењу датума, места и имена мученика, али ако су подаци које наводе тачни, број страдања у Другој Панонији био је сведен на главни провинцијски центар Сирмиј и случај Полиона и Еузебија из оближњих Цибала. Према наводима Сирмиј је сигурно био епископско седиште, са црквеном организацијом која је укључивала ђаконе и могуће претече монахиња у виду девојака које су се посветиле служби Богу (*канонске девице*)<sup>250</sup>. Случај ожењеног свештеника Монтана могуће сведочи о томе да је свештенство Сингидуна такође било изложено прогону и да је суђење вршено у Сирмију. Пошто смо изцрпели вести које доносе мартирологији, можемо се окренути другој врсти писаних извора о хришћанским мученицима, а то су према Делејеовој класификацији пасије (лат. *passio*), јер дела панонских мученика нису сачувана. Ова врста извора спада у ред литерарних извора, али по степену веродостојности имају вишу вредност у односу на осталу хагиографску литературу. Међутим, у погледу провере података из ситуација се компликују када се у анализу уведу наративи пасија сачуваних у бројним преписима и варијацијама. Ова хагиографска грађа заслужује детаљнију анализу, те ће она бити критички анализирана за сваког од мученика Друге Паноније о коме је таква традиција сачувана.

---

<sup>250</sup> Уп. D. Damjanović 2011a, 505.

### 3.2 Св. ИРИНЕЈ СИРМИЈСКИ

С обзиром на то да нам нису сачувана римска судска акта првом историјски забележеном епископу Сирмија Иринеју, приоритет добијају извори који су настали непосредно после Иринејевог страдања, а потом сви остали који су директни или индиректни рефлекс те најраније традиције. Осим помена у *Сиријском бревијару* и *Јеронимском мартирологију*, који се слажу око датума и места Иринејевог страдања, сачувана нам је литерарна традиција у виду пасије, која је имала две рецензије – латинску и грчку, које се сматрају независним, на основу којих се током средњег века формирала предаја и у другим европским језицима<sup>251</sup>. Рукописна предаја позната нам је само на основу млађих преписа који се не датују пре 8. века. Ипак, филолошко-историјска критика утврдила је да су неки од списа илирских мученика настали на бази касноантичких текстова. Највећа историјска вредност у односу на друге илирске мученика приписује се мартиролошкој литератури везаној за Иринеја Сирмијског. Према Делејеовој класификацији Иринејева пасија спада у трећу групу – пасије чије се језгро формирало на основу римских судских аката са процеса вођеног против овог првог историјски потврђеног епископа Сирмија<sup>252</sup>. Она јасно кореспондира другим пасијама ове групе. Ради илустрације означимо карактеристичне делове пасије Јустина Филозофа (страдао 168. године) са нагласком на карактеристичном вокабулару који налазимо и у Иринејевој пасији (види прилог Н1):

... *comprehensi Justinus, et qui cum illo erant, adducti sunt ad Romae Praesidem, Rusticum nomine. Quibus ante tribunal constitutis, Rusticus Praeses dixit Justino: Age, esto diis ipsis obediens, et Imperatoris edictis. Illi autem Justinus respondit: Nemo umquam reprehendi aut condemnari*

<sup>251</sup> Најстарији примерак пасије Иринеја Сирмијског на старословенском језику налази се у *Ретковом зборнику* (лат. *Codex Suprasliensis*), насталим крајем 10. или почетком 11. века. Кодекс је подељен на три дела која се чувају у Народној библиотеци у Варшави, Народној библиотеци Санкт Петербурга и Универзитетској библиотеци Љубљане. Део са Иринејевом пасијом се налази у санктпетербуршком рукопису и базиран је на преводу из непознатог византијског минологија, вид. R. Abicht 1894, 140-153; И. Добрев 1978, 89-98.

<sup>252</sup> Детаљније о писаним изворима о Иринеју Сирмијском, в. А. Смирнов-Бркић 2013б, 71-80. Херберт Мусурило, један од савремених приређивача ранохришћанских дела и пасија, такође ставља Иринејеву пасију у ред најстаријих типова пасија; уп. Н. Musurillo 1972, xliii.

*poterit, qui Salvatoris nostri Jesu Christi praeceptis obedierit... cooperante gratia Domini nostri Jesu Christi, cui gloria in saecula saeculorum. Amen.*

(*Acta s. Iustini et sociorum*)<sup>253</sup>

Сличности произилазе из сличног судског сценарија кроз који су верски преступници пролазили, али околности су биле другачије и *sacrilegium* за који је Јустин био оптужен, није био производ царског едикта који прогони хришћане, већ највероватније сукоба са циничким филозофом Кресцентом<sup>254</sup>. Ако упоредимо пасије са делима, приметимо јасне разлике. Најстарији спис овог типа *Дела скилитанских мученика (Acta SS. Martyrum Scilitanorum)* страдалих 17. јула 180. Године, прецизно наводи на самом почетку званичну римску хронологију, што указује на препис из судског записника. Текст старије латинске традиције *Дела скилитанских мученика* је веома кратак без увода и закључка карактеристичног за пасије, као и без библијских цитата који се приписују мученицима током суђења<sup>255</sup>. Наводимо поједине делове ради поређења са осталим хагиографским категоријама које ће бити дискутоване у тексту:

*Praesente bis Claudiano consulibus, xvi Kalendas Augustas, Kartagine in secretario inpositis Sperato, Nartzalo et Cittino, Donata, Secunda, Vestia, Saturnius proconsul dixit: Potestis indulgentiam domni nostri imperatoris promereri, si ad bonam mentem redeatis... Speratus dixit. Christianus sum... Fac quod vis... Speratus iterum dixit: Christianus sum: et cum eo omnes consenserunt... Saturninus proconsul decretum ex tabella recitavit: Speratum, Nartzalum, Cittinum, Donatam, Vestiam, Secundam et ceteros ritu Christiano se uiuere confesses, quoniam oblata sibi facultate ad Romanorum morem redeundi obstinanter perseuerauerant, gladio animaduerti placet... Et ita omnes simul martyrio coronati sunt, et regnant cum Patre et Filio et Spiritu Sancto per omnia saecula saeculorum. Amen.*

(*Acta SS. Martyrum Scilitanorum*)<sup>256</sup>

<sup>253</sup> Навод према Т. Ruinart 1859, 105-107. Иако се у традицији усталио термин *дела* за страдање Јустинове групе, према Делејевој класификацији она одговарају *пасијама*.

<sup>254</sup> Н. Musurillo 1972, xviii.

<sup>255</sup> Једно време се сматрало да је један грчки рукопис оригинална верзија од које потичу све остале, вид. Н. Usener 1881. Најстарији рукопис је латински текст из 9. века похрањен у библиотеци Британског музеја у Лондону (*Codex Brit. Mus.* 11880), в. Ј. А. Robinson 1891, 112-116.

<sup>256</sup> Исто.

Као што видимо знатно је мање сличности у садржају и форми између Иринејеве пасије и *Дела скилитанских мученика*.

Ради бољег разумевања традиције којом је пренета пасија Иринеја Сирмијског, почетак сваког истраживања хагиографске грађе мора бити пажљиво утврђивање путева којима је преношена. Иако се прва штампана издања тзв. *Дела хришћанских мученика* јављају такоређи од самог проналаска штампе, у издањима Бонина Момбриција (1474) и Лауренција Сурија (1570-1575) није уврштена пасија Иринеја Сирмијског<sup>257</sup>. Прво штампано издање Иринејеве пасије приредило је друштво боландиста, названо по низоземском језуити Жану Боланду (лат. *Johannes Bollandus*) (1596-1665), који започео чувену едицију *Acta Sanctorum*. Годфрид Хеншен (Godfried Henschen) (1601-1681) и Данијел Папенброх (Daniel van Papenbroek) (1628-1714) дали су 1668. године прво критичко издање латинске и грчке редакције пасије Иринеја Сирмијског у оквиру треће тома *Acta Sanctorum* за месец март<sup>258</sup>.

Боландистичко издање латинске редакције Иринејеве пасије засновано је примарно на рукопису у оквиру *Бодекенског легендарија (Legendarium Bodecensis)* (око 1460)<sup>259</sup>, унштеног 1945. године<sup>260</sup>. Међутим, данас се доводи у питање ваљаност боландистичких издања рукописа који чине *Acta Sanctorum*<sup>261</sup>. Франсоа Долбо<sup>262</sup>, последњи издавач латинске редакције Иринејеве пасије<sup>263</sup>, указује на мане боландистичког избора латинских рукописа, јер је *Бодекенски кодекс* познијег датума и са доста погрешака<sup>264</sup>. Долбо је своје издање припремио поређењем шест најкредибилнијих предтсвника група рукописа<sup>265</sup>. Одабир је Долбо базирао на тези

<sup>257</sup> Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, I, Paris repr. 1910; Laurentius Surius, *De probatis Sanctorum historiis*, II, Köln repr. 1875.

<sup>258</sup> AA SS Mart. III 1865, 556-557 (латинска редакција); App. \*23 (грчка редакција).

<sup>259</sup> *Codex Bodecensis* из места Бодекена (нем. Böddecken) близу Падерборна у Немачкој, о кодексу в. F. Halkin 1934, 196.

<sup>260</sup> F. Dolbeau 1999, 207.

<sup>261</sup> F. Dolbeau 2009, 105-147.

<sup>262</sup> Nous remercions sincèrement le professeur de son conseil généreux sur les manuscrits utilisés par Bollandistes dans *Acta Sanctorum* pour passion d'Irénée, évêque de Sirmium.

<sup>263</sup> F. Dolbeau 1999, 211.

<sup>264</sup> Исто, 208-209.

<sup>265</sup> То су: München, Bayerische Staatsbibliothek, *Cod. Clm.* 4554, f. 89v-91 (8-9. век, Benediktbeuern); Torino, Biblioteca nazionale, *Cod. F.* III.16, f. 31-32v (10. век, Bobbio); Wien, Österreichische Nationalbibliothek *Cod.* 371, f. 77-78v (10. век, Salzburg); Paris, Bibliothèque nationale de France, *Cod.*

да рукопис из Минхена и рукопис из Беча потичу од исте традиције, као и рукописи које је користио Мабјонов ученик Теодор Ринар (Theodore Ruinar), који је поредио шест рукописа већег кредибилитета у односу на боландистички избор<sup>266</sup>. Друге две Долбоове групе припадају једној одвојеној грани, што се види на основу одељка пасије 3.3, где се у овом случају наводе библијски стихови из *Мат.* 10:37-38, док прва група на том месту цитира *Мат.* 10:33 (види прилог Н1). Долбо је у случају супротстављености ове две групе рукописа консултовао грчку традицију, али само на основу боландистичког издања.

Данас нам је познат 41 латински рукопис који је садржао или садржи пасију Иринеја Сирмијског<sup>267</sup>, од којих је најстарији са краја 8. века чуван у Баварској државној библиотеци<sup>268</sup>. Поменути број рукописа сведочи да је пасија била веома распрострањена на западу. Ипак, дистрибуција тих рукописа није географски једначена, па тако је у Шпанији и Аквитанији готово непознат, а у Италији и Британији среће се крајње ретко. Најзаступљенија је у долини Роне, можда баш због поменуте хомонимије лионског и сремског свеца. Од великог је значаја констатација да је латинска редакција пасије јединствена и води порекло од истог оригиналног текста, а бројни рукописи немају већа одступања у погледу садржаја и форме, те увек почињу са: *Cum esset persecutio sub Diocletiano*, а завршавају: *Martyrizatus est famulus Dei sanctus Irenæus episcopus civitatis Sirmiensem, die VIII Idus Aprilis sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus, agente Probo Præsidente, regnante Domino nostro Iesu Christo cui est gloria in secula seculorum. Amen* (стога је латинска традиција обележена као *BHL* 4466). Аутор је као извор латинске редакције (у даљем тексту *BHL* 4466) примарно користио Ринарово и Долбово

---

*lat.* 5297, f. 159v-160 (13. век, Foucarmont); *Cod. lat.* 17004, f. 176rv (13. век, Feuillants); Dublin, Trinity College Library *Cod. B.* 1. 16 (cat. 171), 106-108 (13. век, Jervaux).

<sup>266</sup> Т. Ruinar 1689. Ринар је користио следеће рукописе: *Codd. mss. S. Remigii Remensis* (изгубљен); *S. Cornelii Compendiensis* (изгубљен); *S. Michaelis in Periculo maris* (Avranches, Bibliothèque municipale 167, f. 114v-115 (13. век); Ринар је користио један препис сачуван у париском рукопису Paris, Bibliothèque nationale de France, *Cod. lat.* 11763; *Bibliothecae Colbertinae* (Paris, Bibliothèque nationale de France, *Cod. lat.* 5297, f. 159v-160 (13. век); *Monasterii Ursicampi* (изгубљен); *RR. PP. Fuliensium Parisiensium* (Paris, Bibliothèque nationale de France, *Cod. lat.* 17004, f. 176rv (13. век).

<sup>267</sup> За списак рукописа, в. F. Dolbeau 1999, 205-214.

<sup>268</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, *Cod. Clm.* 4554, f. 89v-91, (8-9. век, Benediktbeuern); публикувано у *Münchener Museum* 1, 1912, 194; *AnBol.* 114, 1996, 155-156 (= *Codices latini antiquiores*, 1241).

издање, с тим да се на појединим местима даје предност минхенском рукопису (у даљем тексту *Minh. MS.*)<sup>269</sup>.

Док се латинска редакција чини тако јасном по питању провенијенције и дистрибуције, сасвим је другачија ситуација са грчком редакцијом пасије Иринеја Сирмијског, почевши од тога да немамо потпуни попис познатих рукописа који баштине ову редакцију<sup>270</sup>, као и да је та редакција позната у три независне гране:

1. пасија Иринеја Сирмијског која почиње: *Ὅτ' ἂν τρόποις ἀγαθοῖς εὐσεβῆς συνασκηθῆ, τῶν κρείττωνων ἐφιέμενος*, а завршава: а) *ταῦτα πάσχω*". *Καὶ πληγαίς τῷ ξίφει ἐπέμφθη εἰς τὸν Σαὸν ποταμόν. Ἐπράχθη δὲ ταῦτα ... ἡγεμονεύοντος Πράβου, κατὰ δὲ ἡμᾶς βασιλεύοντος ... Ἀμῆν* (BHG 948)<sup>271</sup>; или б) *πληγαίς τῷ ξίφει ὑπὸ τοῦ σπεκουλάτορος εἰς τὸν ποταμόν λεγόμενον Σαὸν τὸν ὄντα ἐώ. Ἐπράχθη δὲ ταῦτα μηνὶ Αὐγούστῳ εἰκάδι πρώτῃ, ἐν τῷ Σερμίῳ . ἐτελειώθη δὲ ὁ ἅγιος... ἀμῆν* (BHG 949)<sup>272</sup>; постоји још једна варијација пасије која не показује везу са поменутиим, а почиње: *Ἄρτι τῶν ἐπὶ τῇ κακίᾳ περιβοήτων Διοκλητιανοῦ φεμι καὶ Μαξιμιανοῦ*, и завршава *πάντων ἐφετῶν τὴν ἀκροτάτην δόσιν καὶ βασιλείας Θεοῦ τὴν κληρουχίαν... ἀμῆν*. (BHG 949e)<sup>273</sup>;

2. пасија двојице Иринеја, сирмијског и лионског (*Passio duorum Irenaeorum*), која почиње: *Οὗτος ὁ ἅγιος ἱερομάρτυς Εἰρηωαῖος ἐπίσκοπος ἦν τοῦ Σιρμιίου*, а завршава *ἔῤῥσαι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης μηχανῆς τοῦ ἀντικειμένου* (BHG 950)<sup>274</sup>;

3. пасија Иринеја, Ора и Оропсеја (*Passio Irenaei, Or et Oropsaei*) која почиње: *Τὸν τῆς εἰρήνης ἐπώνυμον καὶ γενναιότατον μάρτυρα*, а завршава: а) *τῷ ποταμῷ Σάφ οὕτως ὠνομασμένῳ ῥίπτοῦνται καὶ νῦν τῷ θρόνῳ παρίστανται τοῦ παμβασιλέως Θεοῦ ἡμῶν... ἀμῆν* (BHG 951) или б) *πάντων ἀγαθῶν μεμεστωμένην καὶ τῆσ ἐκείθεν τὴν χάριν... ἀμῆν* (BHG 951b)<sup>275</sup>.

<sup>269</sup> Осим поменутих издања Иринејеву пасију приредили су D. Farlati 1842, XIV 488-489; O. v. Gebhardt 1902, 162-165; H. Musurillo 1972, 294-301; A. Benveniste 1994, 84-87. Српски превод дала је М. Милин 2003б. Постоји и превод Јустина Поповића, али већи део ових житија су превод са руског митрополита Димитрија Ростовског *Чѣтъи-минѣи* (17. век); уп. Л. Мирковић Сарајево 1931, 168-174.

<sup>270</sup> Најобухватнији је попис манускрипата грчке хагиографске традиције од почетака до 16. века у монументалном делу Алберта Ерхарда, в. А. Ehrhard 1937-1952.

<sup>271</sup> Ову варијацију су објавили боландисти, в. *AA SS, Martii III, \*23*.

<sup>272</sup> P. Lambecius – A. F. Kollarius 1782, 436-441; уп. A. Ehrhard 1937, I 685.57.

<sup>273</sup> Ова редакција потиче од анонимног византијског минологија из 10. века, објављеном код В. Lатышев 1912, 281-283.

<sup>274</sup> P. Lambecius – A. Kollarius 1782, 441-442.

<sup>275</sup> В. Lатышев 1912, II 310-311.

Као што видимо, ситуација са грчком редакцијом је знатно сложенија. Готово сва ранија истраживања Иринејеве пасије односила су се на латинску редакцију, а при помену грчке, без изузетака, мислило се на текст 1а означен у *Грчкој хагиографској библиотеци* као *BHG 948* и издат код боландиста. До сада једини који је извршио компаративну анализу текста обе редакције пасије је италијански стручњак за рано хришћанство и патристику Манлио Симонети<sup>276</sup>. Међутим, Симонети је користио само боландистичко грчко издање (*BHG 948*), без увида у рукописе и варијације *BHG 949, 950, 951*.

Стога смо сматрали нужним да поново изложимо проблематику редакција Иринејеве пасије, а затим компаративно анализирамо текст латинске и грчке редакције у свим њеним варијацијама. Такав методолошки приступ представља дуг и комплексан истраживачки рад, почев од сакупљања података о рукописима па све до анализе текста свих поменутих варијација. Одве су изложени први фазни резултати истраживања на основу грчких редакција, чије рукописе је аутор успео да консултује, у нади да ће у оквиру будућег ширег пројекта истраживања хагиографске традиције панонских мученика доћи до свеобухватне синтезе.

Пошавши од премисе да је есенцијално који рукописи се пореде (види прилог Н4), најпре је испитан боландистички текст *BHG 948* и утврђено да се он примарно базира на рукопису који је у време првог издања (1668) носио број 174 и чуван у тада Краљевској библиотеци у Паризу (*Ex MS. Regis Christianissimi Parisiis signato 174*). Иако поред прегледа свих фондова рукописа које Француска национална библиотека (*Bibliothèque nationale de France*) поседује<sup>277</sup>, није се могао утврдити ниједан рукопис који је у 17. веку имао нумерацију коју спомињу боландисти. У Француској националној библиотеци налазе се следећи кодекси који садрже Иринејеву пасију: *Grec 548* – раније *Reg. 2481* (11. век), под 22. августом *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Εἰρηναίου*, пергамент, средњи формат, 190v-192 v; *Supplément grec 241* – раније *San Germanensis n. 885* (10. век) под 21. августом даје *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Εἰρηναίου*, пергамент, велики формат, 215-216v; *Grec 1177* – некад

<sup>276</sup> М. Simonetti 1955, 55-75.

<sup>277</sup> Савремену нумерацију париских рукописа даје Р. М. Priebe 1982, 389-408; чак ни међу онима које је библиотека поседовала крајем 19. века није било рукописа који би одговарао боландистичкој нумерацији, в. Н. А. Omont 1891; 1892; 1897.



*Fontenblaudensis* 87, *Regius* 2447 (11. век) под 21. августом *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μάρτυρος Εἰρηναίου*, пергамент, средњи формат, 211-3 v<sup>278</sup>. Од наведених, једини који би могао одговарати *BHG* 948 с обзиром на то да почиње истим насловом јесте последњи рукопис, али се датум не поклапа, јер су боландисти навели 23. март. Боландисти су користили још један грчки рукопис из миланске библиотеке (*Biblioteca Ambrosiana*), прегледом чијих фондова смо утврдили да се поменути рукопис још увек налази у њеним фондовима под истом ознаком *Fol. N num.* 152<sup>279</sup>. Овај рукопис сачинио је монах по имену Лауренције (*Laurentius*) у једном калабријском манастиру (*in Rutiensi Calabriae monasterio*), како боландисти бележе *ante annos quingentos*, дакле у 12. веку, а садржи житија светаца за месец август, укључујући пасију Иринеја, која почиње: *Τὸν τῆς εἰρήνης ἐπόνυμον καὶ γενναϊότατον μάρτυρα, Ἐιρηναῖον τὸν μέγαν ἢ τοῦ Σιριμίου πόλις πρόεδρον ἔσχε* и одговара *BHG* 951 која не кореспондира ни са *BHG* 948, ни *BHL* 4466.

Затим смо узели у обзир варијацију *BHG* 949, чији се један рукопис налази у Аустријској националној библиотеци (*Die Österreichische Nationalbibliothek*). У овој библиотеци налази се, како ћемо показати, један од важнијих рукописа грчке редакције пасије<sup>280</sup>. Рукопис потиче из 11. века и садржи минологиј за месец август у ком је под 23. августом забележена Иринејева пасија. Рукопис је за бечки двор откупио у Цариграду, чувени дипломата фламанског порекла Ожије Гислен ван Бузбек (хол. *Ogier Gisleen van Busbeke*, лат. *Augerius Gislenius Busbequius*; 1522-1592)<sup>281</sup>. Бечки *BHG* 949 знатно је дужа и опширнија варијација *BHG* 948.

Анализом текста *BHL* 4466, *BHG* 948 и *BHG* 949<sup>282</sup>, као књижевна целина, Иринејева пасија може се поделити на уводну напомену састављача, опис страдања и закључну напомену. Највећу историјску вредност има централни део, који је могао настати на основу судског записника или извештаја сведока, по речима

<sup>278</sup> Н. Omont 1891, 108.

<sup>279</sup> С. Pasini 2003.

<sup>280</sup> *Cod. Hist. Gr.* 45, 246r-247v.

<sup>281</sup> О Бузбековој антикварној делатности вид. I. Draganić 2013, 221-229.

<sup>282</sup> У анализи текстова пасије коришћени су следећи лексикони и приручници: J. F. Niermeyer 1976; Du Cange et al. 1883–1887; E. Schwyzer 1939; 1950; G. W. H. Lampe 1961; C. T. Lewis – C. Short 1879; H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones – R. McKenzie 1996 (9th ed.); E. A. Sophocles 1887; A. L. Sihler 1995; V. E. Gardthausen 1913. Резултати анализе објављени су у А. Смирнов-Бркић – И. Драганић 2013а, при чему посебну захвалност дугујем својој менторки И. Драганић на помоћи око анализе грчког текста пасије.

Ринара *ex Praesidialibus Actis*, која су потом преписивана у оквиру локалне црквене традиције под датумом 25. марта (VII Kal. Apr.) у већини латинских рукописа. Боландистички издавач објаснио је да се у већини грчких минеја Иринејево страдање наводи 23. августа<sup>283</sup>, осим у рукописима минеја опатије Гротаферата (*Cryptae-ferratae*), кларомонтанског колегија, Мазаренове библиотеке и доминиканског манастира у Паризу, где је датум страдања померен на 28. август<sup>284</sup>. Варијације у датуму Иринејевог страдања у пасијама према датуму из мартирологија (6. април, VII Id. Apr.), резултат је конфузије између ида и календи. Још већу забуну изазива датум од 23. августа који су усвојиле источне цркве, који је последица идентификације Иринеја Сирмијског са Иринејем Лионским страдалим 23. Августа. Словенске рецензије пасије будући на раскрсници источне и западне хришћанске традиције, бележе га двојно<sup>285</sup>.

Уводни и закључни део Иринејеве пасије без сумње су накнадне примедбе састављача, при чему *BHL* 4466 користи прво лице једнине (*pandam/ostendam*) и помиње *vobis* што указује на присуство публике, у овом случају вероватно скупа верника окупљених у мартирију или базилици, што пасију чини делом литургије<sup>286</sup>. *BHG* 949 и *BHG* 948 општим неутралним тоном трећег лица говоре о парадигми мучеништва. Такође, уводни делови одређују историјско-географски оквир централног збивања:

*BHL* 4466: *persecutio sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus... die VIII Idus Aprilis sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus, agente Probo Praeside...*

*BHG* 948: *τοῦ γενομένου ἐπὶ Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ καὶ Κωνσταντίου τῶν βασιλέων... Ἐπράχθη δὲ ταῦτα μηνὶ Αὐγούστῳ εἰκάδι πρώτῃ, ἐν Σερμίῳ, ἡγεμονεύοντος Πρόβου...*

*BHG* 949: *τοῦ γενομένου ἐπὶ Διοκλητιανοῦ βασιλέως... μηνὶ Αὐγούστῳ κγ', βασιλεύοντος Διοκλητιανοῦ, ἡγεμονεύοντος Πρόβου.*

Већ у уводном делу могу се уочити значајне разлике међу рукописима латинске и грчке, као и унутар саме грчке традиције. Наиме, свака редакција различито наводи царе у време којих се страдање одиграло. Симонети овај моменат сматра

<sup>283</sup> Тако је и у *Константинопољском синаксару*, в. *Syn. Const.* 1902, 914, 917, 1035.

<sup>284</sup> *AA SS Mart.* III 1865, 555.

<sup>285</sup> М. Simonetti 1955, 55-75.

<sup>286</sup> Антон Бенвин претпоставља да је пасија у облику ком нам се сачувала писана баш за службе у сирмијским црквама које су биле посвећене Иринеју, у којима се на годишњицу мученикове смрти (лат. *dies natalis*) читала као део литургије, в. А. Benvin 1994, 84-87.

кључним у компаративној анализи пасија и утврђивању сениоритета, јер је из касније перспективе, након престанка прогона хришћана у Римском царству, Констанције, отац Константина Великог, увек у црквеној традицији приказиван као заштитник хришћана<sup>287</sup>. Стога би његово помињање међу тзв. царевима прогонитељима могло да указује на формално навођење владара у некаквом архетипском судском процесу против Иринеја. Ипак, намеће се питање, ако је низ уобичајена хронолошка формула у којој се наводе сви тетрарси, зашто није наведен и Галерије, иначе у хришћанској традицији означен као један од виновника хришћанског прогона, коме је у систему тетрархије припадала територија Сирмија.

Симонетијева теза заснива се на аутентичности пасије *BHG* 948, чија је провенијенција у суштини данас непозната без увида у рукопис који су боландисти користили. Решење је понудио учени фратар Пио Франчи де Кавалијери (1869-1960), који је сугерисао да су у првобитном оригиналу, од ког су потекле обе грчке традиције, стајала имена све четворице тетрарха *Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ, Μαξιμιανοῦ καὶ Κωνσταντίου*, те да је дошло до палеографске грешке познате као *хомеотелеутон*, где се аналогиче сажимају или потиру, па су Марко Аурелије Валерије **Максимијан** и Гај **Галерије** Валерије Максимијан спојени у једну личност<sup>288</sup>. Додајмо овој хипотези то да је црквена традиција увела пребацивање одговорности за прогоне у доба тетрархије са Диоклецијана на Галерија, па тако на пример већ мартирологиј Часног Беде код Иринеја наводи:

*Et apud Sirmium natale s. Irenaei Episcopi, qui tempore Maximiani imperatoris, sub praeside Probo, primo tormentis acerrimis vexatus, deinde diebus plurimis in carcere crucitatus, novissime abscisso capite consummatus est*<sup>289</sup>.

Навођење имена царева доводи нас до године Иринејевог страдања, што је по мишљењу већине истраживача пролеће 304. после прокламације четвртог едикта о прогону хришћана<sup>290</sup>. Такву хронологију потврђује уводни део пасије једног другог панонског мученика – Полиона из Цибала, где се у уводном делу Полионове пасије даје читав сплет локалних околности, који повезују хришћанску заједницу Цибала са дешавањима у Сирмијуму:

<sup>287</sup> М. Simonetti 1955, 60.

<sup>288</sup> Р. F. de Cavalieri 1952, 26.

<sup>289</sup> Према S. Ritig 1911, 362-363.

<sup>290</sup> Ж. Зелер 2005, 99; М. Simonetti 1955, 55; Н. Musurillo 1972, xliii; М. Jarak 2011.

*Diocletianus et Maximianus regnantes... quo tempore haec praeceptio 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 conversatum, iussit necari. Irenaeum quoque Episcopum Sirmiensis ecclesiae, pro fide et commissae sibi plebis constantia fortiter dimicantem...*<sup>291</sup>.

Одломак је од великог значаја јер у наративу о страдању Полиона Цибалског наводи да је прогон почео у Сирмију, где су међу првима страдали Монтан и Максима из Сингидуна, а затим епископ Сирмија Иринеј, што у потпуности одговара подацима из *Јеронимског мартирологија*, али о међусобном односу ових пасија биће више речи касније (види поглавље 3.9).

У погледу историјске заснованости, помен римског презеса Проба (*praeses Probus*) отвара могућност провере историчности овог римског званичника из 304. године. Међутим, како је већ Барнс установио постоје фиктивни и реални магистрати у мартиролошкој литератури<sup>292</sup>. Конкретно презес Проб није потврђен у другим историјским изворима, иако се појављује у пасијама Иринеја Сирмијског, Полиона Цибалског, Анастасије Римске. Барнс сматра да је у овом случају највероватније име прогонитеља настало везивањем за познатог римског цара Проба из ових крајева и да због тога вредност Иринејеве пасије озбиљно треба преиспитати<sup>293</sup>. Међутим, историјски је потврђен преторијански префект Помпеј Проб под Галеријем и Лицинијем 307. и 310. године<sup>294</sup>. С обзиром на то да су преторијански префекти имали судске надлежности аутор је мишљења да је то могао бити он, само се титуле у мартиролошкој литератури погрешно наводе<sup>295</sup>. Друга могућност је чувени преторијански префект Секст Клаудије Петроније Проб, који је 374. године боравио у Сирмију и спровео строге реформе, због чега је могао бити уведен у наратив<sup>296</sup>.

---

<sup>291</sup> T. Ruinart 1859, 434.

<sup>292</sup> T. D. Barnes 1982, 182-190.

<sup>293</sup> T. D. Barnes 1982, 177, 189. С друге стране, Јено Фиц наводи презеса Проба позивајући се на поменуте пасије, уп. J. Fitz 1994, 3.1258.

<sup>294</sup> T. D. Barnes 1982, 127.

<sup>295</sup> Ž. Vučković 2005, 433. О судским надлежностима намесника провинција у процесима против хришћана, в. Ж. Петковић 2013а, 331-340.

<sup>296</sup> J. Fitz 1994, 3.1218.

Даље у погледу грчке и латинске редакције Иринејеве пасије, једино што се заиста поклапа у њиховим преамбулама јесте име и статус Иринеја, помињање страха од Бога и исправна дела (подебљано у наводу), али у другом контексту. Симонети тврди да је латинска преамбула типична за пасије које имају грчко порекло и као пример даје увод у пасију Јулија из Силистре, такође страдалог под Диоклецијаном (директне аналогije су подебљане, а индиректне подвучене):

*Tempore persecutionis, quando gloriosa certamina fidelibus oblata perpetua promissa exspectabant accipere*<sup>297</sup>.

*Cum esset persecutio sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus, quando diversis agonibus concertantes Christiani, a tyrannis illata supplicia devota deo mente suscipientes, praemiis se perpetuis participes efficiebant.*

BHL 4466

Ὅτι ἂν τρέποις ἀγαθοῖς εὐσεβῆς συνασκηθῆ, τῶν κρείττωνων ἐφίεμενος, καὶ φόβον Θεοῦ προσλάβηται, τότε πάντων ἀδρόως τῶν ἐν τῷ δὲ τῷ βίῳ καταφρονήσας, πρὸς τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν<sup>298</sup> τὴν ἀπόλαυσιν ἀπείγεται καὶ ἅπερ διὰ τῆς ἀκοῆς παρόντα, πίστει βεβαίᾳ θεώμενος, ἐπεθύμησεν, ταῦτα θᾶπτον διὰ αὐτῆς τῆς αὐτοψίας ὑπολαβῶν ἔχειν, δοξάζει τὸν κύριον... τοῦ γενομένου ἐπὶ Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ καὶ Κωνσταντίου τῶν βασιλέων, ἀκάμπτω καὶ ἀνευδότη προθυμία χρώμενος, καὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐπικτεινόμενος, ἔσπευδεν ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως.

BHG 948

Садржај централног дела пасије углавном је исти. Међутим, дужина наратива се разликује, па тако текст BHL 4466 иако у преамбули краћи, у централном делу је дужи у односу на BHG 948 и у форми је дијалога, чиме подражава судски процес. Због дијалогске форме, која није присутна у BHG 948 и BHG 949, истраживачи су давали примат латинској у односу на грчку редакцију. Симонети, пак, тврди да и латинска и грчка редакција коју поседујемо потиче од неког изгубљеног грчког оригинала<sup>299</sup>. Као један од аргумената који иду у прилог првобитном грчком оригиналу Симонети наводи билингвалност подручја римске Паноније. Он даље тезу аргументује премисом да је језик раних хришћана у Сирмију био грчки. Мишљења о етничкој припадности првих хришћана у римској Панонији и данас су

<sup>297</sup> R. Knopf – G. Krüger 1929, 105.

<sup>298</sup> Исто значење, али други контекст.

<sup>299</sup> M. Simonetti 1955, 60, бел. 1. Први је идеју о грчком оригиналу изнео Тилмон, в. L. L. de Tillemont 1698, 250-254. Тај став подржава и Милена Милин, в. М. Милин 20016, 161. Долбо се супротставља Симонетијевом ставу сматрајући да у двојезичним срединама однос између два језика у употреби није једносмеран, те се не може утврдити који је језик примаран, F. Dolbeau 1999, 206.

конфронтирана у научном смислу. Једни,<sup>300</sup> судећи по броју грчких имена на хришћанским надгробним споменицима и именима свештенства износе хипотезу да је на овој простор хришћанство продирало са југоистока и да су први хришћани у Сирмију били грчког порекла. Други,<sup>301</sup> пак, с правом тврде да је више епиграфских сведочанстава са латинским именима нарочито сирмијских хришћана, као и да се свеукупно гледано мартиролошка литература с овог подручја очувала више на латинском него на грчком језику<sup>302</sup>. Такође, у најстаријим мартирологијима више је хришћанских мученика с овог подручја који носе латинска имена (Монтан, Максима, Донат, Секунд, Кандидијан, Квирин, Полион, Ромул). Како ћемо показати у последњем поглављу рада и необјављени епиграфски материјал са хришћанских некропола Сирмија сведочи о драстично већем броју латинских натписа (види поглавље 6.3). С обзиром на то да је Друга Панонија у римско доба вероватно била двојезично подручје, давање приоритета латинском или грчком није основано. Мишљења смо да се у овим судовима заборавља хронологија, јер тек после предаје префектуре Илирик Источном римском царству (427/437) почиње грчка администрација и грчки као служебни језик, у односу на претходно непобитну латинску администрацију. У погледу језика пасије стога је важно утврдити време њеног настанка, при чему је вероватнији 4. век<sup>303</sup>.

Међутим, Симонети указује да поређењем текстова грчке и латинске редакције пасије на појединим местима могу да се уоче преводи са грчког на латински, попут *iratus super fiduciam* као лоше изведен превод грчког *ὀργισθεῖς... ἐπὶ τῇ παρρησίᾳ*, као и употреба латинског *regalis* у значењу *imperialis* као буквални превод грчког *βασιλικός*<sup>304</sup>. Долбо овоме супротставља аргумент да *iratus* праћен предлогом *super* може бити еволутивни облик класичног *iratus de*, а у погледу хеленизованог *regalis*,

---

<sup>300</sup> P. Kovács 2003, 113-114.

<sup>301</sup> М. Милин 2001в, 9-24. Истраживања антропонимије Друге Паноније М. Милин указују да је на епиграфском материјалу потврђен значајан број хришћана који носе латинска имена са тенденцијом повећања тог броја

<sup>302</sup> М. Милин 1996, 247; М. Милин 2001б, 210.

<sup>303</sup> М. Simonetti 1955; Ж. Зелер 2005, 99; Н. Musurillo 1972, xliii; D. Damjanović 2011а.

<sup>304</sup> М. Simonetti 1955, 63.

Долбо наводи паралелу у пасијима Квирина из Сисције и Винсента из Сарагозе, текстова који немају грчку редакцију а употребљавају поменути придева<sup>305</sup>.

Овде бисмо истакли још један део пасије на крају првог поглавља *BHL* 4466 који можда указује на старију грчку редакцију или барем грчког састављача пасије: *dignus nomini sui inventus est*, чиме се види да је састављач тумачио грчко име *Εἰρηναῖος* у значењу „миран, спокојан“.

У погледу библијских навода, већу историјску вредност би могли имати *BHG* 948 и *BHG* 949, када не би наводили библијске цитате које налазимо у *BHL* 4466. Међутим, сви осим једног могу се уочити у све три редакције:

*Qui diis et non Deo sacrificat eradicabitur (1 Moj 22:20)*<sup>306</sup>

*BHL* 4466

-

*BHG* 948, *BHG* 949

*Si quis me negaverit coram hominibus, et ego negabo eum coram Patre meo qui in caelis est*

(*Mam* 10:33)

*BHL* 4466

*Ἐάν τις ἀρνησεταιί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ Πατρὸς μου ἐν τοῖς οὐρανοῖς*

*BHG* 948, *BHG* 949

*Qui qui diligit patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut fratres aut parentes super me, non est me dignus (Mam 10:37)*<sup>307</sup>

*BHL* 4466

*Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμέ, ἢ ἀδελφούς, ἢ γυναῖκα, ἢ τέκνα, οὐκ ἔστι μου ἄξιος.*

*BHG* 948, *BHG* 949

У централном делу редакције су углавном компатибилне, али ћемо навести неколико појединости у којима се разликују. Тако је сцена са рођацима у латинском тексту представљена као део Пробовог испитивања, а у грчком је она на самом

<sup>305</sup> F. Dolbeau 1999.

<sup>306</sup> Овај библијски цитат налазимо и у другим пасијама биле оне латинског или грчког порекла, уп. F. Dolbeau 1999, 208.

<sup>307</sup> *Minh. MS.* наводи *Mam* 10:37-38 у комбинацији са *Лук* 14:27: *qui amat patrem aut matrem aut uxorem aut filios super me non est me dignus et qui non tollet crucem suam et sequitur me non potest meus esse discipulus.*

почетку и чак не помиње учешће намесника, већ констатује да су га рођаци молили и оплакивали. Симонети инсистира да ово место такође указује на грчко порекло латинске редакције, јер у *BHL* 4466 Иринеј наводно одговара Пробу на непостојеће питање<sup>308</sup>:

*Et Probus ad eum dixit: Iam sacrificia, Irenaeae, lucrans pœnas. Irenæus respondit: Fac quod iussum est<sup>309</sup> vis. Hoc a me ne expectes. Probus iterum eum fustibus cædi præcipit. // Irenaeus respondit: Deum habeo quem a prima ætate...*

*BHL* 4466

Док је у грчком делу то донекле јасније захваљујући наративу:

Ἐκ πλείονων δὲ ἡμερῶν ἐν τῇ τῆς εἰρηκτῆς φρουρᾷ παραδοθεῖς, μέσης νυκτὸς προκαθίσαντος τοῦ ἡγεμόνος προσήρχθη πάλιν ὁ μακάριος Εἰρηναῖος, καὶ ποικίλας βασάνους ὑπομείνας καὶ ἐρωτώμενος διὰ τί οὐκ ἐπιθύει ἀπεκρίθη, ὅτι: “Θεὸν ἔχω, ὃν ἐκ παιδικῆς...

*BHG* 948

Ипак, најстарији латински рукопис *Minh. MS.* помаже у разумевању, јер за разлику од Долбоовог и Ринаровог издања иза *praecipit* наводи другачије читање, које је у преписима вероватно изгубљено:

*Probus iterum eum fustibus cædi præcipit. Ille autem in medio pœnarum constitutus, dixit Irenaeus: Deum habeo quem a prima ætate...*

*Minh. MS.*

Међу разликама у редакцијама значајно место заузима име моста на коме је Иринеј погубљен, а које се у латинској редакцији *BHL* 4466 назива *pons Basentis*<sup>310</sup>, а у грчкој *BHG* 948 и *BHG* 949 Ἄρτεμις. У Сирмију су постојала два моста, један на западу ка станици *Ad Bassante* и други источно од града ка Сингидуну. Раније се сматрало да је *pons Basentis* мост на реци Босуту (лат. *Bacuntius*), која је у римско доба имала другачији ток, те се у Саву уливала код Сирмија<sup>311</sup>. Овај податак заснивао се на етимолошкој вероватноћи као и на наводу Плинија Старијег: *amnis Bacuntius in Saum influit, ubi civitas Sirmiensium et Amantinorum*<sup>312</sup>. Владислав Поповић хидроним *Basentis* везује за западни сирмијски мост и реку Босну

<sup>308</sup> M. Simonetti 1955, 66.

<sup>309</sup> *Minh. MS*: *Fac quod iussum vis.*

<sup>310</sup> Постоје варијације у манускриптима: *Basartas (Cod. Michaelin.)*.

<sup>311</sup> S. Ritig 1911, 367.

<sup>312</sup> Pl. *NH* 3.148.



(*Basana*)<sup>313</sup>. Није решено зашто се овај мост у грчким рукописима назива Артемидин мост.

Приметимо још једну значајну разлику у грчком и латинском тексту. Када Иринеј тврди да не може да се клања *deos manu factos*, у грчком одговара *τοῖς λεγόμενοις θεοῖς*, која указује на независност двеју редакција. Бенвин истиче значај употребе глагола грчког порекла *martyrizare*,<sup>314</sup> којим почиње закључни део пасије *BHL 4466 Martyrizatus est* који је остао „непреведен“<sup>315</sup> у *BHG 948* и *BHG 949*. Поменути глагол јавља се у позном латинитету<sup>316</sup>, чијем времену одговара и састављање пасије. Овај део може бити значајан у контексту настанка латинске редакције пасије, али ниједна од сачуваних грчких редакција не садржи поменути глагол.

На крају пасије у молитви Иринеја неки рукописи наводе сирмијску цркву. Мусурило<sup>317</sup> и Милин<sup>318</sup> сматрају да се молитва односила на сирмијску саборну цркву, а Долбо<sup>319</sup> на читаву цркву те да је придев *sirmiensis* накнадна интерполација. Избор речи је овде веома индикативан, јер ако је оригинални текст пасије грчки, онда би грчко *καθολική* било преведено на латински као *catholica*, али Милин указује да се то могло односити на саборну цркву као грађевину.

У погледу општих места у Иринејевој пасији, Симонети је указивао да нарочито Иринејева пасија подлеже правилима тог литерарног жанра<sup>320</sup>. Супротно томе, Долбо истиче да ова пасија нема одлике типичног хагиографског стила, јер је настала пре формирања хагиографског клишеа 5. века<sup>321</sup>. Валтер Бершин категоризовао је ову пасију као *biblischer Hintergrundstil*<sup>322</sup>, дакле као наратив који имитира *Библију*. Анализа језика пасије Иринеја показала је да она прати литерарни

<sup>313</sup> В. Поповић 2004, 81-86.

<sup>314</sup> Од грч. *μαρτυρέω*, уп. Е. А. Sophocles 1887, 734.

<sup>315</sup> А. Benveniste 1994, 93.

<sup>316</sup> J. F. Niermeyer 1976, 658, према ком је глагол *martyrizare* први пут посведочен у делу црквеног писца 6. века Теодосија, Theodos. *Itin.* 2 (*CSEL*, t. 39, 137).

<sup>317</sup> Н. Musurillo 1972, xlii.

<sup>318</sup> М. Милин 2001б, 161.

<sup>319</sup> F. Dolbeau 1999, 214.

<sup>320</sup> М. 1957, 147-155.

<sup>321</sup> F. Dolbeau 1999, 207.

<sup>322</sup> W. Berschin 1986, 66-74.

шаблон писма Кипријана Картагинског упућених Фортунату<sup>323</sup>. Поред великог броја поклапања у избору библијских цитата, јавља се чак и исти редослед у том избору. Један пример је идентична комбинација библијских цитата које користи Кипријан и Иринејева пасија, на пример *2 Мој 22:20 (Fort. 3.1)* и *5 Мој 32:17 (Fort. 3.1)*<sup>324</sup>. Оваква комбинација није уобичајена међу хагиографским цитатима. Ова веза се може објаснити популарношћу Кипријанових писама, која су дистрибуирана међу хришћанима, те је могло стићи и до самог Иринеја или састављача пасије.

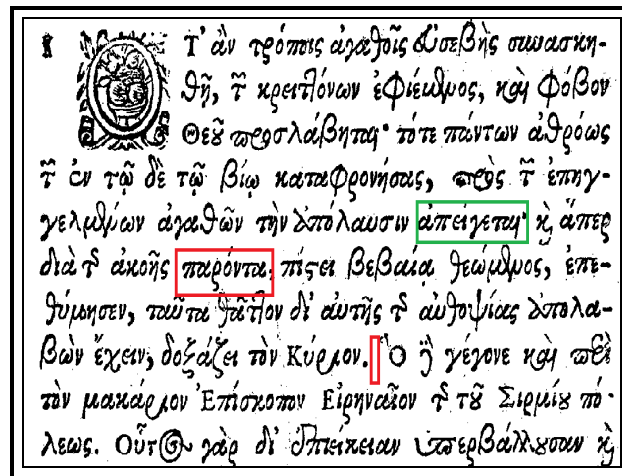
Такође, поређењем текстова *BHG 948* и *BHG 949* ради утврђивања њиховог међусобног односа, аутор је дошао до закључка да је *BHG 948* зависан од *BHG 949*, чиме се дискредитује његов сениоритет и неки од Симонетијевих аргумената о грчком оригиналу пасије Иринеја. Наиме, знатно дужи текст *BHG 949*, захваљујући прегледу самог рукописа, помогао је да се реше два нејасна места у *BHG 948* као потенцијалне грешке преписивача (види слику 1 и 2). У уводном делу *BHG 948* јавља се глагол *ἀπείρεται*<sup>325</sup>, који у таквом облику не постоји у грчком. Међутим, бечки рукопис *BHG 949* на овом месту наводи *ἐπείρεται* (од *ἐπείρω* „журити, хитати“). Могуће је да је преписивач заменио иницијално *ε* са *α* (*ἀπείρεται* < *ἐπείρεται*) или је у питању глагол *ἀφηγέομαι*, ређе *ἀπηγέομαι* „одводити“, при чему је дошло до бркања гласа „и“ и метатезе *ει* на месту *η* (*ἀπείρεται* < *ἀπηγεῖται*). Мишљења смо да се по смислу ни *ἐπείρω* ни *ἀπηγέομαι* не уклапају на овом месту: *πρὸς τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν ἀπείρεται καὶ ἄπερ διὰ τῆς ἀκοῆς παρόντα*<sup>326</sup>.

<sup>323</sup> Н. Hildebrandt 2006, 60.

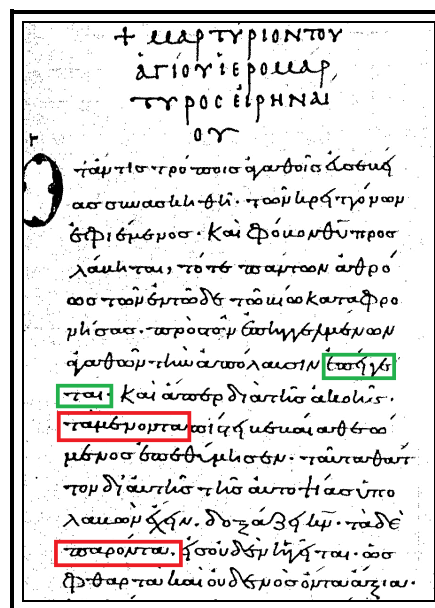
<sup>324</sup> Исто, 60-61. За Кипријанове наводе, в. R. Weber 1972, 181-216.

<sup>325</sup> E. A. Sophocles 1887, 494.

<sup>326</sup> О могућности да је изворно на овом месту био глагол *ἀπέχω* „уздржати се“, при чему је преписивач заменио *ιχ* у *γ* (*ἀπείρεται* < *ἀπέχεται*), в. А. Смирнов-Бркић – И. Драганић 2013а.



Слика 1. Део Пасије св. Иринјеа *BHG* 948 према боландистичком издању са означеним кључним местима (из *AA SS, Mart. III, App. \*23*).

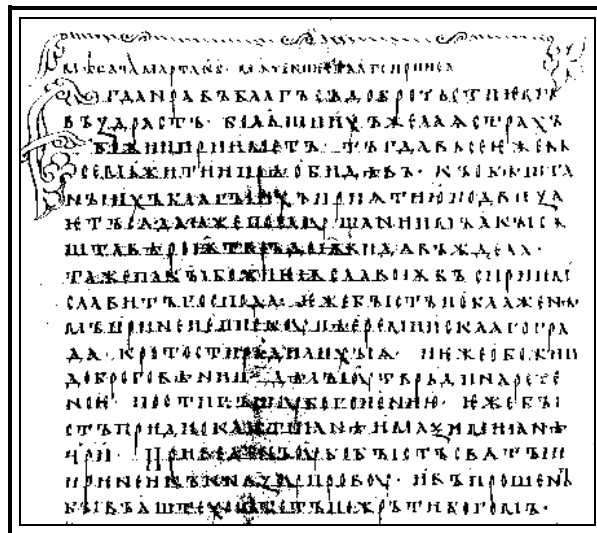


Слика 2. Део пасије св. Иринеја Сирмијског *BHG* 949 према бечком рукопису (из *Die Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Hist. Gr. 45, 246r, Wien*).

Још је значајније место у уводу *BHG* 948: *καὶ ἄπερ διὰ τῆς ἀκοῆς παρόντα, πίστει βεβαία θεώμενος, ἐπεδύμησεν, ταῦτα λαβὼν διὰ αὐτῆς τῆς αὐτοψίας ὑπολαβῶν ἔχειν, δοξάζει τὸν κύριον. Ἡ δὲ γέγονε καὶ περὶ τὸν μακάριον ἐπίσκοπον Εἰρηναῖον τῆς τοῦ Σιρμίου πόλεως,* које тешко даје смислену целину, али у *BHG* 949 уместо *τῆς παρόντα* налази се *τὰ μένοντα* и на месту // убачен следећи део: *Τὰ δὲ παρόντα εἰς οὐδὲν ἠγγεῖται, ὡς φαρτὰ, καὶ*

*οὐδενὸς ὄντα ἄξια*. При прегледу бечког рукописа увидели смо да се у ступцу рукописа *BHG 949 παρόντα*, која у *BHG 948* нарушава смисао, и *τὰ μένοντα* налазе на истом месту само четири реда ниже, што указује да писац *BHG 948* могао користити *BHG 949* и случајно прескочити редове или је у питању мање успешан покушај скраћивања. Оно што по нашем мишљењу такође подиже историјску вредност бечког текста *BHG 949* јесте помињање римског термина *σπεκουλάτωρ* (од лат. *speculator*), једног од магистрата подређених провинцијском гувернеру и задуженог за егзекуције, који није касније у употреби, а не појављује се ни у *BHL 4466* ни у *BHG 948*. Како је приметио већ Адам Франтишек Колар (18. век), царски библиотекар и историчар из доба Марије Терезије, у својим коментарима бечког рукописа пасије, боландисти су у свом издању користили „неки“ (*quodam*) грчки манускрипт из париске краљевске библиотеке, али се он на више места разликује од бечког издања пасије<sup>327</sup>.

Тезу о скраћивању *BHG 949* која је дала *BHG 948* аутор је покушао да провери коришћењем поменуте словенске редакције пасије из *Ретковог зборника* са краја 10. или почетка 11. века<sup>328</sup> (слика 3) начињене према грчком узору.



Слика 3. Пасија Иринеја Сирмијског у *Ретковом зборнику* (из

<http://suprasliensis.obdurodon.org/pages/supr126v.html>)

<sup>327</sup> Lambecius- Kollarius 1782, 439.

<sup>328</sup> О датирању в. G. Krustev – A. Bojadziev 2012, 17-23.

Уједно, у потрази за рукописом који су боландсити користили за своје грчко издање Иринејеве пасије и објашњење поменуте грешке у рукопису из *Acta Sanctorum*, аутор је помислио да словенски превод може дати одговор. Део са Иринејевом пасијом се налази у санктпетербуршком рукопису и базиран је на преводу из византијског минологија, одакле је преузет месец март<sup>329</sup>. Идеја је била да проверимо у који грчки текст је гледао словенски редактор у нади да ћемо открити нешто више о рукописној традицији *BHG* 948 и 949. С обзиром на то да је грчки текст реконструисан поред словенског у издања<sup>330</sup>, поређењем овог текста са *BHG* 948 и *BHG* 949, утврђено је да реконструисани грчки текст такође садржи погрешан глагол *ἀπείγεται* (подебљано у тексту), али и да је знатно краћи од свог модела *BHG* 948 (места скраћивања су означена тачком). Стога се може закључити да је словенски редактор или користио неки непознати текст пасије који је краћи од *BHG* 948 или је сам спровео скраћивање.

Ἄν τῶν τρόποις ἀγαθοῖς εὐσεβῆς συνασκηθῆ, τῶν κρείττωνων ἐφίεμενος, καὶ φόβον θεοῦ προσλάβηται, τότε πάντων ἀσφοῶς τῶν ἐν τῷδε τῷ βίῳ καταφρονήσας, πρὸς τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν **ἀπείγεται** καὶ ἄπερ διὰ τῆς ἀκοῆς παρόντα, ...•... πίστει βεβαίᾳ θεώμενος, ἐπεθύμησεν, ταῦτα θᾶττον δι' αὐτῆς τῆς αὐτοψίας ὑπολαβῶν ἔχειν, δοξάζει τὸν κύριον ...•... Ὁ δὴ γέγονε καὶ περὶ τὸν μακάριον ἐπίσκοπον Βίρηναῖον τῆς τοῦ Σεβμίου πόλεως. Οὗτος ... γὰρ δι' ἐπιείκειαν ...•... ὑπερβάλλουσαν καὶ τὴν περὶ τὸ θεῖον εὐλάβειαν, τοῖς ἔργοις κυρῶν τὴν προσηγορίαν ... καταλαβόντος αὐτὸν τοῦ διωγμοῦ, τοῦ γενομένου ἐπὶ Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ τῶν βασιλέων ... •... Προσαχθεὶς οὖν τῷ ... •... ἡγεμόνι Πρόβῳ.

Међутим, када сам проверила словенски текст да видим како је преведено проблематично *ἀπείγεται*, употребљени словенски глагол **подвига** 'этъ одговара грчком *ἐπέγειν*<sup>331</sup>, те је понуђена Капалдова реконструкција грчког текста базирана на боландистичком тексту и увиду у рукописе указивала да нешто није у реду са рукописном традицијом *BHG* 948, јер сви преносе исту грешку.

мѣсаца марта к̄с · мжчениѣ с̄-та'аго 'иринеа ::

Егда нравъ благъ съ доброч'ѣсти'емъ въздрасъ · больши'ихъ желаа страхъ божии при'иметь · тьгда в'ѣсе 'еже в'ѣ сем'ѣ житии прѣ'обидѣвъ · къ 'обѣштаны'ихъ благи'ихъ приатию'

<sup>329</sup> R. Abicht 1894, 140-153; И. Добрев 1978, 89-98; 1981, 16-38.

<sup>330</sup> Грчки текст је реконструисао Марио Капалдо са увидом у следеће рукописе: *Cod. Paris. Grec.* 548; 1177; 241; *Cod. Vindob. Grec.* 45, али и боландистички текст у *AA SS*; Й. Заимов 1982, 56.

<sup>331</sup> В. Р. М. Цейтлин 1994, 461 под речју *подвизати* 2. Захвална сам колегиници доц. др Марини Куршевић на помоћи око налажења литературе.

подвиза'эть са · да 'яже послушани'имъ 'аки сжшта в'бромъ тврѣдомъ вида въздела · та же пакы божи'энь' славоѣ възпри'им' славить господа · 'эже бысть 'и 'о блаженѣмъ 'иринеи 'епискоупѣ 'ереми'искааго града · кротости ради лихыа · 'и 'эже 'о божи доброговѣнии · дѣлы оутвр'ьди нареченоэ · постигышоу бо гоњению · 'эже бысть при ди'оклити'янь 'и маѣими'янь ц'ри · Приведень оубо бысть сваты'и иринеи къ князоу провоу ·

Пошто су ми до тада стигли поменути рукописи из Француске националне библиотеке у Паризу, које је Капалдо консултовао (кодекси *Grec 548*, раније *Reg. 2481*, 11. век; *Supplément grec 241*, раније *San Germanensis 885*, 10. век; *Grec 1177*, раније *Fontenblaudensis 87*, *Regius 2447*, 11. век), покушала сам проверим да ли неки од њих одговара оном који су боландисти користили и означен *Ex MS. Regis Christianissimi Parisiis signato 174*<sup>332</sup>, који под том сигнатуром не постоји. После дуге процедуре и трогодишњег трагања за средствима<sup>333</sup>, када сам прегледала поменуте рукописе утврдила сам да ниједан не садржи глагол *ἁπεύεται* већ је у сва три париска рукописа правилно наведено као у бечком *ἑπεύεται*<sup>334</sup>. С обзиром на то да су током Другог светског рата многи париски рукописи уништени, помислила сам да је боландистички рукопис страдао. Моју дилему је решио Крисијан Форстелу (*Christian Förstel*), конзерватор Рукописног одељења Француске националне библиотеке у Паризу, који је одвојио време да потражи рукопис који су боландисти користили за издање грчке редакције пасије Иринеја Сирмијског и који ми је потврдио да је у питању рукопис *Paris. Grec 1177* (види слику 4), некада чуван у краљевској библиотеци дворца Фонтенбло<sup>335</sup>, те да је у питању грешка састављача издања пасије у *Acta Sanctorum*. Наводим одговор К. Форстела на мој упит:

*Thank you for the page from Acta Sanctorum which helped me to understand what happened. The codex signatus "174" is the actual Grec 1177: on the first page (f. 1 recto) this manuscript has the older shelfmarks, one of which is "274" (it is the number of the manuscript in the handwritten catalogue of 1645).*

<sup>332</sup> *AA SS, Martii III, \*23.*

<sup>333</sup> Захвална сам професору Ђури Хардију који је као шеф покрајинског пројекта *Srednjovekovna naselja na tlu Vojvodine, istorijski procesi i događaji* (Br. пројекта: 114-451-2216/2011) увидео значај ових рукописа и помогао у њиховом набављању.

<sup>334</sup> *Bibliothèque nationale de France, Cod. Grec 548, 190v; Supplément grec 241, 215; Grec 1177, 211. Paris.*

<sup>335</sup> К. Форстел је прегледао рукопис и утврдио да има венецијански повез направљен највероватније за краља Анрија II 1539. године.

*The editor of the Acta Sanctorum obviously did a mistake and read "174". There are only very few Greek manuscripts of the royal library which were lost in the last four-five centuries and there wasn't any loss during the World Wars.*

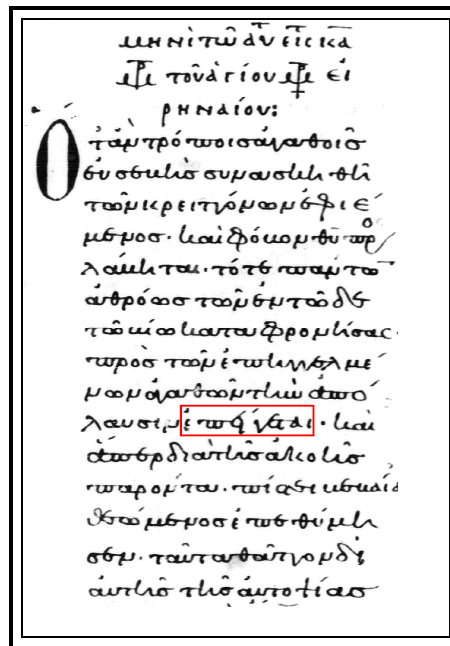
*Christian Förstel*

*Conservateur chargé des manuscrits grecs*

*Département des Manuscrits*

*Bibliothèque nationale de France*<sup>336</sup>

На основу изнетог може се закључити да боландистички текстови едиције *Acta Sanctorum* садрже доста грешака, које утичу на квалитет истраживања и изискују нужну ревизију хагиографске традиције по савременим научним критеријумима, како је већ упозорио Франсоа Долбо<sup>337</sup>.



Слика 4. Део пасије Иринеја Сирмијског *BHG* 948 у грчком рукопису из 11. Века са знаском *ἐπιγράφεται* (из *Bibliothèque nationale de France, Cod. Grec. 1177, 211, Paris*).

На основу разоткривања порекла традиције *BHG* 948 и компаративне анализе исте са *BHG* 949 и *BHL* 4466 може се закључити да су се латинска и грчка

<sup>336</sup> Део аутореве преписке са К. Форстелом, 19/05/2015 09:37, Re: Library Question - Answer [Question #10411954].

<sup>337</sup> F. Dolbeau 2009.

редакција развиле на бази истог архетипског узора, највероватније латинског, који води порекло од римских судских записа, али да се после дисемениације ка истоку и западу, свака од ових редакција самостално развијала, што потврђује словенски превод.

Особености садржаја Иринејеве пасије су подаци о његовој младости, ожењености, тачно име места погубљења, непомињање проналажења његовог тела после погубљења и сажетост наратива. Најпре, у пасији се истиче Иринејева младост (прилог Н1 3.2, 4.9), што само по себи није необично за мученике, али јесте ако је у питању епископ. Уобичајено је да су ранг епископа стицала старија лица, делом баш због животне мудрости. Затим, помињање Иринејеве супруге (*uxor*) указује да је млади епископ био ожењен (3.1) и имао синове (*filios*) (4.5). Иринејево негирање да има породицу, уствари је алузија на библијски цитат: *Који љуби оца или матер већма него мене, није мене достојан; и који љуби сина или кћер већма него мене, није мене достојан (Мат 10.37)*<sup>338</sup>. Могуће је да је помињање епископове породице настало баш због обрта који уводи библијски цитат.

У погледу начина на који је Иринеј погубљен, одсецање главе мачем је била уобичајена казна (*roena capitis*) за римске грађане, још чешће утапање у води (*culleus*), чиме би се осуђенима ускратио погребни мир<sup>339</sup>. Према римском праву суђење је вршено ван градских зидина у кругу до једне миље<sup>340</sup>. Опште место у страдању других панонских мученика које срећемо код Квирина Сисцијског<sup>341</sup>, Монтана Сингидунског<sup>342</sup>, Четворице овенчаних<sup>343</sup>, Флоријана Лауријачког<sup>344</sup>, јесте да су њихова тела пронађена и извађена из реке у коју су бачена. Иринејево тело је однела Сава, али се не наводи да ли је оно нађено.

<sup>338</sup> Из разлога што је у питању текст који је вероватно настао пре него што је Јеронимова *Вулгата* ушла у употребу, наводимо и латински оригинал: *Qui diligit patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut fratres aut parentes super me, non est me dignus*. Уп. Лук 14.26.

<sup>339</sup> Т. Mommsen 1899, 916-917.

<sup>340</sup> Исто, 913.

<sup>341</sup> Т. Ruinart 1859, 524: *Cumque de ponte praecipitatus fuisset in fluvium et diutissime supernataret... vix orans ut mergeretur obtinuit. Cuius corpus non longe ab eodem loco ubi demersum fuerat inventum est...*

<sup>342</sup> *Mart. Hieron.* [36] (према *Cod. Bern.* VII Kal. Apr.): *...comprehensus est et missus ē in fluvium nono lapide inventū est corpus eius et maximae uxoris eius.*

<sup>343</sup> *AA SS Nov.* III, 778: *Diocletianus iratus est vehementer et nimio furore plenus dixit: Fiant loculi plumbei et vivi in eos recludantur, et prohicantur un fluvio... Post dies vero XL et II quidam Nicodemus christianus levavit oculos cum corpora et posuit in domo sua.*

<sup>344</sup> *MGH* 1986, 3.70-71: *Praecipitavit eum de ponte in fluvium... Tunc beatus Florianus manifestavit se cuidam feminae nomine Valeriae... quae eum conderet humo secretiori loco...*



После прегледа писаних извора, преостаје нам да се осврнемо на материјална сведочанства везана за култ св. Иринеја Сирмијског, о чему ће бити више речи у шестом поглављу. Како наглашава Алан Такер *loca sanctorum* неодвојиво прате житија светаца и основ су за развој светачког култа<sup>345</sup>. Иако временом неки свеци постану мање више универзални, уствари су део локалне традиције. Култ реликвија пратио је такву врсту религиозности и обично се односио на корпоралне остатке свеца. Тако се развијала хришћанска топографија. Судбина светачких култова зависила је од судбине насеља у којима су била њихова култна места<sup>346</sup>. Најзначајнији споменик који је потврдио култно место св. Иринеја Сирмијског је надгробни споменик пронађен 1976. на североисточној сирмијској некрополи (прилог Е84), који садржи натпис: *In basilica Domini nostri Erenei*<sup>347</sup>, након чега су археолошка ископавања у близини потврдила постојање једнобродне цркве такође из 4. века<sup>348</sup>. Интересантно је да је пронађено још једно култно место посвећено св. Иринеју Сирмијском, али са друге стране Саве, у Мачванској Митровици. На локалитету Зидине или Ширинград<sup>349</sup> у Мачванској Митровици у ископавањима 1966-1967. године пронађени су на средњовековном гробљу позноантички темељи грађевине изнад којих су сукцесивно саграђене три средњовековне цркве једна на другој, од којих је најмлађа из 13. века<sup>350</sup>. Важно је напоменути да се култни комплекс у Мачванској Митровици налази на траси и у непосредној близини античког моста, где је извршено погубљење Иринеја. На основу бројних средњовековних докумената из 13. и 14. века, јасно је да је најмлађа црква била такође посвећена св. Иринеју (*ecclesia sancti Irienei; ecclesia Sancti Yrinei; ecclesia Sancti Irinei Syrmiensis; capitulum sancti Ireni*)<sup>351</sup>.

Поменућемо још један значајан археолошки налаз. У питању је Стара српска црква у Сремској Митровици посвећена архиђакону Стефану, која је 1946.

---

<sup>345</sup> А. Thacker 2002.

<sup>346</sup> М. Милин 2001в, 10.

<sup>347</sup> Исто.

<sup>348</sup> М. Јеремић 2004, 50.

<sup>349</sup> У питању је лок. 61б према документацији Музеја Срема. Владислав Поповић је у прелиминарним извештајима позноантички објекат описао као *martyrium* из 4. века, В. Поповић, Археолошки преглед 8 (1966), 136-137; 9 (1967), 131-138.

<sup>350</sup> С. Ерцеговић-Павловић 1980, 18-33, 40-54.

<sup>351</sup> G. Györfy 1959.

претворена у Музеј црквене уметности<sup>352</sup>. Ово култно место представља још једну загонетку у познавању култа сирмијских светаца. Наиме, она се налази на необичном месту, готово на самој обали Саве, око шест километара од града, где су археолози 1961. нашли зидане рампе са античким сполијама, за које се сматра да су остаци једног од два сирмијска моста. Да је у питању мост Иринејевог страдања, место страдања сирмијских хришћана, указивао је камени крст узидан у постоље поред поменутих рампи. Током две хидроархеолошке мисије 1994. и 2003. откривени су делови дрвене конструкције поменутог сирмијског моста, чиме је потврђена претпоставка Владислава Поповића о његовој локацији<sup>353</sup>. У близини Старе цркве пронађено је неколико гробница из римског доба са ранохришћанским начином сахрањивања<sup>354</sup>. Све то је упућивало на традицију светог места из кансоантичког периода, где се могао налазити мученик неке од сирмијских мученика. Пролећа 1980-1981. извршено је мало сондажно ископавање испод Старе цркве, током ког је откривен зидани касноантички објект са апсидом на западној страни и део мозаика, али је због великог броја гробница новијег датума истраживање обустављено<sup>355</sup>. С обзиром на разарања којима је антички град Сирмиј био изложен од 5. века, оправдана је претпоставка да је првобитни мученик св. Иринеја био на левој обали Саве код поменутог моста, али да је култ пренет на другу страну реке у Мачванску Митровицу следећи правац повлачења римског становништва пред незаустављивим таласима варвара.

Поновни помен култа св. Иринеја Сирмијског у периоду после пада Сирмија (582) под аварску власт налазимо код архиепископа Теофилакта Охридског (11-12. век) у његовом мање познатом спису *Historia martyrii XV martyrum*, где наводи причу неке Бугарине о познатим чудима у граду св. Иринеја (*ἁγιον Εἰρηναῖν πολὺν*<sup>356</sup>). У време када је Теофилакт био архиепископ (1071-1072), Сирмиј се налазио у рукама Мађара и тада је епископија била премештена у Бач. Овај важан помен сведочи о живој традицији о св. Иринеју Сирмијском у 11. веку. Дуго је био

<sup>352</sup> О римској архитектури испод Старе српске цркве у Сремској Митровици, в. П. Милошевић 1989-1990.

<sup>353</sup> В. Поповић 2004, 81-86.

<sup>354</sup> П. Милошевић 1976, 156.

<sup>355</sup> П. Милошевић 1989.

<sup>356</sup> *PG* 126.220.54.

споран положај града светог Иринеја у средњовековним латинским изворима *villa S. Irinei*, а мађарским *Szent-Erenye*, али је мађарски историчар Ђерђ Ђерфи разрешио дилему позивајући се на један документ из 1309. у коме се као део саслушања у парници наводи: *in Syrmiam ad ecclesiam Sancti Yrinei...fecit transduci et conduci ultra aquam Zawa ad villam Sancti Demetrii*<sup>357</sup>, на основу чега се види да је црква св. Иринеја и насеље била преко пута реке Саве преко пута *villam Sancti Demetrii*, насеља које у себи чува традицију о још једном хришћанском мученику из 4. века.

### 3.3 Св. ДИМИТРИЈЕ СИРМИЈСКИ

Данас када посетите Сремску Митровицу готово сваки мештанин знаће да вас упуту до православне саборне цркве Св. великомученика Димитрија Солунског на данашњем Тргу св. Стефана, али и до археолошког локалитета на Соларном тргу где су у најужем центру новог али и некадашњег античког града остаци римске цркве посвећене овом свецу<sup>358</sup>. Међутим, испод површине устаљеног народног мишљења и предања, открива се сасвим другачија слика о црквеној историји града који је име добио по свом заштитнику мученику Димитрију Сирмијском.

Савремено име Сремске Митровице везано је за хришћански култ св. Димитрија Солунског, чије име је у словенској редукованој форми дало назив модерном граду<sup>359</sup>. Најранији топоним који на то указује везује се за име средњовековног насеља са рангом града у византијској традицији *civitas sancti Demetrii* (= град св. Димитрија), а у мађарској *Száva-Szent-Demeter* (= Свети Димитрије на Сави). Још је Константин Јиричек указао на учесталост хришћанских, нарочито светачких имена у топографској номенклатури балканских земаља<sup>360</sup>, па се тако и назив Митровица

---

<sup>357</sup> G. Györfy 1959, 73.

<sup>358</sup> На сајту туристичке организације Сремске Митровице стоји: *To je bazilika posvećena svetom Dimitriju. Jedan deo ostataka toga hrama je konzerviran i dostupan je danas pogledu posetilaca*, в. <http://tosmomi.rs/turisticka-ponuda/manastiri-i-crkve>.

<sup>359</sup> О настанку имена Митровица в. Р. Skok 1927, 75.

<sup>360</sup> К. Јиричек, *Хришћански елемент у топографској номенклатури балканских земаља*, у: М. Динић 1959, 463, 524.

формирао из облика *Митровци*, по принципу *Мартинци* према св. Мартину, преко супстантивираниог присвојног придева *митровачки* са суфиксом *-џ* за означавање становништва<sup>361</sup>, о чему сведочи биографија Стефана Лазаревића: *тогда н димитроуџце прѣселн н земльн град разбн*<sup>362</sup>. Словени су имали обичај да насеља настала око култних објеката називају изведеницом од супстантивираниог придева, па је тако настао облик *(Ди)митровци*, према становницима који су живели око цркве посвећене св. Димитрију, слично као поменути *Мартинци* према св. Мартину и *Винковци* према св. Винку. Од 15. века потврђен је топоним *Дмитровица* са суфиксом *-овица*. Аналоган је и постанак назива Косовске Митровице формиране око цркве Св. Димитрија под Звечаном<sup>363</sup>.

Међутим, у случају назива Митровице иако писани извори помињу постојање цркве св. Димитрија Солунског из 5. века, прве поуздане податке о постојању цркве посвећене овом свецу имамо тек од средине 12. века (1247), када се у угарским изворима помиње бенедиктински манастир св. Димитрија и око њега развијено насеље (*villam Sancti Demetrii*)<sup>364</sup>. Долазак Турака на простор Срема, значио је потпуну исламизацију града св. Димитрија и гашење црквене организације све до 18. века, када се обнавља хришћански изглед града. У таквој ситуацији после векова културних промена, корених уништавања града, извори за познавање култа св. Димитрија Сирмијског постали су толико оскудни да је много чувенији мученик Димитрије Солунски потпуно засенио сећање на мање познатог Димитрија Сирмијског. Од 18. века траје научна дебата о односу култа мученика Димитрија у позноантичком Сирмију и оном у Солуну, која ни данас није решена, иако се проблему приступало из аспекта филолошке и историјске критике изворних текстова, анализе археолошких остатака култа или пак из погледа историчара уметности на иконографију која окружује култ ових мученика<sup>365</sup>.

Античка базилика св. Димитрија у Сирмију за сада је потврђена само у писаним изворима везаним за култ св. Димитрија Солунског. О средњовековној базилици св.

<sup>361</sup> Суфикс *-џ* уобичајен је код супстантивирања придева насталих од светачких имена која означавају сам локалитет, в. Р. Skok 1927, 72-77.

<sup>362</sup> Исто.

<sup>363</sup> Више о етимологији назива Сирмијум, Срем и Митровица, в. А. Смирнов-Бркић 2013в.

<sup>364</sup> G. Györfy 1959, 73.

<sup>365</sup> Из богате литературе овом проблему издвајам: Р. Lemerle 1953; М. Vickers 1974, 337-350; D. Obolensky 1974; D. Woods 2000, 221-234; В. Поповић 2004; Р. Tóth 2010.

Димитрија и истоименом грчком и/или бенедиктанском манастиру имамо нешто више података у мађарским средњовековним документима<sup>366</sup>. Први пут се у црква св. Димитрија помиње 1072. године код византијског хроничара Јована Кинама (12. век)<sup>367</sup> ако изузмемо помен у повељи палатина Радо из 1057. године као каснији фалсификат, како је показао Ђерђ Ђерфи<sup>368</sup>. Јован Кинам наводи да су Мађари као део ратног плена из Ниша узели руку св. мученика Прокопија, коју је мађарски краљ Саломон похранио: у *Сирмијуму у храму св. Димитрија мученика који је у давна времена саградио префект Илирика*.<sup>369</sup> Према овом наводу касноантичка црква св. Димитрија преживела је пет векова, што је мало вероватно. Још увек нису разрешене контроверзе да ли су поменута античка и средњовековна грађевина повезане, али како је показао Мирослав Јеремич на тробродну хришћанску базилику у ужем центру касноантичког Сирмија откривеној 1978. године (лок. 59), за коју се сматра да би могла представљати Леонтијеву базилику св. Димитрија из 5. века, није се надовезала никаква средњовековна грађевина<sup>370</sup>.

Ако најпре погледамо најстарије писане изворе о Димитрију Сирмијском, видимо да се они свде на два податка у *Сиријском бревијару*<sup>371</sup> и *Јеронимском мартирологију*<sup>372</sup>, који су ушли у жижу научног интересовања тек после њиховог публикавања 1894. године. Оба извора наводе под истим датумом 9. априла мучеништво Димитрија у Сирмију, с тим да *Јеронимски мартирологиј* додаје да је он био ђакон. Ни *Сиријски бревијар* ни *Јеронимски мартирологиј*, не помињу страдање неког Димитрија у Солуну, већ у том граду наводе само извесног Фронта и тројицу других мученика 14. марта и Агапу и Хионију 2. априла<sup>373</sup>. Овакво стање најстаријих писаних извора, који су податке црпели из изгубљеног грчког оригинала насталог око 362. године навело је једне на мишљење да се страдање Димитрија Солунског могло у најбољем случају догодити у другој половини 4.

<sup>366</sup> S. Andrić 2008, 115-186.

<sup>367</sup> О изворима за византијски манастир св. Димитрија до 13. века, тј. пре стварања католичке сремске бискупије, в. E. von Ivánka 1942, 183-194; G. Györffy 1959, 9-74; A. L. Tăutu 1965, 43-66; G. Györffy 2002, 7-64.

<sup>368</sup> G. Györffy 1959.

<sup>369</sup> Г. Острогорски – Б. Ферјанчић 1971, 74-75.

<sup>370</sup> М. Jeremić 2006b, 137-161.

<sup>371</sup> *Brev. Syr.* liv-lv.

<sup>372</sup> *Mart. Hieron.* [41].

<sup>373</sup> Исто.

века, а друге да општи мартирологији можда нису познавали све локалне прилике<sup>374</sup>. Још једно објашњење су понудила Делејеова истраживања која су утврдила раширеност фиктивних мученика, нарочито у 5. веку, какви су потврђени и у Солуну<sup>375</sup>.

Ситуација се компликује када су у питању литерарни извори о Димитрију Солунском, јер наилазимо на једну од најбогатијих хагиографских традиција<sup>376</sup>, која на грчком броји три гране пасија (*Passio sancti Demetrii*), две анонимне (= *BHG* 496<sup>377</sup>, 497<sup>378</sup>) и код Симеона Метафраста (= *BHG* 498<sup>379</sup>), затим прва збирка чуда – у даљем тексту *Чуда I (Miracula sancti Demetrii I = BHG 499-523<sup>380</sup>)*, највероватније из пера солунског епископа Јована (7. век)<sup>381</sup>, друга анонимна збирка чуда – у даљем тексту *Чуда II (7-9. века<sup>382</sup>) (Miracula sancti Demetrii II = BHG 524-528<sup>383</sup>)* и трећи део чуда (*Miracula sancti Demetrii III*) из традиције солунског ђакона Цркве св. Димитрија Јована Ставракија (13. век) (= *BHG* 532<sup>384</sup>). Такође, постоји помен преноса реликвија (= *BHG* 533<sup>385</sup>), бројне похвалне беседе (из пера солунског епископа Плотина (6. век) (= *BHG* 534<sup>386</sup>), архиепископа Јосифа Солунског (8-9. век) (= *BHG* 535<sup>387</sup>), архиепископа Еустатија Солунског (12. век) (= *BHG* 539<sup>388</sup>), три

<sup>374</sup> О другим солунским мученицима познатим већ у 5. веку, а изостављеним у општим мартирологијима, в. J. C. Skedros 1999, 14-17.

<sup>375</sup> H. Delehaie 1933, 232.

<sup>376</sup> Најдетаљнија студија о *Чудима Димитрија Солунског* која даје преглед хагиографске традиције и оцењује историјску вредност чуда је Ф. Баришић 1953.

<sup>377</sup> Публиковано у H. Delehaie 1909, append. 11.

<sup>378</sup> Сачувано у Фотијевој *Библиотеци*, Phot. Bibl. 255 = PG 104.104-105; AA SS Oct. IV, 90-95; PG 116.1173-1184.

<sup>379</sup> I. Bollandus 1635, 1-16; AA SS Oct. IV, 96-103; PG 116.1185-1201. У наредним белешкама наводим где су текстови на које се белешке односи публиковани или доступни, за више информација погледати Ф. Баришић 1953.

<sup>380</sup> AA SS Oct. IV, 104-189; PG 116.1204-1381.

<sup>381</sup> За датирање *Чуда I*, в. Ф. Баришић 1953, 10, где је табеларно приказано мишљење истраживача о времену састављања списка.

<sup>382</sup> Табеларни приказа разних датирања, Ф. Баришић 1953, 11.

<sup>383</sup> AA SS Oct. IV, 190-196; PG 116.1382-1397.

<sup>384</sup> AA SS Oct. IV, 187-208; K. Duvuniotis (ed.), *Anonymi Paraphrasis Laudationis s. Demetrii ab Ioanne Stauracio compositae, Νέος Ἑλληνομνήμων* 15, 1921, 195-216.

<sup>385</sup> A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας /Analecta ierosolimitikes stakilogias*, Vol. IV, Petrópolis 1897, 238-246.

<sup>386</sup> Theophilus Ioannu, *Μνemeia ἀγιολογικά*, Venice 1894, 40-53.

<sup>387</sup> Arsenij, *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Ἰωσήφ ἀρηιεπισκόπου Θεσσαλονίκης ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον μεγαλομάρτυρα Δημήτριον*, Mosquae 1889, 13.

<sup>388</sup> T. I. F. Tafel, *Eustathii Thessalonicensis opuscula*, Francofurti 1832, 167-182; PG 136.169-216.

проповеди цара Лава Мудрог (10. век) (= *BHG* 536-538<sup>389</sup>), Константина Акрополита (13-14. век) (= *BHG* 540-542<sup>390</sup>), Николе Кавасила (14. век) (= *BHG* 543<sup>391</sup>), извесног ђакона Григорија (= *BHG* 544<sup>392</sup>), Димитрија Хрисолора (15-16. век) (= *BHG* 545<sup>393</sup>), Григорија Паламе (14. век) (= *BHG* 546<sup>394</sup>), извесног Неофита Затворника (12. век) (= *BHG* 547<sup>395</sup>).

Од наведених извора у контексту порекла култа Димитрија Солунског најзначајнији су они из групе пасија, које су од 18. века подељене у три гране или фазе обликовања<sup>396</sup>, од којих се најстаријом и уједно најкраћом сматра анонимна грчка пасија (= *BHG* 496), која се даље расејавала у латинске, грчке и словенске преводе<sup>397</sup>. Огранак пасије који је означен од боландиста као *Passio prima* (*BHL* 2122 < *BHG* 496) био је раширенији на Западу преко латинског редигованог превода Анастасија Библиотекара из 9. века и једино у тој форми доступан, све док почетком 20. века Иполит Делеје није критички издао примарни грчки текст (*BHG* 496)<sup>398</sup>. Редигована латинска редакција *Passio prima* из пера Анастасија Библиотекара, који је био у служби папе Хадријана II (867-872) и Јована VIII (872-882), у ствари је превод пасије грчке традиције *BHG* 496, скраћен<sup>399</sup> и послат франачком краљу Карлу Ђелавом (823-878)<sup>400</sup>, чиме је Западу добио једини извор познавања култа Димитрија Солунског<sup>401</sup>.

<sup>389</sup> Akakios, *Λέοντος τοῦ σοφοῦ πανηγυρικοὶ λόγοι*, Athenis 1860, 124-139; само један фрагмент у *PG* 116.668 (fragm. I).

<sup>390</sup> А. Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας /Analecta ierosolimitikes stakilogias*, Vol. I, Petrópolis 1891, 160-215.

<sup>391</sup> Theophilus Ioannu, *Μνemeῖα ἀγιολογικά*, Venice 1894, 67-114.

<sup>392</sup> Исто, 54-66.

<sup>393</sup> *AA SS Oct. IV*, 208-209; *PG* 116.1422-1424.

<sup>394</sup> *PG* 151.536-558.

<sup>395</sup> *Le Panegyricon de Néophyte le Reclus*, *Anal. Boll.* 26, 1907, 274-301.

<sup>396</sup> Прва класификација пасија о Димитрију Солунском дата је у боландистичком издању *AA SS* из 1780. године (*AA SS Oct. IV*, Bruxelles 1780, 50-52), која није мењана од тада.

<sup>397</sup> Најстарија српска рецензија је у кодексу 104 из 14. века, в. Љ. Стојановић, *Каталог народне библиотеке у Београду*, књ. IV, Београд 1903, 305.

<sup>398</sup> H. Delehaye 1909, 259-263.

<sup>399</sup> Ф. Баришић 1953, 18 бел. 10.

<sup>400</sup> *PL* 129.704.

<sup>401</sup> Све остали хагиографски списи на латинском базирани су на овој традицији, о латинској традицији и њеним изворима в. Анна Кόλτσιου-Νικήτα, *Τα 'όρια' μιας αγιολογικής μετάφρασης. Διαπιστώσεις με αφορμή τις λατινικές μεταφράσεις του Μαρτυρίου και των Θαυμάτων του αγίου Δημητρίου κατά τον μεσαίωνα*, у: Анна Кόλτσιου-Νικήτα et. al. (eds.), *A Testimony to the Nations. A Vigintennial Volume Offered to the Ecumenical Patriarch Bartholomew*, Thessaloniki 2011, 337-367.

Ову примарну традицију познаје Фотије у својој *Библиотеци*<sup>402</sup> и знатно каснија верзија Симеона Метафраста (10. век)<sup>403</sup>, означена као *Passio tertia* (= *BHG* 498). Другу грану пасије, која је очувана само у грчкој традицији, знатно опширнија и информативнија јесте такође анонимна тзв. *Passio altera* (= *BHG* 497). О односу *Passio prima* и *Passio altera* се дуго расправљало у науци, у смислу да ли су две традиције независне једна од друге, и данас преовладава мишљење да је дужа верзија настала надоградњом краће<sup>404</sup>. Традицију *Passio prima* познавао је солунски епископ Јован, који је саставио најстарију познату рецепцију прикључену чудима.

У латинској традицији страдање Димитрија Солунског је сачувано у форми *Passio et miracula* поменутог Анастасија Библиотекара (= *BHL* 2122<sup>405</sup>), затим пасија код анонимног аутора (= *BHL* 2124<sup>406</sup>) и пасија у интерпретацији извесног презвитера Бернарда (= *BHL* 2125<sup>407</sup>). Постоји и неколико епитома код цара Карла (= *BHL* 2126<sup>408</sup>) и две из 15. века, једна у *Legende sanctorum regni Hungarie in lombardica historia non contente* (= *BHL* 2127<sup>409</sup>) и друга код италијанског епископа Јесола Пјетра Унгарела (*Petrus de Natalibus*) из 14. века<sup>410</sup>.

Овако богата *димитролошка литература*<sup>411</sup> указује на дугу писану традицију, посебно на Истоку, која је дала окамењену легенду о солунском пореклу мученика Димитрија, страдалог 26. октобра за време владавине цара Максимијана (285-305). Различита интерпретација хагиографске литературе о св. Димитрију Солунском, као и у случају св. Иринеја Сирмијског, базирала се на непотпуним и често нетачним боландистичким издањима текстова, али је овде и природа текста, толико заоденута у хагиографску легенду смањивала могућност историјске

<sup>402</sup> *PG* 104.105.

<sup>403</sup> *BHG* 498 = *PG* 116.1185-1202.

<sup>404</sup> J. K. Skedros 1999, 60-65.

<sup>405</sup> *PL* 129.715-726. *AA SS* Oct. IV, 87-89. Из истог предлошка потиче и епитома код доминиканца Винсента из Бовеа (12. век), *Speculum historialie*, 12.149 (= *BHL* 2123). Уп. P. Speck 1994, 317-429.

<sup>406</sup> *Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur*, Т. III, Ех типографија Casinensis 1877, 86-101. У *BHG* је дата погрешна пагинација, коју овде исправљам.

<sup>407</sup> Непубликована, помиње се у *De versione latina Actorum S. Demetrii saeculo XII confecta*, *Anal. Boll.* 16, 1897, 66-68.

<sup>408</sup> V. Mombricitus 1910 (1. издање 1478), 220-224.

<sup>409</sup> *Legende sanctorum regni Hungarie in lombardica historia non contente*, Venetiis 1498, f. 24-27.

<sup>410</sup> Petrus de Natalibus, *Catalogus sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus*, Т. IX, Vicentiae 1493, cap. 110.

<sup>411</sup> Због богате хагиографске грађе Баришић говори о *димитролошкој литератури*, Ф. Баришић 1953, 14. Прву обимнију критичку анализу ове велике скупине извора дао је Пол Лемерл, P. Lemerle 1979; 1981, 197-203.



реконструкције. Фрања Баришић, који је био изузетно критичан према хагиографској литератури као историјском извору, сматрајући да је она за историју *у ужем смислу*, тј. политичку, економску и друштвену историју, *неупотребљива*<sup>412</sup>, ипак је као изузетак навео *Чуда I – II*, у којима се описују догађаји везани за историју Солуна и балканских Словена крајем 6 до 9. века<sup>413</sup>. Међутим, док су чуда по природи настанка много богатија веродостојним историјским подацима, пасијама је дуго негирана икаква историјска вредност. До фундаменталног преокрета у третирању хагиографске литературе дошло је под утицајем дела Иполита Делејеа, првог модерног издавача *Сиријског* и *Јеронимског мартирологија*, који је баш на примеру великомученика Димитрија Солунског претпоставио да је солунска традиција највероватније бацила у сенку старију верзију страдања која мучеништво Димитрија Солунског везује за Сирмиј, а традиција *Passio altera* и *Passio tertia* у ствари дају потпуно супротан ток историјским дешавањима<sup>414</sup>. Стога ћемо најпре изложити проблематику односа култа двојице мученика на основу писаних и материјалних извора.

Иако се у литератури готово једногласно узима да је мучеништво Димитрија Сирмијског било у истовремено са мучеништвом Иринеја Сирмијског, које је са сигурношћу потврђено 304. године, пажљивим прегледом извора утврдили смо да нема ниједног директног доказа за такву тврдњу, те морамо признати да постоји могућност да се оно догодило у друго време, као у случају Синерота Сирмијског или Четворице овенчаних. Ако томе прикључимо податак из *Passio altera* Димитрија Солунског да је његово страдање *Μαξιμιανός, ὁ καὶ Ἐρκούλιος, ὑποτάξας Γότθους καὶ Σαυρομάτας τοῖς Ῥωμαίοις*<sup>415</sup> добија се податак да је Димитрије Солунски страдао под царем Максимијаном Херкулијем. Проблем са оваквим податком је у чињеници да цар Марко Аурелије Валерије Максимијан Херкулије (лат. Marcus Aurelius Valerius Maximianus Herculius) (285-305) у тетрархијској подели није имао јурисдикцију над Илириком, нити Солуном, али је 289, 294, 299/300. године понео

<sup>412</sup> Ф. Баришић 1953, 9.

<sup>413</sup> За преглед и датирање догађаја описаних у *Чудима I – II*, в. Ф. Баришић 1953, 10-11. Уп. Р. Lemerle 1953, 349-361.

<sup>414</sup> Први је тезу о сирмијском пореклу култа Димитрија Солунског изнео Иполит Делеје, в. Н. Delehaue, 1909, 103-109; а потом је усвојио и критички разрадио Жак Зеје, в. Ж. Зелер 2005, 89-92.

<sup>415</sup> *AA SS* Oct. IV, 90E.

титулу *Sarmaticus maximus*, *Carpicus maximus* 300/301. године и *Germanicus maximus* 287-288, 293, 300/301. године<sup>416</sup> ратујући на доњем Дунаву против ових племена. Према познатом царском итинерару није забележен његов боравак у Солуну<sup>417</sup>. Солун је припадао источном августу Диоклецијану и његовом цезару Галерију за време Великог прогона, а пуно име Галерија било је Гај Галерије Валерије Максимијан (лат. Gaius Galerius Valerius Maximianus), али он није носио епитет *Herculius*. Галерију је Солун био једна од сталних резиденција (299-с.303, зима 308/309-311), и он је више пута однео значајне победе над Сарматима и Готима и носио победничку титулу *Sarmaticus maximus* (294, 299/300, 302?, 306/307, 310), *Germanicus maximus* (293, 300/301, 302-304, 307-308) и *Carpicus maximus* (296, 301-304, 308/309)<sup>418</sup>, од којих је у овом контексту значајна победа над Карпима и Сарматима 302. године<sup>419</sup>, после које је у Солуну ковао новац са натписом *VICTORIAE SARMATICAE*<sup>420</sup>. Напоменимо да традиција *Passio prima* бележи да је Димитријево страдање било *Cum imperator Maximianus in Thessalonicensium degeret civitate*, показујући да је највероватније у питању Галерије.

Све гране пасије св. Димитрија Солунског слажу се у окосници наратива да је Димитрије војник у царској служби који се окренуо проповедању хришћанства, те да је страдао у јавном купатилу због напада беса цара Максимијана узрокованог смрћу његовог омиљеног гладијатора Лијаја, јер је цар сматрао да су молитве Димитријеве проузроковале гладијаторову смрт. Даље се традиције полако разилазе око места страдања и зачетака култа. Док *Passio prima* (види прилог Н5) наводи да је Димитријево тело затрпано земљом на месту где је страдао, јер су тајно ноћу људи дошли и тело Димитрија из прашине прекрили са земљом колико су могли да понесу, сачувавши га од гладних звери (*τῆς γῆς ὅσον οἶόν τε ἦν ἐκρυψαν, ἵνα μὴ παρὰ τινος τῶν αἰμοβόρων ζώων ὑπομείνη βλάβην*<sup>421</sup>), што већ у латинској редакцији даје (*et sumentes illud ex ipsis in quibus proiectum fuerat pulveribus, et comportata*

<sup>416</sup> Т. D. Barnes 1982, 255.

<sup>417</sup> Исто, 57-260.

<sup>418</sup> Исто, 257.

<sup>419</sup> Уп. P. Tóth 2010, 147 бел. 10. Тот погрешно наводи да је ова победа везана за Максимијана, јер Лактанције показује да је у питању Галерије, Lact. *De mort. pers.* 13.2.

<sup>420</sup> Исто, 64; Уп. *RIC* 6.510.

<sup>421</sup> *Passio I* 7 (према Н. Delehaye 1909, 262).

*terra, quantum potuerunt, abscondere curaverunt, ne laesionem ab aliquo de trucibus et cruentis animalibus sustineret*<sup>422</sup>). Након тога *Passio prima* наводи подизање неке врсте скромне меморије испод ког је тело остало (*ἐπὶ σήματος/sub signo*), али у време префекта Илирика Леонтија на том месту је постојала скромна грађевина (*οἰκίαν ἐπὶ μικροῦ πάνυ τοῦ σχήματος / domum quae sanctissimum continebat martyris corpus, cum humillima esset et undique obruta*), коју је Леонтије очистио и подигао величанствену цркву у Солуну (*ἀνήγειρε τὸν εὐκτῆριον οἶκον*), што у латинској редакцији звучи као капелу око мартирија (*et erexit ibi oratorium in honore sancti martyris Demetrii*).

Као што видимо, из традиције познате као *Passio prima* нема никакве директне ни индиректне повезаности солунског мученика са Сирмијем. Међутим, традиција позната као *Passio altera* уводи читав низ детаља који повезују Димитрија Солунског са Сирмијем. Штавише, *Passio prima* је доста оскуднија у историјским околностима, што доводи до закључка да је или у питању редукована форма друге или да је друга литерарна надоградња прве. Већина аутора сматра да су подаци које доноси *Passio altera* надоградња *Passio prima* – Димитрије постаје члан породице сенаторског ранга, који је имао перспективни *cursus honorum* од секретара (*ἐκσχέπτωρ*) до проконзула Хеладе (*ἀνθύπατος*), имао је и слугу Вука (*Lupus*), али га је преобраћање у хришћанство навело да се посвети проповедању вере код солунских терми. У контексту везе са Сирмијем, најзначајније додатне информације које потичу од *Passio altera* јесу: да је Лијај убио много људи у Сирмију пре доласка у Солун; и да је Димитријев слуга спасао мучеников шал (*σφάριον/strophium*) и његов царски прстен (*βασιλικὸν δακτύλιον/ anulus imperialis*)<sup>423</sup> намочио крвљу и поставио га у скромни мартириј, да би касније префект Леонтије пренео те реликвије у Сирмиј, где је подигао цркву посвећену мученику. Према пасији, мученик Димитрије у сновиђењу забрањује префекту да однесе све реликвије, већ само крваву хламиду и део орарија<sup>424</sup>.

*Вук, слуга св. Димитрија, пошто се побринуо за тело, узео је свечев шал, у ком је сакупио његову крв. Узимајући такође и царски прстен, који је носио на руци и замочивши га у његову свету*

<sup>422</sup> Према *PL* 129.726.

<sup>423</sup> У периоду домината цареви су додељивали златно прстење вишим војним официрима, в. R. MacMullen 1962, 159-166; I. Malte Johansen 1994, 223-242; I. Popović 2000.

<sup>424</sup> Трећа грана или фаза пасије сачувана код Симеона Метафраста још је сложенија, богатија и са обиљем хагиографских топоса, в. *AA SS* Oct. IV, 90-95.

крв, Вук је могао да постигне многа чуда исцељења преко њих... (прим. прев. – следи део који је исти као *Passio prima*) ... Када је одлучио да крене за Илирик, Леонтије је желео да понесе са собом нешто реликвија мученика да би их поставио у цркву коју је тамо подигао у свечево име, али се Димитрије, од најславнијих Христових награђених, појавио ноћу Леонтију и спречио га да узме реликвије. Тако узевши хаљину попрскану мучениковом крвљу и део шала, направио је сребрни реликвијар и у њега положио сакупљено. Пошто је кренуо на пут, а била је љута зима, а пловидба доста дана реком Дунав лађама није могла да се настави, па је морао да обустави пут, клонуо је префект духом. Али, лично је видео најславнијег Димитрија, који му је рекао: „Одбаци неверицу и све сумње, прихвати оно што носиш и упусти се на пут реком без одлагања“. Тако се рано укрцао на кочије, и носећи у руци драгоцене реликвије безопасно је прешао реку, преневши тако у Сирмиј свети реликвијар са благом у њему садржаном и положио га у Цркву св. Димитрија, подигнутој близу цењеног храма мученице Анастасије овенчане лепим победама...<sup>425</sup>.

Овај навод дао је повода истраживачима да траже историјску везу између солунског и сирмијског Димитрија, која ни данас није решена. Мишљења су подељена међу већином која верује да је Димитрије Солунски првобитно био сирмијски мученик, чији је култ сеобом реликвија веома брзо пренет у Солун<sup>426</sup>; затим мањим бројем оних који сматрају да су у питању два различита мученичка култа без директне повезаности или понеки који подржавају став да је култ Димитрија Солунског пренет у Сирмиј<sup>427</sup>.

Најпре је Иполит Делеје Леонтијево деловање на релацији Солун – Сирмиј протумачио као враћање мученикових реликвија на првобитно место мучеништва<sup>428</sup>, јер иако је култ Димитрија у Солуну потврђен у 6. веку, ђакон Димитрије Сирмијски је према *Јеронимском мартирологију* страдао у Сирмију у раном 4. веку, после чега је дошло до трансформације култа, за коју додуше Делеје нема аргументовано решење. Делејева теза широко је била прихваћена и још више утемељена истраживањима Жака Зејеа. Зеје указује да је сеоба центра префектуре

<sup>425</sup> *Passio II* 12-13, 17. Превод је ауторов према грчком и латинском тексту из *AA SS Oct. IV*, 94-95.

<sup>426</sup> Н. Delehaie 1909, 106-108. Ово мишљење следи већина истраживача Ж. Зелер 2005, 100-102; R. Egger 1963, 11; M. Vickers 1974, 335; D. Woods 2000; M. Jarak 2011, 51-70.

<sup>427</sup> Углавном историографија 19. века и грчки аутори, в. J. C. Skedros 1999, 22-28; на основу енглеског апстракта G. J. Theocharides 1976, 269-308 у одговор Викерсу.

<sup>428</sup> У 19. веку постојала је теза изведена на основу аналогија у спољашњим одликама култа да је култ св. Димитрија наставак хеленског култа Диониса, јер се светковина мученика поклапала са светковином јонских полиса Апатуријом посвећених Дионосу, в. M. Vickers 1974, 343, који се позива на тезу Узенера (H. Usener) из 1898. године и Луција (E. Lucius) из 1904. Године, који директно повезују Димитрија са богом Кабиром. Ову тезу прихвата и В. Поповић, в. V. Popović 1969, 672.

из Сирмија у Солун изазвана навалом Хуна 441. године могла подстаћи и сеобу реликвија, па и култа Димитрија Сирмијског<sup>429</sup>. Супротно томе стоји мишљење да је због посебног улагања Јусринијана I у пограничне области Паноније, дошло до процвата Сирмија, где су пренете из Солуна реликвије Јустинијановог омиљеног свеца, што је дало полета развоју ходочашћа ка овом граду све до 8. века<sup>430</sup>. То је немогуће с обзиром на то да Сирмиј није тада био фактички у рукама источноримског цара<sup>431</sup>. Аутори овог става углавном не признају историјску вредност мартирологија и дају предност дужим и опширним пасијама, негирајући Делејеову методологију.

Ипак, постоје бројне нејасноће у овој Сирмијској теорији, почев од трансформације ђакона у војника до наративног податка да историјска личност Леонтије преноси реликвије из Солуна у Сирмиј, а не обрнуто. Тако је настало мишљење да је дошло до литерарне грешке и да су имена градова замењена, како је предложио Викерс<sup>432</sup>, или литерарне фикције анонимног аутора *Passio altera* због ривалства између Сирмија и Солуна, како тврди Скедрос<sup>433</sup>, што је раније већ Баришић наглашавао<sup>434</sup>. У погледу развоја култа Димитрија Сирмијског или Солунског неопходно је утврдити да ли је такав култ постојао у неком од ових позноантичких градова. Проблем у потврђивању култа Димитрија Сирмијског је недостатак примарних извора, јер се наративни своде на две кратке белешке у мартирологијима из 4-5. века, а археолошки нису са сигурношћу потврдили ни мартириј, нити било какву дедикативну грађевину на локалитету Сирмија. Префект Леонтије је према већини истраживача историјска личност као префект Илирика потврђен у изворима или 412-413. године или нешто касније после 437. године. Још је у издању из 1780. године идентификован Леонтије из пасије са истоименим илирским префектом на основу помена у Теодосијевом законнику<sup>435</sup>. Викерс оповргава да је Леонтије из пасије идентичан префекту Илирика из 412-413. године јер прву солунску базилику св. Димитрија датира у 447/448. годину и Леонтија

<sup>429</sup> Ж. Зелер 2005, 100.

<sup>430</sup> J. C. Skedros 1999, 22-28.

<sup>431</sup> M. Mirković 2006.

<sup>432</sup> M. Vickers 1974.

<sup>433</sup> J. K. Skedros 1999, 26-27.

<sup>434</sup> Ф. Баришић 1953, 16.

<sup>435</sup> AA SS Oct. IV, 68.

пасије налази у градском префекту Константинопоља<sup>436</sup>. Ако је поменути старији префект Леонтије (412-413) изградио цркве у Солуну и Сирмију, у Сирмију је то морао учинити пре 441. године, јер је тада град страдао у нападу Хуна<sup>437</sup>. Владислав Поповић узима 412. годину као годину изградње Леонтијеве базилике у Сирмију<sup>438</sup>, али Викерс тврди да би у том случају Леонтије прекорачио своја овлашћења, јер су Сирмиј и Солун били у различитим префектурама<sup>439</sup>. Викерс поставља градњу цркве у другу половину 5. века, када је Сирмиј наводно обновљен<sup>440</sup>, што аргументује анализама најстаријег слоја Димитријеве базилике у Солуну, где је помоћу печата на опекама и натписа који помиње префекта Илирика Леонтија из 447/448. године датирао солунску цркву нешто после премештања центра префектуре из Сирмија у Солун, дакле после 442. године<sup>441</sup>, када је изградња Солуна као престонице префектуре требала је да учини град достојним царске управе.

Ипак, многи погрешно тумаче наводе у пасији да је Леонтије намеравао да подигне цркву Димитрију у Сирмију<sup>442</sup>, док у тексту јасно стоји да је црква већ била подигнута недалеко од познатог храма мученице Анастасије. Овај помен хришћанске топографије Сирмија у пасији Димитрија Солунског има значајну историјску вредност, јер је мало вероватно да је писац пасије могао измислити овакав податак. Потврду о сеоби култа Димитрија Сирмијског у Солун даје баш помен мученице Анастасије, чије су мошти пренете скоро у исто време, око 460. године у Константинопољ, што можда иде у прилог Викерсовој тези о Леонтију као градском префекту Константинопоља који је постао префект Илирика око 434. године<sup>443</sup>.

Такође, ако је култ св. Димитрија Сирмијског пренет у Солун, а Анастасије у Константинопољ, могуће је да се различити подаци о њиховим данима светковања

---

<sup>436</sup> M. Vickers 1974, 346-347. Међутим, на основу другог извора Викерсов Леонтије чини се паганином, в. *Vita Hypatii*, 107-109.

<sup>437</sup> Justin. *Nov.* 11; Theod. *HE* 5.17.

<sup>438</sup> V. Popović 1969, 665-675, 671.

<sup>439</sup> M. Vickers 1974, 347.

<sup>440</sup> W. E. Kleinbauer 1970, 36-44.

<sup>441</sup> M. Vickers 1974, 338.

<sup>442</sup> M. Vickers 1974, 341-342.

<sup>443</sup> Први је ову тезу изнео Андраш Алфолди, в. P. Tóth 2010, 148 бел. 17.

у *Јеронимском мартирологију* односе, први на дан мучеништва (Димитрије 9. април, Анастасија 25. децембар), а други на дан преноса реликвија (Димитрије 26. октобар, Анастасија 12. октобар) или обрнуто.

Вудс је указао на значај податка о мучениковом шалу или марамици (лат. *orarium*) као потенцијалној вези између сирмијског и солунског мученика, јер према *Passio Altera* солунско светилиште је формирано око орарија<sup>444</sup>, који је прихваћен као део ђаконске одоре на Сабору у Лаодикеји (363/364)<sup>445</sup>, а Димитрије Сирмијски је наведен као ђакон. Међутим, овакав тип марамице, највероватније за брисање уста, срећемо и код виших слојева друштва током 3-4. века<sup>446</sup>. Ипак, Вудс тврди да су баш реликвије Димитрија Солунског те које га сврставају у фиктивне свеце, јер прича о преносу реликвија из Солуна у Сирмиј могла је само настати каснијим повезивањем култова у 7. веку када је солунски епископ Јован саставио *Чуда I*, зато што је крајње необично да су Солуњани сачували реликвије, а нису знали где је гроб мученика, као и то да не постоји таква комбинација реликвија код мученика војника нигде другде<sup>447</sup>, осим у песничком изразу Пруденција, који док јадикује над изгубљеним записима са суђења шпанским војним мученицима Еметерију и Хелидонију, прави метафору о одласку њиховог *прстен* и *шала* на небеса:

*illius fidem figurans nube fertur **anulus**,  
hic sui dat pignus oris, ut ferunt, **orarium**,  
quae superno rapta flatu lucis intrant intimum*<sup>448</sup>.

Вудс не тврди да је писац *Passio altera* био под утицајем Пруденцијевих стихова, нити да је Пруденције под утицајем *Passio altera*, већ износи хипотезу да су реликвије у оба текста исте, углавном на основу формалне аналогije чак између

<sup>444</sup> D. Woods 2000, 228 бел. 26.

<sup>445</sup> D. Woods 2000, 224 бел. 14.

<sup>446</sup> Знојница (*sudarium*) потврђена је још од 1. века пре н. е. (Quint. *Inst.* 6.3.60) и ношена је око врата, док је тканина за лице *orarium* или *orarium* потврђена тек од 3. века н. е. као синоним за знојницу, али и за аплаудирање у аренама и била је симбол статуса. У 4. веку постаје део ђаконске одоре у источним црквама, а тек касније и западним. Према Hurschmann, Rolf (Hamburg). "Orarium." Brill's New Pauly. Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and , Helmuth Schneider. Brill Online, 2013. Reference. 11 September 2013 <http://www.encyclon.brill.nl/entries/brill-s-new-pauly/orarium-e900130>.

<sup>447</sup> D. Woods 2000, 227-228.

<sup>448</sup> Prud. *Perist.* 1.91.

имена *Demetrius* и *Emeterius* и да су у питању војници мученици<sup>449</sup>. Вудс сматра да је култ пренет из Шпаније у Солун због најезде земљака на двор Теодосија I. Нажалост ниједна Вудсова хипотеза није директно поткрепљена историјским изворима<sup>450</sup>.

Ипак, подаци у *Чуда I*, који у првој књизи описују догађаје из владе цара Ираклија (610-620), остављају утисак да аутор, највероватније епископ Јован, није знао нити место гробнице Димитрија нити постојање реликвија, само народну причу да је изнад телесних остатака мученика стајао сребрни реликвијар<sup>451</sup> и да су била два неуспела покушаја налажења свечевих остатака под царевима Јустинијаном I (527-565) и Маврикијем (539-602) у којима их светац лично спречава да траже његове остатке, интервенција налик оној коју је доживео Леонтије из пасије<sup>452</sup>. Бакирцис износи хипотезу да је било познато где се налазио гроб дв. Димитрија, те да су приче у изворима из периода Јустинијана I и Маврикија одраз одбијања Солуњана да кажу где се налазе како не би морали да предају релквије Константинопољу. Када су претензије Константинопоља утихле, у изворима се поново говори о гробу св. Димитрија, што потврђује документ из времена Јустинијана II из 688/689. године<sup>453</sup>, али то не објашњава зашто за њих не зна епископ Јован.

Викерс сматра погрешним податак у пасији да је за долазак у Сирмиј Леонтије морао да пређе Дунав, али то је из перспективе римског пута из Солуна сасвим могуће, јер је Леонтије путовао римским путем гроз Прву Мезију од Наиса до Виминација, где је наставио Дунавом до Београда, где је морао прећи код ушћа Саве да би ушао у Срем и у пасији заиста не каже коју реку прелази (види карту 7).

---

<sup>449</sup> David Woods, *Thessalonica's Patron: Saint Demetrius or Emeterius?*, *The Harvard Theological Review* 93/3, Jul., 2000, 221-234.

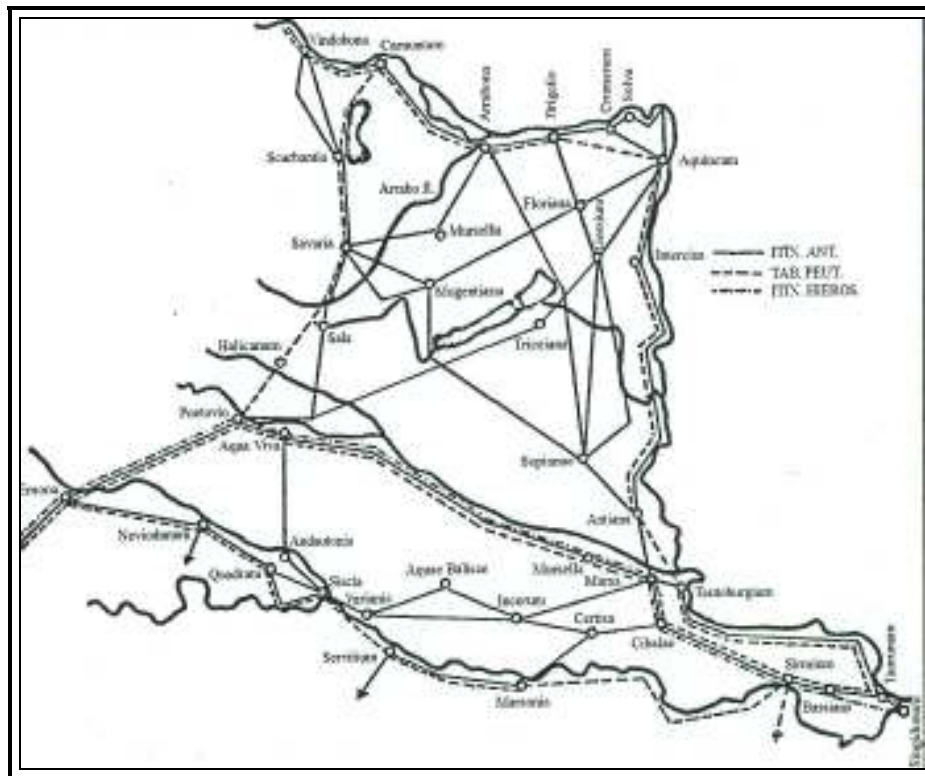
<sup>450</sup> Снажну критику дао је већ у наредном броју часописа Скедрос, J. C. Skedros, *Response to David Woods*, *The Harvard Theological Review* 93, 2000, 235-239. Тот Вудсову теорију назива *гротесконом*, P. Tóth 2010, 154.

<sup>451</sup> *Miracula* I, 1.

<sup>452</sup> Исто, 5.

<sup>453</sup> C. Bakirtzis 2002, 178.





Карта 7. Пuteви Дрyге Паноније (из D. Gáspár 2002, 7).

У погледу материјалних остатака Димитријевог култа у Солуну, литература је заиста обимна о овом необичном и вишеслојном локалитету, који је и данас у употреби<sup>454</sup>. Лемерл закључује да је савремена грађевина имала три раније фазе изградње, почев од скромног светилишта које се помиње у пасијама, затим мартирџа који је уништен када је Леонтијева базилика изграђена у првој половини 5. века<sup>455</sup>. Грађевина се састојала од нимфеја претвореног у велику крипту испод трансепта и апсиде, мање оставе за реликвије испод олтара, шестоугаоног циборија<sup>456</sup>. На основу археолошких ископавања и проучавања архитектуре на локалитету солунске цркве Св. Димитрија јавиле су се хипотезе о постојању мартирџа пре подизања првог већег светилишта у 5. веку<sup>457</sup>. Међутим, таква теза коси се римском обичају забране сахрањивања унутар градских зидина, а камоли на

<sup>454</sup> За пуну библиографију в. J.-M. Spieser 1984.

<sup>455</sup> P. Lemerle 1953, 660-694.

<sup>456</sup> У пожару 1917. године испод олтара је случајно откривена остава за реликвије, која је била празна, P. Tóth 2010, 148.

<sup>457</sup> То је закључак докторске дисертације J. C. Skedros 1999.

централном градском месту попут јавног купатила и у складу са тим су мартрији ницали изван градова, обично на хришћанским некрополама, што је случај Иринеја Сирмијског и Синерота Сирмијског потврдио. Како пасије наводе, ако је Димитријево тело бачено на сметлиште, могуће да није сачувано осим у виду меморије, те је капела могла бити касније подигнута у граду. Ископавања солунске базилике показала су да је испод грађевине из средине 5. века постојала апсидална структура, у којој је нађено крстасто удубљење са малом посудом испуњеном браонкастим прахом, коју су открили брачни пар Сотерију и прогласили првобитним мартријем Димитрија Солунског<sup>458</sup>. Грабар је на основу поређења са другим сличним формама ранохришћанске архитектуре Балкана утврдио да је у питању олтарска остава за реликвије (*ἐγκαίνιον*)<sup>459</sup>. По количини нађеног праха закључено је да није могло бити тело мученика, већ неки део његове одеће натопљене крвљу<sup>460</sup>, што је у складу са наводима у *Passio altera*.

Познато је да се 1040. године први пут у изворима помиње *myron* св. Димитрија код Јована Скилице<sup>461</sup>, док је пре тога центар култа још од времена епископа Јована Солунског (7. век) био величанствени цибориј<sup>462</sup>, који одговара хексагоналној мермерној бази нађеној испод наоса базилике<sup>463</sup>. Ипак, касније је доказано да је апсидална структура за коју се мислило да је део базилике из прве половине 5. века припадала римском нимфеју у оквиру јавног купатила, а да је нађена базилика изграђена после пада Сирмија 441. године крајем 5. или почетком 6. века изнад раније мање грађевине<sup>464</sup>.

---

<sup>458</sup> Податак преузимам од Викерса, јер ми Сотеријева студија (G. & M. Soteriou, *Ἡ Βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης*, Athens 1952) није била доступна.

<sup>459</sup> A. Grabar 1950, 1-28.

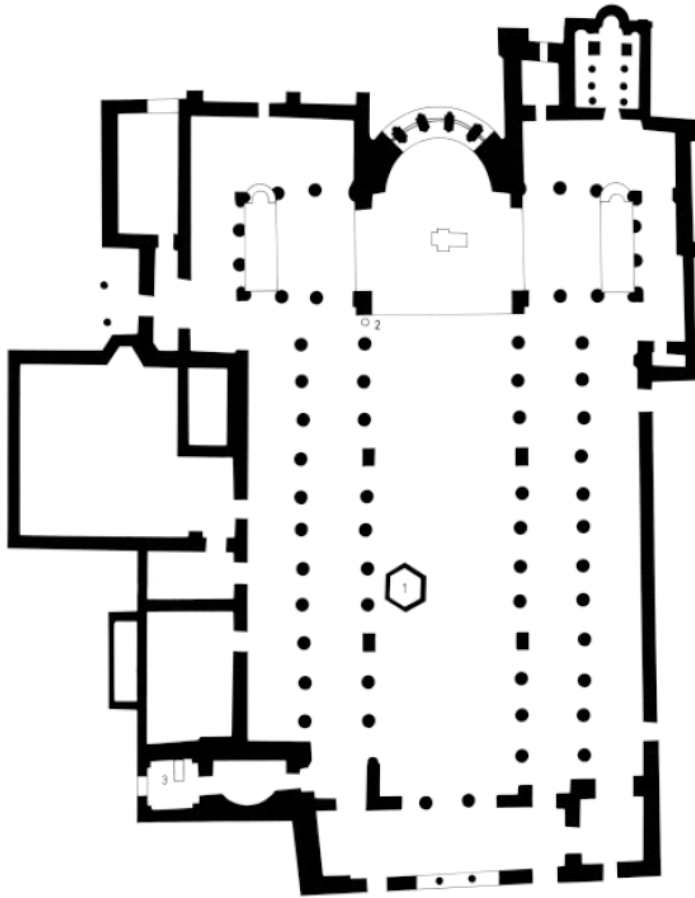
<sup>460</sup> За разне интерпретације налаза в. J. C. Skedros 1999, 59-60. Скедрос наводи тумачење да је могла бити земља натопљена мучениковом крвљу, тзв. *lythron*.

<sup>461</sup> Joh. Seyl. *Syn. hist.* 5.413.

<sup>462</sup> Кога описује у *Miracula I*, 2.32-40.

<sup>463</sup> За детаљан опис солунске базилике, в. С. Bakirtzis 2002, 175-192.

<sup>464</sup> M. Vickers 1974, 347. За датирање у 510. годину, в. J.-M. Spieser 1984; за раније датирање 475-500. године, в. J. C. Skedros 1999, 39.



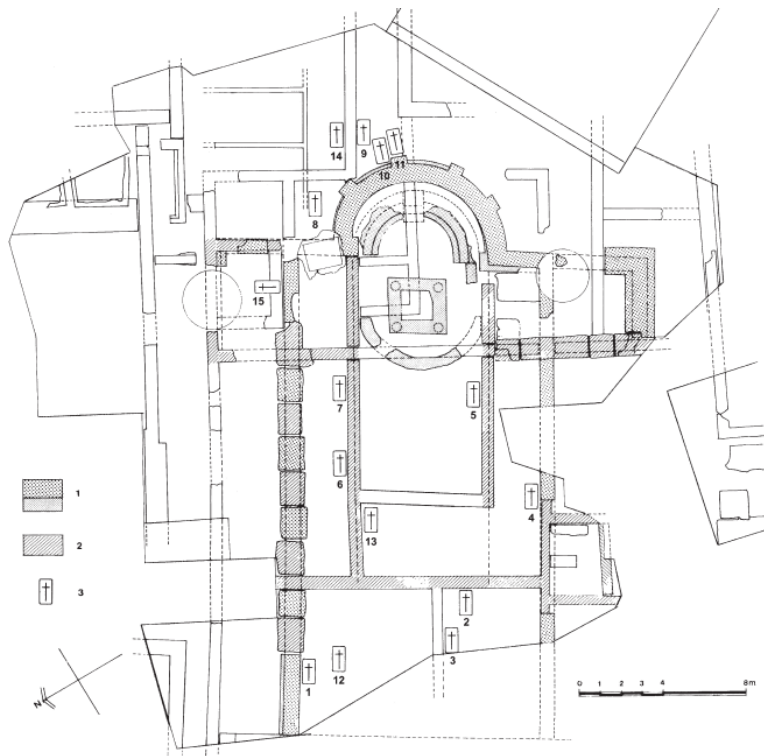
Слика 5. Реконструкција основе Базилике св. Димитрија у Солуну у периоду 5-7. века (из С. Bakirtzis 2002, сл. 2: 1 – цибориј, 3 – гроб).

У погледу сирмијске базилике посвећене св. Димитрију, иако се остаци ранохришћанске базилике на локалитету 59 популарно представљају као Леонтијева базилика св. Димитрија, аутор се држао закључака Мирослава Јеремића, који је у погледу ове култне грађевине био веома опрезан увек наглашавајући да је у питању градска црква, а да немамо извора на основу којих би са сигурношћу тврдили да је она била посвећена св. Димитрију<sup>465</sup>. Јеремић је утврдио да је поменута базилика изграђена на рушевинама паганског храма и пошто се у близини налазе остаци још једног паганског култног објекта (лок. 47), Јеремић је претпоставио да су у 5. веку ова два објекта могла одговарати базиликама св. Димитрија и Анастасије описаним у пасији Димитрија Солунског<sup>466</sup>.

<sup>465</sup> М. Јеремић 2004; 2006а; 2008, уп. В. Поповић 2004.

<sup>466</sup> М. Јеремић 2006а, 193-194.

Недавно је Ивана Поповић понудила ново решење проблема идентификације цркава посвећених св. Димитрију и св. Анастасији на основу једног натписа, о чему ће бити речи у последњем поглављу рада<sup>467</sup>.



Слика 6. Основа цркве на лок. 59 са назначеним гробовима (план М. Јерemiћа из I. Popović – S. Ferjančić 2013, 105).

Међутим, како је указао Владислав Поповић постојала је базилика посвећена св. Димитрију у Равени већ у 4. веку, на основу чега је изнео тезу да је култ одатле могао бити пренет у Солун<sup>468</sup>. Доказ о раном датирању даје податак црквеног историчара Агнела који спомиње да у 9. веку постоји стара црква св. Димитрија, где је св. Аполинарије одведен после хапшења: *Iterumque eum coegerunt, et ab urbe proiecerunt non longe ab hac milliario VI, ubi ecclesia beati Demetrii antiqua structa est*<sup>469</sup>. Оваква црква је археолошки потврђена, али нема сигурне дедикације и по нашем мишљењу податак није кредибилан.

<sup>467</sup> I. Popović – S. Ferjančić 2013.

<sup>468</sup> В. Поповић 2004; што подржава Р. Tóth 2010, 162.

<sup>469</sup> PL 106.476D.

На основу изнетог, сматрамо извесним да је ђакон Димитрије страдао у Сирмију током тетрархијског прогона на основу мартиролошких листа. С обзиром на то да хагиографска димитролошка литература настаје тек у 6. веку, вероватно подстакнута постојањем култне архитектуре у Сирмију, а после хунског уништења града, вероватно и у Солуну, где је и илирска префектура пресељена у 2. половини 5. века, у духу времена настају наративи који објашњавају постојање тих култних места. С обзиром на то да је наратив о Димитрију Сирмијском потекао из солунске радионице, итинерар култа се наизглед радикално мења у релацију Солун – Сирмиј. Познавање прецизне сирмијске хришћанске топографије везане за цркву св. Димитрија и цркву св. Анастасије код писца *Passio altera* нужно указује да је писац или био пореклом из Сирмија или дуго боравио у том граду, што је било могуће само за време источноримске управе 567-582. године, када је по некима епископ Себастијан столовао у Сирмију<sup>470</sup>, који се такође помиње у пасији *Четворице овенчаних*, и који је можда био међу сирмијским избеглицама који су пренели реликвије у Солун<sup>471</sup>.

---

<sup>470</sup> О проблему идентификације Себастијана као сирмијског или рисанског епископа, в. V. Popović 1975.

<sup>471</sup> M. Mirković 1971, 52-57.

### 3.4. АНАСТАЗИЈА СІРМИЈСКА

Још једна загонетна личност ранохришћанског Сирмијума јесте млада хришћанка Анастасија, о чијем страдању се традиција брзо раширила ван Паноније. Њено страдање не помиње *Сиријски бревијар*, али га *Јеронимски мартирологиј* у свим рукописима доследно наводи 25. децембра (VIII Kal. Ian) у Сирмију<sup>472</sup>:

Табела 2. Преглед навода страдања Анастасије Сирмијске према рукописима *Хијеронимског мартирологија*<sup>473</sup>

<b>Codex Bernensis</b>	<b>Fragmentum Laureshamense</b>	<b>Codex Epternacensis</b>	<b>Codex Wissenburgensis</b>
<i>Sirmi et Anastasiae</i>	<i>Sirmi et Anastasiae (quae de Roma sc̄os secuta quae ad martyriū ducebantur haec gloriosam pertulit passionem</i>	<i>et sirmi anastasiae</i>	<i>Sirme et anastasiae</i>

Из приложеног прегледа главних рукописних грана *Јеронимског мартирологија* видимо да се сви слажу са наводом мучеништва Анастасије у Сирмију, с тим да у Лоршком фрагменту са краја 8. века имамо анотацију, вероватно из каснијег доба<sup>474</sup>, која указује да је мученица поштована у Риму, где је пренета у мартириј и да постоји величанствена пасија о њеном страдању.

Заиста је у Риму добро посведочен култ извесне Анастасије Римске, где се помиње *titulus Anastasiae*, загонетна црква из 4. века. Ипак, утврђено је да се ова црква није првобитно односила на мученицу, већ на сестру Константина Великог Анастасију, која ју је подигла, али је због популарности св. Анастасије заборављена историјска позадина, већ крајем 4. и почетком 5. века<sup>475</sup>. Трансформација Анастасије Сирмијске у Анастасију Римску у вези је са настанком хагиографског текста *Passio s. Anastasiae virginis martyrae Romae* (BHL 404<sup>476</sup>), по ком је она страдала 28. октобра под Диоклецијаном, за време конзулства Валеријана и префекта Проба: *Temporibus Diocletiani imp. et Valeriani consulis eius, principabat autem*

<sup>472</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [1].

<sup>473</sup> Исто.

<sup>474</sup> Из 10. или 11. века, в. *AA SS Nov.* II.1, xi.

<sup>475</sup> V. Saxer 2001, 559.

<sup>476</sup> Непубликовано, уп. *Cat. Paris.* III 55, 70.

*Probus*, који је објашњавао постанак цркве римској мученици<sup>477</sup>. У грчкој традицији такође постоји пасија Анастасије Римске (*BHG 77*<sup>478</sup>), страдале под Диоклецијаном и презесом Пробом, али 12. октобра.

Штавише, сложени текст познат као *Passio Chrysogoni et sociorum*, који се такође бави страдањем Анастасије Римске, ипак је очувао податке о могућем Анастасијином сирмијском пореклу, заоденуте у фантастичну причу која обједињује страдања Хрисогона, мученика из Аквилеје под Диоклецијаном 24. новембра, солунских мученица Агапе, Хионе и Ирене, страдалих 3. априла и никејске мученице Теодоте и њена три сина, страдалих 2. августа. Све њих током њихових мука обилази девојка Анастасија, док и сама не претрпи мучеништво, према неким верзијама у Риму (*BHL 404*), а другим на острву Палмарија (данас Палмарола у Италији) (*BHL 401*)<sup>479</sup>. У питању је велики мартиролошки циклус настао спајањем више пасија који чини: пролог (*BHL 400*<sup>480</sup>); пасија св. Хрисогона Аквилејског (*Passio s. Chrysogoni, BHL 1795*<sup>481</sup>); пасија св. Агапе, Хионије и Ирене, солунских мученица (*Passio Agapes, Chioniae et Irenes, BHL 118*<sup>482</sup>; *BHG 34; BHG 81*<sup>483</sup>; *BHG 82*<sup>484</sup>); пасија Теодоте и њених синова, мученика никејских (*Passio s. Theodotae cum tribus filiis, BHL 8093*<sup>485</sup>; *BHG 1781*), и тек на крају следи страдање св. Анастасије Римске (*Passio S. Anastasiae BHL 401*<sup>486</sup>). Латинска традиција о Анастасији, почетком 9. века преведена је на грчки<sup>487</sup>.

Према овој сложеној традицији Анастасија је била из римске патрицијске породице, ћерка сенатора и супруга угледног Римљанина. Пошто је као и њена мајка била хришћанка, помагала је за време прогона затвореним хришћанима. Пасија судбину Римљанке Анастасије повезује са причом о учитељу Хрисогону,

<sup>477</sup> P. Tóth 2010, 158, бел. 68.

<sup>478</sup> *AA SS* Oct. II, 520-528; *PG* 115.1293-1308.

<sup>479</sup> До овог непубликованог манускрипта текста ауторка није успела да дође, само до регистра у *Bibl. Casin.* 1877, III 183-184.

<sup>480</sup> *Cat. Brux.* 1886, I 263.

<sup>481</sup> В. Mombricitus 1910, I 354-359.

<sup>482</sup> Као засебна пасија у *AA SS* April. I 248-250.

<sup>483</sup> У овој грани страдање мученица обједињено је у Риму под Диоклецијаном, 22. децембра, в. Н. Usener 1887.

<sup>484</sup> *PG* 116.573-609.

<sup>485</sup> Као засебна пасија у *AA SS* April. I 248-250.

<sup>486</sup> Непубликован, в. *Bibl. Casin.* 1877, III 179-188.

<sup>487</sup> Текстове је издао и упоредио Делеје, Н. Delehayе 1936, 221-258.

кога је Диоклецијан затворио. Хагиографија наводно бележи и тајну преписку Анастасије и Хризогона (*BHG* 83<sup>488</sup>). Анастасија прати судбину Хризогона све до Аквилеје, где је осуђен на смрт одсецањем главе, после чега му је тело бачено у реку. То се десило код имања где живе три сестре хришћанке – Агапа, Хионија и Ирена, чију мученичку судбину Анастасија потом прати до Солуна. Затим се цар Диоклецијан упутио у Сирмијум, где су пред њега изведени на суд хришћанка Теодота и њени синови, који су послати у Битинију да буду убијени. Потом следи суђење Анастасији, која на чудесан начин преживљава затворске муке, али је на крају префект (*praefecto Illyrici*)<sup>489</sup> са другим хришћанима укрцава на лађу која пристаје на острво Палмарија (*in insula Palmaria*), где је 25. децембра у великом масакру хришћана жива спаљена. Њене земне остатке је сакупила хришћанка Аполонија и сахранила у свом врту, где јој је подигла малену базилику (*basilicam, ubi eam sepelierat, fabricavit*)<sup>490</sup>.

Причу смо навели у целини јер добро илуструје проблематику мартиролошке литературе и све поменуте корупције првобитних списа о мученицима. Ова сложена литерарна група спада у четврту Делејеову класу, тзв. хагиографских легенди, где су историјске чињенице сведене на минимум и заоденуте у литерарни наратив. Овакве легенде не базирају се на римским судским актима, већ настају књижевном надоградњом података или из календара мученика, или инвентара мученичких реликвија. Тако је у свим поменутих местима из пасије забележено присуство култа страдалих мученика. Мишљења смо да је пасија настала у римској или аквилејској хагиографској радионици, с обзиром на то да су кључне личности наратива Хризогон и Анастасија, али нема индиција за решавање питања како су се остале личности уплеле у исту причу.

Ипак, порекло култа св. Анастасије у Сирмију недвосмислено потврђује помињање у свим рукописима *Јеронимског мартирологија* под 25. децембром, када према пасији страда и Анастасија Римска на Палмарији. Према двојици писаца 6. века – Теодору Лектору и Теофану, чију хронику Лектор цитира<sup>491</sup>, мошти

<sup>488</sup> Suida 1705, III 692-693.

<sup>489</sup> Интересантно је да се у неким рукописима назива презес Проб (*BHL* 8093-8096).

<sup>490</sup> На основу текста публикованог код Н. Delehaye 1936, 241-249.

<sup>491</sup> Theod. Lect. *HE* 2.65 ap. Thphn. *Chron.* A. M. 5950.



мученице Анастасије су пренете из Сирмија у Константинопољ 458. године, где су положене у цркву која је већ носила име *Ἀνάστασις*, у част празника Ускрса<sup>492</sup>. Зеје напомиње како *Јеронимски мартирологиј* наводи помен Константинопоља уз Анастасијино име, али то није могуће с обзиром на то да извор потиче са почетка 5. века, а пренос моштију се одиграо после тога, Прегледом текста утврђује се да је Зеје веома слободно протумачио текст мартирологија пар редова ниже: *constantinopl. s̄ci anastasi virgin*, као грешку која се према мушком роду придева *sancti* односи на мученика Анастасија у Константинопољу, а у ствари на цркву Анастасије<sup>493</sup>.

Ни то није крај усложњавању проблема, јер ће Анастасијине мошти доживети још једну сеобу и како сведочи Константин Порфирогенит у 10. веку оне су се налазиле у Задру<sup>494</sup>. У Задру и данас стоји као Саборна црква Св. Анастасија или како је мештани знају Св. Стошија, позната већ у два документа из 10. века (*in Sancta Anastasia*)<sup>495</sup>. Почетком 20. века објављен је натпис уклесан на мермерном саркофагу пронађеном код цркве св. Анастасије, који гласи<sup>496</sup>:

*У име светог Тројства овде почива тело блажене свете Анастасије. Од дарова Бога и свете Анастасије Донат, грешник, епископ, начинио је Божјом милошћу.*

Донат је потврђени епископ Задра из 9. века, који је из непознатог разлога пренео мученицине остатке из Константинопоља у Задар, највероватније 807. године<sup>497</sup>. Овај пренос, потврђен код Константина Порфирогенита, помиње се и у једном дужем опису (*BHL 402*) у време цара Нићифора: *Anno dñicae inc. 804 regnantibus in orbe duobus imp. Nicephoro*<sup>498</sup>. Штавише, делом су њене реликвије пренете у 9. веку у манастир у Фулди<sup>499</sup>, а како сведочи латински текст извесног Готшалка 1053. године пренете су у Бенедиктбојерн (*BHL 403*<sup>500</sup>). Сличну судбину доживео је и аквилејски Хризогон, кога најстарији подаци смештају у Задар

<sup>492</sup> У питању је црква коју је Григорије Назијански одузео аријанцима у 4. веку и учинио је упориштем проницејаца. О цркви св. Анастасије у Константинопољу, в. L. Ryden 1974.

<sup>493</sup> Ж. Зелер 2005, 103.

<sup>494</sup> Const. Porph. *De admin. imp.* 29.

<sup>495</sup> F. Rački 1877, 18, 44.

<sup>496</sup> За саркофаг в. G. Bersa 1908; за натпис, в. I. Petricioli 1960-1961.

<sup>497</sup> G. Manojlović 1901; уп. D. Farlati 1775, V 34-35. О култу св. Анастасије у Задру, в. Т. Vedriš 2002.

<sup>498</sup> D. Farlati 1775, V 34.

<sup>499</sup> О култу св. Анастасије у Фулди в. Николајевић 2004.

<sup>500</sup> Meichelbeck, *Chronicon Benedictoburanum* (1753), 54-60.

средином 7. века захваљујући аквилејском патријарху Максиму (649-670), који је био пореклом Далматинац и стога желео пренети реликвије у свој родни крај<sup>501</sup>.

У погледу култа Анастасије Сирмијске, из пасије св. Димитрија Солунског сазнајемо да је недалеко од његове цркве у Сирмију била црква св. Анастасије: *πλησίον τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς καλλινίκου μάρτυρος Ἀναστασίας*<sup>502</sup>. Овај податак пленио је пажњу истраживача од давнина у нади да ће открити два ранохришћанска култна места једно уз друго. У овом случају пресуду би могла донети археологија. Нажалост, данас и даље о оба објекта имамо само хипотезе (види поглавље 7.2)<sup>503</sup>. При убикацији базилика св. Димитрија и Анастасије у Сирмију постоје два озбиљна проблема на које сваки истраживач наилази ако се упусти у ову тему. Наиме, у ископавањима вршеним у Сремској Митровици од 1883. године под руководством Археолошког музеја у Загребу, драгоцен материјал је уништен што нестручним ископавањима, што недостатком свести код мештана о значају чувања културно-историјских добара<sup>504</sup>. Други проблем потиче из новијег доба, а у вези је са истраживањима српско-француског тима крајем 60-их и почетком 70-их година, када су поново испитани ранохришћански локалитети и нађен велики број фрагментарно очуваних хришћанских натписа, који су дати покојном епиграфичару Петру Петровићу (1938-1997) на обраду. Петровићев каталог ранохришћанских натписа Сирмија требао је да изађе у деветој свесци неславно завршене едиције *Sirmium* (1971-1982)<sup>505</sup>. Међутим, девета свеска никада није угледала светлост дана. Непознато је шта се догодило са каталогом натписа и зашто нема одговора Француске школе у Риму, али таква ситуација значајно отежава истраживање раног хришћанства у Сирмију, јер поменути фрагменти нису обележени и о неким од њих нема никаквих података о провенијенцији због несавесно вођене археолошке

<sup>501</sup> О преносу реликвија св. Хризогона Аквилејског у Задар, в. Z. Strika 2009.

<sup>502</sup> *AA SS* Oct. IV, 95.

<sup>503</sup> Јермић 2004, 54-58.

<sup>504</sup> Више о убикацији базилике св. Анастасије и св. Димитрија и историјату истраживања, види у поглављу 7.2,

<sup>505</sup> Прве две свеске вишејезичне едиције *Sirmium: arheološka istraživanja u Sremu = Recherches archéologiques en Syrmie* изашле су под уредништвом покојног Владислава Поповића (1930-1999) и издању Археолошког института у Београду и два америчка института (Denison University, The City University of New York). Од тада су под истим тимом изашле свеске III (1973), IV (1982), VII (1977), VIII (1978), XI (1980), XII (1980). Од 1973. године придружио се и француски тим предвођен Ноелом Дивалом (Noël Duval) у име Француске школе у Риму (École française de Rome), а амерички тим присутан од 1968. године се повукао.

документације. Аутор овог рада је 2011. године прегледао необјављене ранохришћанске натписе Сирмија, који су се налазили раштркани и неконзервирани по канцеларијама старе зграде Музеја Срема. Међу њима се налазио већи фрагмент натписа са непознате локације, на ком се примећује лекесема која би могла указивати на помен мученице Анастасије Сирмијске (прилог Е95)<sup>506</sup>. Према тумачењу Поповић – Ферјанчић натпис помиње *domus Anastasiae* што би одговарало поменутом *οἴκου τῆς καλλινίκου μάρτυρος Ἀναστασίας* из пасије св. Димитрија Солунског<sup>507</sup>. Поповић и Ферјанчић на основу палеографских карактеристика датирају натпис у 4. век и с обзиром на то да се страдање Анастасије догодило за време прве тетрархије, а пренос њених реликвија у Константинопољ 458. године. Исте ауторке су на основу потенцијалног лоцирања овог натписа крај северног градског бедема, где су пронађени готски културни слојеви, изнеле хипотезу о готском заснивању култа св. Анастасије у Сирмију и готском преносу њеног култа и реликвија у Константинопољ и Равену у другој пол. 5. века<sup>508</sup>. Иако постоје бројни проблеми код ове теорије о готском култу св. Анастасије у Сирмију, о којима ће бити више речи у 7. поглављу овог рада, ипак, поменути епиграфски налаз отворио је нове правце решавања старог проблема.

### 3.5 Мученичка група Доната, Ромула, Силвана, Венуста и Хермогена

У хагиографској традицији Доње Паноније до сада је слабо истражен податак о мученичкој групи Доната, Ромула, Силвана, Венуста и Хермогена<sup>509</sup>, чија пасија, сачувана само у латинској традицији (= *BHL* 2309) италијанског града Чивидале (ант. Јулијев Трг, лат. *Forum Iulii*), чини се јединим податаком о постојању ове групе мученика<sup>510</sup>. Становници Чивидала славе од давнина св. Доната као свог

<sup>506</sup> О самом натпису, види у поглављу 6.3 овог рада.

<sup>507</sup> I. Popović – S. Ferjančić 2013.

<sup>508</sup> M. Mirković 2006, 102.

<sup>509</sup> Ж. Зелер 2005, 98. Зеје их уврштава међу панонске мученике, као и Јарак и хронолошки их ставља после Иринејевог страдања, уп. M. Jarak 1994, 68.

<sup>510</sup> Текст пасије је публикован у *AA SS* Mai. Aug. IV, 412-414 и као такав даље цитиран.

свеца заштитника 21. августа. Међутим, према тексту пасије ови мученици уопште нису страдали у Италији, већ се указује на прогон у Сирмију у време царева Диоклецијана и Максимијана. Сама пасија потиче из чедадске и аквилејске црквене традиције, која бележи да су њихова тела пренета у Јулијев Трг<sup>511</sup>. Наиме, сингидунски ђакон Донат, његов брат Венуст из Цибала и сирмијски свештеник Ромул и ђакон Силван, којима се касније придружује извесни Хермоген, доведени су у Сирмиј на захтев презеса Викторијана. Већ код помене ових „историјских“ околности имамо проблем, јер у време Диоклецијановог прогона у пасији Иринеја Сирмијског и Полиона цибалског наводи се презес Проб, а овде извесни Викторијан, кога нема међу идентификованим магистратима панонског подручја<sup>512</sup>. Према пасији, Донат је одмах после кратког испитивања погубљен по наређењу презеса Викторијана, а остали су послати на суђење у оближњи град Цибале, где их је задесила слична судбина – погубљење декапитацијом<sup>513</sup>. Потом се у пасију уводи извесни Хермоген, без одреднице порекла, али га хапси и осуђује на убиство исти презес Викторијан. Значајно је да се стилски део пасије о Хермогену не поклапа са кратким и сажетим приказом суђења осталима, те да је дужина пасије Доната, Венуста, Ромула и Силвана готово краћа у односу на богати литерарни наратив Хермогеновог страдања. Из пасије следећи делови указују на Панонију и уједно чине пасију Доната, Ромула, Силвана и Венуста, после чега почиње пасија Хермогена, која је по нашем мишљењу спојена са мученицима панонске групе:

*Et, ecce, adveniens Victorianus praeses ex praecepto Diocletiani, in partibus Sirmiensibus ad Christianos torquendos, ita a clericis sumpsit exordium. Apprehensum S. Donatum, diaconum S. ecclesiae Singidonensis, ...<sup>514</sup> misit in carcerem. Alia autem die, primo diluculo exurgente, dixit Victorianus praeses: Donate, quis te persuasit, ut non colas deos nostros, sicut et nos, et iudices nostri? Dixit ei. S. Donatus: Deos tuos surdos et mutos non colo: colo autem Dominum meum Iesum Christum, Filium Dei vivi, qui est verus et omnipotens Deus. Iratus autem Victorianus praeses dixit ei: Recede ab hac stultitia. Dixit ei B.*

<sup>511</sup> Према наводу у *AA SS Mai. Aug. IV, 413*, помињу се у чедадским Каталогу светаца Италије (*in Catalogo Sanctorum Italiae*), старом аквилејском бривијару (*et ex breviario antiq. Aquileien.*), код извесног Филипа Турског с краја 17. века (*e Philippi Turii testimonio*), у аквилејском календару (*e Kalendario Aquileienses ex biblioteca Vallicell. Cod. N.*).

<sup>512</sup> В. Т. Д. Barnes 1982, 187-189, 199-200.

<sup>513</sup> Публиковано у *AA SS Aug. IV, 412-413* према старом бривијару који се чува у Чедаду, а који је боландистима доставио чедадски капитолински архиватор Тома Минисин (Thomas Minisius).

<sup>514</sup> У овој пасији неки делови су трајно изгубљени и не могу се реконструисати.

*Donatus: Stultus tu es, et iudices tui. Audiens autem haec praeses, furore accensus, iussit eum apprehendi, et statui eum capitale subire sententiam.*

*Presbyterum quoque, Romulum nomine, Sirmiensis ecclesiae, qui cum S. Donato diacono et martyre Christi, pro fidei constantia, et commissa sibi plebe fortiter dimicabat, ad caelestem palmam simili sententia provexit immitis. Item et alium diaconum, S. Sylvanum nomine, eiusdem ecclesiae, idolis renuntiantem, et impia praecepta contemnentem, per varia tormentorum genera confectum temporali morte tradidit in aeternitate victurum. Sed cum in eis eius satiata crudelitas non fuisset, vicinas civitates peragrandas decrevit, et cum specie publicae necessitatis in civitatem Civalitanam devenisset, de qua ... Christianissimus esse cognoscitur, contigit ... apprehensum esse S. Venustum, germanum S. Donati martyris, a ministris ipsius impiissimi Victoriani, et praecepit eum sisti suis apparitoribus, qui dum eum intuitus fuisset, Victorianus praeses dixit ei: Venuste, recordaris, quomodo germano tuo Donato caput feci amputari? Consule ... tu .. tibi, veni et sacrificia diis nostris, quos et nos, et principes nostri veneramus, ne tibi similiter fieri praecipiam. S. Venustus: Non sacrifico diis tuis vanis, sed sacrifico Deo Patri sacrificium laudis, qui regnat in caelis. Tunc fuore repletus Victorianus praeses iussit ministris suis eum apprehendi et foras civitatem adduci, et ibi decollari; et dum diutius orasset ad Dominum, decollatus est in eodem loco.*

*Et, ecce, appropinquavit B. Hermogenes, quem cum cognovissent, eum adduxerunt ad praesidem....*

На крају се у пасији обједињује помен мученичких тела које су побожни људи нашли и сахранили, али без Силвана и Ромула:

*Venientes autem viri religiosi, et tollentes corpus eius (прим. прир. – мисли се на Хермогена), sepelierunt eum prope corpora SS. Martyrum. Passi sunt autem beatissimi Christi Donatus, Venustus, et Hermogenes sub die duodecimo Kal. Septembris, imperantibus Diocletiano et Maximiano imperatoribus...*

Прегледом Сиријског бревијара и Јеронимског мартирологија видимо да се у првом уопште не помиње нико из ове мученичке скупине, али у другом се под 6. априлом нешто иза помена Иринеја Сирмијског наводи *Syrmia Donati Sixti Victoris · Gagi · Rufine · Moderate · Romane · Secundi et aliis VII*<sup>515</sup>. Пасија наводи да је првог дана ухапшен Донат и вероватно поменута скупина (од којих Роман и Секунд подсећају на Ромула и Силвана), а да је другог дана почело његово испитивање пред судијом, што можда објашњава податак у Јеронимском мартирологију три дана касније (9. априла) уочи помена Димитрија Сирмијског, када се поново помиње у Сирмију Донат, са извесним Фортунатом и седам канонских девица (*in Syrmia Fortunati ·*

---

<sup>515</sup> *Brev. Syr.* 1894, 40.

*Donati et VII virginum canonicarum*<sup>516</sup>), када је могуће смртна казна извршена. Из пасије видимо да поменути мученици свакако нису страдали 21. августа, јер нису страдали истог дана, нити у истом граду, па можда датуму из пасије одговара пренос њихових реликвија у Италију. Ствар компликује навод у *Јеронимском мартирологију* 17. фебруара када се наводи *Alibi · Romuli · Saloni Salvani et aliorum LXXXIII (Cod. Bern.) / alibi Romuli Saloni · Salviani et aliorū XXXIII (Cod. Eptern.) / Romoli · Saloni Salvani et aliorum LXXXIII quorum nomina dš scit (Cod. Wissenb.)*<sup>517</sup>, када се у опет на илирском подручју у Салони наводе Ромул и Силван и већа група мученика. Потом, исти извор 12. децембра наводи Доната и Хермогена опет на непознатом месту *alibi Hermogenus Donate et al. XXI*<sup>518</sup>.

Даље, боландисти су на основу помена у *Јеронимском мартирологију* страдања Хермогена и Фортуната 22. августа (*XI Kal. Sept.*), што је веома блиско датуму страдања наведеном у пасији Донатове групе, закључили да се можда ради о мешању поменутих личности<sup>519</sup>. С обзиром на то да се у пасији Хермагоре и Фортуната (= *BHL* 3838-3841), који су постали чувени свеци града Аквилеје, уопште не помиње никаква веза са Илириком, стиче се утисак да је вековним преписивањем старих мартиролошких записа дошло до извесне асимилације засебних група мученика Доната и Фортуната из Сирмија, Венуста из Цибала, Ромула и Силвана из Салоне, лектора Хермогена из Сингидуна на бази хомонимије, те су спојени потпуно легендарни аквилејски мученик и први епископ тог града из доба Нерона<sup>520</sup>. Светозар Ритиг истражујући порекло ове групе мученика указује да се у једном старом фурланском бревијару, који је био у употреби до Тридентског сабора (1545-1563)<sup>521</sup>, налазе *Acta ss. Donati, Romuli, Sylvani, Venusti et Hernogenis*, која сежу у 4. век<sup>522</sup>, мишљење које потврдио Егер<sup>523</sup> и подржао Братој<sup>524</sup>. Зеје чак у аустријској општини Хермагор и истоименом

<sup>516</sup> Исто, 41.

<sup>517</sup> Исто, 22.

<sup>518</sup> Исто, 152.

<sup>519</sup> *AA SS* Aug. IV, 588. Са рукописним варијацијама: *Furtunati Hermogenis; Furtunati Ermodori; Furtunati Hermogenis.*

<sup>520</sup> Акта св. Хермагоре и Фортуната из Аквилеје налазе се у *AA SS* Iul. III, 238-230.

<sup>521</sup> S. Ritig 1911, 353-371.

<sup>522</sup> Уп. *AA SS* Aug. IV, 412-413.

<sup>523</sup> R. Egger 1947.

<sup>524</sup> R. Bratož 2003, 29-98.

насељу на Драви (нем. Neumagor-Pressegger See) види доказе итинерара мученичких реликвија у правцу Аквилеје<sup>525</sup>, међутим нема конкретних доказа о историјској вези осим са аквилејским култовима.

Пасија Донатове групе уједно је и најкраћа позната пасија панонских мученика, што јој подиже вредност, а потенцијалним идентификовањем ових мученика у *Јеронимском мартирологију*, још више указује да јој се треба указати заслужена пажња, иако је одбачена за даља истраживања код старијих истраживача<sup>526</sup>. У оквиру пројекта истраживања аквилејске хагиографске традиције Универзитета у Удинама изнет је закључак да је пасија Донатове мученичке групе написана у 10. веку када су њихове реликвије и култ пренети из Паноније у Италију, те да је њен модел била пасија Полиона Цибалског<sup>527</sup>.

### 3.6 Св. ПОЛИОН ЦИБАЛСКИ

Међу панонским мученицима налази се помен страдања Полиона, лектора из Цибала, најпре већ у *Јеронимском мартирологију* под 28. априлом (IV Kal. Maii)<sup>528</sup>: *In Pannonia Eusebii episcopi, Pollionis Ciballi* и 29. мајом (IV Kal. Iun.)<sup>529</sup>: *In Ciballis Pollionis lectoris*. Није неуобичајен случај да се у мартирологијима исти мученик појављује под различитим датумима. Разлог томе је или грешка при састављању или важност оба датума за култ одређеног мученика<sup>530</sup>. С обзиром на то да се Полион у првом помену јавља заједно са Еузебијем Цибалским, могуће је да се први датум односи на његово мучеништво. Веза између Полиона и Еузебија потврђена је и у сачуваној Полионовој пасији, која постоји само у латинској

---

<sup>525</sup> Ж. Зелер 2005, 97 бел. 23.

<sup>526</sup> Зеје констатује да се ништа више о њима не може рећи осим да су Панонци, в. Ж. Зелер 2005, 98.

<sup>527</sup> Према М. Серно 2010, 181-188. Черно се позива на доказе Маталонија, који показао да је у Чивидале постојала капела у центру града у 12. веку, у којој су смештене реликвије Донатове мученичке групе пренете из Паноније у 10. веку, С. Mattaloni 2002, 237-287.

<sup>528</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [51].

<sup>529</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [68].

<sup>530</sup> И Константинопољски синаксар наводи 28. април као страдање Пуплиона (грч. Πουπλίωνος), в. *Syn. Const.* 1902, 1002.

редакцији (*BHL* 6869<sup>531</sup>). Потврђеност поменуте везе између цибалских мученика Полиона и Еузебија и у *Јеронимском мартирологију* и у пасији у првом реду утврђује историчност поменутих личности, а у другом можда утврђује старост пасије уколико је настала независно од мартирологија. Како наводи Аница Билић која се бавила културом сећања на примеру Полионове пасије: *запис носи и трагове писане културе својега времена, а како се времена мијењају, мијења се и културолошки контекст њихове рецепције, почиње заборав сјећања, текстови губе своју (само)разумљивост те се јавља потреба за њиховим тумачењем*<sup>532</sup>. Кратки податак из мартирологија тумачи пасија, која према краткој форми, језичким и стилским карактеристикама, недостатку фантастичних елемената такође оставља утисак да датира пре формирања типичног хагиографског стила средњег века.

Наиме, пасија већ у уводном делу повезује страдања више мученика из истог града – Еузебија, цибалског епископа, и Полиона, цибалског лектора, а потом и престонице провинције Друге Паноније – Монтана, сингидунског свештеника и Иринеја, сирмијског епископа, обојице страдалих у Сирмију:

*Diocletianus et Maximianus regnantes... quo tempore haec praeceptio 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 conversatum, jussit necari. Irenaeum quoque Episcopum Sirmiensis ecclesiae, pro fide et commissae sibi plebis constantia fortiter dimicantem... Sed cum in his eius satiata crudelitas non fuisset, vicinas peragrandas esse credidit civitates; et cum sub specie publicae necessitatis ad urbem Cibalarum pervenisset, de qua Valentinianus christianissimus imperator oriundus esse cognoscitur, et in qua superiori persecutione Eusebius eiusdem ecclesiae venerandus Antistenes moriendo pro Christo nomine, de morte et de diabolo noscitur triumphare; contigit Domini misericordia providente, ut eodem die comprehensus Pullio primicerisu lectorum...*<sup>533</sup>.

Уводни део је јединствен по броју историјских личности које се помињу и од непроцењивог значаја за датирање поменуте пасије, јер указује да је писац пасије добро познавао локалне прилике у време прогона, а да текст саставља за време цара Валентинијана који је родом из Цибала, што даје хронолошки оквир од 364. до 375. године. У овом периоду не знамо ко је био на епископској столици Цибала, али је

<sup>531</sup> *AA SS* April. 572-573; T. Riunart 1859, 434-435, према ком ће се наводити латински текст; српски превод начинила је М. Милин 2003, 160-161.

<sup>532</sup> А. Билић 2013, 816.

<sup>533</sup> Т. Руинарт 1859, 435.



озлоглашени антиникејац Валенс био у суседној Мурси, а у Сирмију такође антиникејски настројени хомојац Германије. Из било које архиве наведених црквених општина могла је потећи ова пасија, која после пролога наводи изводе из судских записника у једноставној дијалогској форми. Иако је језгро пасије можда настало већ у 4. веку, пасије као хришћански литерарни жанр формирају се тек у 6. веку<sup>534</sup>.

Исти намесник Проб, који се помиње у Иринејевој пасији, наводи се и овде као судија у испитивању Полиона. Полион веома слично Иринеју Сирмијском одбија да се поклони царским боговима, због чега трпи мучеништво и на крају бива спаљен изван града, али дан раније (27. априла) него што наводи *Јеронимски мартирологј: die quinto Kalendarum Maiarum*<sup>535</sup>. Највероватније је писарска грешка у мартирологју, који није настао на основу судских записника за разлику од пасије<sup>536</sup>. Из пролога се види и објашњење везе у датуму страдања Еузебија и Полиона, јер је у питању исти дан, али је цибалски епископ страдао раније (*superiori persecutione*), могуће у прогонима Валеријана (249-251), који је 259. године издао едикте против хришћана<sup>537</sup>. Други мајски датум, такође се објашњава погрешком преписивача<sup>538</sup>, јер тренутно немамо доказа да би могло бити нешто друго у питању, попут *translatio*.

Полионова пасија се као и Иринејева пасија може поделити на пролог, централни део и епилог. Пролог, како смо показали даје хронолошки и географски оквир догађаја који следи, с тим да се у Полионовој пасији наглашава силовитост прогона и јасно указује на четврти едикт с обзиром на помен прогона свештенства (*persecutione, a clericis sumsit exordium*). Затим хронолошки надовезује цибалски прогон на прогон који је презес Проб спровео у Сирмију (*et cum sub specie publicae necessitatis ad urbem Cibalarum pervenisset*). Тамо је, као и Иринеј, ухапшен (*comprehensus*) Полион и изведен пред Проба, са којим мученик води дијалог. Проб као и код Иринеја тражи од Полиона да жртвује, користи се исти глагол *sacrificare*. Проб такође као код Иринејевог суђења покушава да наговори оптуженог да се

<sup>534</sup> D. Damjanović 2011a, 87.

<sup>535</sup> Исто, 436.

<sup>536</sup> A. Bilić 2013, 822. Уп. D. Damjanović 2011a, 76.

<sup>537</sup> D. Damjanović 2011a, 77, 85.

<sup>538</sup> Ж. Зелер 2005, 94 бел. 17.

предомисли, али Полион даје исти одговор као Иринеј, истим библијским цитатом<sup>539</sup>: Иринеј: *qui diis et non Deo sacrificat eradicabitur*/ Полион: *Sacrificans daemoniis et non Deo eradicabitur* (2 Мој 22:20). При кушњама на које га Проб ставља, Полион одговара навођењем правила хришћанског живота и вером у вечни живот после смрти: *in perpetuum esse victurum, qui pro fide momentaneam morte... paratus sum pro nomine eius pati*.

Посебно истичем сличност коју налазимо између метафоре пролазних овоземаљских дарова и вечних благодети, коју необично налазимо између Полионовог латинског епилога пасији и у прологу грчке пасије Иринеја Сирмијског:

*Quia hac brevi melior est lux illa perpetua, et dulciora sunt quae permanent, quam quae pereunt bona.*

Ὅτι ἂν τρόποις ἀγαθοῖς εὐσεβῆς συνασκηθῆ, τῶν κρείττωνων ἐφίεμενος, καὶ φόβον Θεοῦ προσλάβηται, τότε πάντων ἀδρόως τῶν ἐν τῷ δὲ τῷ βίῳ καταφρονήσας, πρὸς τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν ἀπέιγεται καὶ ἄπερ διὰ τῆς ἀκοῆς παρόντα, πίστει βεβαίᾳ θεώμενος, ἐπεθύμησεν, ταῦτα θάπτον διὰ αὐτῆς τῆς αὐτοψίας ὑπολαβῶν ἔχει, δοξάζει τὸν κύριον.

На крају, слично Иринеју, Полион са радошћу прихвата мучеништво: *tota exultatione suscipio*. Полион је осуђен на спаљивање, за разлику од Иринеја који је добио брзу смрт декапитацијом, што можда указује на њихов различити социјални статус. Полион је спаљен миљу изван града: *et ductus milliario longe a civitate*.

Осим писане традиције о цибалском лектору Полиону немамо материјалних доказа његовог мучеништва, стога се наша читава рецепција заснива на писаним изворима. Постоје, пак, наговештаји цибалског мартиреја код локалитета Каменица, на око километар и по од Винковаца, што одговара римској миљи која се помиње у пасији. Ту се налазила цеста која је водила за Сирмиј. У сондажном истраживању 1967. године откривене су две опљачкане гробнице, делови архитектуре и фрагментарни натписи, који су у приватном власништву, те су недоступни за проучавање<sup>540</sup>.

Из приложеног се закључује да је писана традиција о страдању Полиона цибалског изврстан пример синтезе мартиролошке литературе из једне регије која је била административно и култоролошки повезана. Због велике сличности са

<sup>539</sup> Уп. М. Simonetti 1955, 62.

<sup>540</sup> I. Iskra-Janošić 2001, 141.

пасијом Иринеја Сирмијског, већина аутора сматра да је Полионова настала под њеним утицајем<sup>541</sup>. Полионова пасија чини интегративни део црквене традиције сирмијске цркве, јер показује повезаност црквених општина у Другој Панонији и стварање културе сећања међу хришћанским становништвом овог подручја повезивањем најзначајнијих личности из њихове црквене историје.

### 3.7 ЧЕТВОРИЦА ОВЕНАЧНИХ МУЧЕНИКА

Наратив о *Четворици овенчаних*<sup>542</sup> сачуван је примарно у латинској традицији као *Passio Claudii, Nicostrati, Symphoriani, Castorii et Simplicii* (касније названих *Quattuor coronati*<sup>543</sup>), страдалих у Панонији под Диоклецијаном 8. новембра (VI Id. Nov.). Један опис њиховог страдања потиче из пера писара Порфирија (сачуван у две редакције *BHL* 1836<sup>544</sup> и *BHL* 1837<sup>545</sup>), затим напуљског подђакона Петра (*BHL* 1838<sup>546</sup>), један анониман (*BHL* 1839<sup>547</sup>), и један у грчком преводу из 12. века (*BHG* 1600<sup>548</sup>). Данас се сматра да се страдање ових мученика, ако је аутентично, хронолошки датира најраније у односу на остале панонске мученике из времена прве тетрархије, по неким већ 293. године<sup>549</sup>, по другима 303. године<sup>550</sup>, иако има оних који сматрају могућим да се њихово страдање догодило нешто касније 306. године<sup>551</sup>. У српској историографији за њих се под утицајем Николе Вулића примењује и термин *Фрушкогорски мученици*<sup>552</sup>.

<sup>541</sup> Ж. Зелер 2005, 94-95; D. Damjanović 2011a, 77-79.

<sup>542</sup> О проблематици култа Четворице овенчаних, в. Н. Вулић 1934а, 1-22; 1934б, 359-373; П. Мијовић 1966, 53-59; V. Lalošević 2006, 59-72; D. Damjanović 2009, 337-350; J. Maksimović 2010, 239-260.

<sup>543</sup> *Sacramentarium Leonianum* из 560. године га први пут помиње, без имена мученика и наводи да им је била посвећена црква на римском брегу Целију, D. Damjanović 2009, 333.

<sup>544</sup> *AA SS Nov.* III, 765-779.

<sup>545</sup> B. Mombritius 1910, I 162v-165; F. Kandler 1847; an. 294; W. Wattenbach 1853, 118-126.

<sup>546</sup> *AA SS Nov.* III, 780-784.

<sup>547</sup> *Bibl. Casin.* 1877, III.160-165.

<sup>548</sup> *AA SS Nov.* III, 765-779.

<sup>549</sup> S. Dušanić 2010, 715-716.

<sup>550</sup> D. Damjanović 2009, 332; уп. М. Јарак 2011, 68. Јарак их релативно датира у 303. годину.

<sup>551</sup> М. Јарак 1996, 285.

<sup>552</sup> Вулић је први у српској историографији обрадио ову тему и превео текст пасије, Н. Вулић 1931; 1934.

Делеје овај наратив због бројних општих места сврстава у трећу класу према историјској вредности – хагиографске легенде, у којима су историјска акта модификована до непрепознатљивости<sup>553</sup>. Иако *Јеронимски мартирологиј* под истим датумом као и пасије, 8. новембром, наводи групу мученика сличних имена: *Simfronii, Nicostrati, Caudii, Victoris, Castori, Balasami*<sup>554</sup>, не наводи се место њиховог страдања. Још старији *Depositio martyrum* помиње 9. новембра (V Id. Nov) групу римских мученика страдалих под Диоклецијаном око 306. године: *Clementis, Semproniani, Claudii, Nocostrati in comitatum*<sup>555</sup>. Сви осим Клемента се уклапају, али се сматра да је у питању писарска грешка, па је побркан дан мучеништва апостолског римског епископа Клемента (1. век), јер га *Јеронимски мартирологиј* наводи 23. новембра<sup>556</sup>. Такође, израз *in comitatum* као место погребља можда указује на царску резиденцију или палату, па самим тим Рим и Сирмиј долазе у обзир<sup>557</sup>, с тим да је Рим вероватнији јер се на Лабиканском путу налазио царски посед, који је имао гробље за *equites singulares*, укинутих од времена Константина Великог, на основу чега Дамјановић сматра да је култ римских *cornicularii* започео на том месту, а после премештен на Целиј. Бројни писани извори од 4. века па на даље, помињу одржавање култа *Четворице овенчаних*, без навођења имена<sup>558</sup>, али се у биографији папе Лава VI (847-855) помиње пренос моштију *Claudio, Nicostrato, Simproniano atque Castorio et Simplicio* у нову базилику<sup>559</sup>.

Саме пасије дају контроверзне податке. Наиме, прегледом њихових текстова чини се да је у питању двојни култ мученика – један са тежиштем радње у Панонији и други у Риму. Мишљења истраживача о томе ком култу треба приписати сениоритет су несагласна, баш као и у случају Димитрија Сирмијског и Димитрија Солунског. Једни сматрају да је култ панонских каменорезаца пренет у Рим до средине 4. века, јер је се у пасији помиње епископ Рима Милтијад (311-

<sup>553</sup> в. Н. Delehaye 1927, 105-109.

<sup>554</sup> *AA SS Nov. II.1, [140]*.

<sup>555</sup> L. Duchesne 1955, 12.

<sup>556</sup> Исто.

<sup>557</sup> D. Damjanović 2009, 341.

<sup>558</sup> За детаљан преглед ових извора, в. D. Damjanović 2009, 332-335.

<sup>559</sup> Исто.

314)<sup>560</sup>. По другима, панонски каменоресци као мученици Илирика пренети су у Рим за време Константинове владавине од стране дворских кругова који су се трудили да очувају илирску традицију<sup>561</sup>. Последње мишљење је неосновано, најпре због недостатка историјских извора који би то потврдили, а потом и због недостатка мотива за такво деловање, јер Константин није имао корене у Панонији, већ на југу Мезије. Ови мученици су већ почетком 7. века поштовани у Кантерберију, како сведочи црквени историчар Часни Беда<sup>562</sup>.

Интересантно је да наслов ове легенде не одговара њеном садржају, јер наратив говори да су 8. новембра страдала петорица каменорезаца из каменолома у Панонији по имену Клаудије, Касторије, Симфорије, Никострат и Симплиције. Могуће да је број четири у вези са спајањем са римском четворочланом групом мученика, као што се види у последњем пасусу када се прича сели у Рим. Најстарији, иако не и најпоузданији, манускрипт пасије из 8. века, већ има двојну панонско-римску форму<sup>563</sup>. Уз бројне недоследности у тексту, стиче се утисак да је последњи део наратива, који се дешава у Риму, неповезан са панонском причом.

На основу овог параграфа сазнајемо да је Диоклецијан напустио Сирмиј и за једанаест месеци отишао у Рим (*Dioclitianus ex Sirmis post menses undecim, ingressus est Romam*), где је одмах наредио да се у Трајановим термама сагради храм Ескулапу (*in termas Traianas templum Asclepii aedificari*). Када је то учињено тражио је од свих војника да принесу жртву богу, али су четворица рода *cornicularii* то одбила (*quattuor quidam cornicularii compellebantur ad sacrificandum*), због чега су убијени гвозденим шипкама (*ictu plumbatarum*), а њихова тела бачена на улицу да их дивљи пси растргну (*in platea canibus iactari*). После пет дана (*diebus quinque*), св. Себастијан и епископ Милтијад покупили су ноћу тела и сахранили са осталим мученицима на Лабиканском путу, три миље од града (*beatus Sevastianus noctu cum Militiadem episcopum collegit corpora et sepelivit in via Labicana , miliario ab urbe tertio, cum sanctis aliis in arenario*). Како су им имена изгубљена, а њихово страдање

<sup>560</sup> Ж. Зелер 2005, 106-114; Н. Delehaye 1936, 64-73; Т. Nagy 1939, 61-65; П. Мијовић 1966; М. Jarak 2011, 58; Д. Дамјановић 2009; Ј. Максимовић 2010.

<sup>561</sup> Тот наводи да је ово мишљење опште прихваћено у науци и позива се на Барнса, али нема таквог податка, в. Р. Tóth 2010, 160-161.

<sup>562</sup> *HE* 2.2.

<sup>563</sup> Bibliothèque nationale de France, Paris, *Cod. Lat.* 10682.

се поклапало са датумом страдања панонских каменорезаца, епископ Милтијад је две године касније установио да се славе истог дана када и панонски мученици (*post duos annos evenisset, id est sextum idus novembris, et nomina eorum repperire minime potuissent, iussit beatus Militiades episcopus ut sub nomina sanctorum Claudii, Nicostrati, Simproniani et Castorii*<sup>564</sup> *anniversaria dies eorum recolatur*<sup>565</sup>). У пасији се наводи као место страдања стоји *in arenario*, који је углавном тумачен као *арена*<sup>566</sup>, осим Дамјановић која указује да овај термин означава врсту подземних каменолома, касније претвараних у катакомбе<sup>567</sup>.

Помињање историјских личности Диоклецијановог доба попут другог мученика, Себастијана, који је страдао 288. године, чини се необичним, с тим да се исти војници спомињу и у Себастијановој пасији, која датира из 5. века<sup>568</sup>. Тот подсећа на изгон становника Сирмија после аварске најезде и напомиње да је можда у питању последњи сирмијски епископ Себастијан (567-582)<sup>569</sup>, који је са осталим избеглицама избегао из града носећи реликвије мученика, те да је у каснијим редакцијама побркан са св. Себастијаном<sup>570</sup>. Још је значајнији помен римског епископа Милтијада, што омогућава утврђивање релативне хронологије, јер је Милтијад био на епископској столици Рима 311-314. године, што одговара хронолошком оквиру пасије<sup>571</sup>.

У погледу места страдања, наратив почиње одласком цара Диоклецијана у Панонију ради обиласка каменолома. Овај део одише посебно снажном историјском утемељеношћу с обзиром на то да је у изворима потврђено Диоклецијаново често обилажење рудника и каменолома услед цареве *cupiditas aedificandi*<sup>572</sup>. Даље сазнајемо да су посебно вешти радници били су хришћани Симпронијан, Касторије, Клаудије, Никострат и Симплиције, којима је цар

<sup>564</sup> У једном рукопису се јавља и Симплиције, в. *AA SS Nov.* III, 795.

<sup>565</sup> Сви наводи су према *AA SS Nov.* III, 795.

<sup>566</sup> V. Lalošević 2006, 66.

<sup>567</sup> D. Damjanović 2009, 340 бел. 59.

<sup>568</sup> *AA SS Ian.* II, 621.

<sup>569</sup> Тот се позива на суд Владислава Поповића по ком је Себастијан први уредник мартиролошке литературе Сирмија, V. Роровић 1975, 108.

<sup>570</sup> P. Tóth 2010, 161.

<sup>571</sup> P. Tóth 2010, 116 бел. 74.

<sup>572</sup> Lact. *De mort. pers.* 7.8-10. О Диоклецијановим инспекцијама рудника и каменолома, в. S. Dušanić 2010, 712-723.

затражио да израде кип бога Сунца на кочијама од једног комада камена. Они су посао успешно обавили и начинили кип од 25 стопа. Диоклецијан обрадован, наредио је да се на месту званом *mons pinguis* (Дебели брег) подигне храм богу Сунца у који је ставио поменути кип и позлатио га. Потом им је цар наложио да од порфира израде низ украса и кипова за његову палату и они су отишли на *mons igneus* (Огњени брег) где се вадио посебно леп црвени камен налик порфиру и израдили наручено. У међувремену су замолили Кирила, епископа Анкире, који је био изгнан и у оковима радио у каменолому, да крсти Симплиција. Овај податак значајан је због датирања, јер помиње још једну историјску личност за коју се зна да је ухапшена после објаве Великог прогона, али без даљих података осим овог у пасији<sup>573</sup>.

Даље, према тексту пасије, Диоклецијан је наредио да му каменоресци начине и кип бога лечења Ескулапа, али га они нису испоручили. Тада су надзорници рекли цару да су они хришћани, на шта је цар одговорио: *Ако им сви радови испадају дивно у име Христово, то није ништа рђаво, него је врло добро*, али када су надзорници додали да они не поштују цареве наредбе и да одбијају да израде кип Ескулапа, Диоклецијан је наредио да их доведу пред њега. Овај детаљ уједно објашњава суштину сукоба између римске власти и хришћана. Пошто су каменоресци објаснили цару да из верских разлога не могу да израде кип човека који има божанске моћи, цар је на крају наредио да буду оптужени за безбожништво и дао трибуну Лампадују да им суди пред новосаграђеним храмом Сунцу. Трибун је од каменорезаца затражио да се поклоне богу Сунца у званичном судском процесу са тужиоцима надзорницима. Они су то одбили, а он их је ставио у тамницу и послао извештај цару. После неколико недеља, цар је наредио да жртвују према старом обичају или ће их ставити на муке. Овај пут их је трибун молио и саветовао да се повинују наредби цара, али је њихово одбијање било још одлучније и чак су цара назвали безбожником. Трибун је опет известио цара, који је рекао да им поново нареди исто, те ако пристану да их помилује, а ако одбију да их стави на муке. Трибун их после пет дана поново изведе пред храм и покаже им справе за мучење и затражи да принесу жртву. Они су опет одбили, а трибун је

---

<sup>573</sup> Њега спомиње Еузебије Цезарејски као епископа антиохијског 281-303. године, Eus. HE 7.32.

наредио да их шибају, али је у току суђења изненада преминуо. Како су трибунова жена и породица тражили одштету од цара, Диоклецијан је наредио да се начине оловни ковчези, живе их у њих затворио и наредио да се баце у реку<sup>574</sup>. Такви ковчези су заиста коришћени у Царству, и изванредан број је пронађен на територији Паноније и Мезије<sup>575</sup>, а неколико на територији Сирмија<sup>576</sup>. Међутим, оловни саркофази су коришћени у погребне сврхе од 2. до 4. века за представнике више класе разних верских опредељења, што се види према различитим мотивима<sup>577</sup>. Будући да централни Балкан обилује оловом, употреба оловних саркофага према тексту пасије, делује сасвим извесна.

Пасија, пак, одудара од типичне хагиографске литературе најпре чињеницом да је сачувани текст пасије ауторизован, потписао га је нотар Порфирије (*Censuali a gleba actuarius nomine Porphyreus*). Такође, цар Диоклецијан није приказан као типични прогонитељ, већ као страсни градитељ кога у почетку верска опредељеност каменорезаца не узнемирава, докле год обављају посао. Затим, *Нови завет* се цитира према старијој латинској *Итали*<sup>578</sup>, а не Јеронимовој *Вулгати*, што омогућава датирање првобитног наратива у другу половину 4. века<sup>579</sup>. Употребљавају се бројни технички клесарски термини, затим специфичан војни статус мученика и наводе два атипична топонима.

Баш топографија наведена у пасији, посебно је заинтересовала истраживаче да покушају да утврде место панонских каменолома (*Tempore quo Diocletianus perrexit Pannoniis ad metalla diversa*) и величанствени храм Сунцу (*in partis Pannoniae pracepit aedificare templum (Solis<sup>580</sup>) in loco qui appellatur ad montem pinguem; ad montem porphyreticum qui dicitur igneus*), који је тамо подигнут. Јавило се неколико

---

<sup>574</sup> Н. Вулић 1934.

<sup>575</sup> За оловне саркофаге у Горњој Мезији, в. С. Голубовић 2001.

<sup>576</sup> П. Милошевић 2001, 173.

<sup>577</sup> Од 4. века се на оловним саркофазима јављају и хришћански мотиви, попоут христограма, в. С. Голубовић 2001, 146.

<sup>578</sup> *Мат.* 10.39.

<sup>579</sup> Већина аутора се слаже са овим судом, али Вулић и Мијовић сматрају да је настала на територији Сирмија крајем 4. и почетком 5. века, Н. Вулић 1931, 372; П. Мијовић 1966, 54; док неки одбацију легенду као потпуно неаутентичну, D. Simonyi 1960, 172.

<sup>580</sup> У неким рукописима стоји *Templum Solis in ipsa statione marmorum aedificatum esse*.



теорија од којих је најзаступљенија она која каменолом смешта на Фрушку Гору<sup>581</sup>, где се претпоставља да су постојали римски каменоломи у местима Љуба, Сот, Градац, Црвени Чот, Беочин<sup>582</sup>. Важан је рад Фрање Булића о пореклу грађевинског материјала употребљеног за изградњу Диоклецијанове палате у Сплиту и хришћанске базилике у Солуну<sup>583</sup>. Булићево истраживање је показало да бели и риђи кречњак са Диоклецијанове палате и солинског саркофага потиче са Брача и код Трогира, док гранитни и порфирни стубови и орнаменти потичу из Египта. Међутим, није имао конклузивне резултате у погледу кипова<sup>584</sup>. Вулић је тврдио да је на Фрушкој гори лоцирао каменолом код места Киповно где се још почетком 20. века вадио камен црвенкастог сјаја, а недалеко од њега место Андријево са остацима зида које се у народу сматрају старим светилиштем *Четворици овенчаних*<sup>585</sup>.

Проблем са *Фрушкогорском теоријом* огледа се у томе да ако је у питању неки неидентификовани римски каменолом на Фрушкој гори, како то да се нигде не помиње Алма Монс (лат. Alma Mons, грч. Ἀλβανον или Ἀλβιον ὄρος), како су је уобичајено антички писци звали. Зеје и Вулић повлаче аналогију између придева *almus* и *pinguis* у смислу плодан<sup>586</sup>. Затим, ту је непознати храм богу Сунца на истом подручју, који никада није откривен. Посебно је интересантан податак Томе Архиђакона (13. век) о Диоклецијановој грађевини од порфира на граници Паноније и Рутеније, која иако је у рушевинама и даље плени лепотом<sup>587</sup>.

Према утврђеном Диоклецијановом итинерару нема других података који потврђују да је после фебруара 303. године када је издат први едикт против хришћана цар боравио у Сирмију<sup>588</sup>. Тамо је био у периоду 290-294. године<sup>589</sup>.

<sup>581</sup> Први је ово гледиште промовисао van Karajan 1853; W. Wattenbach 1896; F. Bulić 1908; Ж. Зелер 2005, 105-106; Н. Вулић 1931; Т. Nagy 1939; П. Мијовић 1966, 53-60.

<sup>582</sup> F. Bulić 1908, 120-123.

<sup>583</sup> F. Bulić 1908, 86-127. Фране Булић је сматрао да се такав храм налазио на Фрушкој гори код места Градац, а да су каменоломи код места које мештани зову Киповно, јер се етимолошки везује за кипове: *A Gradac nella localita detta Pustinkova Glava, a mezza ora da Kipovno, se vedono avanzi di grosse mura. Si dice che qui sia stato tempio del Sole dedicato da Diocleziano secondo la citata Passio*, F. Bulić 1908, 117.

<sup>584</sup> Исто 110.

<sup>585</sup> Према D. Damjanović 2009, 336, јер ми Вулићев рад на који се позива није био доступан.

<sup>586</sup> Ж. Зелер 2005, 116; Н. Вулић 1931, 368.

<sup>587</sup> Thoma Archidiaconus 2006, 20.

<sup>588</sup> Осим у време рата против Карпа лета 304. године, T. D. Barnes 1982, 56.

Поменути антиохијски епископ утамничен је тек у време Диоклецијановог прогона, те ако је био већ три године у ланцима на Фрушкој гори, каменоресци би могли страдати тек 306. године, што је мало извесно због Диоклецијанове абдикације 1. маја 305. године. Дамјановић сматра да је као *senior augustus* Диоклецијан имао права да доноси смртну казну<sup>590</sup>, али таквих случајева немамо забележених у изворима.

На Фрушкој гори никада није пронађен порфир, где се од мезозојских творевина јавља доста ретко тријаски црвени пешчар<sup>591</sup>, али на Пожешкој гори где је такође потврђена римска градња има нешто порфира<sup>592</sup>. Треба напоменути да то што се у пасији помињу ретке и драгоцене врсте камена (*lapide porfiritico/proconissio/taso*) којих у Панонији нема, не значи да се мислило на порфир, прокониски или таски мермер, већ само индикују сличан изглед камена<sup>593</sup>. Потврда да је код Сирмија постојао каменолом, јесте натпис пронађен код цркве св. Андрије у Сплиту, који оригинално потиче са Брача<sup>594</sup>: *Herculi Aug(usto) / sac(rum) Val(erius) Vale/rianus mil(es) / cum insist/erem ad cap/itella co<l>u/mnarum ad t(h)e/rmas Licin(i)an(a)s q(u)as(!) fiunt S/irmi v(otum) l(ibens) s(olvit)*. Овај натпис, који се датира 308-316. године<sup>595</sup>, говори о надзорнику каменолома у Сирмију, који је премештен на острво Брач, што би значило да је могао бити сведок случаја *Четворице крунисаних мученика*, али немамо даљих потврда такве везе.

Панонски каменоломи су веома широк појам<sup>596</sup>, те су мађарски истраживачи изнели теорију да се страдање каменорезаца догодило у Гереседским брдима (мађ. Gereszed) у провинцији Валерији, где би најближи градови били Сопијана (лат. *Sopianae*, данас Печуј у Мађарској) и Лугио (лат. *Lugio*, данас Сечуј у

---

<sup>589</sup> Исто, 54-55.

<sup>590</sup> D. Damjanović 2009, 339.

<sup>591</sup> Што утврђује студија о петролошкој анализи потенцијалних локалитета легенде, в. D. P. S. Reacock 1995, 362-368.

<sup>592</sup> За петролошку анализу пожешких стена в. J. Halamić 1992.

<sup>593</sup> П. Мијовић 1966, 57-58.

<sup>594</sup> *CIL* 03.10107.

<sup>595</sup> E. Marin 2010, 161-162.

<sup>596</sup> У изворима се у регији Паноније јављају следећа узвишења Aureus Mons (брда код Кнежевих Винограда?), Biblini Montes (Папук, Велебит или Диљ), Carusadius Mons (Крас у Словенији?), Cetius Mons (Schneeberg у Аустрији?), Claudius Mons (Папук?), Ostra Mons (планиски пролаз код Трновског Гозда у Словенији), према А. Lengyel – G. T. V. Radan 1980, 60.

Мађарској)<sup>597</sup>, јер је ту пронађен римски каменолом црвеног гранита<sup>598</sup>. Према Јустинијановом закону Диоклецијан је лично у Лугиону издао законе 5. новембра 293. године<sup>599</sup>, што је веома блиско датуму страдања мученика. Од септембра 293 – августа 294. цар је боравио у Сирмију<sup>600</sup>. Према потврђеном итинерару цара Диоклецијана, овај датум се чини јединим могућим, али се не уклапа у хронологију прогона, која најраније почиње 298/299. године. Душанић је тумачећи Диколетијанов итинерар покушао да идентификује још неколико потенцијалних каменолома јужно од Саве на уском делу босанске Посавине који је припадао Другој Панонији у области Цера и Космаја<sup>601</sup>.

Неки су ишли тако далеко да су каменоломе лоцирали у египатској пустињи, где се налазио *Mons Porphyrites* (данас Gebel Dokhan у Египту) и где су били чувени казнени рудници где се слало *ad metalla*<sup>602</sup>. Могуће је да се радња због потражње порфира на извесно време померила до египатских каменолома, где се налазило једно од два налазишта порфира позната у антици, али је то мало вероватно<sup>603</sup>.

У погледу језика пасије и коришћених термина, наратив се истиче позним латинитетом и необично бројним техничким терминима везаним за скулпторство: кипови (*simulacra*), стубови (*columnas*), капители (*capitella*), стубови са лиснатим капителима (*columnae cum capita faliata*), шкољке украшене киповима и кантарима (*concae ornatae sigilis et chantaris*), затим поменути врстама камена, што указује да је можда писар или писац Порфирије био од истог заната. У погледу самог скулпторског посла, такође се називу недоследности, јер са божјом помоћи каменоресци успевају да исеку порфирни стуб за 26 дана, подухват истински немогућ<sup>604</sup>. До открића острака са *Mons Claudianus*, ова пасија је била једини документ који говори о животу у једном римском каменолому<sup>605</sup>.

---

<sup>597</sup> V. Lalošević 2006, 64.

<sup>598</sup> A. Lengyel – G. T. B. Radan 1980, 325.

<sup>599</sup> *CJ* 9.20.10-11.

<sup>600</sup> T. D. Barnes 1982, 54-55; S. Dušanić 2010, 715-716.

<sup>601</sup> S. Dušanić 2010, 717-722.

<sup>602</sup> M. Tomović 1997.

<sup>603</sup> Зато је Рихард Делбрик идентификовао каменолом из пасије са египатском *mons porphyris* R. Delbrück 1932, 2.

<sup>604</sup> J. Maksimović 2010.

<sup>605</sup> Bingen et al. 1992.

Од средине 19. века траје научна дебата о оригиналној верзији. Најопсежније истраживање ради публикавања најверодостојнијег текста учинио је немачки историчар и филолог Вилхелм Ватенбах, који је дао чак три редакције трагајући за примарним рукописима<sup>606</sup>. Његово треће издање базира се на за сада најстаријем познатом рукопису из 8. века<sup>607</sup>. Ватенбах је позивајући се на бројне техничке термине везане за скулпторство и представу Диоклецијана као наклољеног уметности и хришћанима сматрао да је ова пасија историјски веродостојна. Међутим, већ Иполит Делеје који је добро познавао ширу мартиролошку литературу, уочио је сличности са другим пасијама и хагиографијама<sup>608</sup>. Најизразитији пример је формула *tempore quo Dioclitianus*, затим сумња расте примећивањем неких неологизама попут *ars quadrataria*, *aspectibus praesentari*, као и утврђивањем да је последње поглавље придодато и вероватно део посебне пасије четворице римских мученика<sup>609</sup>. Главни аргумент дао је Јохан Кирш у вези са спољашњом манифестацијом њиховог култа<sup>610</sup>. Наиме, једино где постоје материјални остаци култа ових мученика јесте Рим и то већ у првој пол. 4. века. Како је могуће да је култ тако брзо пренет из Паноније у Рим све са реликвијама и да није оставио никаквог трага у Панонији? Валтер Бершин је стога категоризовао ову пасију као књижевну фикцију<sup>611</sup>. Ипак, с обзиром на бројне аргументе који иду у прилог историчности наратива о Четворици овенчаних мученика, било би хиперкритично одбацити је из круга потенцијалних мученика Друге Паноније.

### 3.8 Св. СИНЕРОТ СИРМИЈСКИ

Иако литерарно и археолошки најбоље потврђено страдање сирмијског баштована Синерота, није добило заслужену пажњу у науци, нити је традиција о

---

<sup>606</sup> W. Wattenbach 1853. Прво издање базирало се на рукопису из 14. века; а друго критичко издање сачинио је на основу поређења пет рукописа од 12-15. века.

<sup>607</sup> Треће издање засновано је на рукопису који је део чувеног Париског кодекса (*Codex Parisinus lat. 10861*), W. Wattenbach 1896.

<sup>608</sup> *AA SS Nov. III* Brussels 1910, 765-779.

<sup>609</sup> Исто.

<sup>610</sup> J. P. Kirsch 1917, 72-97.

<sup>611</sup> W. Berschin 1986, 66-74.

његовом страдању сачувана код послеримског становништва Паноније. Синерота већ помиње *Јеронимски мартирологиј* 23. фебруара (VII Kal. Mart.): *In Pannoniia natl. s̄corum Seneroti, Antigoni, Rutuli, Libii Sirmi natale sci.* и претходног дана (22. фебруара) наводи мученика сличног имена: *Sereni et aliorum XVI vel aliorum XLII*<sup>612</sup>. Постоје бројне варијације везане за име овог мученика као последица латинске транскрипције грчког имена Синерот или Серен, ако нису у питању две особе<sup>613</sup>. Већина аутора сматра да је у питању грешка преписивача, јер под 22. фебруаром један рукопис истог извора, али каснијег датума, наводи без помена Паноније: *In Sirmi Sinerotis*<sup>614</sup>. Ипак, неки нововековни мартирологији наводе под овим датумима два засебна мученика – св. Сирена Сирмијског са 72 мученика и св. Сенерота Панонског са Антигоном, Рутилом, Рогацијаном и Либијем<sup>615</sup>.

Наратив о Синеровом страдању сачуван је искључиво у латинској традицији у форми анонимно састављене пасије, сачуване у две независне гране (*BHL 7595*<sup>616</sup> и *BHL 7596*<sup>617</sup>). Према тексту пасије, Синерот је световњак, дошљак (*peregrinus*), а у неким рукописима монах<sup>618</sup>, који је био грчког порекла и у Сирмију радио као баштован (*Apud Sirmiensem civitatem Serenus peregrinus, Graecus civis, cum de locis peregrinis venisset, hortum colere coepit = Када је из страних земаља до града Сирмија стигао Серен дошљак, почео је да обрађује врм*)<sup>619</sup>. Иако је ова пасија кратке форме и сажетог израза, у њеном централном делу доминира судски процес, али преовладава наратија. Исто тако, док су Иринеј и Полион ухапшени јер је на снази био едикт о прогонима хришћана, Синерот је ухапшен због грађанске парнице – јер

<sup>612</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [24]. Зеје сумња у број мученика, што видимо и по увећаном броју у појединим кодексима, в. Ж. Зелер 2005, 105 бел. 50.

<sup>613</sup> Већ *Јеронимски мартирологиј* наводи облике *Seneri, Seneroti, Sereni*, а пасија *Serenus, Sirenus*, што би одговарало не тако честом грчком имену Σεργήνος, али према натписима *Syneros, Synerotes* пре би одговарало веома честом грчком имену Συνέρωος. За фреквентност и облике наведених грчких имена, в. *LGPN*, s. v. Συνέρωος, Συνερωτίς.

<sup>614</sup> *Codex Epternacensis* у *Mart. Hieron.* 1894. Уп. Ж. Зелер 2005, 105; D. Damjanović 2011a, 75.

<sup>615</sup> У питању је венецијански *Martyrologium sanctae Romanae Ecclesiae* из 1578. године и Баронијев из 1583. године, према S. Ritig 1911, 261; уп. D. Damjanović 2011a, 75.

<sup>616</sup> T. Ruinart 1859, 517-518; D. Farlati 1842, VII 506.

<sup>617</sup> *AA SS* Febr. III 371.

<sup>618</sup> У неким рукописима се јавља израз *monachus*, али како закључује Зеје то је мало вероватно с обзиром на то да су у Европи монаси готово непознати у 4. веку, в. Ж. Зелер 2005, 105 бел. 51. Уп. D. Du Cange 1885, V 454, s.v. *monachi*. Помена Синерота као монаха датира од издања *Vetus Romanum martyrologium* из 1745. године,

<sup>619</sup> Латински текст пасије се наводи према *AA SS*, а превод је ауторов. Постоји и српски превод М. Милин 2003а.

је увредио супругу дворског магистрата на основу чега је увређена матрона убедила супруга да поднесе молбу цару Максимијану Галерију да се покрене судски поступак против починиоца (*dedit ei potestatem ut vindicaret se per Rectorem provinciae*). Зато Синерот није ухапшен као хришћани из времена прогона, већ се од њега тражи да се појави на суду (*iussit eum statim exhiberi*). Интересантно је да се прво користи правни назив за управника провинције *ректор*, а потом се за истог у тексту користи назив *презес*.

У погледу године страдања преовладава мишљење да је Синерот као и сисцијски епископ Квирин страдао после иницијалног тетрархијског прогона, на шта наводи податак из пасије (*qui tempore persecutionis metuens temporales plagas, latitavit non multum temporis et paucis mensibus*) искључив помен цара Галерија (у пасији *Maximianus*), који је наводно управљао из Паноније од маја 305. до новембра 308. године<sup>620</sup>. Међутим, реконструкцијом Галеријевог итинерара, који је начинио Барнс<sup>621</sup>, видимо да је Галеријева резиденција пре састанка у Карнунтуму (новембра 308) била Сердика<sup>622</sup>, те да је преместио у Солун после проглашења његовог цезара Лицинија (308-316)<sup>623</sup>, који је двор држао у Сирмију<sup>624</sup>. Званично, август коме је припадала Друга Панонија после Диоклецијанове абдикације био је Галерије до 311. године.

Синерот је матрону увредио тиме што јој је пребацио да се нечасно понаша и покушава да га заведе приликом посете његовој башти. Писац пасије наводи цитат из писма царског гардисте, чију је супругу Синерот увредио: *Nos cum lateri tuo adhaereamus, matronae nostrae in longinquo positae iniurias patiuntur*. Пошто је цар одобрио покретање парнице, описује се судски процес делимично у дијалогској форми када се Синерот одазвао на суд. На питање презеса зашто је увредио матрону тако важног човека, Синерот је пред судијом, матроном и њеним супругом изнео оптужбу за матронино промискуитетно понашање, на шта се њен супруг постидео и повукао. На основу Синеротове реакције на ситуацију, презес је

<sup>620</sup> Овај став о изједначавању Максимијана из пасије са Галеријем први је изнео Ж. Зелер 2005, 105 и следе га М. Јарак 2011, 64; Д. Дамјановић 2011а, 76.

<sup>621</sup> Т. Д. Barnes 1982, 61-64.

<sup>622</sup> На основу *Exc. Val. 8*.

<sup>623</sup> Т. Д. Barnes 1982, 80.

<sup>624</sup> Натпис (*CIL 3.10107*) који указује на градњу Лицинијевих терми у Сирмију, потврђује ову тезу.

закључио да је оптужени хришћанин, те му поставља питање које је вероисповести (*Quod genus tibi est?*). Када је Синерот потврдио да је хришћанин (*Christianus sum*), презес га је упитао где се скривао до тада како би избегао приношење жртава царским боговима. На то Синерот одговара да га је Бог чувао и да је спреман да ради његовог имена поднесе муке (*paratus sum pro nomine eius pati*), да би имао удела у царству његовом заједно са осталим свецима (*ut cum ceteris sanctis eius partem habeam in regno ipsius*). Помен осталих светаца указује на каснију редакцију пасије. Текст који су објавили боландисти, знатно је краћи и делује чистији од накнадних интерполација<sup>625</sup>, попут библијског цитата: *Eram autem sicut lapis proiectus ab aedificatione; nunc autem requirit me Dominus in aedificium suum*<sup>626</sup>, чиме аутор пасије алудира на Христово страдање и жртву, коју мученик опонаша. Разљућени презес на основу тога доноси следећу пресуду:

*Quia huc usque subterfugisti, et imperialis praecepta latendo contempsisti; et quia diis sacrificare noluisti, iubemus te capite plecti.*

*Пошто си до сада избегао и скривањем пренебрегао царске наредбе, и јер ниси хтео да жртвујеш боговима, наређујем да ти се одруби глава.*

Можемо приметити да је обрт који се догодио на суђењу Синероту могућ једино ако је едикт о прогону хришћана још увек био на снази, што је у случају источног дела Царства било тачно све до доношења Галеријевог едикта (311).

У погледу епилога пасије, необично је да у Синеротовој немамо уобичајено навођење имена царева прогонитеља и завршне фразеологије, већ само кратку констатацију: *qui statim raptus ac ductus ad locum passionis, decollatus est* (код боландиста) или проширено са једном метафором *a diaboli ministris decollatus est octavo Kalendas Martii* (код Ринара<sup>627</sup>).

Ако се вратимо на податак из мартирологија по ком је Синерот страдао са још неким хришћанима, пасија никако не подржава такав след догађаја.

О црквеној традицији која је неговала сећање на мученика Синерота говори постојање хришћанског гробља у Сирмију формираног око његовог мартирија

<sup>625</sup> В. превод М. Милин 2003, 160 бел. 1.

<sup>626</sup> Псал.118.22.

<sup>627</sup> Т. Ruinart 1859, 518.

потврђеног на основу два натписа (види прилог Е62, Е71)<sup>628</sup> и археолошких ископавања већ у другој половини 19. века, о чему ће више бити речи у последњем поглављу рада.

### 3.9 МАРТИРОЛОГИЈА ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ ПРЕМА МАРТИРОЛОГИЈИ ИЛИРИКА

Претходна анализа појединачних случајева култова мученика Друге Паноније дала је аутору повода за тражења њиховог места у контексту шире мартиролошке литературе везане за територију римског Илирика с циљем утврђивања потенцијалних веза међу овим списима, као и извесних локалних специфичности овог административно и културолошки повезаног простора. Стога се у разматрање корелативно уводе други писани и материјални извори о страдалницима илирских цркава, како би се у потпуности сагледао постојећи примарни изворни материјал на основу ког се врше историјске реконструкције. Методолошки аутор се базира на компаративној анализи текстова публикованих и делом непубликованих мартиролошких извора о мученицима Илирика<sup>629</sup>. С обзиром на то да бројни извори нису публиковани, те да постоје рукописи који ауторки нису били доступни, у табели у прилогу (види табела 3) дате се референце које указују на целокупан изворни фонд о појединим мученицима на основу издања у *BHL* и *BHG*. Наводи у *Сиријском бревијару* и *Јеронимском мартирологију* (у табели *СБ* и *ХМ*) дати су у целости како би читалац могао да види обим и квалитет података у њима. Осим тога, према оцени историјске вредности извора подаци у табели сложени су опадајућим низом од најверодостојнијих на основу помена у *СБ*, затим *ХМ*, те са епиграфски или археолошки потврђеним мартиријем, и на крају они о којима само поседујемо мартиролошку литературу. Зеје је предлагао да се сва страдања мученика која нису потврђена у *Јеронимском мартирологију* одбаце као

---

<sup>628</sup> *CIL* 3.10232-10.233.

<sup>629</sup> О важности компаративног проучавања касноантичких мученичких легенди, в. Bratož 1986, 231.



неуаутентична<sup>630</sup>. Међутим, од тог времена нове резултате дала су савремена критичка истраживања хагиографске рукописне традиције<sup>631</sup>, као и систематска археолошка ископавања<sup>632</sup>, те такав став сматра се неодрживим.

Квалитет података у мартиролошкој литератури често је низак због разних видова контаминације текста, те имамо дивергентне или чак контрадикторне податке. Ипак, компаративном анализом понекад је могуће и поред очигледне контаминације текста или литерарне фикције утврдити да неки мартиролошки списи представљају искривљени одјек аутентичне традиције о њима, чак и када се не односе на мученике са територије Илирика. Стога су у табели дата и она имена која се индиректно везују за територију Илирика, као у случају Венација из Салоне<sup>633</sup> или мученичке групе око Доната и Хермагоре<sup>634</sup>.

За територију Илирика *Сиријски бревијар* наводи само 8 страдалника поименце, док хронолошки близак *Јеронимски мартирологиј* наводи већ 37 именованих и 110/136 (зависно од рукописа) неименованих мученика забележених само бројем (види слику 7). Ако размотримо историјске околности прогона из времена прве тетрархије, затим итинерар Диоклецијана и Галерија 304. године<sup>635</sup>, постоји велика вероватноћа да је последњи најстрожи едикт против хришћана издат баш у Сирмију. Хронолошки страдања илирских мученика почињу крајем марта групом коју предводе сингидунски свештеник Монтан и његова супруга Максима, следи велики број априлских мученика у Другој Панонији (у Сирмију Иринеј, Димитрије и 7 девојака, у Цибалама Полион) и Далмацији (у Салони Домније и група око Септимија). Од маја до лета бележе се нови мученици Паноније (Базила, Агрипин и Секунд, Квирин), Норика (карантин у Лауријаку), Истре (група око Зоела, Јулијан), Далмације (Атанасије)<sup>636</sup>. Иако ова хронологија не може бити сигурно потврђена, ипак представља логичан след догађаја према подацима које поседујемо. Будући да су хришћанске заједнице на територији Илирика биле добро повезане, па су тако и вести о страдањима сигурно локално преношене, те ако узмемо могућност да је

<sup>630</sup> Зелер 2005, 83.

<sup>631</sup> Ehrhard 1937-1952; Efthymiadis 2011; Dolbeau 2009; Смирнов-Бркић 20136.

<sup>632</sup> Јермић 2004.

<sup>633</sup> F. Vulić 1928; Ж. Зелер 2005, 72-73.

<sup>634</sup> Ж. Зелер 2005, 95.

<sup>635</sup> T. D. Barnes 1982, 56.

<sup>636</sup> M Jarak 2011, 68.

суђење Иринеју било прво забележено, јер нема за сада потврде о постојању пасије св. Монтана, Иринејева пасија лако може бити књижевни узор за описе других страдања у околини, највише у Панонији.

Велики број рукописа који садржи пасију Иринеја Сирмијског сведочи да је пасија била веома распрострањена. Од великог је значаја констатација да је латинска редакција пасије јединствена и води порекло од истог оригиналног текста, а бројни рукописи немају већа одступања у погледу садржаја и форме. Сасвим је другачија ситуација са грчком редакцијом пасије Иринеја Сирмијског, која је позната у три независне гране од којих само прва одговара латинској, а друга и трећа повезују Иринеја са другим мученицима<sup>637</sup>.

Као књижевна целина, Иринејева пасија, може се поделити на уводну напомену састављача, опис страдања и закључну напомену. Највећу историјску вредност има централни део, док су уводни и закључни део без сумње накнадне примедбе састављача, при чему латинска редакција указује на присуство публике, у овом случају вероватно скупа верника окупљених око мартрија, што пасију чини делом литургије. Грчка редакција неутралним тоном трећег лица говори о мученичком примеру Иринеја<sup>638</sup>.

Садржај централног дела пасије углавном је исти. Међутим, дужина наратива се разликује, па тако латински текст, иако у преамбули краћи, у централном делу је дужи и у форми дијалога чиме подражава судски процес. Због дијалогске форме, која није присутна у грчком, истраживачи су давали примат латинској у односу на грчку редакцију<sup>639</sup>. Сви библијски наводи, осим једног (*1 Мој* 22:20), могу се уочити у обе редакције (*Мат* 10:33 и *Мат* 10:37). Можемо закључити да су редакције у централном делу компатибилне, осим у неколико појединости у којима се разликују (види горе 3.2).

У погледу општих места у Иринејевој пасији, Симонети је указивао да нарочито Иринејева пасија подлеже правилима тог литерарног жанра<sup>640</sup>. Супротно томе, Долбо истиче да ова пасија нема одлике типичног хагиографског стила, јер је

<sup>637</sup> А. Смирнов-Бркић – И. Драганић 2013а, 54-58.

<sup>638</sup> А. Смирнов-Бркић – И. Драганић 2013а, 60.

<sup>639</sup> А. Смирнов-Бркић – И. Драганић 2013а, 66; F. Dolbeau 1999, 206. За супротно мишљење, в. М. Simonetti 1950, 60; М. Милин 2003, 161.

<sup>640</sup> М. Simonetti 1950; W. Berschin 1986, 66-74.

настала пре формирања хагиографског клишеа 5. века<sup>641</sup>. Стилска анализа пасије Иринеја показала је да она прати литерарни шаблон писама Кипријана Картагинског Фортунату, нарочито у погледу избора и редоследа библијских цитата<sup>642</sup>.

Аутентичним пасијама насталим на основу историјских докумената, осим пасије Иринеја Сирмијског, сматрају се пасије Синерота Сирмијског, Полиона Цибалског и Квирина Сисцијског<sup>643</sup>. Све оне имају сличну дијалошку форму која извештава о судском процесу.

Страдање лектора Полиона у Цибалама посведочено у *Јеронимском мартирологију*, описано је у пасији сажете форме и без реторског украшавања<sup>644</sup>. Полиона је ухватио истоимени презес Паноније као и Иринеја Сирмијског, који га је после вербалног дуела током суђења осудио на спаљивање у центру града<sup>645</sup>. Пасија Полиона из Цибала сматра се каснијом обрадом оригиналног документа, а њено састављање се датира у другу половину 4. века<sup>646</sup>. Непобитна је сличност појединих реченица и садржаја са оним из Иринејевог страдања, али је много значајније што се у уводном делу Полионове пасије даје читав сплет локалних околности, који повезују хришћанску заједницу Цибала са дешавањима у Сирмијуму:

*Diocletianus et Maximianus regnantes... quo tempore haec praeceptio 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 conversatum, jussit necari. **Irenaeum quoque Episcopum Sirmiensis ecclesiae**, pro fide et commissae sibi plebis constantia fortiter dimicantem...*<sup>647</sup>.

Првенство мучеништва Монтана и Максима имало је очигледно снажну локалну реакцију, јер како смо видели Полионова пасија их изричито помиње у уводном делу, а *Јеронимски мартирологиј* чак бележи краћи еулогиј овом сингидунском свештенику који је са супругом Максимом побегао у Сирмиј, али је

<sup>641</sup> F. Dolbeau 1999, 207.

<sup>642</sup> H. Hildebrandt 2006, 60.

<sup>643</sup> Уп. D. Damjanović 2011a.

<sup>644</sup> Ж. Зелер 2005, 94.

<sup>645</sup> T. Ruinart 1859, 434-435.

<sup>646</sup> A. Bilić 2013, 815; M. Jarak 1994: 27; Ж. Зелер 2005, 95.

<sup>647</sup> T. Ruinart 1859, 434.

тамо ипак ухваћен и са привезаним каменом бачен у реку са супругом и још 40 хришћана. Ова за *Јеронимски мартирологиј* необично опширна информација, можда указује на постојање локалне литерарне традиције која је изгубљена. Тело његово и суприге Максиме је пронађено, али нема даљих података о заснивању култа:

*In Sirmia Munati presbiter delingi donis cum Sirmium fugisset. Conprehensus est et missus e in fluvium nono lapide. Inventu est corpus eius et Maximae uxoris e (et aliorum XL)*<sup>648</sup>.

Један други случај мучеништва у Панонији, наводи сличан сценарио страдања. Налик Монтану, сисцијски епископ Квирин напушта своје црквено седиште Сисцију и бежи у центар Прве Паноније Саварију (лат. Savaria, данас Сомбатхељ у Мађарској), како би се спасао прогона у време царева Диоклецијана и Максимијана. У Саварији је ухваћен, мучен и са каменом око врата бачен у реку 4. јуна, али према Јеронимовој *Хроници* тек 308. године под царем Галеријем<sup>649</sup>. У пасији се помиње и да је тело мученика пронађено и сахрањено у базилици Саварије код капије на путу за Скарбантију, о чему говори сачувана пасија (*Passio Quirini Sisciani = BHL 7036-7037*)<sup>650</sup>, која је можда археолошки потврђена<sup>651</sup>. Међутим, у доба најезда Хуна његове мошти пренете су у Рим и похрањене на Апијевом путу, како наводи његова пасија:

*Facta autem incursione Barbarorum in partes Pannoniae populus Christianus de Scarabetensi urbe Romam fugiens, sanctum corpus Quirini Episcopi et Martyris afferentes, secum deduxerunt. Quem via Appia milliario tertio sepelierunt in basilica Apostolorum Petri et Pauli, ubi aliquando jacuerunt, et ubi S. Sebastianus Martyr Christi requiescit, in loco qui dicitur Catacumbas: ædificantes nomini ejus dignam ecclesiam ... ubi præstantur beneficia ejus usque in hodiernum diem*<sup>652</sup>.

*Пошто су пак почели упади варвара у границе Паноније, хришћански живаљ бежећи из римског града Саварије, понео је свето тело Квирина, епископа и мученика са собом. Њега су сахранили на трећој миљи Апијевог пута у базилици апостола Петра и Павла, где су некад почивали и где свети Христов мученик Себастијан почива, на месту које се зове Катакомбе: тамо је црква посвећена њему у част..*

<sup>648</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [40].

<sup>649</sup> *Hier. Chron.* anno 308. О датуму страдања, в. Ж. Зелер 2005, 92-93.

<sup>650</sup> Пасија је имала многа издања: В. Mombricitus 1910, II. 231-232; *AA SS* Iun. I, 373-375; D. Farlati 1842, V 320-322; T. Ruinart 1859, 521-524.

<sup>651</sup> Ову базилику истраживала је мађарски археолог Едит Тот и указала да можда није у питању базилика, в. Е. Tóth 1973, 133; уп.; D. Gâspâr 2002, 114.

<sup>652</sup> T. Ruinart 1859, 524.

Штавише, страдање Квирина из Сисције опевао је песник Пруденције, али очигледно не знајући за постојање Квиринове пасије и пренос реликвија, јер химна каже да је Квиринов гроб понос Сисције (Prud. *Perist.* 7,1). Податак у *Јеронимском мартирологију* јасно потврђује да се гроб Квирина налазио у Риму пре краја 4. века, а катакомбе су и данас видљиве: *In Sabaria civitate Panonie Quirini. Rome in cimitr. catacumbas. via appia. miliario III*<sup>653</sup>. Како Петер Тот прати развој Квириновог култа, Квиринова популарност довела је до разношења делова његових реликвија у Фулду или Тегернзе, затим у Аквилеју, па у Градо<sup>654</sup>. У Аквилеји се чак појављује на листи епископа<sup>655</sup>. Полионово тело је, као и у случају Квирина Сисцијског, касније пренето у Рим<sup>656</sup>.

Даље, поређењем пасија Иринеја, Полиона и Квирина примећује да се у све три јавља исти библијски цитат *...qui diis et non Deo sacrificat eradicabitur* (= 2 Мој 22:20), који се наводи као одговор при сличном испитивању ком су ове личности подвргнуте<sup>657</sup>. Сличан сценарио можда указује на неки локални мартирологиј у ком су била окупљена акта панонских мученика, а на основу ког су касније настале редакције.

Порекло мартиролошких списа у директној је вези са култним местом, те је веома значајно утврђивање ових *loca sanctorum*. Податке из писаних извора прате материјални остаци култа мученика који се убрзо после њиховог страдања развијао, најпре на периферијама старих гробаља око подигнутих мартирија. У случају несметаног развоја насеља, ти првобитни мартирији скромних димензија, прерастали су велике црквене комплексе. Међутим, култ светаца није остао везан само за гроб мученика, већ за место похрањивања светачких реликвија<sup>658</sup>. Тиме се култ умножавао, што знатно компликује проблем утврђивања порекла култа. Како је Питер Браун показао, једна од примарних улога култа светаца била је да дā

<sup>653</sup> *Mart. Hieron.* 1894, [70].

<sup>654</sup> P. Tóth 2010, 156.

<sup>655</sup> О аквилејским епископима, в. R. Egger 1947, 16-39; R. Bratož 1986.

<sup>656</sup> Bulić 1924.

<sup>657</sup> Уп. Т. Ruinart 1859.

<sup>658</sup> P. Brown 1981.

легитимитет моћи градске елите пружањем доказа божанског одобравања институција преко којих се одвијају чуда<sup>659</sup>.

Свештеник Донат, пореклом из Истре, у првој години прогона деловао је у Аквилеји одакле је побегао у Салону, где га је дочекао други талас прогона и где је ухваћен и подвргнут испитивању. Захваљујући чудесној интервенцији побегао је у Египат, али је тамо страдао заједно са Макаријем и Теодором 22. маја под царем Лицинијем<sup>660</sup>. О овим догађајима једино сведочи дуга и сложена пасија о Донату, Макарију и Теодору (= *BHG* 564), која и поред књижевне надоградње указује на неки старији историјски извор<sup>661</sup>, а такође је укључена у аквилејски хагиографски круг. Исто тако је за Аквилеју везана легенда о св. Донату, сингидунском ђакону, његовом брату Венусту, сирмијским свештеницима Ромулу и Силвану и лектору Хермогену, од којих је Донат одмах погубљен по наређењу презеса Викторијана у Италији, а остали су послати на суђење у Цибале<sup>662</sup>. *Сиријски бревијар* и *Јеронимски мартирологиј* их као такве не наводе, осим ако се навод из *Јеронимског мартирологија* о Донату у Сирмију 6. априла заједно са Иринејем не односи на поменутог Доната. Ствар компликује и навод у *Јеронимском мартирологију* 17. фебруара и 12. децембра, где се заједно наводе као страдали у Сирмију извесни Донат и Хермагора, а потом Донат, Секундијан, Ромул из Силван, али у Конкордији, месту близу некадашњег Јулијевог Форума<sup>663</sup>. О овој мученичкој групи говори опширна пасија удружене са чудима св. Хермогена (= *BHL* 2309). Из пасије бројни делови указују на прогон у Сирмију. Хермогенов наратив преузима главну улогу у другом делу групне пасије и чини се придодатим неком старијем краћем тексту<sup>664</sup>. Према пасији након суђења сви су усмрћени 21. августа у време цара Диоклецијана и Максимијана, а њихове реликвије донете су у Италију почетком 5. века, када је највероватније написан и сачуван текст пасије. Кључна паралела која, пак, садржај легенде о Донату и осталим мученицима можда везује

<sup>659</sup> J. Howard-Johnston – P. A. Hayward 1999, 140.

<sup>660</sup> Пасија публикована у *AA SS Maii* V, 145-151.

<sup>661</sup> Jarak 1997, 160.

<sup>662</sup> Сачувана је пасија (= *BHL* 3838-3841), публиковано у *AA SS Aug.* IV, 412-413.

<sup>663</sup> Egger 1947.

<sup>664</sup> Исто.

за Сирмиј, налази се у страдању Полиона Цибалског, коју по садржају и форми опонаша<sup>665</sup>, што се види из следећег дела:

*Et ecce adveniens Victorianus praeses ex praecepto Diocletiani in partibus Sirmiensibus ad christianos torquendos, ita ad clericis sumpsit exordium. **Apprehensum sanctum Donatum diaconum sanctae ecclesiae singidonensis... Sed cum in eis eius satiata crudelitas non fuisset, vicinas civitates peragrandas decrevit, et cum speciae publicae necessitatis in civitatem civalitanam devenisset, de qua [...]** Christianissimus esse cognoscitur...*

(Acta s. Donati et sociorum<sup>666</sup>)

*Quo tempore haec praeceptio cum venisset ad Sirmium civitatem, Probus praeses imperata persecutione a clericis sumpsit exordium et **comprehensum sanctum Montanum persbyterum ecclesiae singidunensis... Sed cum in his eius satiata crudelitas non fuisset, vicinas peragrandas esse credidit civitates; et cum sub specie publicae necessitatis ad urbem cibalitanam pervenisset, de qua** Valentinianus christianissimus imperator oriundus esse cognoscitur...*

(Acta S. Polionis<sup>667</sup>)

Већ су боландисти указивали на могућу идентификацију сингидунског Хермагоре и аквилејског Хермогена<sup>668</sup>. Исто тако оближњи градић Конкордија Сагитарја од 13. века место је ходочашћа главе св. Доната слављеног 17. фебруара заједно са његовим братом Салоном, које је 304. године са још 72 мученика убио намесник Еуфемije. Ова прича још боље илуструје трансформације култова илирских мученика у њиховим сеобама у нова седишта. Постоје индиције да су тако салонитански мученик Домније и други даламтински мученици стигли у Рим у 7. веку на иницијативу папе Јована IV Далматинца, а од 10. века постоје извештаји о присуству њихових реликвија<sup>669</sup>.

Анастасија Сирмијска појављује се у *Јеронимском мартирологију* 25. децембра са јасном назнаком места страдања у Сирмију, али се потом њен траг губи све до помена у византијским хроникама, где се помиње да су реликвије из њеног сиримијског мартирја пренете већ 458. године у Константинопољ, а у 9. веку

<sup>665</sup> Jarak 1997, 159.

<sup>666</sup> AA SS Aug. IV, 412-413.

<sup>667</sup> T. Ruinart 1859, 424-428.

<sup>668</sup> В. коментар у AA SS Aug. IV, 528. Везу је дефинитивно доказао R. Egger 1947, 217-219, иако његови закључци нису опште прихваћени, в. дискусију код R. Bratož 1986, 41-68.

<sup>669</sup> M. Ceruo 2010, 186.

делом у Задар<sup>670</sup>, делом у Фулду<sup>671</sup>. Штавише, нови трагови налазе се у Риму, веза коју наглашава већ *Јеронимски мартирологиј*, где је такође успостављен њен култ.

За сирмијског ђакона Димитрија, иако је његово мучеништво потврђено у *Сиријском бривијару* и *Јеронимском мартирологију*, нема индиција о постојању његових дела или пасије. Са друге стране, иако се не помиње ни у једном од наведених мартирологија, око мученика Димитрија Солунског створила се једна од најплоднијих хагиографских предаја, која на основу помињања Сирмија указује да постојала веза између два култа<sup>672</sup>. У једној грани традиције солунске легенде (*Passio altera, BHG 497*) се спомиње Сирмијум, као место преноса свечевих реликвија и подизања цркве, а помиње се и црква св. Анастасије близу које је подигнута црква св. Димитрија и похрањене реликвије пренете из Солуна<sup>673</sup>. Иако од 19. века траје дебата које од откривених грађевина треба везати за цркве из солунске пасије, сигурно је да су једно време у Сирмију боравиле њихове реликвије.

Можда најбољи пример директне повезаности мартиролошке литературе на простору две суседне провинције Илирика, јесу пасије св. Иринеја Сирмијског и Флоријана Лауријачког, који почињу готово на идентичан начин:

*Cum esset persecutio sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus, quando diversisi agonibus concertantes christiani, a tyrannis illata supplicia devota Deo mente suscipientes, praemiis se perpetuis participes efficiebantur.*

(*Passio Irenaei*)

*In illis diebus Diocletiano et Maximiano imperatoribus facta est persecutio christianorum, quando diversisi agonibus concertantes christiani, a tyrannis illata supplicia devota Deo mente suscipientes et promissionibus Christi participes efficiebantur.*

(*Passio Florianiani*)

Доказано је да је пасија св. Флоријана знатно познијег датума од Иринејеве, те да је њен састављач највероватније пред собом имао Иринејеву пасију помоћу које је проширио белешку из *Јеронимског мартирологија*<sup>674</sup>. Стога, иако је на основу

<sup>670</sup> Ж. Зелер 2005, 104-105.

<sup>671</sup> О култу св. Анастасије у Фулди в. И. Николајевић 2004.

<sup>672</sup> Више о томе, в. Баришић 1953; D. Damjanović 2011a; В. Поповић 2004; М. Јеремић 2004.

<sup>673</sup> *PG* 116.1184.

<sup>674</sup> В. Krusch 1896, 65.



мартирологија страдање Флоријана аутентично, његова пасија спада у групу хагиографских легенди.

Када говоримо Далмацији и Норику, процењује се да су прогони, а самим тим и хагиографска предаја, нешто млађи од оних у Панонији<sup>675</sup>. У случају тројице салонитанских мученика сачуване су пасије. То су епископ Домније (*BHL* 2268-2270), свештеник Донат (*BHG* 564) и сукнар Анастасије (*BHL* 414). Страдање Домнија потврђено је и у *Сиријском бревијару* и *Јеронимском мартирологију* 11. априла, Анастасија у *Јеронимском мартирологију* 26. августа, а за Доната знамо само на основу пасије, која његово страдање ставља 22. маја под царем Лицинијем.

Наратив о страдању Домнија сврстава се у групу хагиографских легенди, јер је састављен знатно касније од догађаја које описује, а према мишљењу Зејеа не раније од 10. века<sup>676</sup>, иако легенда можда датира из 8. века<sup>677</sup>. Хагиограф је покушао да прикаже св. Домнија као ученика св. Петра, покушавајући да салонитанској цркви припише апостолско порекло<sup>678</sup>, поступак познат широм хришћанског света. Употреба античке топографије, терминологије римског царског периода (*Saloniae, mons Masaron, praefectus urbis, leges augustorum*) указују на неки старији антички узор средњовековне традиције<sup>679</sup>. Тако и археолошки и епиграфски докази показују да култ је св. Домнија настао већ у другој половини 4. века<sup>680</sup>. Историчност Домнија потврђује и натпис на гробу његовог нећака Прима, каснијег салонитанског епископа<sup>681</sup>. Око Домнијевог мртирија је настало хришћанско гробље на локалитету Манастирине изван градских зидина.

Како је утврдио Егер, коначни облик пасија св. Анастасија добила је у првој пол. 5. века на подручју Аквилеје<sup>682</sup>. Анастасијева казна подсећа на Монтанову и Квиринову, јер је мученик са каменом бачен у море. Међутим, у византијској традицији, он је погубљен одсецањем главе. Ова разлика у начину страдања

<sup>675</sup> М. Jarak 2011; I. Petrović 2008.

<sup>676</sup> J. Zeiller 1906.

<sup>677</sup> Исто.

<sup>678</sup> О ранохришћанској Салони издвајам: L. Jelić 1894, reprint 1993, 33–44; J. Zeiller 1906; E. Dyggve 1951; N. Duval – E. Marin – C. Metzger 1994; P. Chevalier 1996; N. Duval – E. Marin 2000; 2010.

<sup>679</sup> D. Prozorov 2006.

<sup>680</sup> F. Bulić 1900; 1919.

<sup>681</sup> Историчност Домнија потврђује и натпис на гробу његовог нећака Прима, каснијег салонитанског епископа, *CIL* 3.14897.

<sup>682</sup> R. Egger 1939; уп. М. Jarak 1997; за супротно мишљење в. I. Babić 1993.

вероватно је последица веза далматинског подручја са Аквилејом, чија црквена доминација је утицала да култ Анастасија буде накнадно пренет у аквилејски круг мученичких легенди<sup>683</sup>. Атанасијево тело пронашла је матрона Асклепија, као и у случају других илирских мученика.

Хришћанска традиција наводи знатно више страдалих салонитанских мученика, али они нису потврђени у историјским изворима, попут Венантија (лат. *Venantius*) наводно салонитанског епископа страдалог 312. године, чији култ је традиција пренела у Камерин (лат. *Camerinum*, данас Камерино у Италији) (*BHL* 8523)<sup>684</sup>. Веома значајна личност према биографији код св. Јеронима био је епископ града Петовија, Викторин, писац бројних расправа и коментара Библије<sup>685</sup>, који је страдао у време Диоклецијана<sup>686</sup>, али о његовом страдању нема даљих трагова.

Сингидунски мученици Хермил и Стратоник такође имају богату и разноврсну мартиролошку традицију, иако их настарији мартирологији не помињу. Њихово мучеништво се према наводу из пасије ставља после Миланског едикта, под Лицинијем (307-324)<sup>687</sup>. Једна редакција пасије је ауторизована. Писац је свештеник Алексеј из Солуна који је и пронашао њихове мошти. Пасија Хермила и Стратоника богата епским наративом сматра се литерарном надоградњом неке краће и старије белешке, у коме се Сингидун не помиње, већ се само констатује да су Хермил и Стратоник покопани 18 миља од градског утврђења<sup>688</sup>. У погледу садржаја и форме она се може повезати са илирском групом. Иако није пронађен њихов мартириј постоје две хипотезе – новија да се он налазио у римском *Aureus Mons* (код села Брестовика) на месту базилике која се датира у 5. век<sup>689</sup> и старија да је место њиховог гроба било у римском логору *Castrum Octavum* (код села Вишњица)<sup>690</sup>.

<sup>683</sup> М. Јарак 1997, 153; R. Egger 1939.

<sup>684</sup> Са овим ставом се слаже Делеје, Н. Delehayе 1899, 369–411, 393-397; Зеје покушава да датира култ у 3. век, в. J. Zeiller 1906, 77-82.

<sup>685</sup> Hieron. *De Vir. Ill.* 74.

<sup>686</sup> Зелер 2005, 87.

<sup>687</sup> М. Мирковић 1979, 25 датира њихово мучеништво у 315. годину.

<sup>688</sup> Ж. Зелер 2005, 121.

<sup>689</sup> Мирковић 1979.

<sup>690</sup> Ж. Зелер 2005, 121-122.

Постоје још две групе мученика које се везују за Илирик, али без прецизне убикације, о којима сазнајемо само на основу њихових пасија. То је група око сенатора Филета, његове супруге Лидије, синова Мацедона и Теопрета, војсковође Амфилохија и тамничара Хронид, наводно су страдалих 27/29. марта у време цара Хадријана<sup>691</sup>. Ова пасија нема директних аналогија са осталим из илирске групе, али садржи бројна општа места и ближа је садржајем и форми малоазијској групи пасија. И код мученика Урсицина страдалог под царевима Максимином и Максимијаном, што се свакако односи на Галерија и Максимиана Дају, наводи се само Илирик као место страдања, али нема других индиција које га заиста могу повезати са овим подручјем (*BHG* 1861)<sup>692</sup>.

На крају ћемо споменути мученичку групу Четворице овенчаних, чија се сачувана легенда по садржају и форми не уклапа међу остала илирска страдања. Опширног наратива и слободне форме, овај спис је настао спајањем две скупине мученика: петорице панонских каменорезаца и четворице анонимних римских војника. Страдање обе групе мученика води се 8. новембра под Диоклецијаном и из истог разлога – непоштовања култа римског бога Ескулапа. Напоменимо да се ова мученичка група само у савременим интерпретацијама везује за Сирмиј<sup>693</sup>, на основу навода о панонским каменоломима и помену Сирмија, док је црквена традиција везује за Рим већ у 4. веку<sup>694</sup>. По мишљењу Зејеа<sup>695</sup>, можда доказ о поштовању култа панонских каменорезаца, посведочен једном другом легендом сличног садржаја – пасији Флора и Лавра из Улпијане (*BHG* 660-664). У овој хагиографској легенди представљени су близанци, вешти каменоресци<sup>696</sup> ангажовани на градњи паганског храма за неидентификованог цара Лицинија, сина царице Елпидије, који су након изградње посветили Христу и порушили паганске симболе. Због тога су бачени у окно, а њихови следбеници живи спаљени. Њихово

---

<sup>691</sup> V. Latyshev 1911-1912, 284-288.

<sup>692</sup> *AA SS* Aug. III 158-163.

<sup>693</sup> О проблематици ове мученичке групе, в. Damjanović 2009; Вулић 1934а; 1934б; Мијовић 1966; Ж. Зелер 106-107.

<sup>694</sup> Т. Mommsen 1892.

<sup>695</sup> Ж. Зелер 2005, 118.

<sup>696</sup> Представљени су као ученици чувених каменорезаца са Истока Прокла и Максима, који су такође страдали у прогонима хришћана. Флор и Лавр доселили су се у Илирик.

страдање забележено је у грчкој, латинској и словенској традицији<sup>697</sup>. Како о овој легенди нема других извора осим богате хагиграфске традиције, тешко је изводити даље закључке. Ипак, захваљујући новијим археолошким истраживањима, постоје наговештаји да је Улпијана имала маририј<sup>698</sup>, када је приликом ископавања градске базилике 1956. године откривена мања крипта са мермерном оплатом која је првобитно датирана у 6. век<sup>699</sup>.

Осим наведених мученика Илирика, треба поменути да постоје индикације да су и на другим местима постојали локални култови мученика, али немамо потврду њиховог имена. Тако, иако се за Наисус не везује хагиографска традиција, Виктриције, епископ Руана (4. век) у свом спису *De laude sanctorum* наводи Наисус међу водећим градовима познатим по мариријима, где реликвије светаца пружају чудесну помоћ унесрећенима<sup>700</sup>. Податке о присуству моштију св. Прокопија у нишкој цркви налазимо у много каснијем спису Јована Кинама<sup>701</sup>. Иако није посве јасан Виктрицијев навод, често археолошки подаци имају пресудну улогу при утврђивању порекла култа, и потврђују или побијају податке из маририолошке литературе. Постоји мишљење да је у Јагодин Мали код Ниша потврђен мариријум непознатог мученика<sup>702</sup>, али нема довољно доказа да се такав суд у потпуности прихвати. Највероватније се случај мученика Наиса своди на набавку мученичких реликвија којима су приписиване исцелитељске моћи, што може бити крајем 4. или у првој половини 5. века. Исто се наслуђује да је Мурса имала своје мученике на основу помена код Сулпиција Севера у вези са ратом Констанција II и Магненција 351. године, када се цар склонио *in basilica martyrum extra oppidum sita*<sup>703</sup>, али археолошки то још није сигурно потврђено, иако постоје индикације да је постојала<sup>704</sup>.

<sup>697</sup> Детаљније о традицији везаној за св. Флора и Лавра, в. Р. Мјјовић 1962-1963; за превод њиховог житија в. Р. Поповић 1990, 101-107.

<sup>698</sup> О потенцијалној убикацији маририја Улпијане, в. М. Раговић-Пешикан 1982.

<sup>699</sup> Р. Мјјовић 1962-1963, 343.

<sup>700</sup> *Victr. Lib. de Laude Sanctorum* 1.11.

<sup>701</sup> Г. Острогорски – Б. Ферјанчић 1971, 74-75.

<sup>702</sup> Г. Милошевић 2004; уп. С. Поповић 2013.

<sup>703</sup> *Sulp. Sev. Chron.* 2,38 ; Граћанин Нрвоје 2011.

<sup>704</sup> В. Migotti 1997, 19-20; уп. поглавље 6.2 овог рада.

Као последица несигурности Илирика изложеног честим упадима варварских народа, можда већ у 4. веку долази до сеобе култова хришћанских мученика на Исток и Запад Царства. Са њима се селила и хагиографска предаја, често трпећи измене у складу са новом средином и културним миљеом. Тако су стари хришћански култови Илирика расељени или стопљени са неким другим локалним култовима. Након пада Сирмија најпре 441. године под најездом Хуна, затим 582. године под Аварима, таласи избеглица су кренули делом у Рим, чиме се могуће објашњава постанак култова Анастасије Римске, Четворице овенчаних, делом у Равену што објашњава мученичку групу око Доната, али и Анастасију и Хрисогона, делом је у Солун, где је пренео култ Димитрија, а један део је отишао у јадранско приморје где је потврђено присуство сирмијских избеглица на надгробним натписима.

Поређењем мартиролошке литературе историјски и културолошки повезаног подручја какав је Илирик био, утврђује се садржајна и формална повезаност нарочито панонских наратива. Сличности, како наводи Братоџ<sup>705</sup>, могу бити тројаке. Најпре то могу бити општа места која налазимо у читавој мартиролошкој литератури широм античког света, затим локалне специфичности, и на крају директна преузимања. Сваки наратив о мученицима Друге Паноније може се посматрати двојако, као производ историјског и књижевног памћења, дакле као историјски и књижевни извор. Само у неким од њих примат има историјски део (пасије Иринеја, Полиона, Синерота) базиран на историјским документима<sup>706</sup>, док у већини преовладава књижевни модус фиктивног садржаја (пасије Димитрија, Анастасије, Хермогена, Четворице овенчаних, итд.). Према типологизацији пасија као хришћанске књижевне врсте у њима налазимо *loci communes*, садржаје и форме заједничке читавој групи као што су пролог који даје временско-хронолошки оквир, именовање прогонитеља, доксологију чина мучеништва. Затим следи централни део чији је лајт-мотив увек сведочанство истрајности вере, а који је такође прожет бројним општим местима попут библијских цитата, чудесних дешавања, описа погубљења. Овај централни део одваја пасије према њиховој

---

<sup>705</sup> Bratož 1986, 157-158.

<sup>706</sup> Уп. D. Damjanović 2011a.

историјској вредности на оне које имитирају судски процес и оне приповедачког карактера. У погледу епилога он је готово идентичан са сличном фразеологијом (*regnante Domino nostro Iesu Christo in saecula saeculorum. Amen*) и поновним датирањем мучеништва.

На основу изнетог можемо донети закључак да постоје локалне специфичности пасија панонских мученика, па као што су у аквилејској мартирологији уобичајени мученички парови (св. Канцији, св. Феликс и Фортунат, Хермагора и Фортунат, Хиларије и Тацијан), у илирској је типичан начин страдања везан за воду (чак и у случају одсецања главе због грађанског статуса тело се баца у воду), начин проналажења тела и стварање мартирија, што се може објаснити садржајним подражавањем једног прототипа пасије или специфичностима казненог система римске провинцијске управе. На основу потврђених директних преузимања садржаја, сви списи илирске мартиролошке групе осим пасија Иринеја, Синерота, Полиона и можда Квирина, могу се сврстати у Делејеову класу хагиографских легенди, чији је богати књижевни наратив са фантастичним дешавањима намењен литерарној, а не литургијској употреби. Можемо закључити уз све специфичности подручја да се хагиографски стил Друге Паноније наметнуо остатку Илирика и да је временом њихов *translatio* постао део изграђеног манира средњовековних цркава којим се расејавао у разне делове хришћанског света.

### 3.10 ДРУГА ПАНОНИЈА И ЛЕГАЛИЗАЦИЈА ХРИШЋАНСТВА

Иако се данас у популарној употреби усталило именовање Константина I (306-337) као аутора документа познатог у историји као „Милански едикт“, у научној литератури почев од 19. века критички је оповргаван овакав став<sup>707</sup>, те данас ниједан стручњак за период владавине Константина Великог неће без резерве говорити о поменутом документу. Штавише, место издавања овог акта није био

---

<sup>707</sup> Први је то учинио Ото Зек, О. Seeck 1891; Т. Christensen 1984; у српској науци је на погрешност традиционалне представе о Миланском едикту указао Срђан Шаркић, в. S. Šarkiћ 1983.

римски Медиолоан (данас Милано), а како истиче Срђан Шаркић, са правног аспекта не можемо говорити чак ни о едикту<sup>708</sup>.

Наиме, оригинал „Миланског едикта“ није сачуван, премда су главни законски акти Константиновог времена делом садржани у каснијој компилацији римских закона из времена Теодосија II (421-450), тзв. *Теодосијевом кодексу*. Иако би се могло очекивати да је овако важан правни акт за историју хришћанства инкорпориран у поменути кодекс, наши једини извори познавања овог документа су навод и превод код двојице црквених писаца, савременика догађаја – Лактанција и Еузебија Цезарејског<sup>709</sup>.

Лактанције (L. Caecilius Firmianus Lactantius) је био родом из Африке, а у време прве тетрархије предавао је латинску реторику у Никомедији, где је највероватније и обраћен у хришћана<sup>710</sup>. У време прогона 303-304. године Лактанције је изгубио или напустио положај професора реторике и посветио се писању хришћанске апологетике<sup>711</sup>. Најзначајнији догађај његове каријере било је његово постављање за татора Константиновог најстаријег сина Криспа, што га поставља у положај примарног извора за познавање Константинове владавине. Штавише, после престанка прогона хришћана на Истоку, Лактанције је имао право да се врати на положај професора реторике у Никомедији, што је и учинио с обзиром на то да његов препис „Миланског едикта“ потиче одатле<sup>712</sup>.

Еузебије је 313. године био епископ палестинске Цезареје<sup>713</sup>. Дакле, обојица као хришћани на истакнутим положајима двора или цркве, могли су бити информисани о документу који је био од великог значаја за положај хришћана у Римском царству<sup>714</sup>. Лактанцијево дело *О смрти прогонитеља* настало је пре 317. године<sup>715</sup>,

---

<sup>708</sup> S. Šarkić 1983, 267.

<sup>709</sup> Lact. *De mort. pers.* 48; Eus. *HE* 10.5.

<sup>710</sup> Hier. *De viris ill.* 80; M. Perrin 1974.

<sup>711</sup> До 309. године написао је седам обимних књига *Божанских институција (Divines Institutiones)*, али се не зна тачно где је боравио. Хек је утврдио хронологију Лактанцијевих дела, в. Е. Heck, 1972.

<sup>712</sup> T. D. Barnes 1973, 31-32.

<sup>713</sup> T. D. Barnes 1981.

<sup>714</sup> О Лактанцијевим хришћанским назорима, в. С. Вукадиновић – А. Смирнов – Бркић 2014.

<sup>715</sup> В. увод у J. Moreau 1954, vol. 1; уп. N. H. Baynes 1928, 226-228.

док је *Црквена историја* Еузебија Цезарејског доживела четири издања, од којих је прво изашло 324. године<sup>716</sup>.

Компаративна анализа наведених извора показала је да су поменути два извора настала независно један од другог, те да су текст црпела из истог претпостављеног језичког оригинала<sup>717</sup>. Међутим, сам уводни део се разликује и код Еузебија поседујемо пасус који не налазимо код Лактанција, а који помиње неки претходни царски рескрипт о верској толеранцији<sup>718</sup>. На који се рескрипт односи овај навод, постоје различита мишљења у науци. Док једни сматрају да је у питању *Галеријев едикт* (311)<sup>719</sup>, други пак мисле да је у питању едикт издат после Галеријеве смрти од стране Максимиана Даје<sup>720</sup>, који ограничава верску толеранцију.

О природи „Миланског едикта“ сведоче Лактанције и Еузебије, од којих га први означава термином *littera*, тачније *litteras ad praesidem*<sup>721</sup>, писма упућена намеснику, а други *рџаџмата*<sup>722</sup>. Овако изгледа релевантни одломак код Лактанција<sup>723</sup>:

*Licinius vero accepta exercitus parte ac distributa traiecit exercitum in Bithyniam paucis post pugnam diebus et Nicomediam ingressus gratiam deo, cuius auxilio vicerat, retulit ac die Iduum Iuniarum Constantino atque ipso ter consulibus de restituenda ecclesia huius modi litteras ad praesidem datas proponi iussit.*

*Лициније тако примивши и распоредивши део војске (Максимиана Даје – прим. прев.), превео је војску у Битинију неколико дана после битке, и ушавши у Никомедију, захвалио се Богу, чијом је помоћи победио, те на дан јунских Календи, у време свог и Константиновог трећег конзулства, наредио је да се пошаљу писма намеснику о реституцији цркве*<sup>724</sup>.

<sup>716</sup> В. увод у Eusebius, *Kirchengeschichte* (E. Schwartz – T. Mommsen), Berlin 1908; уп. R. M. Grant 1980, 5-7.

<sup>717</sup> Зек (O. Seeck 1891) је ради утврђивања аутентичност и околности настанка документа који наводе Лактанције и Еузебије понудио компаративну језичку анализу латинског и грчког текста, с циљем утврђивања њиховог међусобног односа и односа према претпостављеном оригиналу, али без филолошке компарације. За компаративну филолошку анализу текста, в. И. Драганић – А. Смирнов-Бркић 2011, 11.

<sup>718</sup> Eus. HE 10.5.2.

<sup>719</sup> S. Šarkić 1983, 271.

<sup>720</sup> S. Mitchell 1988, 105-124.

<sup>721</sup> Lact. *De mort. pers.* 48.1; уп. 48.12.

<sup>722</sup> Eus. HE 10.5.

<sup>723</sup> Lact. *De mort. pers.* 48.1.

<sup>724</sup> Уп. превод М. Милин 2001-2002.



Из навода је јасно да је документ који Лактанције потом наводи донео сам Лициније у Никомедији 1. јуна. Међутим, како почетак документа алудира на срећни састанак Константина и Лицинија у Медиолануму: *Cum feliciter tam ego [quam] Constantinus Augustus quam etiam ego Licinius Augustus apud Mediolanum convenissemus*<sup>725</sup>, постаје јасније да је договор о реституцији црквене имовине постигнут раније у Медиолануму. Дакле, Милански састанак био је прелудиј издавању указа намеснику са титулом *praeses*, који је столовао у Никомедији.

Не треба превидети чињеницу да то није био први законски акт повољан по хришћане. Први едикт о толеранцији помиње само Еузебије Цезарејски и приписује га цару Галијену (260-268)<sup>726</sup>. Овај верски мир нарушен је едиктима против хришћана издатим 303. и 304. године у време прве тетрархије, којим је инициран први општи прогон хришћана у Римском царству. Ипак, неопходно је имати увид у правни систем тетрархије, односно да ли су се закони доносили у име све четворнице владара и важили у свим доменама. То питање је веома значајно за разумевање правне ситуације у време доношења Лицинијевог и Константиновог едикта о верској толеранцији.

Како извори сведоче од времена Великог прогона (303-304) до Галеријевог едикта о верској толеранцији (311) на снази су била четири едикта уперена против хришћана која су издата у име свих тетрарха – Диоклецијана (самостално влада 283-286; август Истока 286-305), Максимијана (цезар 285-286; август Запада 286-305), Галерија (цезар Истока 293-305; август Истока 305-311), Констанција Хлора (цезар Запада 293-305; август Запада 305-306), Севера (цезар Запада 305-306; август Запада 306-307), Максимиана Даје (цезар Истока 305-311; август Истока 311-313), Константина Великог (цезар Запада 306-312; август Запада 312-324; самостално влада 324-337); Максенција (август Запада 307-312); Лицинија (август Запада 308-311; август Истока 311-324).

Дуго се сматрало да је позноримско законодавство било јединствено, али новија истраживања су показала да је у 4. веку дошло до законског сепаратизма између Истока и Запада<sup>727</sup>. Иако су званично закони доношени у име свих савладара, имамо

<sup>725</sup> Lact. *De mort. pers.* 48.2.

<sup>726</sup> Eus. *HE* 7.3.

<sup>727</sup> М. Сич 1994.

индиција да се у 4. веку јавља законски сепаратизам између источног и западног дела државе<sup>728</sup>. Тако да извршење одредаба едиката о прогону није на исти начин спровођено код свих тетрарха, односно да су на Западу у домену Максимијана, Констанција Хлора, Константина Великог и Максенција прогони сведени на заплешивање и уништавање црквене имовине<sup>729</sup>, па и црквена традиција бележи знатно мањи број мученика<sup>730</sup>.

Године 311. август Истока Галерије неколико дана пред смрт доноси акт о верској толеранцији, чији текст нам је сачуван латинском оригиналу код Лактанција<sup>731</sup> и грчком преводу код Еусебија Цезарејског<sup>732</sup>. Акт је издат у име обојице августа – Галерија и Лицинија<sup>733</sup>. Треба напоменути да се преамбула овог едикта наводи само код Еусебија Цезарејског, али се као други август наводи Константин, а не Лициније<sup>734</sup>. Разлог томе је што је Еусебијева *Црквена историја* имала неколико издања, па је у последњем већ попримила неке одлике апологије Константина Великог, након пада Лицинија, при чему је Еусебије у документима и догађајима који су повољни по хришћане уметао Константиново име, а брисао стварног аутора, Лицинија<sup>735</sup>.

Едикт из 311. године био је акт о верској толеранцији, којим се правно заустављају прогони против хришћана, али и других вероисповести (нпр. прва тетрархија је 302. године издала веома строги едикт против манихејства<sup>736</sup>). Међутим, Галеријев едикт није се бавио питањем хришћанске имовине која је одузета или уништена током прогона, тако да је главни разлог „Миланског едикта“ била реституција имовине цркве и хришћана. Ипак, први део едикта поново

---

<sup>728</sup> О томе да су едикти о прогонима хришћана правно важиви у доменима свих тетрарха сведоче и мартиролошка литература, где се при датовану страдања појединих мученика наводе имена свих тетрарха, в. Александра Смирнов-Бркић – Ифигенија Драганић, *Латинска и грчка редакција Пасије св. Иринеја Сирмијског*, Истраживања 24 (2013); уп. Ruinart, Theodore, *Acta martyrum*, Ratisbone 1859; Musurillo, H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.

<sup>729</sup> T. D. Barnes 1968; P. Keresztes 1983.

<sup>730</sup> Најстарији познати мартирологији који се датују у 4. век (*Сиријски бривијар*, *Филокалов календар*) сасвим спорадично наводе мученике Запада.

<sup>731</sup> Lact. *De mort. pers.* 34.

<sup>732</sup> Eus. *HE* 8.17.

<sup>733</sup> О Галеријевом едикту, в. K. Bihlmeyer 1912; J. R. Knipfing 1922; P. Keresztes 1983; Ж. Петковић 2013б.

<sup>734</sup> Eus. *HE* 8.17.

<sup>735</sup> S. Šarkiћ 1983, 269; уп. J. R. Knipfing 1922, 695.

<sup>736</sup> *Cod. Greg.* (ed. G. Hänel) 1837, 14.44-48.

проглашава верску толеранцију, па је оправдано питање да ли постоји правна потреба за понављањем Галеријевог едикта о верској толеранцији. Одговор на ово питање откривају фрагментарни извори са Истока, где је власт узурпирао Максимин Даја. Хронологија догађаја од смрти Галерија (311) до пада Максимиана Даје (313) још увек је предмет научних расправа<sup>737</sup>, јер су извори о овим догађајима крајње оскудни.

После Галеријеве смрти на Истоку је за августа проглашен Лициније, чиме је заобиђен Максимин Даја, који је од 305. године носио титулу цезара Истока. Даја се самостално прогласио августом Истока и према изворима наставио прогоне хришћана и после „Галеријевог“ едикта<sup>738</sup>. Лактанције и Еузебије наводе да је Константин упутио писмо Даји, вероватно крајем 312. године, да прекине са прогонима хришћана у складу са едиктом из 311. године<sup>739</sup>. Сачувани су нам и фрагменти едикта који је на Истоку заустављао прогоне, али и петиције које су Даји слали становници Мале Азије, у којима траже прогоне хришћана<sup>740</sup>. Према Еузебију<sup>741</sup>, Константин је јануара 313. године послао упутства проконзулу Африке да се хришћанској цркви поврати имовина која јој је одузета. На зиму 313. године била је заказана свадба између Константинове полу-сестре Констанције и Лицинија у Медиолануму, којом је требала да се учврсти сарадња између двојице августа. Тимоти Барнс је доказао да је Лициније заиста био у Милану фебруара 313. године и назива овај „Милански састанак“ политичким договором по ком ће Лициније на Истоку проширити акт о реституцији хришћанске имовине, која је још од 306. године била на снази на Западу, у провинцијама које је Константин наследио од оца – Британија, Галија и Шпанија<sup>742</sup>. Али, како наглашава Барнс, то није био примарни задатак овог састанка, већ је то био састанак на највишем војно-политичком нивоу, где је требало договорити стратегију елиминисања трећег августа<sup>743</sup>, Максимиана Даје који је држао источне провинције и спремао се да изврши напад на Лицинијеву територију. Константин је на јесен 312. године на Милвијском мосту

<sup>737</sup> P. Keresztes 1983; S. Mitchell 1988.

<sup>738</sup> S. Mitchell 1988, 116-117.

<sup>739</sup> Lact. *De mort. pers.* 37; Eus. *HE* 9.9.

<sup>740</sup> S. Mitchell 1988, 117-119.

<sup>741</sup> Eus. *HE* 10.5.

<sup>742</sup> T. D. Barnes 2013, 535.

<sup>743</sup> Исто.

код Рима извојевао велику победу против самопрокламованог августу Максенција, који је држао Италију и Африку, и прогласио се августом Запада. Лициније, коме је Даја претио са Истока, могао је само да призна Константина за савладара и нада се његовој подршци у борби против Даје. Према Еузебију, Максимин Даја је пред смрт 313. године ипак прогласио едикт који понавља одредбе „Миланског едикта“<sup>744</sup>. Иако Еузебије наводи да је Даја, вероватно крајем 312. године, обуставио прогон, хришћани су и даље били у страху, јер му нису веровали<sup>745</sup>.

Како наводи Барнс *Константин је био мајстор дипломатије, али и пропаганде*<sup>746</sup>. Те да би спречио Лицинија и Максенција да се удруже, понудио је савез Лицинију преко брака са његовом полусестром Констанцијом. Венчање је заказано за пролеће 313. године<sup>747</sup>. Лициније је почетком фебруара напустио Карнунтум и брзо отишао у Милано, где се оженио Константиновом рођаком<sup>748</sup>. Политичка позадина овог брака био је савез против Максимиана Даје.

Тако је под утицајем црквене традиције, права природа Миланског састанка и Лицинијевог едикта из 313. године измењена и погрешно представљена као законски акт којим су у потпуности заустављени прогони хришћана<sup>749</sup>. Лицинијев рескрипт, тј. мандат, како исправља Срђан Шаркић<sup>750</sup>, издат 11. јуна 313. године у Никомедији, након Лицинијеве победе над Максимином Дајом, а позивајући се на договор из Милана фебруара исте године, није издат у Константиновом домену, јер за њиме није било нити правне нити практичне потребе с обзиром на то да на територијама које су држали Констанције Хлор, Константин и Максенције прогони нису спровођени као на Истоку у Диоклецијановом, Галеријевом и Дајином домену. Откриће натписа 1988. године из памфилијског града Колбасе (данас турска Кушбаба) потврђује историјске, правне и политичке околности које су довеле до издавања рескрипата цара Лицинија 313. године о признавању

---

<sup>744</sup> Eus. *HE* 10.7.11.

<sup>745</sup> Eus. *HE* 9.9.10.

<sup>746</sup> T. D. Barnes 1981, 41.

<sup>747</sup> Lact. *De mort. pers.* 45.1 Константин је био у Риму 6. јануара 313. године, в. *CTh* 15.14.3.

<sup>748</sup> Lact. *De mort. pers.* 45.1; Theonnestus, *Hippiatrica Berolinensia* 34.12.

<sup>749</sup> T. D. Barnes 2013, 536; уп. Н. А. Drake 2006, 111-136.

<sup>750</sup> S. Šarkić 1983, 271.

хришћанства и реституцији хришћанске имовине, а који је у историографији погрешно забележен као „Милански едикт“<sup>751</sup>.

Ранија идеализована представа о функционалности и темељности римског правног система замењена је реалнијом сликом бројних недостатака римског права, а нарочито његовог казненог дела. Наш главни извор Константиновог законодавства, *Теодосијев кодекс*, који је на жалост скраћена и селективна компилација закона сакупљена век касније, посебно оскудева у верским прописима његовог доба. Правна средства која су римски цареви користили за промулгацију закона варирају у форми, те су снагу закона имали едикти (*edictum/rescriptum/subscriptio*), писма (*epistula*), декрети (*decretum*), мандати (*mandatum*)<sup>752</sup>. Еузебије после навода „Миланског едикта“ помиње да је априла 313. године Константин дао упутства чинивницима Африке да се једном делу хришћанског свештенства доделе суме новца за обнову цркава и да се хришћани изузму од јавних дацбина<sup>753</sup>. Две конституције 21. и 31. октобра 313. године потврђују да је Константин доделио је свештенству изузеће од *munera civilia*<sup>754</sup>.

С обзиром на то да се територија Друге Паноније налазила у домену источних тетрарха, и после проглашења „Миланског едикта“ поново су се јавили прогони хришћана у Лицинијевом домену. После Дајине смрти титуле августа носила су само двојица царева: на Западу Константин, а на Истоку Лициније. Међутим, то није била хармонична владарска породица коју је замислио Диоклецијан, већ је сваки гледао с неверицом на другог. Пријатељство између Константина и Лицинија никада није било искрено. Обојица су гајили највише амбиције и сматрали се супарницима.

О Лицинијевим верским погледима може се само нагађати. Осим потписивања два хришћанска едикта, Галеријевог и Миланског, Лактанције наводи молитву коју је Лицинију у сну саопштио анђео уочи сукоба са Дајом:

*Највиши Боже, ми ти се молимо. Пресвети Боже, ми ти се молимо. Сваку праведност Теби препоручујемо, Наше Царство теби препоручујемо. По теби живимо, по теби смо славодобитни и*

<sup>751</sup> S. Mitchell 1988, 105-124.

<sup>752</sup> P. R. Coleman-Norton 1966, 1.7.

<sup>753</sup> Eus. *HE* 10.6-7. Према истом аутору, Константин је даровао и друге цркве, посебно римску

<sup>754</sup> *CTh*. 16.2.1; 2.2.

срећни. Свевишњи, пресвети Боже, не оглуши се на наше молитве. Руке наше теби пружамо, услиши нас, свети, највиши Боже<sup>755</sup>.

Лактанције такође наводи да пошто је поразио Дају и Лициније је обуставио прогон хришћана и наложио да се црква и појединци обештете из царске ризнице<sup>756</sup>. Лактанције је саставио свој жучни трактат *О смрти прогонитеља* у време када су Константин и Лициније били у пријатељским односима, што потврђује да Лактанције није имао разлога да буде пристрасан у случају Лицинија. Промена става види се код Лактанција у последња два поглавља списка, који су касније придодати<sup>757</sup>. У науци је закључено да је Лицинијев религијски став био недоследан и да је зависио од политичких односа са својим царским колегама – те док је Галерије био жив, Лициније је прогонио хришћане; у сукобу са Дајом покушао је да придобије подршку хришћана у Малој Азији<sup>758</sup>.

О Лицинијевом деловању против хришћана говоре Еузебије Цезарејски<sup>759</sup>, који наводи да се Лициније окренуо против хришћана уочи Константинове прославе деценалија. Мирослава Мирковић наводи да је због Лицинијеве тежње да задржи Илирик, а Константинове да добије универзалну власт дошло до првог сукоба у коме су хришћани подржавали Константина, а Лицинијеви илирски саборци одани старој римској религији нагнали Лицинија да се окрене против хришћана<sup>760</sup>. Напоменимо да је Константин од 313-315. године активно учествовао у донатистичком спору и одржан је сабор у Арелату (данас Арл у Француској) 314. године. Тек 316. године примећује се изbacивање Лицинијевог лика на новцу<sup>761</sup>.

Најпре је Лициније забранио одржавање сабора у његовом домену, а потом је почео да отпушта хришћане из јавних служби. На крају је присиљавао хришћане на приношење жртава и увео телесне казне за верске преступе. Многе цркве је сравнио са земљом. Еузебије Цезарејски за Лицинија пише: *Он није знао да су се у тим црквама људи за њега молили; мислио је да се молимо само за*

---

<sup>755</sup> Lact. *De mort. pers.* 46.5-6.

<sup>756</sup> Исто.

<sup>757</sup> А. Alföldi 1948, 46.

<sup>758</sup> М. Мирковић 1979, 24.

<sup>759</sup> Eus. *V. Const.* 1.48; *HE* 10.28; уп. Орос. 7.17.

<sup>760</sup> М. Мирковић 1979, 25.

<sup>761</sup> Р. Bruun 1953.

*Константина!*<sup>762</sup> У случају поменутог страдања сингидунских мученика Хермила и Стратоника наводи се да их је на смрт осудио Лициније. Исто важи и за Флора и Лавра из Улпијане. Ипак, Лициније није издао неки општи указ који би поништавао одредбе ранијих едиката.

Непријатељство међу царевима полако је расло<sup>763</sup>. Лицинију се у јулу 315. год. родио син Лициније II, чиме су му се отвориле династичке могућности. О узроцима рата који је међу царевима избио 316. године антички извори нису сагласни<sup>764</sup>. Константин је предложио Лицинију да од Италије створе тампон-зону под управом новог цезара. Ову улогу Константин је наменио Базијану, мужу своје полусестре Анастасије. Лициније је, међутим, послао Базијановог брата Сенекија да наговори новопостављеног цезара на побуну против Константина. Константин је открио преписку коју је Лициније водио са Базијаном. Тиме је владар Запада добио изговор за отпочињање рата. На челу својих галских трупа Константин се упутио ка Панонији, најближем Лицинијевом поседу. Лициније га је чекао код Цибала, недалеко од његове престонице Сирмија. На том месту 8. октобра 316. године дошло је до дуге и тешке битке између два римска цара<sup>765</sup>. Константин је са својом искусном коњицом стекао предност на овим мочварним теренима и успео да потисне Лицинија. Опрезни Лициније одлучио је да је најмудрији потез повлачење, те су његове трупе, како бележи Зосим: *марширале великом брзином са Лицинијем ка Сирмијуму, граду у Панонији, поред кога протиче река која се улива у Истер. У проласку кроз овај град он је срушио мост на овој реци и наставио даље у намери да регрутује трупе у Тракији*<sup>766</sup>. Одатле се Лициније, заједно са женом, сином и царском ризницом, склонио у Сердику. Ратовање се завршило уговором о прекиду непријатељстава 1. марта 317. Године склопљеном у Сердики, по коме су Константину припали сви Лицинијеви европски поседи осим Тракије, која је

---

<sup>762</sup> Eus. HE 10.8.

<sup>763</sup> За библиографију о сукобу Лицинија и Констанција, в. М. Mirković 2012, 8 бел. 1.

<sup>764</sup> Исто. Константинов биограф Еузебије Цезарејски сукоб приписује Лицинијевој зависти и незахвалности према Константину, пагански историчар Аурелије Виктор подвлачи различитост њихових карактера, а Еутропије пише како је управо Константин *намерио да завлада читавим светом* и напао Лицинија без обзира на рођачке везе.

<sup>765</sup> Раније је битка датирана 314. године, али је на основу нумизматичке анализе данас прихваћено касније датирање, в. Т. D. Barnes 1973; М. Mirković 2012, 8; Н. А. Pohlsander 1995.

<sup>766</sup> Zos. HN 2.19.

прикључена Азији<sup>767</sup>. Убрзо потом обојица су прогласили своје синове за цезаре, Константин двојицу (Криспа и Константина II), а Лициније Лицинијана II који је тада био још малолетан. После тога осам година владао је релативан мир, а овим договором Друга Панонија дошла је под управу Константина и хришћани су могли да одахну. Ипак, на основу ћутања извора о панонским црквама у периоду од првих мученика из до Никејског сабора, Мирковић је закључила да је већина становништва у Илирику остала верна традиционалним боговима и да цркве које су уништене нису обнављане<sup>768</sup>. Константин је после битке код Цибала, проводио већину свог времена на Балкану, а у Сирмију је провео највише времена у периоду од 316-321. године због борби са Сарматима<sup>769</sup>. Константин је са Сарматима склопио савез и допустио им да се населе на територији.

Има индиција да подела Балкана између Константина и Лицинија није била стриктна осим у питањима војних зона на Дунаву, те да је Лицинијев утицај пролонгирао и после Сердичког договора<sup>770</sup>. Константин спроводи реформе у корист хришћана бројним законима, међу којима је 318. године установљење епископске судске јурисдикције у хришћанским споровима<sup>771</sup>; укинуо је раније законе по којима су супружници без деце и самци плаћали посебну таксу, чиме је ослободио пут несметаном развоју монаштва<sup>772</sup>; свештенство се изузима од јавних радова и такси<sup>773</sup>; омогућава се сиромашнима да постану свештеници<sup>774</sup>; црква добија право као пагански колегији да тестаментом стиче имовину<sup>775</sup>.

Као последица сукоба између Константина и Лицинија долази до поделе друштва у којој Константин подржава хришћане, а Лициније пагане, о чему сведоче случај мученика у Месопотамији, где је у једном сиријском документу из 323. године забележен Лицинијев манадат за прогон хришћана<sup>776</sup>. Највероватније у

<sup>767</sup> Zos. *HN* 2.20; *Exc. Val.* 18-19.

<sup>768</sup> М. Мирковић 1979, 26.

<sup>769</sup> Т. D. Barnes 1982, 73-74.

<sup>770</sup> О Лицинијевом утицају у Доњој Мезији и Средоземној Дакији сведоче натписи на бројним предметима, за попис, в. М. Mirković 2012, 11.

<sup>771</sup> *CTh* 1.27.1.

<sup>772</sup> *CTh* 8.16.1.

<sup>773</sup> *CTh* 16.2.2; 16.2.10.

<sup>774</sup> *CTh* 16.2.3.

<sup>775</sup> *CTh* 16.2.4.

<sup>776</sup> P. R. Coleman-Norton 1966, 1.93. Прогоне описује Еузебије, в. Eus. *HE* 10.8-10, 14-19; *VC* 1.5.



одговор на Лицинијеве мере, Константин исте године у Сирмију издаје едикт којим су предвиђене казне са пагане који приморавају хришћане на приношење жртава римским боговима<sup>777</sup>. Све ово значило је институционализацију хришћанске цркве и омогућило јој привилегован положај у друштву, какав су уживале паганске верске организације.

Оно што је разарало хришћанство тог доба и представљало сметњу његовом напредовању било је нејединство цркве око питања теологије и литургијске праксе. Исте године када је донет „Милански едикт“ Константин је први пут био приморан да се умеша у црквене прилике. У питању је био спор око донатиста<sup>778</sup>. Не улазећи дубље у ово питање, истичемо да се проконзул Африке обратио Константину за помоћ у решавању спора, при чему је цар сматрао да спор треба да буде препуштен римском епископу, о чему сведочи његово писмо римском епископу Милтијаду<sup>779</sup>. Константин је реаговао на основу свог царског ауторитета и очекивао од цркве послушност. Међутим, ни Сабор у Риму (313) ни Сабор у Арлу (314) нису решили прву од унутрашњих размирица цркве, чак ни посредством царског ауторитета<sup>780</sup>. Из сукоба са донатистима почиње да се формира однос римског цара и хришћанске цркве.

У међувремену, Константин је после првог рата са Лицинијем доста боравио у Сирмију, седишту преторијанског префекта, које је по неким назнакама намеравао учинити својом престоницом, где је отворио и царску ковницу новца<sup>781</sup>. Неколико натписа показује да су високи званичници из Сирмија још увек поштовали стару религију и да је извесни Флавије Констанције, као Константинов ослобођеник, подигао у Сирмију око 326. године храм Мајци Богова за *срећан долазак* цара (види прилог Е65)<sup>782</sup>. Увећани политички значај града сигурно је утицао и на конституисање Сирмијске цркве, која је имала ранг епископије. У старијој литератури било је прихваћено мишљење да је сирмијска епископија била митрополитска већ у Константиново доба, те да су јој биле подређене епископије у

<sup>777</sup> CTh 16.2.5

<sup>778</sup> A. Casiday – F. W. Norris 2007, 42-45; T. D. Barnes 1975.

<sup>779</sup> Eus. HE 10.5.

<sup>780</sup> Eus. HE 10.5; Optat. 1.22-24; August. Ep. 43.5; 88.2.

<sup>781</sup> M. Mirković 2006, 66-67, али не наводи на основу којих извора изводи закључак.

<sup>782</sup> Исто, 67.

Петовију (Птуј), Целеји (Цеље), Емони (Љубљана), Сисцији (Сисак), Мурси (Осијек), Басијани (Доњи Петровци), Сингидуну (Београд), Виминацију (Костолац), Рацијарији (код Видина), Ескусу (лат. *Oescus* бугарско село Гиген)<sup>783</sup>. Жак Зеје изражава сумњу у постојање сирмијске митрополије у 4. веку<sup>784</sup> с обзиром на то да не постоји ниједан документ који би потврдио ранг митрополије<sup>785</sup>. Канонски статус митрополита формира се тек на Никејском сабору (325)<sup>786</sup>, али је он сигурно настао као последица постојеће праксе према којој су епископи провинцијских центара имали већи ауторитет у односу на остале епископе провинције. Стога, будући да је Сирмијум био административни центар Друге Паноније и читаве панонске дијацезе, а једно време и илирске префектуре, могло би се сматрати пробабилним да је имао и виши ранг у односу на друге епископске столице.

---

<sup>783</sup> D. Farlati - J. Colleti 1842, 319: *olim metropolis, nunc suffraganea metropolis Colocensis in Hungaria*; L. Szörényi 1989, 144-156; S. Ritig 1911.

<sup>784</sup> Ж. Зелер 2005, 55; уп. J. Zeiller 1947, 669-674.

<sup>785</sup> Ф. Гранић 1933-1934, 327.

<sup>786</sup> У 4. канону се први пут јавља титула митрополита, в. F. L. Cross – E. A. Livingstone 1997<sup>3</sup>, 1081.

Табела 3. Преглед извора о мученицима Илирика

МЕСТО МУЧЕНИШТВА	ИМЕ МУЧЕНИКА ИЛИ ГРУПЕ	ДАТУМ СТРАДАЊА	СБ	ХМ	ДЕЛА, ПАСИЈЕ, ЧУДА, ИТД.	МАРТИРИЈ	ЕПИГРАФСКИ ПОТВРБЕН МАРТИРИЈ
СИРМИЈУМ	ИРИНЕЈ	6. IV 304.	6. IV <i>Ἐν Σιρμίῳ τῇ πόλει Εἰρηναῖος ἐπίσκοπος</i>	6. IV Firmi/Sirmi Berenei/Herenei <u>epi</u> Donati	6. IV, 23. VIII, 25. III <i>Passio</i> (BHL 4466, BHG 948- 951)	М. Јеремић 2004.	N. Duval 1979.
САЛОНА	ДОМНИЈЕ	11. IV 304.	11. IV <i>Ἐν Σαλῶνῃ Δομνίων ἐπίσκοπος</i>	11. IV Salona Dalmatiae Domnionis <u>episcopi</u>	<i>Passio</i> (BHL 2268-2270)	F. Bulić 1898.	F. Bulić 1900.
СИРМИЈУМ	ДИМИТРИЈЕ	9. IV 304.	9. IV <i>Ἐν Σιρμίῳ Δημήτριος</i>	9. IV In Sirmia natal. VII virginum quar. nomina d <sup>s</sup> novit et alibi Demetri <u>diacon</u> , Heracli concessi. Mari. Syrmium.	ДИМИТРИЈЕ СОЛУНСКИ 8, 26. X <i>Passio</i> (BHG 496-498, BHL 2122) <i>Miracula</i> (BHG 499-533, BHL 2123-2125) <i>Laudatio</i> (BHG 534-547)	М. Јеремић 2004.	
БОНОНИЈА	ХЕРМА ГАЈ	30/31. XII 1/4. I ?	30. XII <i>Ἐρμάς ἐξορκιστῆς Βονωνία</i>	31. XII, 1. 4. I Bononia Gagi (Gai) <u>episcopus</u> Ratiariae Hermetis exorcistae			
СИРМИЈУМ	БАЗИЛА/ БАЗИЛИЈЕ	29. VIII 304.	29. VIII <i>Ἐν Σιρμίῳ Βασίλειος</i>	29. VIII In Sirmia Basillae virginis			
САЛОНА	СЕПТИМИЈЕ, ХЕРМОГЕН, ВИКТОРИН	18. IV ?	18. IV <i>Ἐν Σαλῶνῃ Σεπτίμιος καὶ Ἡρμογένης</i>	18. IV Salonae civitate Septimi <u>diaconi</u> Victorici et alibi Hermogenis			F. Bulić 1919.
СИРМИЈУМ	АГРИПИН И СЕКУНД	15. VI 304.	15. VI <i>Ἐν Σιρμίῳ Σεκοῦδος</i>	15. VI In Sirmia Agrippini Secundi			
СИРМИЈУМ	СИНЕРОТ	22/23. II 306?		22. II, 23. II Sirmi sci. Sereni et alioru XVI/XLII In Pannonia natl. scorum Seneroti, Antigoni, Rutuli, Libii	<i>Passio</i> (BHL 7595-7596)	М. Јеремић 2004.	<i>CIL</i> III 10232, 10233, 14340
САЛОНА	АНАСТАЗИЈЕ	26. VIII 304.		26. VIII In Salona civit. sct. Anastasi mar.	<i>Passio</i> (BHL 414) <i>Passio Donati et socii</i> (BHL 2309)	F. Bulić 1896.	
САВАРИЈА	КВИРИН	4. VI 303/304/308.		4. VI In Sabaria civitate Panonie Quirini.	<i>Passio</i> (BHL 7035-7038) Hieron. <i>Chron.</i> 308. Prud. <i>Perist.</i> 7,3.	E. Tóth 1973.	

				Rome in cimitr. catacumbas. via appia. miliario III			
ЦИБАЛЕ	ЕУЗЕБИЈЕ ПОЛИОН	27. IV 258? 27. IV 304.		28. IV, 29. V In Pannonia Eusebii episcpi, Pollionis Ciballi	28. IV <i>Acta Pollionis (BHL 6869)</i>		
СИРМИЈУМ	АНАСТАЗИЈА	25. XII 304.		25. XII Sirmi et Anastasiae (quae de Roma sanctae secuta quae ad martyrium ducebantur haec gloriosam pertulit passionem)	АНАСТАЗИЈА РИМСКА 12, 28, 29. X, 22. XII, 28. XII, 25. XII <i>Passio Chrysogoni et sociorum (BHG 81-82, BHL 401)</i> <i>Epistulae Anastasiae et Chrysogoni (BHG 83)</i>	Theod. Lect. II 65 ap. Thphn. <i>Chron.</i> A.M. 5950 Const. Porph. <i>De Admin. Imp.</i> 29. М. Јеремић 2004.	I. Popović – S. Ferjančić 2013.
ЛАУРИЈАКУМ	ФЛОРИЈАН	4. V 304.		4. V Et in Nurico ripense loco Lauriaco natale Floriani et principi officii presides ex cuius iussu ligato saxo collo eius reponente in fluvio Anisonis susi oculis crepantibus praecipitatu vident.	<i>Passio (BHL 3054-3058)</i>		
СИРМИЈУМ	МОНТАН И МАКСИМА	26. III, 11. V 304.		26. III, 11. V In Sirmia Munati presbiter delingi donis cum Sirmium fugisset. Conprehensus est et missus e in fluvio nono lapide. Inventu est corpus eius et Maximae uxoris es. (et aliorum XL)	<i>Acta Pollionis Acta Montani? (Cod. Bern.)</i>		
ИСТРА	ЗОЕЛ, САТИР, ТИМИН, САТУРНИН, СЕРВИЛ, ФЕЛИКС, СИЛВАН, ФОРТУНАТ	14. V, 5. VI ?		14. V, 5. VI In Istria Zoeli, Satiri, Timini, Saturnini, Servili, Felicis, Silvani, Furtunati			
СИРМИЈУМ	ТИМОТЕЈ	15. V ?		15. V In Sirmia Timothei et alibi VII virginum			
СИРМИЈУМ	САБАЦИЈА	4. VII 304.		4. VII In Sirmia Sabacie innocenti cum aliis XXX Theodori			
ИСТРА	ЈУЛИЈАН	12. VIII		12. VIII			

				In Istria natal. sci Iuliani			
СИРМИЈУМ	ЦЕЦИРИЈА	8. VII ?		8. VII In Sirmia scoru parenti Ceciriae/Caecyriae/Caeciriae			
СИРМИЈУМ?	ЧЕТВОРИЦА ОВЕНЧАНИХ	8. XI 303? 306?		8. XI Simfronii, Nicostrati, Caudii, Victoris, Castori, Balasami	<i>Passio quattuor coronatorum (BHL 1836- 1839, BHG 1600)</i>		
СИНГИДУМУМ	ХЕРМИЛ И СТРАТОНИК	13. I 315.		2. VIII Et alibi Hermyili martyris ?	<i>Passio et laudatio (BHG 744y,z, 745, BHL 3858)</i>	М. Мирковић 1979.	
ПЕТОВИЈУМ	ВИКТОРИН	2. XI			Hieron. <i>De Vir. Ill.</i> 74.		
УЛПИЈАНА	ФЛОР И ЛАВР	18. VIII под Хадријаном			<i>Passio Laudatio (BHG 660, 661, 662)</i>	М. Паровић- Пешикан 1982.	
ФОРУМ ЈУЛИИ, СИРМИЈ, ЦИБАЛЕ	ДОНАТ, РОМУЛ, СИЛВАН, ВЕНУСТ И ХЕРМОГЕН	21. VIII 304.		9. IV Syrnii Furtunati Donati et VII virginum canonicarum 17. II It. Concordiae Iustae et alibi Rumuli Saloni Salvani et al. XXXVIII 12. XII Alibi Hermagora et Donati et aliorum XXII	<i>Passio Donati et socii (BHL 2309) Acta Hermagorae et Fortunati (BHL 3838- 3841)</i>		
ИЛИРИК	ФИЛЕТ, ЛИДИЈА, МАЦЕДОН, ТЕОПРЕП, АМФИЛОХИЈЕ, КРОНИД	27/29. III под Хадријаном			<i>Passio (BHG 2371)</i>		
ИЛИРИК	УРСИЦИН	11, 14, 15, 27. VIII 304.			<i>Passio (BHG 1861)</i>		
САЛОНА, ЕГИПАТ	ДОНАТ, МАКАРИЈЕ, ТЕОДОР	22. V под Лицинијем			<i>Passio (BHG 564)</i>		
САЛОНА	ВЕНАЦИЈЕ	1. IV c. 270?			18. V <i>Passio Venantii m. Camerini (BHL 8523- 8524)</i>		F. Bulić 1928, 67.

ЛЕГЕНДА

 Непознато  Индиректно указује

4.

ДРУГА ПАНОНИЈА У ХРИСТОЛОШКИМ РАСПРАВАМА

---

*Incerto enim doctrinarum vento vagamur.*

(Hil. *Ad Const.* II 5).

Јерес потиче од грч. *αἵρεσις* која је првобитно имала значење избор, али ће у хришћанском контексти добити негативне конотације у смислу погрешан избор, то јест скретање од правоверног учења. Стога треба правити разлику када на пример платониста Келс користи овај термин да разликује филозофске школе, и Августина који под јересима под разумева отпаднике од праве вере<sup>787</sup>. Како се утврђивало шта је јерес, веома је сложено питање, и са сигурношћу можемо рећи да је читав четврти век био посвећен баш решавању тог питања. А како сведочи недовршен Августинов приручник *О јересима* (423), ни његов аутор није био сигуран да је уопште могуће утврдити једну дефиницију за јеретика: *Quid ergo faciat haereticum regulari quadam definitione comprehendere sicut ego existimo, aut omnino non potest aut difficillime potest*<sup>788</sup>. Сличан приручник који броји 80 јеретичких група око 25 година раније издао је Епифаније из Саламине и дао му довитљиво име *Panarion*, кутија са лековима<sup>789</sup>. Разлика између Августиновог и Епифанијевог приручника била је у томе што осим побрајања познатих јереси, Августин је желео да теоријски дефинише јерес уопште, чиме би омогућио да се свака нова јерес препозна. Проблем лежи у томе да није постојала ортодоксија као дата, већ је она реципрочно настајала у процесу дефинисања јереси. Ова два антипода, правоверно и кривоверно, били су под снажним утицајем политичког и друштвеног фактора.

Посебно у 4. веку примећујемо да се „етикетирање“ именима појединих осуђених јеретика неконтролисано примењивало и на оне који никакве везе са

---

<sup>787</sup> S. Marcel, *From Greek Hairesis to Christian Heresy*, у: W. R. Schoedel – R. L. Wilken 1979, 101-116.

<sup>788</sup> Aug. *De Haer.* 7.

<sup>789</sup> О Епифанију и његовом делу, в. R. P. C. Hanson 1988a, 658-666.

појединим *хересијарсима* нису имали. То је нарочито тачно у погледу аријанства, јер готово све групе које су у христолошким расправама етикетиране као *аријанске* нису имали никакве директне везе са Аријем, нити његовим учењем. Разлог томе је што је ова врста етикетирања имала првенствено реторички карактер настао као примена филозофског рационалисања доктринарних категорија у 2. и 3. веку. Међутим, у 4. веку после признавања хришћанства и његовог постепеног увођења у римску елиту и царски двор, римско право ће постати одличан инструмент за категоризацију јеретичких група<sup>790</sup>. Хамфрес ово гледиште илуструје случајем антиохијског епископа Павла из Самосате (261-268), кога је збацио сабор у Антиохији око 264. године и после неколико година поновно одржани синод<sup>791</sup>. На другом сабору је за Павловог испитивача одређен директор антиохијске реторске школе Малкион, који је успешно довео до Павлове осуде користећи судску реторику и отварајући правни случај. Али, опет није било ефекта, јер Павле одбија да прихвати одлуку синода и напусти престо. Тада су епископи позвали цара Аурелијана (270-275), који је издао рескрипт у ком се наређује да се антиохијска црква мора дати епископу који је у слози са епископима Италије и Рима<sup>792</sup>. Да ли је то имало ефекта, тешко је рећи, јер ће и сам Константин покушати да реши донатистички и аријански спор на правни начин, али без успеха.

У случају Арија, Константин је из римског права преузео осуду узимања части (*infamia*), што је имало последицу да осуђени није могао држати извесне позиције, нити се жалити суду. Константинова осуда Арија се заснива на претходној царској осуди неоплатонистичког филозофа Порфирија (324)<sup>793</sup>:

*Νικητής Κωνσταντίνος, μέγιστος, Σεβαστός, ἐπισκόποις καὶ λαοῖς. Τοὺς πονηροὺς καὶ ἀσεβεῖς μιμησάμενος Ἄρειος, δίκαιός ἐστι τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ὑπέχειν ἀτιμίαν. Ὅσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς, συντάγματα παράνομα κατὰ τῆς θεησεβείας συστησάμενος, ἄξιον εὑρετο μισθὸν, καὶ τοιοῦτον ὥστε ἐπονειδίστων μὲν αὐτὸν πρὸς τὸν ἐξῆς γενέσθαι χρόνον καὶ πλείστης ἀναπλησθῆναι κακοδοξίας, ἀφανισθῆναι δὲ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα· οὕτω καὶ νῦν ἔδοξεν Ἄρειόν τε καὶ τοὺς Ἄρειου ὁμογνώμονας Πορφυριανούς μὲν καλεῖσθαι, ἵν' ὦν τοὺς τρόπους μεμίμηται, τούτων ἔχωσι καὶ τὴν προσήγορίαν.<sup>794</sup>*

*Победник Константин Велики Август епископима и народу. Пошто је Арије подражавао зле и безбожне људе, праведно је да тако прими казну обезчашћавања. Јер када је Порфирије, тај непријатељ побожности, саставио развратне трактате против религије, добио је одговарајућу казну обезчашћења, која га је обасула заслуженим презиром, а његови безбожни списи су уништени; сада се чини пригодним*

<sup>790</sup> О римском праву код Кипријана Картагинског, в. А. Веck 1930.

<sup>791</sup> Ове догађаје детаљно и са употребом докумената описује Еузебије Цезарејски, *HE* 7. 28-31.

<sup>792</sup> Исто, 7.30.

<sup>793</sup> T. D. Barnes 1994, 53-65.

<sup>794</sup> Soc. *HE* 1.9.

да Арије и њему слични који следе његово мишљење треба да се назову Порфиријанцима, те да носе име оних чије су понашање имитирали.

На овај начин су Порфиријанци и Аријанци постали категорије у римском праву, и овај принцип ће бити практикован надаље, у погледу симонијанаца, аполинаријеваца<sup>795</sup>, несторијенаца<sup>796</sup>, еуномијанаца<sup>797</sup>, монтаниста<sup>798</sup>, итд. Међутим, пракса показује да ови анти-јеретички закони нису поштовани, јер део римског права *ius sacrum* је био у извесном пропадању већ почетком 3. века. Зато је однос између бог(ова) и римског друштва био нарушен, и многи цареви су посветили део свог законодавства покушају да се одржава религија, која доприноси добробити државе. Царска легислација против јереси користи традиционалну римску терминологију против *superstitiones*, штетних и заразних веровања која трују друштво.

Као што је у једном тренутку учесник доктринарних расправа средином 4. века Хиларије Пиктавијски рекао *несигурно тумарамо на ветру доктрина*<sup>799</sup>, свако типологија на правоверно и кривоверно у 4. веку је сувише општа и базирана на *post festum* тумачењу, то јест из перспективе савремене црквене доктрине. У времену које је питању та доктрина се заиста несигурно, болно и споро уобличавала често склона кретањима напред – назад, која није лако категоризовати. Стога би се из угла данашње хришћанске теологије учења многих значајних теолога у неком тренутку развоја њихове теолошке мисли могла назвати погрешним. Од двадесетих година 20. века одбацује се теолошки приступ и јављају се нови погледи и приступи овој старој тематици, која почиње да се сагледава у ширем сплету околности који су утицали на обликовање хришћанске доктрине.

Тако Едвард Шварц износи став да је аријанство било само одраз борбе за смањење привилегија презвитера, а никејство покрет против хришћанске интелигенције<sup>800</sup>, од средине 20. века и почетка изучавања и критичког издавања аријанске литературе јављају се и погледи из другог угла<sup>801</sup>, не само кроз призму победничке стране у христолошком спору. Хансон је издвојио

<sup>795</sup> *CTh* 16.5.14.

<sup>796</sup> Осуда Несторија из 435. године потврђена је у три извора: *CTh* 16.5.66 (у форми писма префекту Константинопоља Леонтију), *ACO* 1.1.3.111.

<sup>797</sup> *CTh* 16.5.34.

<sup>798</sup> Исто.

<sup>799</sup> *Nil. Ad Const. II* 5.

<sup>800</sup> E. Schwartz 1959, 179.

<sup>801</sup> Ту је велики допринос дао Грizon, в. библиографију под R. Gryson.



неколико слојева утицаја који су обликовали хришћанску теологију 4. века. Најпре, то је била доктринарна база у *Светом писму*<sup>802</sup>, које у то време није било стандардизовано, али су свети списи у тадашњој циркулацији сматрани неприкосновеним и непогрешивим ауторитетом код једног дела теолога. С обзиром на природу текстова на којима се базира хришћанство, њихова литерарна форма попут делфијске загонетке мучила теологе образоване у хеленско-римској филозофској традицији и култури. Стога се појавио рационалистички приступ тумачењу *Светог писма*, који је био склон алегоријском схватању хришћанске теологије у духу платонизма<sup>803</sup>. С друге стране, аријанци и аполинаријевци, иако два опозитна екстрема у погледу христологије<sup>804</sup>, већ су у позној антици добили епитет *аристотеловаца*<sup>805</sup>, јер им је приписивана злоупотреба Аристотелове логике и силогистички приступ тумачењу хришћанске доктрине<sup>806</sup>.

Ипак, не можемо извршити грубо категорисање никејаца као алегоричара, а аријанаца као рационалиста, јер имамо су оба приступа била заступљена код обе стране, иако су аријанци мање били склони алегоријском тумачењу. Хансон аријанску склоност ка грубом рационализму објашњава њиховом слабијом образованшћу, са изузетком Паладија из Рацијарије<sup>807</sup>. Ипак, постоје и погледи да се од 60-их година 4. века може говорити о новом аријанству у виду хомојства, али и новом никејству кападокијског типа и на Западу под руководством Амброзија Миланског, што је у новијој литератури дало термин *неоникејци*<sup>808</sup>.

---

<sup>802</sup> О утицају *Светог писма* на развој христолошке доктрине, в. R. P. C. Hanson 1988a, 824-848.

<sup>803</sup> Још од Оригеновог времена се прихвата прилагођавање Божје речи људском разумевању при коришћењу метафора и бројни писци 4. века су јасно изражавали енигматски карактер *Светог писма*, Eus. *Ecc. Theol.* 1.20, Ath. *De syn.* 41, Basil. *De Spir. San.* 7.16, Greg. Nyss. *Con. Eun.* 2.3. Велики је број оних који се баш одбијањем Оригеновог алегоризма дистанцирају од овог приступа, попут Амброзија Миланског и Епифанија Саламинског, чији је чувени коментар да *Ориген неће стајати са нама заједно на Судњи дан* (EpiPh. *Ans.* 63).

<sup>804</sup> У смислу да аријанство негира божанско, а аполинаријанство људско у Христовој инкарнацији.

<sup>805</sup> Директне импликације налазимо код Василија Цезарејског (*Adv. Eun.* 1.9), Григорија Нисанског (*Con. Eun.* 1.5), Епифанија (*Pan.* 69), Сократа Схоластика (*HE* 2.35).

<sup>806</sup> Волфсон показује како су црквени оци и историчари Цркве корене аријанске мисли налазили у Аристотеловим силогизмима, дијалектици и рационализму, в. Н. А. Wolfson 1958, 5-28.

<sup>807</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 830.

<sup>808</sup> Маркшис говори о миланском неоплатонизму и утицају који је имао на хришћанску теологију, као о *неоникејцима*, С. Marksches 1995, 79-83, 84-108; уп. сличан став Вилијамса, D. H. Williams 1995, 12; Ж. Зелер 2005, 222-223.

Историјска перспектива у тумачењу Светог писма била је готово потпуно искључена, осим код Григорија Назијанског, и све странке су анахроно постављале учења њиховог времена у апостолско доба<sup>809</sup>. Позивање на традицију код никејаца није ишло даље од састављача *Никејског симбола*, а код антиникејаца налазимо на позивање на ауторитете Кипријана, Лукијана Антиохијског, Еусебија Цезарејског, Еусебија Никомедијског, додуше никада на Арија<sup>810</sup>. Тако је 4. век био испуњен веома либералним тумачењима Светог писма, који је резултирао бројним контроверзним интерпретацијама појединих аспеката хришћанске догме.

Анти-никејски покрети су углавном инсистирали на непостојању потврде у Светом писму за интерпретације односа најпре Оца и Сина, а потом и Светог Духа, када је формирана тринитарна доктрина, те су оптуживали никејске апологете за увођење нових термина и интерпретација. Проникејци су у одговор детаљније преиспитали своја тумачења и одговорили тринитарним учењем, које је био софистицирани и учени одговор хришћанских *филозофа* на провокације супарничке стране. Тек ће крајем 4. века почети да се прихвата становиште да библијско навођење није довољно у тумачењу хришћанске теологије.

Тек од недавно питање утицаја хеленско-римске филозофије на развој хришћанске доктрине, теологије, етике, реторике добило је на значају у науци, иако је још Јегер утврдио да је хеленизација хришћанства и усвајање грчке *паидеје* омогућило ширење и популаризацију новог религијског покрета<sup>811</sup>. Мишљења су се кретала од оних који су негирали утицај хеленско-римске филозофије до оних који су јој давали пресудан значај у формирању хришћанске теологије<sup>812</sup>. Захваљујући новијим и обухватијим студијама о образовању хришћанских теолога, затим о хришћанском гностицизму<sup>813</sup>, неоплатонистичкој филозофској школи, аутор овог рада приклања се мишљењу да је хеленско-римска филозофија оставила дубоког трага на формирање хришћанске доктрине. Најзначајнији утицај на хришћанске мислиоце, нарочито

<sup>809</sup> Више о развоју хришћанске доктрине в. R. P. C. Hanson 1988a, 824-875.

<sup>810</sup> R. Gryson 1980, 177-179.

<sup>811</sup> V. Jeger 2007 (Оригинално дело изашло 1961). Пионир ових истраживања био је Едвин Хеч, E. Hatch 1890.

<sup>812</sup> За историјат истраживања в. А. М. Meijering 1975.

<sup>813</sup> Откирће и анализа библиотеке Наг Хамадија 1945. пресудно је утицала на погледе о односу хришћанства и платонистичке филозофије. И поред утицаја који су гностички покрети имали на хришћанство у 2. и 3. веку, до 4. века они су престали да буду значајан фактор.

у погледу етике и сотерологије, остварили су стоици и нова форма платонизма настала из Платинове филозофије који се до 4. века удружио са теургијом, што је отворило врата мистицизму. Аристотеловски рационализам је био у опадању, осим у домену природних наука. Филозофија у античком смислу, чак, постаје одлика јеретичког размишљања, а теологија заузима њено место међу хришћанским писцима. Тако да у том контексту можемо са сигурношћу тврдити да класична филозофија није имала пресудног утицаја на хришћанство, али је ситуација сасвим другачија када говоримо о позноантичкој хеленској филозофији, те можемо поставити питање колико су платонизовани били хришћани. Ипак, сваки образовани теолог неминовно је у току образовања усвајао тековине хеленске филозофске мисли и њену сложену и софистицарну терминологију. Ориген је у својим списима најдиректније показао синтезу хришћанске доктрине са средњим платонизмом. Када Василије Цезарејски у својим канонским писмима формира етичке норме своје заједнице он меша идеје, обичаје и норме старозаветне јудејске етике, стоиче етике, римског права и новозаветног хришћанског морала<sup>814</sup>. И кападокијски теолози, захваљујући свом образовању, ће бити ти који ће после времена Оригена дати највећег доприноса синтези платонизма и хришћанства.

Међутим, онда се поставља питање механизма који је омогућио утврђивање кривоверства и његове осуде. Ту наступа утицај римске државе и њених институција и успостављање везе са хришћанском Црквом. Једини ауторитет који је могао да пресуди у црквеним споровима био је несумњиво римски цар<sup>815</sup>. Видели смо како је од донатистичког спора цар невољно увучен у решавање црквених питања, али што је једном учињено постало је правна пракса коју ће искоришћавати сва наредна поколења црквених теолога и полако градити чврсту везу између римског права и божанског права лепо илустрованој у речима цара Констанција *Оно што ја изговорим нека буде каноном*<sup>816</sup>. Током читавог 4. века цар је био поглавар Цркве, што је већина прихватала, а мањи је број био оних који су се супротстављали царском ауторитету<sup>817</sup>. Сви су признавали искључиво право цара да сазове и опозове сабор, али сами цареви су

<sup>814</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 859 бел. 154.

<sup>815</sup> О утицају царске политике на развој христолошке доктрине, в. R. P. C. Hanson 1988a, 849-855.

<sup>816</sup> Ath. Hist. Arian. 33.

<sup>817</sup> То су учиниле све значајније личности христолошког спора, почев од самог Арија, преко Атанасија Александријског.

различито гледали на своју улогу на тим саборима, од активног и пристрасног председника попут Констанција II до неутралног и незаинтересованог администратора попут Валентинијана I. Константин је тежио неутралности, али је ипак узео улогу арбитра и умсеравао саборско кормило. Теодосије, иако није лично присуствовао саборима, био је упућен и утицао на саборске одлуке преко медијатора и коначно у потпуности овладао црквеном политиком и политиком Цркве. Јулијан је веома мудро уочио механизме који су омогућавали инфилтрирање хришћанства у поре римске државне структуре и друштва, те им је успорио комуникацију укидањем поштанских погодности и забранио њихово ангажовање у едукацији, али и подстицао учену и добро аргументовану анти-хришћанску пропаганду. Ипак, треба напоменути да политика домината није могао бити потпуности бити спорведена у црквеној политици и да су цареви имали потешкоћа у спровођењу воље и закона у црквеним питањима. Манихеји најпрогоњенија религијска група у Римском царству опстала је упркос свим репресалијама које је Црква и држава наметала.

У време цара Констанција II на сабору у Бетерама (данас Безије) 356. године епископ Хиларије из Пиктавија је оптужен кривоверство<sup>818</sup>, а из касније перспективе Хиларије је био један од доследних бранилаца никејства<sup>819</sup>. Његова осуда потекла је од тада главног поборника никејства, како се сам издавао, епископа Каралиса на Сардинији, Луцифера<sup>820</sup>. Луцифер је осудио Хиларија на основу његовог трактата *О синодима (De synodis)*, у ком је поредио никејску формулацију вере са термином *једносушан* и источњачку формулацију са термином *сличне слуштине*, коју су проникејци окарактерисали као „аријанску“, и закључио да ниједан термин није савршен и да имају исто значење. Новија ситраживања показују велики помак у тумачењу Хиларијевих ставова у развоју тринитарне доктрине. Бренеке, као и Дуањон, сумњају да је Хиларије

---

<sup>818</sup> С. L. Beckwith 2005, 21-38.

<sup>819</sup> О теолошкој позицији Хиларија Пиктавијског, в. детаљније R. P. C. Hanson 1988a, 459-506.

<sup>820</sup> Луцифер из Каљарија (с. 350 – с. 370) на Сардинији, био је страсни опонент аријанства. У изворима се први пут јавља у оквиру посланства папе Либерија цару Констанцију II са захтевом да се одржи синод који ће решити доктринарна питања и случај Атанасија. Због подршке Атанасија на Медиоланском сабору 355. године, по налогу цара стављен је у тродневни притвор у палати, али није одустао од својих уверења, па је заједно са Еузебијем из Верцела и Динисијем из Медиолана прогнан у египатску Тебу, одакле је цару писао памфлете у којима је истакао да је спреман да поднесе мучеништво за своја уверења. Он је у одбрану никејства написао неколико трактата упућених цару Констанцију: *Non conveniendo cum haereticis, De regibus apostaticis и Moriendum esse pro dei filio*. У овом последњем тврди да је спреман да умре за никејску догму. О теолошкој позицији Луцифера из Каралија, в. R. P. C. Hanson 1988a, 507-515.

био осуеђан на прогон због храброг анти-аријанства, како је касније развијена легенда, већ да је Хиларије на сабору у Бетерама био наивни и неискусни латински теолог, који се тек после прогона, који је био из политичких разлога не теолошких, почео упознавати са тринитарном проблематиком најпре веома незрело, у *Против Валенса и Урсаџија*, затим зрелије у *О синодима*, и коначно зрело у *О Тројству*<sup>821</sup>.

Међутим, две деценије касније термин „Луциферијанци“ се користио за осуду следбеника поменутог Луцифера као једног од најгорих јеретика<sup>822</sup>. Шта се догодило у међувремену? У време владавине цара Констанција, нарочито када је постао самостални владар, двор је у погледу хришћанске цркве био на страни хомоусијанаца и њима сличних, тачније није био на страни никејске струје. С те тачке гледишта, Луциферово инсистирање на непоштовању владајућег мишљења двора и њему приврженог клера, значио је његову осуду и он је екскомунициран из цркве. Без обзира што је био присталица никејске струје, која ће тек касније победити, његова осуда је само наслеђена у каснијем законодавству. То што је неко назван „аријанцем“, „луциферијанцем“ или „присцилијанцем“ не значи да је стварно био следбеник поменутих група, али је постао хересиолошка категорија, а царско законодавство га је именovalo и омогућило правни процес против њега.

Међутим, постојао је реални хијатус између правне теорије и праксе, и упркос сложеној и развијеној царској бирократији, цареви нису имали начина да спроведу своје законе у неким случајевима. Док су манихеји<sup>823</sup> и присцилијанци<sup>824</sup> заиста сурово прогоњени, донатисти неравноправно третирани, други су пак имали заштиту државе.

У дефинисању јереси држава је имала своје критеријуме наслеђене од старог римског *ius sacrum*. Када погледамо законе Теодосијевог кодекса у одељку *De haereticis* (16.5) видимо да свака повреда Цркве (што би раније одговарало римским боговима) изједначена је са државним ударом, јер по традиционалном

---

<sup>821</sup> Н. С. Brennecke 1984.

<sup>822</sup> Јероним је 379. године одржао јавну расправу у виду дијалога против Луциферијанаца (*Dialogus adversus Luciferianos*); уп. Hieron. *De vir. ill.* 95. Припадници хетероусијанске партије називају никејце Луциферијанци (*Coll. Avell. Ep.* 2.91; уп. *CTh* 16.5.28).

<sup>823</sup> Манихејство је осуђено под Диоклецијаном и Максимијаном 297. године (по неким 302. године, С. Hamfress, 245) едиктом који је ушао Грегоријански кодекс, М. Hamson 1913, 15.3. (130-131).

<sup>824</sup> Присцилијан из Авиле и његови следбеници осуђени су 386. године под царем Максимом на погубљење, в. Н. Chadwick 1976.

римском светом праву, добробит државе и грађана у директној је вези са поштовањем религије. Тако да се у државном законодавству старо *свето право* (*ius sacrum*) прилагођава хришћанском праву, али и обрнуто. И повреда истог једнака је злочину против римског народа, како илуструје следећи одељак Теодосијевог закона<sup>825</sup>: *Ac primum quidem volumus esse publicum crimen, quia quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuriam*<sup>826</sup>.

Тако јеретичка учења постају илегална, баш као што је пре неколико векова било и само хришћанство, а означавају се терминима: *illicita* (CTh 16.10.12.1), *sacrilegium* (CTh 16.5.52 пр.; 16.5.63), *criminosa religio* (CTh 16.5.13), *damnata religio* (CTh 16.5.48), *nefaria secta* (CTh 16.8.1.1), *nefaria superstitio* (CTh 16.5.48), *profanata religio* (CTh 16.6.6 пр.), наспрам легалног означеног као *orthodoxa, sacrosancta, vera, Christiana, catholica religio*. Јеретичка учења трпе казне већ утврђене римским законом, а то су забрана окупљања, одузимање имовине, спаљивање књига, протеривање. После Теодосијевог доношења едикта *Свим народима* (*Cunctos populos*, CTh 16.1.2) 381. године, којим се наређује поштовање никејског хришћанства (тачније догме коју следи епископ Рима Дамас и Петар епископ Александрије: *quamque Pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum*<sup>827</sup>) као једине легитимне религије, реакције у источном делу Царства биле су бурне с обзиром на преовладавање антиникејских струја<sup>828</sup>. Затим је Теодосије издао низ закона који именују и прописују казне за именоване јереси. Најпре је 10. јануара 381. године Теодосије прогласио фотиновце, еуномијанце и аријанце забрањеним религијама, и забранио њихово окупљање и наложио да се протерају из градова<sup>829</sup>. У мају исте године уследио је Константинопољски сабор који је рафинисао и реafirмисао *Никејски симбол*<sup>830</sup>. Убрзо потом следи низ закона који спроводе Теодосијеве намере у дело, нарочито ефикасних у погледу имовине јеретика<sup>831</sup>.

<sup>825</sup> О едиктима Теодосијевог кодекса везаним за религију, в. W. Kenne 1905.

<sup>826</sup> CTh 16.5.40.1.

<sup>827</sup> CTh 16.1.2.

<sup>828</sup> У Константинопољу је избила побуна и цар Теодосије I је са војском морао да избаци аријанско свештенство и устолочи проницејског епископа Григорија Назијанског, *Soz. HE 7.5-7.*

<sup>829</sup> CTh 16.5.6.

<sup>830</sup> Данас хришћанска црква поштује форму симбола вере коју је дао Константинопољски сабор из 381. године, те је правилније говорити о *Константинопољском симболу*.

<sup>831</sup> CTh 16.5.8 (19. јул 381) забрањује окупљања јеретика и подизање цркава; CTh 16.1.3 (30. јул 381) збацује све јеретике с црквених положаја и на њихова места поставља правоверне; CTh 16.5.10-12 (Константинопољ 383) забрањује окупљање таскодрогита, еуномијаца, аријанаца, мацедонијеваца, пнеутомаха, манихеја, енкратита, апоктатита, сакофора, хидропарастата,

Још далекосежније последице су имале осуде црквених високодостојника, попут епископа, за јерес, с обзиром на то да је њихова осуда доводила у питање све које су крстили и рукоположили<sup>832</sup>.

#### 4.1 УЧЕШЋЕ ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ НА НИКЕЈСКОМ САБОРУ И АРИЈЕВО ИЗГНАНСТВО У ИЛИРИК

Једна од најдуготрајнијих христолошких расправа позната као аријански спор започета је када је александријски презвитер Арије међу својом паством проповедао божанску различитост Бога Сина и Бога Оца, тачније када је вест о овим проповедима дошла до свештеничког круга око александријског епископа Александра. Иако гледиште о Христовој људској природи и његовој божанској подређености Оцу није било ново и већ је нашло своје присталице у школи Лукијана из Антиохије, чији је и Арије био ученик,<sup>833</sup> тек је у Александрији 324. год. покренут званични процес осуде са далекосежним последицама које ће потресати цео хришћански свет током 4. века. Штавише, тежина овог црквеног спора имала је за последицу увлачење римске државе преко личности римског цара у унутрашња питања Цркве.<sup>834</sup> И поред тога што *Свето писмо* није имало јасан и директан одговор на питање консупстанционалности, александријска

---

аполинаријеваца. Листа именованих јереси биће проширена 428. године, када се већ поменути додају и валентинијанци, монтанисти, сабастијани, присцилијанци, фригијци, марционисти, борборијанци, месалијанци, еухити или ентузијасти, донатисти, аудијанци, павликијани и марцелијанци, уп. *CTh* 16.5.65.2 (30. мај 428). Особе оптужене за поменуте јереси нису имале права на пренос имовине тестаментом или поклоном, нити да наследе (*CTh* 16.5.7 (мај 381); *CTh* 16.5.9 (март 382); *CTh* 16.5.18 (јун 389)).

<sup>832</sup> Од времена донатистичког спора ова ставка је често довођена у питање, али почетком 5. века став поништавања дела јеретика је преовладао, в. R. Price – M. Gaddis (eds.) 2005, 142.

<sup>833</sup> О пореклу Аријевог учења вид. R. Williams 2002, 29-32.

<sup>834</sup> Литература о аријанству је данас заиста богата, с тим да је немачка историографија дала највећи хеуристички допринос, вид. E. Schwartz, *Die Dokumente des arianischen Streites bis 325*, Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (даље NGWG), 1905, 257-99 = *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 117-68; *Von Nicaea bis zu Konstantins Tod. Eine grundsätzlich andere Chronologie, die allerdings auch von der Spätdatierung des Todes des Arius Mitte der dreißiger Jahre ausgeht*, NGWG, 1911, 367-426 = *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, 188-264; Hans-Georg Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, 318-328* (даље *Urk.*), у: *Athanasius' Werke*, Bd. 3, Berlin 1934; *Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahr 328*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (даље ZNW) 33, 1934, 131-159; H. C. Brennecke – U. Heil – A. von Stockhausen – A. Wintjes 2007.

црквена хијерархија изнела је Аријево гледиште на јавну осуду и избацила га из црквене заједнице. Сукоб је настао јер Црква није била јединствена у то време нити је имала конституисану хијерархију, те су се црквена седишта сматрала равноправним и легитимним да доносе одлуке о питањима догме. Арије се жалио водећим црквеним лицима ван Александрије, те је сазван сабор у Антиохији 324. год. који је ипак подржао александријског епископа, али је на том сабору постало јасно да има и Аријевих истомишљеника, од којих су најеминентније личности били епископ палестинске Цезареје Еусебије и његов имењак, епископ Никомедије. Питање је на крају одложено за предстојећи Никејски сабор који је сазвао римски цар Константин I Велики (306-337) због решавања крупних црквених питања, којима је тада било додато и Аријево учење.

Међу потписницима одлука Никејског сабора налази се и име Домнија из Сирмија, првог познатог епископа после мученика Иринеја са почетка 4. века. На истом Никејском сабору се први пут 4. каноном утврђује статус митрополита, чија је дужност била сазивање и председавање провинцијским синодима и постављање епископа у дијацези<sup>835</sup>. У једном ватиканском списку потписника Никејског симбола, додуше из 10. века, заиста се наводи поред Домнијевог имена *metropolitanus*<sup>836</sup>. Нађи дајући преглед панонских епископа 3-4. века са њиховим теолошким опредељењима, код Иринеја Сирмијског наводи могућност да је у граду постојала гностичка заједница, а Домнија суочава са анти-епископом Аријем лично, који је после Никејског сабора прогнан у Илирик<sup>837</sup>.

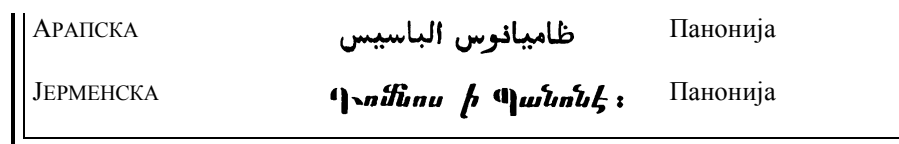
ТРАДИЦИЈА	ИМЕ ЕПИСКОПА	НАЗИВ ЦРКВЕНОГ СЕДИШТА
ЛАТИНСКА	<i>Domnus</i>	Панонија
ГРЧКА	<i>Δόμνος</i>	Паноније
КОПТСКА	-	-
СИРИЈСКА	<i>.ܕܡܢܝܐ ܡܡܠܝܩܐ</i>	Панонија

<sup>835</sup> F. L. Cross – E. A. Livingstone 1997<sup>3</sup>, s.v. *metropolitan*, 1081.

<sup>836</sup> Зеје је указивао на Домнијев статус митрополита на основу поменутог рукописа, Ж. Зелер 2005, 152. У питању је Vatic. Reg. 1043, f. 22-23, према Н. Gelzer – Н. Hilgenfeld – О. Cuntz 1898, VIII.

<sup>837</sup> T. Nagy 1939, 217.





Слика 8. Присуство епископа Паноније на Nikeјском сабору према латинској, грчкој, сиријској, арапској и јерменској традицији (325)<sup>838</sup>

Пошто је аријанство осуђено на Nikeјском екуменском сабору 325. год, Арије је прогнан у „Илирик“, заједно са епископом Секундом из Птолемајиде, Теоном из Мармарике и још неким александријским свештеницима.<sup>839</sup> Одлуку о прогону Арија и његових следбеника на крају Сабора донео је сам цар Константин, јер је једино тако она могла имати правну снагу.<sup>840</sup>

Према основном принципу савремене историографије очекивало би се стога да општеприхваћени податак попут поменутог о Аријевом прогону има широку аргументацију засновану на писаним сведочанствима примарних извора. Од сачуваних докумената о осуди Арија и његовом прогону хронолошки су најстарија акта Nikeјског сабора са анатемама осуђених,<sup>841</sup> затим писмо Nikeјског сабора египатским и либијским црквама (325),<sup>842</sup> у коме се шаље позив за осуду Арија и његовог учења. Следи Константиново писмо свим црквама против Арија и Порфиријанаца, у коме се прети смртном казном сваком ко скрива Аријеве списе (325)<sup>843</sup>, потом цареве писмо цркви Александрије о одлукама Сабора (325),<sup>844</sup> цареве писмо осуде Арију и аријанцима (325),<sup>845</sup> нејасна изјава праве вере Арија и Еузоија послата Константину из изгнанства (крајем 327),<sup>846</sup> Константинов позив Арију да дође у Никомедију и оправда се како би што пре могао да се врати у своје седиште (327?),<sup>847</sup> Константиново писмо епископу Александру Александријском у коме га обавештава о Аријевом доласку на двор и његовој потврди праве вере (пре 328),<sup>848</sup> део Константиновог едикта против Арија и његових следбеника после

<sup>838</sup> Према Н. Gelzer – Н. Hilgenfeld – О. Cuntz 1898, 56, 70, 140-141, 147, 215.

<sup>839</sup> О току процеса против Арија на Nikeјском сабору, вид. R. Williams 2002, 67.

<sup>840</sup> Н. С. Brennecke, *Nicäa I. Ökumenische Synode von 325*, *Teologische Realenzyklopädie*, Bd. 24, 1994, 429–441.

<sup>841</sup> Ath. *Decr.* 36-37; Theod. *HE* 1.12; Soc. *HE* 1.8; Gel. *Cyz. HE* 2.34.

<sup>842</sup> Н.-G. Opitz, *Urk.* 23, 47-51; Soc. *HE* 1.9.

<sup>843</sup> Eus. *VC* 3.17-20; Soc. *HE* 1.9; Theod. *HE* 1.10; Gel. *Cyz. HE* 2.37.10.

<sup>844</sup> Ath. *Decr.* 38; Soc. *HE* 1.9; Gel. *Cyz. HE* 2.37.

<sup>845</sup> *Conc.* 2.269.

<sup>846</sup> Soc. *HE* 1.26.

<sup>847</sup> Soc. *HE* 1.25. За хронологију упор. T. D. Barnes 2009, 109-129; R. P. C. Hanson 1988a, 176.

<sup>848</sup> Gel. *Cyz. HE* 3.15.1.

поновне осуде (с.333)<sup>849</sup> и Константиново писмо Арију док је овај боравио у близини Александрије, у коју му је забрањен приступ (333)<sup>850</sup>. Ниједан од поменутих докумената, који су иначе сачувани само у копијама код позноантичких црквених писаца, не помињу где је Арије послат.<sup>851</sup>

Пошто нема других докумената о Аријевом прогону, преостају бројна историографска дела савременика и учесника аријанског спора,<sup>852</sup> од којих су најисцрпнији и директно везани за проблем аријанства поједини списи и писма св. Атанасија, епископа Александријског (с.296-373) (*Historia Arianorum, Orationes contra Arianos, Apologia contra Arianos, De Synodis, De decretis Nicaene*, итд.) и св. Иларија, епископа Пиктавија (данас Поатје) (с.315-367/8) (*De synodis, Contra Arianos, Contra Valens et Ursacius, De Trinitate*).<sup>853</sup> Међутим, кључна, али и једина, информација о Илирику као месту Аријевог прогонства после Никејског сабора налази се само код аријанског историчара Филосторгија (с.368-с.439), и то у једној епитоми волуминозног дела византијског црквеног историчара Никите Хонијата (1155/7-1217) *Thesaurus Orthodoxae Fidei*<sup>854</sup>.

Кападокијац Филосторгије био је следбеник оснивача тзв. аномејског аријанства, теолога и кизичког епископа Еуномија (умро с.399).<sup>855</sup> Његово главно дело *Црквена историја (Historia Ecclesiastica)*, сачувана само у фрагментима и епитомама, писана је стога са аријанског становишта и вероватно са већим интересовањем за кретање Аријевих присталица. Ипак, овај извор треба користити с великим опрезом, јер није сачуван оригинални текст, већ у изводима код црквених личности које су негативно гледале на његово проаријанство, те су могли да селективно и тенденциозно преузимају податке. Прва издања Филосторгијеве историје навођена су према епитомама код патријарха Фотија (9. век) и у деветој глави прве књиге нису укључивала сегмент о изнанству Арија: *Ὅτι καὶ αὐτὸς συνομολογεῖ πάντας ὁμοφρονῆσαι τῷ ἐν Νικαίᾳ τῆς πίστεως ὄρω, πλην Σεκούνδου τοῦ Πτολεμαῖδος, ᾧ καὶ Θεωνᾶς ὁ τῆς*

<sup>849</sup> Прилог у Ath. *Decr.*; Gel. *Cyz. HE* 3.19.1; на сиријском вид. F. Schulthess 1908, 1-2.

<sup>850</sup> Soc. *HE* 1.25.726; Soz. *HE* 2.27.6-10.

<sup>851</sup> Ath. *Apol. sec.* 59; Socr. *HE* 1.27; Soz. *HE* 2.22; Gel. *Cyz. HE* 3.14, 3.15; E. Jonkers 1954.

<sup>852</sup> Поред поменутих аутора о аријанском спору говоре и сачувани фрагменти или епитоме аријанског историчара Филосторгија, затим *Црквена историја* и *Живот Константинов* Еузебија Цезарејског, као и историје црквених писаца са краја 4. и почетка 5. века Сократа Схоластика, Созомена, Теодорета, Руфина, Геласија; за изворе о аријанству вид. бел. 2.

<sup>853</sup> H.-G. Opitz 1934; M. Geerard 1974; E. Dekkers 1995.

<sup>854</sup> Збирка Никитиних списа налази се у PG 139.287-1444.

<sup>855</sup> О Еуномију и аномејству вид. F. L. Cross – E. A. Livingstone 1997<sup>3</sup>, 1281.

*Μαρμαρικῆς ἠκολούθησεν. τὸ δὲ ἄλλο στῖφος τῶν Ἀρειανῶν ἐφόρων, Εὐσέβιος τε, φημί, ὁ Νικομηδείας ὃν οὗτος ἀποδειάζει μέγαν καὶ Θεόγνις ὁ Νικαίας, καὶ Μάρις ὁ Καλχηδόνας, καὶ ἡ ἄλλη φάλαγξ πρὸς τὴν σύνοδον μετετάξατο· ἐν δόλω μὲν, καὶ οὗτος φησι, καὶ τὸ ὁμοιούσιον ἐν τῇ τοῦ ὁμοουσίου φωνῇ ὑποκλέψαντες· πλήν γε συμφρονεῖν τοῖς συνοδικοῖς ψηφίσμασιν ἀναδεξάμενοι, Κωνσταντίνας τῆς τοῦ Κωνσταντίνου βασιλέως ἀδελφῆς εἰσηγησαμένης αὐτοῖς τὴν εἰς τοῦτο παραίνεσιν.*<sup>856</sup>

Белгијски класични филолог Жозеф Биде (Joseph Bidez), који се бавио црквеном историјом позне антике и посебно 4. века, у свом издању Филосторгијеве историје сакупио је све до тада познате фрагменте и допунио Фотијево издање.<sup>857</sup> Према епитоми коју је нашао код Никите Хонијата, Биде поменути сегмент (1.9) допуњује следећим текстом означеним као 9с: *Φιλοστόργιος δε πρὸς μὲν τῷ τέλει τοῦ πρώτου λόγου φησὶν ὅτι τῶν ὑπογραφάντων εἰς τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν οἱ μὲν ἄντικους τοῦ ὁμοουσίου τὴν φωνὴν ταῖς ἑαυτῶν ὑπογραφαῖς ἐωετίθεσαν, οἱ δὲ γε περὶ Εὐσέβιον σοφισζόμενοι τὴν βλασφημίαν ἀντὶ τοῦ ὁμοουσίου τὸ ὁμοιούσιον ἐνέγραψαν, πλήν Σεκούνδου καὶ Θεωνᾶ οἱ καὶ εἰς Ἰλλυριοῦς ἐφυγαδεύθησαν ἅμα Ἀρείῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις.*<sup>858</sup> Тако да наш једини податак о Аријевом изгнанству у „Илирик“, као што видимо из наведеног пасуса, своди се дословце на прогон „међу Илире“, тј. у земљу Илира.

У антици под грчким називом Ἰλλυρία и латинским *Illyricum* подразумевала се област западног Балкана где су живела племена која су Грци и Римљани објединили под именом Илири.<sup>859</sup> Потом је Илирик као провинција предат на пет година Цезару законом *Lex Vatinia* 59. год. пре н. е, а после устанка двојице Батона (6-9. год.) провинција Илирик је претворена у две нове провинције, Панонију и Далмацију. Међутим, име Илирик као земља где су живели Илири задржаће се у употреби код античких писаца до половине 4. века, слично као што је употребљаван назив Галија. У време којим се овај рад бави, Илирик је у оквиру административних реформи Константина Великог организован као префектура најпре са седиштем у Сирмијуму, која је обухватала дијацезу Македонију и дијацезу Панонију, што преведено на данашњу политичку географију оквирно обухвата територију бивше Југославије, затим Румуније,

<sup>856</sup> Према *PG* 65.459-624.

<sup>857</sup> *Philostorgius* (Hrsg. J. Bidez) 1913, 11.

<sup>858</sup> *Nicetas, Thesaur.* 5.8 у: *PG* 139.1369.

<sup>859</sup> Упор. Ф. Папазоглу 1976, 197-211; J. Wilkes 1996<sup>2</sup>.

Бугарске и Грчке.<sup>860</sup> Током 4. века административне границе Илирика су се мењале, а коначно се подела усталила тек после смрти Теодосија I, када је Илирик добио облик у ком се јавља у *Notitia dignitatum* обухватајући дијацезу Панонију, Македонију и Дакију са седиштем у Солуну под суверенитетом источног цара. Како наша информација о Аријевом прогону потиче из извода писца осам векова касније, када ни Илири ни илирска префектура нису постојали,<sup>861</sup> покушај прецизнијег одређивања Филосторгијевог појимања места Аријевог прогона у оквиру те „земље Илира“ ставља бројне потешкоће. Ипак, изван траг даје нам сам Филосторгије када касније у његовом делу поново употреби израз εἰς Ἰλλυριοὺς мислећи на Константиново кретање ка Сирмијуму: Αὐτὸς δὲ εἰς Ἰλλυριοὺς ἀφικόμενος ἐν τῷ Σιρμίῳ διήγεν.<sup>862</sup>

Већина истраживача који су се бавили проблематиком аријанског спора нису се директно бавили питањем места Аријевог изгнанства, те је Филосторгијев податак некритички преузимао, а истраживања су првенствено ишла у смеру утврђивања тачне хронологије,<sup>863</sup> а не убикације егзила. Ханс Георг Опиц,<sup>864</sup> који је критички издао дела св. Атанасија, сматрао је да је Арије тек три месеца<sup>865</sup> након Никејског сабора, заједно са Еусебијем из Никомедије и Теогнидом из Никеје био послат у Галију, чиме у ствари следи раније мишљење Едварда Шварца. Велики сакупљач грађе за проучавање екуменских сабора и самог аријанског спора, немачки класичар Едвард Шварц сматрао је да Арије није одмах по завршетку Сабора изгнан у Илирик, већ да га је цар држао у притвору у Никомедији.<sup>866</sup>

Први који је исказао извесну сумњу у место Аријевог изгнанства, наговештавајући да ту ствар треба подробније испитати, јесте реномирани стручњак за религијска питања 4. века, професор единбуршког универзитета Тимоти Барнс.<sup>867</sup> Иако Барнс не улази дубље у ову проблематику и генерално не

---

<sup>860</sup> Šašel Kos, Marjeta (Ljubljana). "Illyricum." *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill, 2012. Brill Online. THE GRADUATE INSTITUTE GENEVA. 21 February 2012 [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp\\_e523320](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=bnp_e523320); уп. N. Vulić, *Illyricum*, RE, Bd. IX.1, 1087.

<sup>861</sup> J. H. Rosser 2001, 203.

<sup>862</sup> Philost. *HE* 4.3a (Bidez 59.25).

<sup>863</sup> W. Schneemelcher 1954, 393–400.

<sup>864</sup> H.-G. Opitz 1934, 140.

<sup>865</sup> Овде се Опиц водио Филосторгијевим податком, в. Philost. *HE* 2.1.

<sup>866</sup> E. Schwartz 1961, 367–426.

<sup>867</sup> T. Barnes 2009, 125.

оповргава да је у питању Илирик, он даје кратак историјат овог проблема, али се такође базира на утврђивању хронологије.<sup>868</sup>

Дакле, ако се место Аријевог прогона своди на терцијарни податак из Филосторгијеве историје, нови трагови се могу тражити у општој законској основи изгона јеретика у Позном римском царству, чиме би се утврдило да ли се на основу кодификоване правне процедуре или поређењем познатих случајева могу утврдити типична места.

У последњих педесет година дошло је до критичког преокрета у изучавању римског права. Ранија идеализована представа о функционалности и темељности римског правног система замењена је реалнијом сликом бројних недостатака римског права, а нарочито његовог казненог дела. Криминално право било је у односу на приватно права знатно слабије кодификовано, нарочито када су у питању верски преступи, и често се сводило на обичајно и практично право.<sup>869</sup> Новија истраживања утврђују правну основу прогона верских преступника, посебно хришћана, истичући тиме да је проучавање религије у Римском царству неодвојиво од историје римског права на ком се базирао читав римски друштвени поредак.<sup>870</sup> Религија и право били су повезани на два нивоа – спољашњем, формалном, који се рефлектовао у државним процесима усмереним ка религијским питањима, и унутрашњем, садржајном, кроз који је римско верско право у реципрочном односу према настајућем црквеном праву било изложено „христијанизацији“, кроз постепено прожимање Мојсијевим законом и хришћанским моралом и етиком. Да бисмо схватили како је од прогона хришћана од стране римске државе дошло до прогона јеретика морамо узети у обзир слојевитост римског права и домене државне јурисдикције. Улпијан (3. век) пише да *ius publicum* за разлику од *ius privatum*, које се односи на добробит појединца, обухвата ствари које се тичу светог, свештеника и магистрата, јер оне утичу на добробит државе и друштва.<sup>871</sup> Још од времена Апија Клаудија (4. век пре н. е.) држава је на основу јавног права

---

<sup>868</sup> Односно Барнс брани Шварцов став да писмо Константина I прочитано у Александрији пред префектом Патеријем треба датирати у 333. год, а не 320-те како су предложили најновији уредници некадашњег Опицовог монументалног издања опуса св. Атанасија, уп. Н. С. Brennecke – У. Heil – А. von Stockhausen – А. Wintjes 2007, 3.1, xix–xxxviii.

<sup>869</sup> Karl Leo Noethlichs, *Revolution from the top? "Orthodoxy" and the persecution of heretics in imperial legislation from Constantine to Justinian* у: С. Ando – J. Rüpke 2006, 115.

<sup>870</sup> G. E. M. De Ste. Croix 1963; 1964, 28-33.

<sup>871</sup> *Ins. I fr. 1908 = Dig. 1.1.1.2.*

била надлежна за контролу култа. Државна интервенција подразумевала је одређивање правилног понашања у односу на култ богова римског народа од којих је зависио просперитет државе. Самим тим ненарушавање и одржавање уобичајеног култа постало је синоним за државну лојалност,<sup>872</sup> а ремећење верског морала значило је компромитовање *salus populi Romani*. Када је под Константином Великим и правно и фактички хришћанство постало призната религија у Римском царству, која не угрожава добробит народа, сви државни механизми употребљени су тада против оних који угрожавају мир између осталог и у хришћанској цркви. Тако је правно било могуће да хришћанска црква постане једна од римских верских институција која ће и сама подржати све бруталне правне мере према својим непријатељима, које је раније римска држава користила према њој, што ће нарочито бити изражено у аријанском сукобу.<sup>873</sup> Правно, као велики понтифик, цар је имао обавезу да учествује у решавању верских проблема зарад јавног мира и реда. Не треба заборавити чињеницу да конституисање екуменског сабора настаје на иницијативу и под покровитељством Константина Великог. Тако је већ у време донатистичког спора Константин слао у егзил проблематичне епископе, а потом их и без сазивања сабора рехабилитовао. Немамо разлога да у случају Арија и његових следебеника мислимо да се одступило од исте процедуре.

Наш главни извор Константиновог законодавства, *Теодосијев кодекс*, који је на жалост скраћена и селективна компилација закона сакупљена век касније, посебно оскудева у верским прописима његовог доба. Правна средства која су римски цареви користили за промулгацију закона варирају у форми, те су снагу закона имали едикти (*edictum/rescriptum/subscriptio*), писма (*epistula*), декрети (*decretum*), мандати (*mandatum*).<sup>874</sup> Како нема сачуваних законских аката који сведоче о процедури прогона, може се урадити типолошка студија познатих случајева како бисмо утврдили праксу. Студија Марка Густафсона говори о осуди на рад у рудницима или каменоломима (лат. *metalla*) у Позном римском царству и износи важне аргументе у контексту праксе прогона.<sup>875</sup> Наиме, Густафсон је упоредио како се старо римско казнено право прилагодило новој

<sup>872</sup> Уп. Cic. *De natura deorum* 3.94.

<sup>873</sup> Црквени оци осудили су ове прогоне међу хришћанима као горе од царских, уп. Ruf. *HE* 11.3.10; Soc. *HE* 2.27.38; 7.3.15.

<sup>874</sup> P. R. Coleman-Norton 1966, 1.7.

<sup>875</sup> M. Gustafson 1994, 421-433.

христијанизованој држави. Телесне казне и осуде на рад у рудницима и каменоломима постојале су још од републиканског времена,<sup>876</sup> али оне се у позној антици преносе на хришћане у току државних прогона, и још значајније после престанка прогона на јеретике.<sup>877</sup> Сама казна прогонства, према римском праву означавала је ограничену слободу кретања и деловања.<sup>878</sup> Из списка св. Атанасија сазнајемо која су места била најчешћа за изгнанство у руднике. Најгори су били рудници у Фену (лат. *Phaeno*),<sup>879</sup> затим Порфирној гори (лат. *Mons Porphyrites*, дан. Gebel Abu Dukhan) и Монс Клаудијанус (лат. *Mons Claudianus*) у источној египатској пустињи, које и Еусебије<sup>880</sup> помиње као место прогона хришћана, а потврдила су и новија археолошка ископавања.<sup>881</sup> Потом се помиње Проконес на острву Мармара на Пропонтиди,<sup>882</sup> бројна места у Малој Азији, Галија, Тракија, Илирик, али никаква процедурална доследност се не примећује. Једини закон сачуван о овој врсти казне потиче из каснијег времена, када су 428. год. Теодосије II и Валентинијан III издали едикт против свих јеретика (аријана, мацедонијана, аполинаријана, новатијана, сабатијана, валетнинијана, монтаниста, присцилијаниста, марцијаниста, месалијана, донатиса, фотинијана, павликијана, манихеја и других) и њихових помоћника, од којих би помоћници били осуђени на тешки рад *in metalla*.<sup>883</sup>

Сара Парвис, пак, тврди да је могуће утврдити шаблон по ком је Константин слао у изгнанство црквене преступнике Истока.<sup>884</sup> Наводно, он се водио следећим принципима: водеће личности Истока које су имале политичког и друштвеног утицаја (попут Еусебија, Теогнида и Атанасија) слао је у Тријер, своју бившу престоницу, одакле би комуникација са њиховим седиштем била знатно успорена и где је имао пуни надзор над њиховим кретањем; а мање проблематичне личности, попут Еустатија, Арија и Еузоија, слате су у Илирик. Парвисино тврђење изведено на сувише малом узорку не дозвољава овако екстреман научни суд. Иако су поменути егзили потврђени у изворима,

<sup>876</sup> F. Millar 1984, 125.

<sup>877</sup> Eus. *HE* 9.1.7. Уп. T. D. Barnes 1981, 159, 225; P. Garnsey 1984, 19.

<sup>878</sup> T. Mommsen 1899, 949-951.

<sup>879</sup> Ath. *Hist. Ar.* 60. 2.

<sup>880</sup> Eus. *De mart. Pal.* 8.1.

<sup>881</sup> S. E. Sidebotham – R. E. Zitterkopf – J. A. Riley 1991, 575-76, 620.

<sup>882</sup> Theod. *HE* 4.22.2.

<sup>883</sup> *CTh* 1 6.5.40. Временом су казне постале оштрије, те је рад у рудницима постао блажа казна у односу на погубљења, *CTh* 16.1.4; 16.5.9; 16.5.56; 16.5.34.1; 16.5.36.1; 16.5.51, в. R. MacMullen 1986, 43-62.

<sup>884</sup> S. Parvis 2006, 97-98, 106-107, 132-133.

поменута Густафсонова студија<sup>885</sup> и наводи у изворима, указују да је тих места било знатно више. И сам св. Атанасије пише да је био послат на више места, као и епископ Луцифер од Каљарија. Такође, папа Либерије био је 356. год. прогнан у Тракију, св. Иларије исте године на сабору у Бетери (лат. *Baeterrae*) осуђен је на прогонство у Малу Азију.<sup>886</sup> Када говори о изгону епископа Паулина из Тријера, кога је цар Констанције на сабору у Арлу 353/4. год. протерао у Фригију, св. Иларије наводи податак који може бити од значаја за утврђивање процедуре прогона. Он каже да је цар променио место првобитног Паулиновог прогонства у место „extra christianum nomen”,<sup>887</sup> јер није желео да га храни из царске житнице нити да му пружи прилику да добије вотивне дарове код пећине Монтана и Максимиле. Тако да је у случају Арија Илирик био област у којој није постојала снажна хришћанска организација, посебно ка северу Паноније.

Парвисова даље разрађује тезу да је Арије био прогнан у један од три важна балканска града, Сирмијум, Сердику или Наисус, јер они као илирски градови одговарају горе утврђеним принципима прогона.<sup>888</sup> То потврђује случај првака консупстанцијалности, епископа Еустатија из Антиохије, који је прогнан такође у Илирик,<sup>889</sup> према Теодорету он је спроведен кроз Тракију у „илирски град”,<sup>890</sup> који би могла бити Сердика, јер је исти писац касније назива Ἰλλυρικὴ πόλις<sup>891</sup>. Подсетимо се да је Филосторгије када је употребио израз „εἰς Ἰλλυριοὺς“ мислио на Сирмијум.<sup>892</sup> Поменуто копија писма Константина Великог Арију, коју наводи Сократ Схоластик,<sup>893</sup> у коме га подсећа да му је недавно „изручен“ позив да дође на његов двор у Никомедију да дā изјаву о вери и изненађен што овај то није учинио раније наређује му да сместа дође на двор о трошку јавног превоза, како би после разговора могао што пре да се врати у своју земљу. Према реконструисаном итинерару цара Константина, он је у Сирмијуму

---

<sup>885</sup> В. бел. 873.

<sup>886</sup> Он је оставио спис који нам говори о том прогонству, али без назнаке места, в. Т. D. Barnes 1992, 129-140. Хиларије наводи и да су епископи Паулин из Тријера, Еузебије из Верцела, Луцифер из Каралиса, Дионисије из Медиолана сви били осуђени на прогонство, Hil. *In Const.* 2.1-20.

<sup>887</sup> Исто, 11.14-37: *ipsum usque ad mortem demutasti exiliis et fatigasti, extra christianum quoque nomen relegasti, ne panem aut de horreo tuo sumeret aut de Montani Maximillaeque antro profanatum expectare.*

<sup>888</sup> S. Parvis 2006, 135.

<sup>889</sup> Soc. *HE* 1.24; Soz. *HE* 2.19; Theod. *HE* 1.20; Philost. *HE* 2.7; Eus. *VC* 3.19.

<sup>890</sup> Theod. *HE* 1.22.1.

<sup>891</sup> Theod. *HE* 2.4.6.

<sup>892</sup> Philost. *HE* 4.3a (Bidez 59.25).

<sup>893</sup> *HE* 1.25.



боравио 326. год. и током марта и априла 329. год, а у време када је Арију послао ово писмо 327/8. год. могуће је да се цар тамо срео са Аријем.<sup>894</sup>

Из наведеног можемо закључити да је одређивање места прогона верских осуђеника била ствар техничке и практичне природе. Самим тим немогуће је позивати се на неку доследну процедуралну одлуку код питања места изгнанства самог Арија. Једини смислени закључак односи се на тенденцију прогона на просторе на којима је хришћанство било слабије заступљено и далеко од места деловања осуђеника, а које је уједно било у близини неког административног центра чиме је обезбеђиван државни надзор.

Како и даље утврђени подаци не задовољавају, преостаје још један модус приступа проблему. Наиме, испитивањем писаних извора о двојици аријанских епископа са подручја Илирика, који су имали кључну улогу у аријанским расправама после Никеје. Многе ауторе је баш та појава аријанства у Панонији, непосредно после Аријевог прогона, навела да у епископима Валенсу из Мурсе и Урсацију из Сингидунума нађу логичну потврду Аријевог боравка у тим крајевима. Мађарски стручњак за историју и археологију Паноније, Андраш Мочи такође везује активност Валенса и Урсација за Аријево изгнанство у Илирик, и додаје да су они послали проникејског епископа Сирмијума, Домнија, потписника *Никејског симбола* у егзил заменивши га аријанцем Еутеријем<sup>895</sup>. Заиста, међу потписницима одлука Никејског сабора налази се име епископа Домнија из Паноније, који се не убраја у подржаваоце Арија.<sup>896</sup> Филосторгије наводи имена двадесет и двојице епископа који су подржали Арија на Сабору. Очекивало би се да су на тој листи и Валенс и Урсације, међутим како је Вилијамс уочио на тој листи се налазе и имена двојице епископа који су тада већ били преминули, те је не можемо сматрати поузданом.<sup>897</sup> Созомен наводи да су седамнаесторица подржала Арија на почетку Сабора, али не именује Валенса и Урсација.<sup>898</sup>

Атанасије Александријски, који је на Никејском сабору био *de facto* вођа опозиције против Арија и најагресивнији и најистрајнији борац против аријанства у постникејском периоду, уједно је и најплоднији писац на ову тему.

<sup>894</sup> T. Barnes 1982, 77-79.

<sup>895</sup> Ath. Fug. 5.2, в. А. Мocsy 1974, 330.

<sup>896</sup> Theod. HE 1.6.

<sup>897</sup> R. Williams 1995, 67.

<sup>898</sup> H.-G. Opitz 1931, *Urk.* 4b, 10-11 наводи осамнаест свештеничких потписа.

Те, иако нигде у својим списима не помиње место Аријевог изгнанства, он истиче Аријеву везу са Панонијом и каснијим „аријанским“ епископима Валенсом из Мурсе и Урсацијем из Сингидунума.<sup>899</sup> Жак Зеје<sup>900</sup> у до сада јединој научној монографији о раном хришћанству у доњедунавским провинцијама, не доводи у питање Аријево изгнанство у Панонију и потврду Филосторгијевог навода налази у писму св. Атанасија епископима Либије и Египта (356), које о Валенсу и Урсацију каже: *Καὶ γὰρ καὶ πρότερον ἀπὸ τοῦ πρεσβυτερίου καθ' αἰρεθέντες, ὕστερον διὰ τὴν ἀσέβειαν ἐκλήθησαν ἐπίσκοποι Οὐρσάκιός τε καὶ Οὐάλης, οἵτινες καὶ τὴν ἀρχὴν, ὡς νεώτεροι, παρ' Ἀρείου κατηχήθησαν.*<sup>901</sup> Дакле, Атанасије тврди да су ова двојица од почетка, још у младости били подучавани од Арија, а како се они не наводе као учесници Никејског сабора већ тек од сабора у Тиру 335. год. где подржавају осуду св. Атанасија, тај период учења од Арија морао је бити у току његовог прогона. Исто тако, св. Иларије изражава сумњу и отворено оптужује Валенса и Урсација<sup>902</sup> да нису схватили шта потписују када су 357. год. подржали аријански кредо у Сирмијуму (*Трећа сирмијска формула*) – који св. Иларије назива *Сирмијска бласфемија*, јер наводно нису разумели разлику између речи ὁμοούσιος (једнакосуштан) и ὁμοιούσιος (сличне суштине). Исти писац за аријанство као главне кривце драме која је настала у време Констанција II види и Валенса и Урсација, против којих је написао три књиге говора.<sup>903</sup> Он и у свом трактату *Contra Arianos* тврди да је све Аријево “наслеђе” (лат. *haereditas*) пренето на Валенса, Урсација, Германија и Гаја. Највероватније је израз употребљен у смислу духовно наслеђе, што нам потврђује и мало раније поменути *Arii spiritus*, а не телесно присуство учитеља.<sup>904</sup>

На крају, када су исцрпљени сви писани извори, њихова недоследност и противречност понекад се да надоместити археолошким материјалом. Ниједан од поменутих истраживача није узео у обзир материјална сведочанства о панонском хришћанству, јер, наиме, у својој спољној експресији аријанство се није разликовало од правоверног хришћанства, само у догматским питањима, те

<sup>899</sup> A. von Stockhausen – H. C. Brennecke 2010.

<sup>900</sup> Ж. Зелер 2005, 213-214.

<sup>901</sup> Ath. Ep. Aeg. Lib. 7.

<sup>902</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 79.

<sup>903</sup> L. R. Wickham 2009.

<sup>904</sup> Hil. Pict. Con. Ar. 5: *Hinc illae variae opinioniones, hinc sub unius Christi fide praedicatio plurimorum, hinc nuper Arii spiritus ex angelo diaboli in lucis angelum transfiguratus: cujus haereditas omnis ad Valentem, Ursacium, Auxentium, Germinium, Gaium successit atque defluxit.*

није могуће на основу археолошког материјала утврдити догматску афилијацију. Ипак, један податак из Мађарске који је публиковала реномирани археолог Едит Томас и објавила низ студија о ранохришћанским материјалним остацима са територије римских провинција Паноније, може бити релевантан за проблематику Аријевог изгона у Панонију. У питању је налаз из Кишдорога (Kisdorog) у мађарској Барањи, где је у позноантичком гробу пронађена цигла са урезаном представом човека и латинским натписом *ARIO*. Натпис представља вотивни дативски облик имена *ARIUS*.<sup>905</sup> На јересијарха Арија даље упућује иконографија урезане људске фигуре, која представља ћелавог човека обученог у свештеничку одору са закривљеним епископским штапом у десној руци, а испод леве руке стоји сигла *PE*, тј. *palma emerita*, епиграфски симбол победе и у хришћанској и паганској употреби.<sup>906</sup> На основу наведеног Томасова изводи следећи закључак: „Der verurteilte Arius muß in die Verbannung ziehen und kommt so mit seinen Anhängern in die Pannonien benachbarte Provinz Illyricum, von wo er eine starke Propagandatätigkeit ausübt“,<sup>907</sup> и даље разлог касније појаве аријанских упоришта у Сирмијуму, Мурси, Сингидунуму, Петовију и Саварији, од којих ће прва три активно учествовати у христолошким расправама на црквеним саборима у другој пол. 4. века. Иако није јасно шта Томасова у наведеном одломку подразумева под провинцијом Илирик, јер таква није постојала у позној антици, ипак се овај извор не може олако одбацити, јер могуће сведочи о свести Аријевог наслеђа у Панонији, али свакако не представља потврду о његовом присуству у њој. Мађарски археолог Доротја Гаспар довела је у питање Томасине закључке и интерпретацију материјала, а посебно поменути натпис. Гаспарова тврди да је исправно читање *ARSQ(ue)* и да је особа на коју се односи *artifex* или да је у питању име *ARCO*<sup>908</sup>.

<sup>905</sup> E. B. Thomas 1973-74/75, 77-116.

<sup>906</sup> O. Marucchi 1912, 67-68.

<sup>907</sup> E. B. Thomas 1982, 286.

<sup>908</sup> D. Gáspár 2002, 59.



Слика 21. Натпис са могућом поменом Арија (из D. Gáspár 2002, 240).

Тек на основу овог критичког прегледа укупног фонда извора различите провенијенције и достигнућа новије историографије, може се са извесном поузданошћу прецизније лоцирати место Аријевог прогонства у простор римске Паноније, али без нових открића, никаква ближа убикација није могућа.

#### 4.2 Синод у Тиру 335. године

Прихватање одлука Никејског сабора био је дуг просец испуњен великим сукобима са неизвесним исходом. Поражена страна је и после Никејског сабора остала јака и непоколебљива, јер није постојала довољно снажна и институционализована традиција екуменских сабора да би се одлуке првог од њих без поговора прихватиле. Требало је изнаћи механизме којима би се одлуке екуменских сабора спроводиле у црквеној заједници, која није била једноумна и јединствена. Те механизме понудило је римско право чврсто сабрано у рукама цара. Царске одлуке имају снагу закона у овом периоду, те је однос цркве и римске државе од великог значаја за изучавање трансформације римског принципатног права у право из периода домината. Сва ограничења, кочнице монархијске власти, преживели реликти републиканског периода, коначно и потпуно нестају, изазивајући велико незадовољство код сенаторског салежа који ће последњи пут покушати да дигне главу под вођством сенатора Симаха у одбрани олтара Викторије у римском Сенату. Хришћанска црква, пак, у

потпуности је подржала монархистички принцип, чиме постаје природни политички савезник римског цара.

Константин у писму упућеном александријској цркви поносно пише након Никејског синода: *То није ништа друго него Божја одлука, то што је закључило тристо епископа, зато што је Свети Дух присутан у мишљењу толико еминентних људи да се открије Божја воља*<sup>909</sup>. Међутим, реалност је била знатно другачија од Константинове представе. Прогонство Арија није зауставило деловање његових присталица, који су са њим остали у контакту. Ако је тачан податак код Филосторгија, три месеца после прогона Арија, у прогонство су послати Еузебије из Никомедије и Теогнид из Никеје (крајем септембра или почетком октобра 325. године)<sup>910</sup>. На основу Еузебијеве молбе цару Константину да се врати из прогона две године касније, закључујемо да је он остао на страни Арија<sup>911</sup>.

После смрти александријског епископа Александра 17. априла 328. године на александријску столицу дошла је доминантна личност у лику младог и енергичног ђакона Атанасије, ватреног заговорника *ἀποούσιος* на Никејском сабору. Код њега није постојала могућност компромиса са учењима која је он сматрао кривоверним и у његовом домену није трпео никакав уплив утицаја, чак ни цара<sup>912</sup>. У погледу мелетијанства није се држао одлука Никејског сабора, који је Мелетију дозволио да задржи свештеничко достојанство, али без права на рукополагање нових свештеника, а духовници мелетијанске цркве увршетни су у званичну црквену хијерархију и подређени александријској епископији.

У међувремену, антинекејска реакција на низу синода одржаних између 326. и 335. године на грчком Истоку, систематски је одстрањивала епископе проникејске оријентације. Како бележи Теодорет 327. године је антиохијски епископ Еустатије прогнан у Илирик под оптужбом сабелијанизма<sup>913</sup>. С обзиром на то да је реч *ἀποούσιος* изазвала снажну полемику око њеног тумачења, цела ствар се до те мере закомпликовала да је дошло до промене става на двору. Узроци ове промене нису у потпуности јасни. Симонети мисли да су фракције

<sup>909</sup> Socr. HE 1.9.24.

<sup>910</sup> Philost. HE 1.10.

<sup>911</sup> А. Cedilnik 2004, 50; Н. А. Drake 2000, 259.

<sup>912</sup> О проценама Атанасијевог карактера, в. R. P. C. Hanson 1988a, 239-245.

<sup>913</sup> Theod. HE 1.22; уп. Soc. HE 1.24; Soz. 2.19; Philost. 2.7. Симонети утврђује да је у питању трачки Трајанопол, М. Simonetti 1975, 106. О учењу Еустатија Антиохијског в. R. P. C. Hanson 1988a, 208-216.

могле угрозити јединство цркве и самим тим царев ослонац у њој<sup>914</sup>. Дрејк сматра да је основно начело којим се Константин водио да црква треба да буде толерантна<sup>915</sup>. Ипак, када никејци нису успели да се помире са аријанцима и поред царевог инсистирања, он стаје на страну поражених и покушава сарадњу са њима, као прагматични дипломата. Арије, Еузебије из Никомедије и Теогнид из Никеје враћају се из прогона лета 328. године<sup>916</sup>. Уместо царевог саветодавца у верским питањима проникејца Осија из Кордове, сада на двор ступа помиловани Еузебије из Никомедије, који ће веома мудро искористити свој положај и остати у цареву наклоности до цареве смрти и касније постати константинопољски епископ. Стални идеолошки притисак који су Еузебије из Никомедије и мелетијанци вршили на Константина, могуће је да је довео до царевог уверења да је Атанасије препрека остварењу мира у цркви<sup>917</sup>. Упркос Аријевој формалној рехабилитацији на сабору у Никомедији зиме 327/328. године<sup>918</sup>, Атанасије је истрајао у свом отпору аријанству, али је најпре био заокупљен проблемом мелетијанства и није деловао ван Египта<sup>919</sup>. То је дало времена његовим противницима да припреме оптужбе против Атанасија и изнесу их пред цара, који је потом указом дозволио окупљање сабора у Тиру средином јула 335. године<sup>920</sup>.

Главни циљ сабора у Тиру био је да реши „проблем“ александријске епископске столице. Са делом војске послат је као надзорник читавог догађаја комес Флавије Дионизије у присуству гувернера провинције Архелаја, док је сабором председавао Флакил, епископ Антиохије<sup>921</sup>. Водећа личност на сабору био је Еузебије из Никомедије. Међу шездесет епископа сабора у Тиру налазила су се двојица епископа из Илирика – Урсације из Сингидуна и Валенс из Мурсе<sup>922</sup>. Нажалост, имамо веома мало података о њиховом успону у црквеним круговима, а главни извори су нам Атанасије и Хиларије Пиктавијски, који

---

<sup>914</sup> М. Simonetti 1975, 101.

<sup>915</sup> Н. А. Drake 2000, 250.

<sup>916</sup> За хронологију Аријевог деловања после 325. године, в. Т. D. Barnes 2009, 126. Зеје наводи да се Арије вратио из прогонства најкасније 334. године, в. Ж. Зелер 2005, 213.

<sup>917</sup> Исто.

<sup>918</sup> А. Cedilnik 2004, 53; Т. D. Barnes 1993, 17.

<sup>919</sup> Т. D. Barnes 1993, 18.

<sup>920</sup> О Сабору у Тиру (335), в. R. P. C. Hanson 1988a, 239-245.

<sup>921</sup> Исто.

<sup>922</sup> Eus. *VC* 4.43; Ath. *Apol. sec.* 73.

обојица потврђују да су били веома млади епископи, *незрели младићи*<sup>923</sup>. Као што је напоменуто раније, постојало је веровање да су били ученици самог Арија, што је могло бити пре њиховог постављања, јер је већина панонских епископа пореклом била са Истока.

Атанасије је на сабору оптужен за неправедно третирање пет мелетијанских епископа, обешчашћење епископа Калиника из Пелузија, поново је испитан случај мелетијанског епископа Арсенија, кога је наводно Атанасије наредио да убију, а његову одсечену руку употребио у чаробњаштву<sup>924</sup>. Пошто је доказано да је Арсеније жив, није било тешко доказати лажност оптужби. Оптужбе су потом измењене у злочин спаљивања Арсенијеве куће, батинања и затварања<sup>925</sup>. Највећа пажња је посвећена Исхиревом случају. Наводно је на Атанасијеву заповест свештеник Макарије упао у Исхирову цркву у Мареотиди и преврнуо олтар и спалио свете књиге<sup>926</sup>. Пред префектом Хигином лажно је оптужио Исхира да је бацао камење на царске ликове<sup>927</sup>. Атанасијева одбрана се састојала у негирању свештеничког звања Исхира и префекта Египта Филагрија, те да нема основе за тужбу. Како Атанасијеви противници нису успели да докажу ниједну од наведених оптужби, посегнули су за новим доказима, које ће наводно уз помоћ цивилне власти сакупити комисија послата у Мареоту<sup>928</sup>, где су се инциденти догодили. Особе којима је то било поверено биле су: *особе којима смо се супротставили више пута, пошто су из Аријеве групе, и стога наши непријатељи; наиме, Теогнид*<sup>929</sup>, *Марис, Теодор, Македоније и двојица других незрелих по годинама и уму, Урсације и Валенс из Паноније*<sup>930</sup>. Ова „Мареотска комисија“ (види прилог Нб.1.7) се из Тира упутила у Египат заједно са тужиоцем Исхиром, док је Атанасије морао да чека у Тиру. Атанасије наводи да му је комисија наместила лажне доказе током истраге и наводи изјаве и писма у своју корист<sup>931</sup>.

<sup>923</sup> Ath. *Apol. sec.* 13; Hil. *FH B 2* (A. Feder 1916, 103-126).

<sup>924</sup> Socr. *HE* 1.27.

<sup>925</sup> Soz. *HE* 2. 25; Ruf. *HE* 10.16-18.

<sup>926</sup> Socr. *HE* 1.27.

<sup>927</sup> Soz. *HE* 2.25.

<sup>928</sup> Област данашњег језера Мариут (ант. Mareotis lacus) код Александрије.

<sup>929</sup> Потврђено је неколико варијанти имена, *Teognis, Teognius, Diognius*; уп. Hil. *FH A* 2.12.

<sup>930</sup> Ath. *Apol. Sec.* 13.

<sup>931</sup> Атанасије наводи циркуларно писмо сабора у Александрији које је свештенство упутило сабору у Тиру и папи Јулију, у ком се наводи да Сабор поседује сведочење свих презвитера Мареоте, који увек следе епископа при његовим посетама и њихово писмо против Исхира (Ath. *Apol. Sec.* 64), копије писама Александра, презвитера и самог тужиоца Исхира да је натеран

Валенс, епископ Мурсе, насеља које је средином 4. века било у оквиру провинције Панонија Секунда и сингидунски епископ Урсације из Мезије Приме<sup>932</sup>, имали су водећу улогу у аријанском спору на Западу у наредним деценијама. Ми немамо извора који би јасно приказали однос поменутих епископа и самог Арија, иако се на основу њиховог помена у Атанасијевом писму епископима Египта и Либије (написано 356. године), може стећи утисак да су били Аријеви ученици: *Такође, Урсације и Валенс, које је од почетка подучавао Арије као младиће, иако су прво лишени свештеничког позива, после су добили титуле епископа на основу своје безбожности*<sup>933</sup>. То би се могло тврдити само када бисмо са сигурношћу знали где је Арије био прогнан или ако претпоставимо да су они били пореклом из Египта<sup>934</sup>. Недореченост и вишезначност података доводе нас у незавидну ситуацију хипотетичких судова. Индиректно, на основу великог присуства аријанаца у Панонији, може се закључити да се аријанство на овом простору несметано ширило после Никејског сабора.

У погледу Илирика, важан је навод код Атанасија који каже да су проникејске епископе још за време Константина почели да прогоне из својих седишта аријански прваци, помоћу царских указа. Међу њима Атанасије наводи и Домнија из Сирмија<sup>935</sup>, првог познатог сирмијског епископа после времена Диоклецијановог прогона и потписника *Никејског симбола*. Тако је овај центар средње и доњедунавске регије остао без проникејског епископа пре 337. године, како се слаже већина истраживача<sup>936</sup>. С обзиром на утицај који су у потоњем периоду остварила два проаријанска епископа Валенс и Урсације, највероватније су они учествовали у смени на сирмијској епископској столици. Питање теолошке струје којој је припадао Домније не може се решити због недостатка извора, мада постоје поједине хипотезе међу истраживачима. Будући да се Домније не налази међу потписницима одлука западног дела синода (види прилог Н6.3.5) у Сердици 343. године, већ се наводи извесни Еутерије из

---

лажно да сведочи, писмо оца царева Константина (јер је дело писано касније као апологија Констанцију II) у ком се цар згрозио да је ико могао бити оптужен за убиство човека који је жив (Ath. Apol. Sec. 68).

<sup>932</sup> О административној подели Доње Паноније и Горње Мезије у 4. веку, в. J. Fitz 1994.

<sup>933</sup> Ath. Ep. ad episcopos Aegypti et Libyae 7.4.

<sup>934</sup> О питању Аријевог деловања пре и после Никејског сабора в. А. Смирнов-Бркић 2012.

<sup>935</sup> Ath. Hist. Arian. 5.

<sup>936</sup> M. Simonetti 1975, 421; R. Bratož 1983, 322; A. Cedilnik 2004, 74-75.



Панонија (*Euterius a Pannoniis*)<sup>937</sup>, неки аутори су закључили да је у Еутерије из Сирмија, јер би на тај начин био истакнут митрополитски ранг панониске престонице. Према овом податку Еутерије би се сматрао проникејски настројеним, што указује да је између Домнија и овог Еутерија морао на сирмијској столици седети неки антинекејац. Многи аутори погрешно тумаче Еутеријеву позицију због непрецизног читања листе наведене код Хиларија (види прилог Н6.3)<sup>938</sup>. Могуће је да је после смене Домнија дошло до још једне промене на сирмијској епископској столици, пре постављања Еутерија<sup>939</sup>. Интересантно је да Нађи уводи тезу о Еутеријевом премишљању, слично колегама из Мурсе и Сингидуна, те да је до 337. био антинекејац, а после никејац<sup>940</sup>. Ово није усамљени пример промене теолошког става појединих црквених седишта Илирика. На примеру епископских столица Сердике и Наиса такође видимо осцилације у теолошким ставовима. Епископ Киријак из Наиса потписао је *Никејски симбол* (325) и осуду Арија, а потом се приближава еузебијанцима и осуђује учење Марцела из Анкире, али на сабору у Сердици (343) његов наследник Гауденције опет мења мишљење и подржава Марцела. Због те променљивости и Киријак и Гауденције осуђени су на сабору у Сердици<sup>941</sup>. Још је озбиљнија ситуација била у Мурси и Сингидунуму, о чему ће више речи бити у наредном поглављу.

Мареотска комисија донела је потврду Атанасијевих оптужби, на основу чега је сабор одлучио да се он разреши положаја. Међутим, Зеје наводи како је лажна оптужба био само *modus operandi* којим су се уклањали епископи који нису подржавали теолошку струју Еузебија Никомедијског и бранили никејску консупстанцијалност<sup>942</sup>. Ипак, овакав став је можда пренаглашен, јер то није био никакав лични рат Еузебија Никомедијског, него је заиста код источних теолога постојао велики број оних који су никејски *хомоусион* сматрали ирационалном новотаријом, која води тритеизму.

<sup>937</sup> Hil. FH B II. 4 (Feder 1916, 137).

<sup>938</sup> D. H. Williams 2006, 196. Зеје Еутерија сматра сирмијским епископом кога су аријанци поставили, Ж. Зелер 2005, 202; Нађи предлаже да је Еутерије мењао стране, T. Nagy 1939, 217.

<sup>939</sup> T. Nagy 1939, 217.

<sup>940</sup> T. Nagy 1939, 217.

<sup>941</sup> Hil. FH A 4.1.3; 4.20, 27; Soz. HE 3.11.8; Ath. Epist. ad ep. Aegypti et Libyae 8.4.

<sup>942</sup> Ж. Зелер 2005, 214.

У опису суђења Атанасију на Синоду у Тиру, Сократ, Созомен и Теодорет у свом опису само следе извештаје самог Атанасија<sup>943</sup>. Сократ, Созомен и Теодорет који догађаје нису сами доживели, из њихове век удаљене перспективе, тврде да је комисија послата у Египат била пристрасна и злонамерна<sup>944</sup>. Састав комисије, коју су чинили Теогнид из Никеје, Марис из Халкедона, Теодор из Хераклеје, Македоније из Мопсуестије, Валенс из Мурсе и Урсације из Сингидунума, заиста указује на Атанасијеве антиникејске противнике. На њихов састав и непристрасност процене жалио се Атанасије, а свештенство Мареоте, које је Исхира познавало, послало је своје писмо оптужбе сабору у Тиру и префекту Египта, Флавију Филагрију и високим магистратима Флавију Паладију и Флавију Антонију у Атанасијеву корист. Атанасије је ово писмо сачувао као и тачан датум када је послато 8. септембра 335. године: *у време конзула предобрих патриција Јулија Констанција, брата нашег побожног цара Константина августа, и Руфина Албина, надасве честитог човека, десетог дана месеца Тома*<sup>945</sup>, дакле уочи Атанасијеве осуде или убрзо после ње. Епископ солунски Александар писао је такође комесу Дионизију, пошто је био обавештен о неправилностима суђења<sup>946</sup>. На основу сачуваног писма, видимо да он оптужује извесног Јована Архафу, мелетијанског вођу после Мелетијеве смрти, да је прикупљао што више мелетијанаца да суђење буде спроведено у њихову корист. Писмо је благовремено стигло до комеса и овај је послао позив Еузебију и његовим присталицама<sup>947</sup>.

Сачувана нам је и друга страна медаље, то јест мишљење супротне стране. Наиме, аријански црквени историчар Филосторгије сматра да је Атанасије крив и наводи низ оптужби које ничим не утемељује<sup>948</sup>. Хиларије је сачувао синодско обавештење у ком се источни епископи на Синоду у Сердики позивају на исправност својих одлука у суђењу Атанасију у Тиру<sup>949</sup>. Кључни проблем и јабука раздора јесте инсистирање на осуди аријанаца, јер није последица Никејског сабора била само осуда Арија, већ и свих оних који су сматрани

<sup>943</sup> Soc. HE 1.28-35; Soz. HE 2.23-28; Theod. HE 1.29-31.

<sup>944</sup> Soc. HE 1.31,5 (82, 1-3); Soz. HE 2.25.20 (87,9-10); Theod. HE 1.30.12 (87,19-22).

<sup>945</sup> H. Opitz 1938, 152.

<sup>946</sup> Ath. Apol. Sec. 66.

<sup>947</sup> Athan. Apol. Sec. 15.

<sup>948</sup> Philost. HE 2, 11.

<sup>949</sup> Hil. FH 4.1.7 (Feder 54.1-14).

његовим следбеницима. Тако да су након Сабора многи збачени са својих позиција, а оно што не знамо јесте колико је та група била бројна.

Суђење је у августу 335. године прекинуто<sup>950</sup>, када су сви учесници сабора на позив цара отишли на посвећење цркве Цркве светог гроба у Јерусалиму, где су у септембру двесто окупљених епископа у заједницу поново званично примили Арија и његове следбенике. Када су се вратили у Тир, осудили су Атанасија у његовом одсуству<sup>951</sup>. Документ који нам је преостао са овог сабора је циркуларно синодско писмо, сачувано код Атанасија<sup>952</sup>. Циркуларно писмо сабора које детаљно обавештава о неправедном процесу против Атанасија послато је и папи Јулију<sup>953</sup>.

Атанасије је отишао у Константинопољ и тражио од цара Константина непристрасно саслушање. *Chronicon festale* наводи да је Атанасије стигао у Константинопољ 30. октобра 335. године<sup>954</sup>, док је цар био у Никопољу<sup>955</sup>. Константин се 6. новембра вратио и тек тада је могао примити Атанасија. Атанасије је на цара оставио добар утисак, с обзиром на то да следећи податак који имамо јесте царско писмо синоду у Тиру, да дођу у Константинопољ и поново пред њим испитају случај Атанасија<sup>956</sup>.

Међутим, еузебијанци су одбили да дођу и писмом упутили Константина о одлукама из Тира, чији је главни аргумент био извештај мареотске комисије<sup>957</sup>. Атанасије наводи да је група представника Сабора у Тиру дошла у престоницу, а међу њима су се налазили Валенс и Урсације<sup>958</sup>. У престоници је на основу доказа које су представили цару Атанасије ипак послат у прогонство, али је правно остао законити епископ Александрије, јер му није одређен наследник<sup>959</sup>. Цар је убеђен да је Атанасије претња по јавни ред, те га је прогнао у Тријер. Атанасије је из Тријера могао да се врати тек после смрти цара Константина, 22.

---

<sup>950</sup> Barnes 1981, 238.

<sup>951</sup> Soc. HE 1.33; Soz. HE 2.27.12-14.

<sup>952</sup> Ath. Hist. Ar. 21.

<sup>953</sup> Писмо одговора еузебијанцима из Антиохије од папе Јулија које наводи Атанасије (Ath. Apol. Sec. 20-36), Сократ (3.5) и Созомен (2.8) мешају са писмом које је папа Јулије послао у вези са Сабором посвећења у Антиохији 341. године.

<sup>954</sup> *Chronicon festale* према PG 26.1353.

<sup>955</sup> Barnes, 1981, 239, 1982, 79.

<sup>956</sup> Писмо је сачувано у више извода: Ath. Apol. Sec. 86; Socr. HE 1.34; Soz. HE 2.28.

<sup>957</sup> Soz. HE 2.25.19 (87, 2-7).

<sup>958</sup> Ath. Apol. sec. 87; Soc. HE 1.35; Theod. HE 1.29.

<sup>959</sup> Ж. Зелер 2005, 215.

маја 337. године<sup>960</sup>. Цару је напоменуто да не треба да се меша и да поштује одлуке сабора.

Новонастала расколна ситуација после синода у Тиру била је уједно и последица неусаглашене политике двора, која се огледала у подржавању аријанске стране на Истоку, а никејске на Западу. Сократ процењује да је пут ка двору аријанцима утврдио епископ Никомедије Еузебије, који је групу епископа коју су чинили Теогнид из Никеје, Марис из Халкедона, Теодор из тракијске Хераклеје, Урсације из Сингидуна у Мезији и Валенс из Мурсе у Панонији учинио моћном и утицајном<sup>961</sup>.

После Константинове смрти царство је према његовој замисли подељено на четири наследника. Најстарији син Константин добио је на управу Галију, Шпанију и Британију, а његов млађи брат Констанције добио је Оријент са Египтом, док је најмлађем Констансу припала Италија, Африка и Илирик. Тракија са Константинопољем дата је царевом нећаку Флавију Далмацију<sup>962</sup>. Међутим, после крвавог уклањања свих потенцијалних претендента из бочних грана царске породице, од којих су преживели само нећаци Гал и Јулијан, Константинови синови су поново поделили царство. Састали су се у Виминацију 337. године и на основу договора тамо постигнутог Константину II су остале првобитно одређене земље и првенство по рангу, док су друга двојица поделила Балкан тако што је Констанцију II припала Тракија са Константинопољем, а Констансу западни Балкан<sup>963</sup>. Према Атанасију, он је примљен на аудијенцију цара Констанција у Виминацију на повратку из прогона, где Атанасије није говорио против својих тужиоца<sup>964</sup>.

Нестанак једног снажног владара и враћање на поделу власти, имало је далекосежне последице на догађаје у оквиру хришћанске цркве. Традиционална представа о владару као верском поглавару у лику римског *pontifex maximus*, а хришћанског *κοινὸς ἐπίσκοπος*, од ког је зависило благостање у држави, уздрмана је немирима у царској породици<sup>965</sup>. Принцип који је између цркве и државе

<sup>960</sup> T. D. Barnes 1993, 24; M. Simonetti 1975, 129; A. Cedilnik 2004, 71.

<sup>961</sup> Soc. *HE* 2.12.

<sup>962</sup> T. D. Barnes 1982.

<sup>963</sup> S. N. C. Lieu – D. N. C. Montserrat 1996, 148-149. Подаци о овој подели своде се на податак код Филосторгија, *Philost. HE App. 7, 51B*, који за разлику од Атанасија тачно датира време ове поделе a.m. 5829 = 336/337. године; уп. *Ath. Apol.ad Const. 5*.

<sup>964</sup> *Ath. Apol.ad Const. 5*.

<sup>965</sup> Klaus M. Girardet 1977, 95-128.

успоставио Константин, по ком се цар као арбитар меша у унутрашње послове цркве, настављен је и под његовим синовима, али са свим супротностима која су међу браћом постојале.

Константин II је био тај који је по доласку на власт дозволио Атанасију повратак из прогона 22. новембра 337. године, чиме је демонстрирао своју политичку супремацију над браћом. Веома је важно сагледати религијске ставове Константинових синова, колико нам то извори дозвољавају. Наиме, сваки од Константинових синова је у аријанском спору изабрао неку од супротстављених страна. Констанције је своје верско образовање стекао на Истоку у еузебијанским круговима, те је стога природно био наклоњен овој струји<sup>966</sup>. Констанцијево проаријанско опредељење извори различито представљају. Сократ сматра да је утицај свештеника на двору и саме царице Хелене био пресудан код младог Констанција<sup>967</sup>. Да све буде компликованије, ствар није била само верске, већ и политичке природе, јер наиме, епископи изгнани са Истока налазили су уточиште и подршку на Западу.

У међувремену, Еузебије Никомедијски је успео поново да збаци Павла са константинопољског епископата и да преузме позицију, чиме се значајно приближио Констанцију. Атанасије је поново напустио Александрију 339. године, када је представник еузебијанске странке Григорије из Кападокије<sup>968</sup>. Поново је отишао у Рим где је тражио да се његов случај изнесе пред римском црквом. Следеће године му се у изгнавству придружио и Марцел (с. 285 – с. 375<sup>969</sup>), епископ галатијске Анкире, који је збачен са епископске столице, такође збод доктринарних несугласица. Јулије је ипак одржао Синод у Риму (340) на ком су обојица оптужених, ослобођена оптужби – Атанасије за насилно и профано понашање, а Марцел за јерес<sup>970</sup>. Међутим, спровођење одлука западних синода било је знатно теже и спорије него одлука источних епископа

---

<sup>966</sup> M. Simonetti 1975, 136.

<sup>967</sup> Soc. HE 2.2; уп. Soz. HE 3.1; Theod. HE 2.3.

<sup>968</sup> Ж. Зелер 2005, 217-218.

<sup>969</sup> За хронологију в. S. Parvis 2006, 10. Датум Марцелове смрти реконструира се на основу податка код Епифанија (EpiPh. Pan. 72.1.1), па Вилијамс закључује да је то била 376/377. година, в. F. Williams 2013<sup>2</sup>, 433.

<sup>970</sup> Ath. Apol. sec. 20-25; Soc. HE 2.17; Soz. HE 3.10. О сабору у Риму (341), в. R. P. C. Hanson 1988a, 262-274; уп. Simonetti 1975, 146-153.

фаворизованих на Констанцијевом двору. У погледу осуде Марцела<sup>971</sup>, захваљујући стању извора његово учење и деловање остају контроверзни и загонетни. Марцелова појава на историјској сцени везана је за сабор у Анкири 314. године, који се бавио тадашњим горућим проблемом тзв. „палих“ (лат. *lapsi*) хришћана из периода прогона и у вези са тим донео 25 канона<sup>972</sup>. На Никејском сабору 325. године Марцел се појављује као противник аријанске струје, те на антинекејском сабору у Тиру 335. године Марцел одбија да прихвати осуду Атанасија и долази у сукоб са вођама еузебијанске струје на Истоку. Марцел је око 336. године написао изгубљено дело *Против Астерија (Contra Asterium)*<sup>973</sup>, експонента еузебијанске странке, што је проузроковало његову осуду и збацивање са епископске столице на сабору у Константинопољу 336. године<sup>974</sup>.

Међутим, иако је био против аријанске христологије Марцел се у свом теолошком учењу удаљио и од никејске догме, јер је развио систем веровања који са никејском страном слагао по питању консупстанцијалности, али се веровањем у једну божанску хипостазу приближио сабелијанству по мишљењу источних теолога, а учењем да је Син постао различита личност од Оца кроз своју инкарнацију аријанској христологији<sup>975</sup>. Проблем у анализи Марцеловог учења јесте фрагментарност његових списа и подељеност мишљења о његовом учењу на основу коментара савременика који су тумачили Марцелову теологију<sup>976</sup>. Тако је Еузебије Цезарејски написао два дела против Марцелове теологије *Contra Marcellum* и *De ecclesiastica theologia*, захваљујући којима су нам селективно одабрани делови Марцеловог дела сачувани. Сам Атанасије је, прекинуо везе са Марцелом после сабора у Сердици на ком су обојица

<sup>971</sup> Значајније новије студије о Марцелу из Анкире: J. Lienhard 1999; A. Logan 1992; S. Parvis 2006.

<sup>972</sup> За каноне, в. *NPNF* 2.14, 64.

<sup>973</sup> Цитате Марцеловог учења из трактата *Против Астерија* наводе његови противници, на пример Акакије, сачувано код *Epirh. Pap.* 72.6.1-10.3. Дело је сачувано у изводима и код Еузебија Цезарејског, *Против Марцела* и *Црквена теологија. Fragmenta e libro contra Asterium (CPG 2800)* издао је М. Vinzent 1997. Марцелу се приписује још неколико сачуваних списа. Логан му на основу доктринарних погледа приписује *De sancta ecclesia (CPG 2802, A. Logan 2000)*, док му Ришар приписује две хомилије *Homilia in canticum canticorum (PG 27.1349-1361)* и *Homilia de semente (PG 28.144-168, M. Richard 1949)*. Тец му приписује једно писмо папи Либерију из Псеудо-Атанасијевог корпуса (Ps.Athanasius, *Epistula ad Liberium, CPG 2805*) и трактат *De incarnatione et contra Arianos (PG 26.984-1028; M. Tetz 1972; 1964)*.

<sup>974</sup> Eus. C. *Marcell.* 2.4.29; Soc. *HE* 1.36.8; Soz. *HE* 2.33.

<sup>975</sup> О учењу Марцела из Анкире, в. R. P. C. Hanson 1988a, 217-234.

<sup>976</sup> Ж. Зелер 2005, 215.

рехабилитовани. Епифаније Марцела карактерише на следећи начин<sup>977</sup>: због тога што су аријанци били иритирани његовим антиаријанским памфлетом, он је упоређен са Сабелијем и Наватом. Из тог разлога њега су такође напали и неки православни јер је делимично, као што сам рекао, веровао у Сабелијево безумље. Епифаније наводи и Марцелово писмо које је написао епископу Рима Јулију (340) да оправда своје погледе из ког се види да он у том тренутку прихвата никејску догму, што не значи да претходно није веровао другачије<sup>978</sup>. У том писму Марцел саопштава да је тражио од Јулија да он и они који су га осудили на Константинопољском сабору дођу у Рим, где би у директној конфронтацији доказао своју исправност. Марцел је годину и три месеца провео у Риму чекајући их, али се они нису појавили и вече пред свој одлазак одлучио је да у наведеном писму изложи своју веру. Епископ Рима Јулије одаслао је писмо у Антиохију, у време када су се провинцијски епископи окупили ради посвећења нове цркве у Антиохији, на дан Богојављања 341. године и позвао их на синод у Рим ради ревизије случаја Атанасија и Марцела и да се Јулије противи неправедности *ex parte* суђења<sup>979</sup>. Из самог Јулијевог писма видимо да су му еузебијанци послали писмо које је имало циљ да покаже да не признају супрематију римске епископије<sup>980</sup>. Јулијево писмо је од пресудног значаја за случај Атанасија, јер потврђује постојање свих документа које наводе и египатски свештеници у циркуларном писму из 335. године, чиме се потврђује да је Атанасију намештено. Мада, постоји могућност да Јулије није видео ниједан од тих докумената, већ мишљење базирао на циркуларном писму из Александрије. У истом писму, Јулије наглашава да је Марцел био у Риму и дао писану изјаву о исправности своје вере. Одговор је био јасно одбијање са захтевом да се претходна одлука поштује. С обзиром на то да у то време није постојао никакав канонски прерогатив папског захтева, источни епископи су то могли схватити као неосновано мешање и непоштовање њихове одлуке.

---

<sup>977</sup> EpiPh. Pan. 72.1.2.

<sup>978</sup> EpiPh. Pan. 72.4.3.

<sup>979</sup> Писмо је сачувано код Ath. Apol.sec. 5; уп. Soz. HE 3.8.

<sup>980</sup> T. D. Barnes 1993.

#### 4.3 АНТИОХИЈСКЕ ФОРМУЛЕ

Очигледна подељеност Цркве била је изражена и у догађајима наредне године, када се еузебијанска реакција окупља у Антиохији како би ставила тачку на питање симбола вере и потврдила осуде проникијских епископа свргнутих са својих положаја. Атанасије наводи да су се аријанци почев од аријанског сабора у Јерусалиму (335)<sup>981</sup>, састајали још четири пута у Антиохији, где су донели четири формуле вере<sup>982</sup>. Први антиохијски сабор сазван је 341. године ради посвећења антиохијске цркве коју је започео Константин<sup>983</sup>, али су на њему решавана и теолошка питања провоцирана захтевом епископа Рима Јулија да се састану источњаци и пошаље делегацију у Рим како би тамошњи сабор решио питање оптужби против Атанасија из Александрије и Марцела из Анкире. Тако су на тзв. Сабору посвећења (*in Encaeniis*) у Антиохији сачињена и разаслата писма са изјавама вере, које је Атанасије забележио (види прилог Н7)<sup>984</sup>, од којих *Прва антиохијска формула* изричито истиче да доносиоци формуле нису следбеници Арија, иако су га вратили у заједницу после преиспитивања његовог учења. Стотинак присутних епископа потврдило је осуде донете на Сабору у Тиру и непризнавање накнадних одлука Римске цркве<sup>985</sup>.

#### І АНТИОХИЈСКА ФОРМУЛА<sup>986</sup>

*Ми нисмо следбеници Арија – како би епископи могли да следе презвитера? – нити смо примили неку другу веру од оне која нам је пренета од почетка. Али, пошто смо преузели на себе да испитамо и потврдимо његову веру, ми смо га примили у заједницу, а не следили, као што се види из наших изјава. Ми смо од почетка учени да верујемо у једног Бога, Бога свега, демијурга и чувара свих ствари духовних и чулних, и у једног Сина Божјег, Јединородног, који је постојао пре свих векова, и који је био са Оцем који га је родио и који је сачинио све ствари видљиве и невидљиве, који је у последњим данима на вољу Оца сишао, и узео тело од Девице и испунио вољу свог Оца, те страдао и поново устао, и уздигао се на небеса, где је сео са Очеве десне стране; и доћи ће поново да суди живима и мртвима, и остаће Цар и Бог до краја свих векова. Ми верујемо и у Светог Духа, и ако треба додати, верујемо у васкрсење тела и вечни живот.*

<sup>981</sup> Ath. *De syn.* 21.

<sup>982</sup> Ath. *De syn.* 22.

<sup>983</sup> Soz. *HE.* 3.5.

<sup>984</sup> Ath. *De syn.* 22-25.

<sup>985</sup> Према Атанасију деведесет (Ath. *De syn.* 25; уп. Soc. *HE* 2.8, који следи Атанасија), а према Хиларију (Hil. *De syn.* 28) и Созомену (Soz. *HE* 3.5, који се позива на изгубљено дело Сабина из Хераклеје) деведесет седам.

<sup>986</sup> Према енглеском преводу у *NPNF* 2.4, 1143.



На овом сабору, којим је председавао Флакил из Антиохије, главни учесници били су подржаваоци Еузебије из Никомедије, који су потписали симбол донет на сабору у Никеји, али донета формула вере није помињала однос суштине Оца и Сина, нити је користила никејски термин *једносушан*. Они су пажљиво избегли спорне термине и навели само ставове потврђене у *Светом писму*. Такође, они нису подржали Аријево учење о стварању Речи.

Међутим, на истом сабору, како наводи Атанасије, незадовољни првом посланицом, они су донели још једну формулу – *Друга антиохијска формула*<sup>987</sup>, која је по мишљењу Созомена<sup>988</sup>, најближа никејској формули, осим што избацује термин *једносушан*, иако се из осталих навода то подразумева (подебљани су карактеристични делови):

## II АНТИОХИЈСКА ФОРМУЛА<sup>989</sup>

*Верујемо у складу са еванђеоском и апостолском традицијом у једног Бога, Оца свемогућег, сведржитеља и творца, демијурга света, од кога јесу све ствари. И у једног Господа Исуса Христа, његовог Сина, јединородног Бога, с којим су све ствари настале, који је рођен пре свих векова од Оца, Бог од Бога, целина од целине, једини од јединог, савршенство од савршенства, Цар од Цара, Господ од Господа, Жива реч, жива мудрост, право светло, пут, истина, васкрсење, пастир, врата, обојица непроменљива и непретворљив<sup>990</sup>, **идентичн илик**<sup>991</sup> Божанства, Суштина, воља, моћ и слава.*

*И у Светог духа, који је послат онима који верују за утеху, посвећење и иницијацију, као што наш Господ Исус Христ поручио својим ученицима говорећи: „Идите дакле и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога духа“<sup>992</sup>. **Имена Оца који је прави Отац, и Сина, и Светог духа, нису дата без смисла и утицаја, већ да прецизно опишу специфично постојање, ранг и славу сваког од именованих, тако да их је троје у постојању, а у складу једно.***

*Држећи се ове вере у присуству Бога и Христа, од почетка до краја, анатемисемо сваку јеретичку хетеродоксију<sup>993</sup>.*

*И ако ико подучава мимо здраве и исправне вере Светог писма, да има или је било време, доба или век пре рођења Сина, нека је проклет. Или ако неко каже да је Син створење као једно од створења, или потомак као један од потомака, или творевина као једна од творевина, а не оно што горенаведени ставови један за другим према учењу Светог писма; или ако учи или подучава мимо оног што смо примили, нека је проклет. Јер све што је пренето у Светом писму, било од стране пророка или апостола, ми искрено и предано верујемо и следимо.*

<sup>987</sup> Грчки препис оригинала наводи Ath. *De syn.* 23; Hil. *De syn.* 29; Soc. *HE* 2.10; препричано *Soz. HE* 3.5.

<sup>988</sup> *Soz. HE* 3.5.

<sup>989</sup> Превод према А. Hahn 1887, 183-184 и енглеском преводу у *NPNF* 2.4, 1143-1144.

<sup>990</sup> Део који следи је веома значајан и указује на антиаријанску ноту, јер *τρέπτόν* као “променљив” је коришћено у аријанским симболима. О сабору у Антиохији (341), в. R. P. C. Hanson 1988a, 284-292.

<sup>991</sup> Израз *ἀπαράλλακτος εἶκὼν κατ’ οὐσίαν* сматран је синонимним са *ὁμοιούσιος*, али је сабор усвојио ради прецизнијег дефинисања *ὁμοούσιον*.

<sup>992</sup> *Mat.* 28.19.

<sup>993</sup> Уп. Hil. *De syn.* 32; Theod. *HE.* 2.6.

Ова формула се значајно разликује од претходне и оних које следе, јер коришћењем придева *ἄτρεπτόν* „непроменљив“ за карактерисање Христа, даје јој антиаријанску ноту и нагињање ка никјеској формули, с тим да је избегнут спорни термин *οὐσία* и замењен *ἐσχάτων*. Созомен наводи да су на сабору ову формулу приписали ранијем антиохијском епископу Лукијану, кога је Арије назвао својим учитељем<sup>994</sup>. Лукијанисти су били строги рационалистички монотеисти, из чега је прозилазило схватање Речи само као божанског атрибута код Сабелија и Павла из Самосате, а овде је Реч сједињена са Исусом постала створена личност (*λόγος κτίσμα*)<sup>995</sup>. Блиско схватање никејском у погледу Синовог рођења објашњава се веровањем које је прихваћено међу аријанцима, на основу платонистичке филозофије, да је Син створен у почетку као „Вечни свештеник Оца“. Такође, помен божанске хијерархије указује на Оригенову теолошку школу.

О даљем току антиохијског сабора говоре Сократ и Созомен, од којих Сократ сматра да су проаријанци окупљени у Антиохији осмислили тактику по којој би честим саборима и изменама у симболу вере постепено поништили и умањили вредност *Никејског симбола* и појма *једносушан*. И пошто су изабрали Григорија на Атанасијево место у Александрији, епископ Тијане Теофроније саставио је „свој лични симбол вере“, а остали су га потписали, познат као *III антиохијска формула*<sup>996</sup>:

### III АНТИОХИЈСКА ФОРМУЛА

*Бог зна, кога призивам као сведока моје душе да ја верујем овако: у Бога Оца свемогућег, творца и демијурга света, од кога су све ствари. И у његовог Јединородног Сина, Реч, Снагу и Мудрост, нашег Господа Исуса Христа, кроз кога су све ствари постале, који је створен од Оца пре свих векова, савршен Бог од савршеног Бога, и последњих дана он се спустио и рођен од Девице како каже Свето писмо, и постао је човек, и страдао и поново устао из мртвих, и уздигао се на небеса, и сео са десне стране од Оца његовог, и доћи ће поново са славом и моћи да суди живима, и остаће вечно. И у Светог Духа, Утешитеља, Духа истине<sup>997</sup>, кога је Бог такође обећао и кога ће његов Пророк изасути на његове слуге, и кога је обећао послати својим ученицима, које је Он такође послао, како сведоче Дела апостолска.*

<sup>994</sup> Theod. *HE* 1.5; уп. Soz. *HE* 3.5. Лукијана Антиохијског уважавају Филосторгије и Еузебије Цезарејски као веома ученог, Philost. *HE* 2.12–14; Eus. *HE* 9.6.

<sup>995</sup> Ж. Зелер 2005, 220–221.

<sup>996</sup> Ath. *De sup.* 24.

<sup>997</sup> Уп. Јован 15.26: *А кад дође утешитељ, кога ћу вам послати од Оца, Дух истине, који од Оца излази, Он ће сведочити за мене.*

*Али ако ико подучава или верује у ишта осим ове вере, нека буде проклет или ако је уз Марцела из Анкире, или Сабелија, или Павла из Самосате, нека буде анатема на њега лично и на оне који са њим опште.*

У поређењу са претходне две формуле видимо и даље евазивну форму симбола, који избегава карактеристичне никејске фразе и нагиње ка аријанским. Истиче се део у ком се каже да је Син „савршен Бог од савршеног Бога“ (*θεὸν τέλειον ἐκ θεοῦ τελείου*), фраза коју истичу следбеници никејске вероисповести<sup>998</sup>. О савршености Оца и Сина расправљало се у проникијским круговима, јер се тиме побијала сабелијанска доктрина о несавршености Исуса Христа. Никејци су истицали његову савршеност (*τὸ τέλειον*) и тако она постаје синоним за његову личност. Супротно томе, еузебијанци и после Аполинарије из Лаодицеје<sup>999</sup> и његови следбеници, противе се на различите начине Христовом савршенству – први побијајући његову божанственост, а други његову људску природу и заговарајући свако на свој начин монофизитски поглед. Атанасије осуђује везу коју аријанци наглашавају између Речи као почетка стварања савршенства Сина, који тек рођењем од Оца постаје савршен (*λόγος ἐν τῷ θεῷ ἀτελής, γεννηθεὶς τέλειος*<sup>1000</sup>), али савршен човек. Код Епифанија су нам сачуване речи Акакија док је говорио против Марцела: *нема ничег несавршеног у Оцу, па тако ни у Сину, али Синово савршенство је потекло од Очевог савршенства, надсавршенства*<sup>1001</sup>, самим тим негира се Христова вечност и потпуна једнакост са Оцем и везује за његов људски облик створен Речју. Стога, када аријанци говоре о Христу као савршеном Богу, они под тим подразумевају само његов настанак од савршеног Оца са ког се на Сина преноси савршенство.

Исто тако никејци су користили првобитно стоичку реч за божанску природу *κατάληψις*, која се односила на потпуно сазнање наспрам савршености платонистичког појма *идеја* (*ἰδέαι*), док су аријанци *κατάληψις* користили као тачно и потпуно сазнање о предмету размишљања како би порекли да је Син спознао Оца, самим тим није ни био у Оцу (*περιχώρησις*), као одвојено,

<sup>998</sup> Ath. Orat. 2.35; Eriph. Pan. 76.

<sup>999</sup> О Аполинаријевом ставу о Христовој природи, в. Ath. Contr. Apoll. 1.2. Атанасије Александријски га је осудио на Сабору у Александрији 362. године, а потом је на Сабору у Константинопуљу 381. године његово учење проглашено за јерес.

<sup>1000</sup> Ath. Orat. 4.11.

<sup>1001</sup> Eriph. Pan. 72.

створено<sup>1002</sup>. Атанасије је указивао да монофизити користе Аристотелову логику да докажу како Син не може бити једнак Оцу.

Међутим, и после *III антиохијске формуле*, када је посвећење цркве завршено у присуству цара Констанција, донета је још једна формула вере, а на разлог томе указују Атанасије и Сократ. После неколико месеци они су поново донели формулу вере и са њом са сабора послали Нарциса из Киликије, Мариса из Халкедона, Теодора из Тракије и Марка из Аретузе у Галију да ту формулу, познату као *IV антиохијска формула*, предају цару Констансу на Западу<sup>1003</sup>. Због помена да се ово одиграло неколико месеци после првобитног заседања Сабора, и због каснијег навода Атанасија да је од ове последње антиохијске формуле до следеће прошло три године<sup>1004</sup>, закључује се да је последње заседање Сабора посвећења било почетком 342. године или је барем тада формула представљена Западу.

#### IV АНТИОХИЈСКА ФОРМУЛА

*Верујемо у једног Бога Оца Свемогућег, творца и демијурга света, по ком је „читав род на небу и на земљи добио име“<sup>1005</sup>; и у његовог јединородног Сина, нашег Господа Исуса Христа, који је рођен од Оца пре свих векова; Бог од Бога, Светлост од Светлости, кроз кога су постале све ствари на небу и на земљи, видљиве и невидљиве; који је Реч, Мудрост и Снага, и Живот и истинска Светлост; који је последњих дана зарад нас постао човек и рођен је од свете Девице, распет је на крст и умро, био сахрањен, па поново устао трећег дана и уздигао се на небеса, где је постављен са десне стране Оца, и доћи ће по истеку векова да суди живима и мртвима, и дели свакоме према својим делима. Његово је царство вечно и наставиће се безброј векова, јер он неће седети с десне стране Оца само у овом добу, већ и у сваком будућем.*

*Ми верујемо у Светог Духа, то јест Утешитеља, кога је Господ, према свом обећању, послао апостолима након његовог узнесења на небо, да их подучава и подсети их на све. Кроз њега ће све душе које су искрено веровале у њега бити посвећене, и они који тврде да је Син начињен од ствари које нису или од друге суштине, а не од Бога, или да је било време када он није постојао, Католичанска црква сматра отуђенима.*

Овакав симбол разликује се од претходног избацивањем имена Марцела из Анкире, Сабелија и Павла из Самосате и поменом једнакости Оца и Сина у погледу њиховог личног постојања (*ὑποστάσεως*). Тако да је симбол деловао у складу са никејским симболом и прикривао претходне изјаве у Антиохији.

<sup>1002</sup> R. P. C. Hanson 1988a; J. N. D. Kelly 1972, 262-281.

<sup>1003</sup> Ath. *De syn.* 25; Soc. *HE* 2.18.

<sup>1004</sup> Ath. *De syn.* 26.

<sup>1005</sup> *Ефес.* 3.15.

Сократ објашњава ситуацију насталу издавањем новог симбола<sup>1006</sup>, политичком променом на Западу, где је после смрти цара Константина II (340) његов брат Констанс узео његове поседе и тиме стекао знатну политичку и војну супремацију према брату Констанцију. Констанс је прогнаног Атанасија послао у Галију, где је овај срео Осија и у Тријеру га је подржао епископ Максимин, као и Павла Константинопољског када је стигао у Тријер. Под њиховим утицајем је цар Констанс, који је наследио читав западни део Царства почео да се залаже за повратак епископа изгнаних са Истока<sup>1007</sup>. Наиме, када је западни цар упознат са верским сукобима на Истоку и случајем прогнаног Атанасија и Павла он је тражио од свог брата Констанција, источног цара, да пошаље три епископа који би објаснили разлог збацивања поменутих епископа. Тако је састављена депутација о којој Атанасије говори, а Сократ потврђује њен састав. Антиохијска делегација од четири источна епископа, Нарциса из Нероније, Мариса из Халкедона, Теодора из Хераклеје и Марка из Аретузе, покушала је и Треверу или Медиолану<sup>1008</sup> 342. године да представи нови образац вероисповести (*IV антиохијска формула*). Пошто су чланови депутације стигли у Галију, они су одбили да комуницирају са Атанасијем и његовом пратњом и цару предали нову формулацију вере. Епископ Тријера Максимин није дозволио да буду примљени, тако да је преостао екуменски сабор, који су оба цара сазвала у Сердики јесени наредне године.

Крајем исте 341. године пошто је умро константинопољски епископ, Еузебије, који је на то место прешао 338. године са епископске столице Никомедије<sup>1009</sup>, а у престоницу се вратио прогнани епископ Павле. Последица је била раскол у константинопољској цркви, где су никејци изабрали Павла за епископа, а еузебијанци Македонија<sup>1010</sup>. Пошто је дошло до насиља, одсутни цар Констанције је послао војног заповедника (*magister militum*) Хермогена с налогом да уклони Павла из престонице<sup>1011</sup>, што је и учињено, али је маса запалила део града и изазвала страдања недужних.

---

<sup>1006</sup> Soc. HE 2.18.

<sup>1007</sup> T. Barnes 1993, 69.

<sup>1008</sup> Атанасије помиње писмо Констанса брату у ком изражава жељу да се састане синод и помиње њихов сусрет у Медиолану, Ath. *De synodis* 25.1 и Nil. *FH A* 4.1.27; Soz. *HE* 3.10 наводи Италију.

<sup>1009</sup> T. Barnes 1993, 213.

<sup>1010</sup> Soc. HE 2.6.

<sup>1011</sup> Soc. HE 2.13; Soz. HE 3.7; Theod. HE 2.5.

Овај теолошки раскол између источних и западних цркава отворен антиохијским формулама вере решаваће се у наредне две деценије, у току којих ће неколико струја доминирати на црквеној сцени – доминантни утицај умерених аријанаца или полуаријанаца, који су одлучно негирали приписано им аријанство, индиректно признавали консупстанцијалност, што ће довести до медијарне форме увођењем *хомоусиона*; настављача позиције Еузебија Никомедијског која одбацује консупстанцијалност и касније развија доктрину *хомојства*; радикални следбеници *хетероусиона*, тзв. *аномејци* окупљени око Аетија Антиохијског; и никејци окупљени око Атанасија Александријског и Павла Константинопољског, а на Западу Осија Кордовског и Јулија Римског, чији ће се погледи развијати и мењати у односу на доктрину кападокијске теолошке школе<sup>1012</sup>. Правац теолошке мисли Еузебија Никомедијског прихватиће епископи Валенс Мурсански и Урсације Сингидунски, који ће постати главни носиоци ове теолошке позиције на Западу у предстојећем периоду. Илирик се налазио на међи источног и западног дела Царства и као такав погодовао је за одржавање сабора који су се тицали свих, зато је први такав сабор после Никеје сазван на самој граници – у Сердици.

#### 4.4 САБОР У СЕРДИЦИ 343. ГОДИНЕ<sup>1013</sup>

Када је цар Констанс стекао пуну власт над Западом, хришћанске доктринарне контроверзе стекле су на тај начин и значајан политички фактор, јер теолошке струје, ако изузмемо Египат, чинило се да су одговарале двома политичким хемисферама Царства<sup>1014</sup>. На захтев цара Констанса 342. године делегација источних епископа је пристигла на царски двор у Тријеру како би

---

<sup>1012</sup> Ж. Зелер 2005, 223; R. P. C. Hanson 1988a, 557-597; 598-638; T. D. Barnes 1997, 3-16; A. Löhr 1986.

<sup>1013</sup> Није утврђен тачан датум одржавања овог сабора. Подаци које дају Сократ и Созомен о 347. години нетачни су (Soc. HE 2.19; Soz. HE 3.11), јер на основу рукописа откривених у 18. и 19. веку данас се једино могућим сматра лето или јесен 342. или 343. година, в. R. P. C. Hanson 1988a, 112. Погрешна хронологија резултат је грешке коју је направио Сократ који није разумео редослед догађаја у Атанасијевом делу *De synodis* 25-26. Ранија литература помиње 342. годину, али је доказано да је вероватнија 343. година, в. T. D. Barnes 1993, 71-72 према индексу Анастасијевих *Празничних писма* и *Hist. aceph.* 2; уп. L. W. Bernard 1983, 49-55; уп. H. Hess 2002, 99; A. Cedilnik 2004, 92. Међутим, у *Codex Veronensis* 60 (*EOMIA* I.2, 637) налазимо белешку која према читању имена царева Едварда Шварца указује да се синод одржао 342. Са овим мишљењем се слаже H. C. Brennecke 1984, 27-29.

<sup>1014</sup> Ж. Зелер 2005, 223. Ово је старије мишљење о хомогености Запада према никејској христологији.

цару изложили еузебијанску позицију<sup>1015</sup>. Будући да је инстигатор Еузебије Никомедијски тада преминуо, Атанасије и водеће личности Запада, попут Осија Кордовског и Јулија Римског имали су прилику да код западног цара испослују наклоност. Констанс је пристао да од брата затражи да се ствар око доктрине и случај изгнаних источних епископа преиспита на једном општем сабору. На заказани сабор у Сердици упутили су се западни епископи предвођени старим Осијем, а источни Стефаном Антиохијским и у пратњи високих дворских службеника, али и илирских епископа Валенса, Урсација и Протогена Сердичког који су морали по жељи Констанција да преиспитају своје одлуке зарад мира у цркви<sup>1016</sup>:

Већином представници Запада и мањи број епископа са Истока, укупно око 170 особа<sup>1017</sup>, окупили су се у Сердици на позив цара Констанса и Констанција II. Представника Запада окупљених око Осија било је деведесет, а са Истока осамдесет<sup>1018</sup>. Међутим, до заједничког састанка није ни дошло због непремостивих разлика у мишљењу по питању кривице Атанасија, Павла, Марцела и других источних епископа које су западни епископи на синоду у Риму (341) ослободили свих оптужби и задржали у црквеној заједници. Источни епископи нису сматрали да су их погрешно осудили и своје одлуке су истицали као законите, па пошто западни представници нису хтели да прихвате њихове одлуке, источни представници су напустили синод. Такође, источњаци су сматрали да је састанак неправедан због бројне надмоћности западних епископа<sup>1019</sup>.

---

<sup>1015</sup> Н. Hess 2002, 99; L. W. Barnard 1983, 39.

<sup>1016</sup> О сабору у Сердици (343), в. R. P. C. Hanson 1988a, 293-314; Ж. Зелер 2005, 226-249; L. W. Barnard 1983. Најдетаљнији опис сабора одржаног у Сердици даје нам Атанасије *Ath. Hist. Arian.* 15.1-18; *Apol. sec.* 36.1-6; а најзначајнија документа наведена су код Хиларија, *Nil. FH A* 4.1-3; В 2.1-4; уп. Soc. *HE* 2.20; *Soz. HE* 3.11-12.

<sup>1017</sup> Број у изворима варира, код Сократа и Созомена наводи се 300 учесника (Soc. *HE* 2.20; *Soz. HE* 3.11-12), али тај број је погрешно преузет од самог Атанасија који наводи да је укупно 344 потписника његове невиности, али не и да су сви били учесници Сабора (*Ath. Apol. sec.* 1.2; у Опицовом издању наводи се број од 248 оних који су својим потписом потврдили одлуке западног дела сабора у Сердици, од којих је 78 присуствовало, а остали су касније потврдили, в. Н. Ortiz 1938, 123). Атанасије на другом месту за број учесника наводи 170 (*Ath. Hist. Arian.* 15.3). Пресудан је податак код Хиларија, који је писмо унео у своју збирку и садржи имена 80 епископа, *Nil. FH B* 2.4 (Feder 1916, 130-139) с тим да се Еузебије Пергамски понавља. Потпуно је другачији податак Теодорета, који на основу Атанасијевих навода (170+80) закључује да је било 250 учесника, *Theod. HE* 2.7.

<sup>1018</sup> Ж. Зелер 2005, 227.

<sup>1019</sup> *Nil. FH A* 4.1.16.

Ове податке о узроцима разлаза имамо првенствено на основу докумената која је сачувао Хиларије (види прилог Н6), епископ Пиктавијски, у свом фрагментарно сачуваном делу *Против Валенса и Урсаџија*, за које Јероним наводи да је имало две књиге посвећене дефирмацији Валенса и Урсаџија под називом *Liber adversus Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleucensis synodi continens*<sup>1020</sup>. У питању је збирка копија оригиналних докумената из времена од Сердичког сабора 343. године до Сингидунског сабора 366. године, у ком су документа праћена Хиларијевим коментарима догађаја. Нажалост, ово дело је сачувано у фрагментима са неповратно побрканим оригиналним редоследом фрагмената<sup>1021</sup>. Ово дело, готово непознато српској науци, међу бројним конфузним информацијама понекад даје јединствене веродостојне податке и разрешава опречности у тумачењу црквених догађаја у Другој Панонији током 4. века.

Када се вратимо утврђивању личности које су потписале одлуке западног дела Сердичког синода, те упоредимо спискове које наводе Атанасије и Хиларије, видимо да се они разликују. Са сигурношћу можемо тврдити да је тридесет и шесторо потписника било са територије Балкана из провинција Савије, оба Норика, Прве Мезије, Дарданије, обе Дакије, обе Македоније, Ахаје, Тесалије, оба Епира, Панонија (јер је један од њих по имену Еутерије наведен за Паноније (*Euterius a Pannoniis*)<sup>1022</sup>, без црквеног седишта). Осим Еутерија

<sup>1020</sup> Hier. *De vir. ill.* 100.

<sup>1021</sup> Хиларијев спис је први пут објавио у Паризу 1598. Николас Ле Февр (Nicholas Le Fèvre, лат. Nicolaus Faber) на основу издања Пјера Питуа (Peter Pithou) који је користио данас изгубљени рукопис из 15. века. Ле Февр није разумео редослед који је Питу предложио па је он издао текст по свом нахођењу, чиме је унета забуна у првобитни редослед. Следећи издавач Пјер Кустан (Pierre Coustant, лат. Coustantius) поново је 1693. године променио редослед Хиларијевих фрагмената. То издање основа је модерног критичког издања у Мињовој патрологији (*PL* 10.627-721), од када датира назив *Hilarii fragmenta ex opere historico*. Најбољим критичким савременим издањем сматра се оно из 1916. године Алфреда Федерера под називом *Collectanea Antiaariana Parisina* (*CSEL* 65.43-177). Федерер је први реконструисао редослед фрагмента на основу рукописа из 9. века који је нашао у Bibliothèque l' Arsenal у Паризу (Paris, Bibliothèque de l' Arsenal, *Explicit sci Hilarii ex opere historico* 483, f. 76<sup>r</sup>-113<sup>v</sup>) од ког је Питуов рукопис био копија. О историји Хиларијевог списка, А. Feder 1910-1912; уп. Hilary of Poitiers (ed L. R. Wickham) 1998, 1-5. Викам, иако уз бројне пропусте и непознавање историјских околности, нуди нови хронолошки прераспоред Хиларијевих фрагмената и додаје им Хиларијево апологетско писмо Констанцију (раније класификовано као засебан спис *Liber II ad Constantium*) на основу податка Сулпиција Севера (*Chron.* 2.45) говори о три књиге које је Хиларије написао против Валенса и Урсаџија. Викам закључује да Хиларије првобитно написао једну књигу *Против Валенса и Урсаџија* (356) и потом написао наставке 359. и 360. године и 367. године, јер Јероним зна за две књиге против Валенса и Урсаџија. Такође, Фебадије из Агена у делу *Против аријана*, које се датира у 358. годину, можда је користио делове Хиларијевог дела о *Другој сирмијској формули*; уп. Hilary of Poitiers (ed. Pieter Smulders) 1995, 89-91.

<sup>1022</sup> Грчко име *Εὐθέριος*, в. Nil. *FH* В 2.4 (Feder 1916, 137).



Панонског<sup>1023</sup>, са западњацима су потписани и Марко из Сисције у Савији, Македоније из Улпијане у Дарданији, Гауденције из Наиса у Дакији, Апријан из Петовија, Амантије из Виминација, Зосим из Хореум Марги, Виталис из Акве, Македоније из Улпијане и Протоген из Сердике<sup>1024</sup> (види прилог Н6.3), што указује да је већи део Илирика, па и центар Друге Паноније у то време био проникејски оријентисан (види слику 9).

С друге стране, међу подржаваоцима источних представника из Илирика је осим Валенса и Урсација могуће био далматински епископ Максим из Салоне, јер се његово име неће наћи на списку потписника одлука западног дела Синода, али је међу адресатима источног Синода<sup>1025</sup> где има неколико имена без локације<sup>1026</sup>. Међутим, на основу податка који даје Атанасије<sup>1027</sup>, Даламција је подржала његову страну, стога мора да је тада ова провинција имала више од једног епископа или је Максим био никејац<sup>1028</sup>.

О значајној улози Валенса и Урсација можда говори и њихово место на самом почетку списка јеретика осуђених од стране западних епископа. Урсације из Сингидунума није наведен међу потписницима синодске посланице, коју Атанасије не наводи, већ само Хиларије, који наводи 59 особа, што је знатно мање од укупног броја наведеног у другим изворима, вероватно зато што читав списак није очуван<sup>1029</sup>.

Источни представници одбијали су да се придруже западном делу сабора у сердичкој цркви и већали су у царској палати<sup>1030</sup>, тако да су се у граду истовремено одржавала два одвојена синода. Читајући писма и једне и друге стране, стиче се утисак да су обе стране нудиле позив за сарадњу, али да су одбијени, чак наводе исте библијске цитате о штетности твдоглавости (*Пс. 75.5: Не дижите у вис рога својега, не говорите тврдоглаво*). Источни наводе да је срамотно то што се: *чак влада почела интересовати за нас: религиозни Цареви,*

<sup>1023</sup> Зеје га наводи као Еутерије Сирмијски, в. Ж. Зелер 2005, 229.

<sup>1024</sup> Soc. HE 2.20.8; Soz. HE 3.12.6. Теодорет га не помиње.

<sup>1025</sup> На избор адресата према њиховој теолошкој опредељености је указао Зеје, в. Ж. Зелер 2005, 231.

<sup>1026</sup> Ath. Apol. sec. 48-50; Hil. FH B 2.4; уп. Theod. HE 2.8.1.

<sup>1027</sup> Ath. Apol. sec. 1.2; Ath. Hist. Arian. 28.2-3.

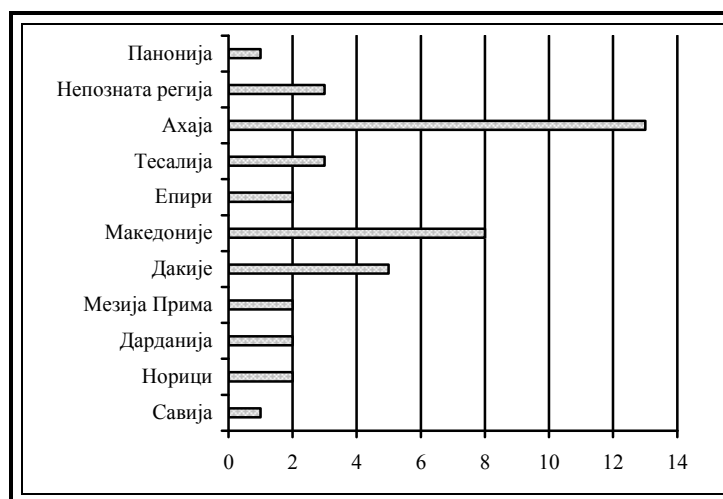
<sup>1028</sup> Hil. FH A 4.1 (A. Feder 1916, 47-48). Меморија која потврђује смрт епископа Максима 346. године, в. P. Chevalier, *Ecclesiae Dalmatiae*, у: N. Duval – E. Marin 1995, 312-315.

<sup>1029</sup> За Хиларијев списак, в. Hil. FH B 2. 4 (Feder 1916, 132-139); уп. Ath. Apol. sec. 37.

<sup>1030</sup> На основу податка код Сократа (HE 2.20) да су се источни повукли у оближњи град Филипопољ, у старијој литератури се наводило да је источни део сабора одржан тамо; међутим, на основу кредибилнијих података код Хиларија (Hil. FH B 3.2) и Созомена (HE 3.12), заснованих на Сабиновом изгубљеном скупу саборских аката Истока *Συναγωγή τῶν συνόδων*.

трибуни и високи званичници су заморени туробним јавним пословима насталим као последица живота и стања епископа<sup>1031</sup>.

Слика 9. Бројчани однос присутних епископа са Балкана као потписника одлука синода у Сердици 343. године



Према посланици западног дела сабора постојале су три тачке дневног реда, које су одобрили цареви (види прилог Н6.3.3): *првенствено питања која се односе на свету веру и прекршаје очувања истине. Друго, дали су одобрење да ако они који кажу да су избачени неправденим суђењем могу то и да докажу, треба да им се праведно потврди њихов статус. Трећа тачка (која би се могла назвати кључним проблемом) јесте то што су они нанели озбиљне и тешке повреде, нагомилали неподношљиве и грешне увреде црквама тиме што су затварали епископе, презвитере, ђаконе и свештенство уопште, и изгнали их, пребацујући их у пустињска места, убијајући их глађу, жеђу, нагоићу и свим другим начинима лишавања<sup>1032</sup>*. Иако није преживео ниједан царски декрет којим је сазван неки од ових сабора и на основу ког би се видео садржај састанка, писмо сведочи да су сабор у Сердици сазвала оба цара, Констанс и Констанције, и одобрили три тачке дневног реда. Најпре да се поново дискутују догматска питања. Друго, дали су одобрење да ако они који кажу да су избачени неправденим суђењем могу то и да докажу, треба да им се поврати њихов статус. Трећа тачка, која би се могла назвати кључним проблемом, јесу тешке увреде црквама, затварање и прогони свештенства, као последица поменутог сукоба.

У погледу званичних докумената сабора, од источних представника сачувано је дугачко циркуларно писмо појединим епископима са симболом

<sup>1031</sup> Hil. FH A 4.1.25.

<sup>1032</sup> Hil. FH B 2.2 (Feder 1910, 129).

источних епископа и њиховим потписима<sup>1033</sup>; писмо западног дела синода у готово идентичној садржини послато на пет адреса – свим црквама<sup>1034</sup>, папи Јулију<sup>1035</sup>, цркви у Александрији<sup>1036</sup>, епископима Египта и Либије<sup>1037</sup>, цркви у Мареоти<sup>1038</sup>, Атанасијево писмо из Сердике свештенству Александрије и Паремболе (данас Дабуд у Египту)<sup>1039</sup>, Атанасијево писмо свештенству и лаицима Мареотиде<sup>1040</sup>, допис синода у Сердици цару Констанцију<sup>1041</sup>, и писмо Осија и Протогена папи Јулију<sup>1042</sup>. Многи од наведених докумената везаних за Сердички сабор сачувана су само код једног аутора, нарочито везано за страну источних епископа, које само Хиларије наводи.

Овај сабор су касније савременици окарактерисали као тачку раздора између источних и западних цркава. Источне цркве су потврдиле *Четврту антиохијску формулу* (види прилог Н6.1)<sup>1043</sup>, а западне *Никејски симбол*. Источни сабор је из заједнице избацио Осија, Протогена Сердичког, Атанасија Александријског, Марцела Анкирског, Асклепија из Газе, Павла Константинопољског и Јулија Римског.

Западни епископи под вођством председавајућег Осија Кордовског испитали су случај Атанасија Александријског, Марцела Анкирског и Асклепија из Газе, који су после претреса докумената и читања Марцелове књиге ослобођени оптужби, а потом су на основу приложених докумената осуђени Стефан Антиохијски, Акакије Цезарејски<sup>1044</sup>, Менофант из Ефеса, Нарцис из Нероније, Георгије из Лаодикеје, Теодор из трачке Хераклеје, Урсације из Сингидуна и Валенс из Мурсе, од којих су последња тројица били чланови Мареотске

<sup>1033</sup> Nil. *FH* A 4.1-3 (Feder 1916, 48-73); симбол сачуван и у Nil. *De syn.* 34; *Cod. Ver.* 58, fol. 78<sup>v</sup>-79<sup>v</sup> у: *ЕОМИА* 1.2.4 (С. Н. Turner 1899-1939, 638-640); Paris, Ms. Syriaques 62, f. 185-186 у: Н. Schulthess 1908, 167-168.

<sup>1034</sup> Nil. *FH* B 2.1 (Feder 1916, 103-126); *Cod. Ver.* 58, fol. 81<sup>r</sup>-88<sup>r</sup> у: *ЕОМИА* 1.2.5 (С. Н. Turner 1899-1939, 645-653); Ath. *Apol. sec.* 44-49; Theod. *HE* 2.8. Наводи код Атанасија и Хиларија се поклапају, осим по питању листе епископа који су потписали изјаве; а друге две верзије се међусобно поклапају и наводе доктринарну изјаву која не постоји код претходних извора, о чему више говори М. Tetz 1985, 243-269.

<sup>1035</sup> Сачувано једино код Nil. *FH* B 2.2 (Feder 1916, 126-130).

<sup>1036</sup> Сачувано једино код Ath. *Apol. sec.* 37-40.

<sup>1037</sup> Сачувано једино код Ath. *Apol. sec.* 41-43.

<sup>1038</sup> Једино у *ЕОМИА* 1.2.4 (С. Н. Turner 1899-1939, 657-658).

<sup>1039</sup> Исто, 654-656.

<sup>1040</sup> Исто, 659-662.

<sup>1041</sup> Nil. *FH* B 8.3 (Feder 1916, 180-181).

<sup>1042</sup> *ЕОМИА* 1.2.4 (С. Н. Turner 1899-1939, 644).

<sup>1043</sup> У нешто измењеном облику и без директног имплицирања Атанасија.

<sup>1044</sup> Акакије Цезарејски, осуђен на Сердичком сабору (343) био је ученик и наследник Еузебија Цезарејског и подржавао је хомојску доктрину, в. *ODCC* 1997, 8.

комисије. Ово писмо са својим потписима упутили су папи Јулију. Међутим, западни епископи донели су документ који одговара формули вере – познат као *Сердичка формула*<sup>1045</sup>, а који није био идентичан *Никејском креду*. Наиме, формулу су сачувала четири извора<sup>1046</sup>, али она није имала званичну потврду. Формулу су највероватније саставили Осије из Кордове и Протоген из Сердике као водеће личности на Сабору, али знамо да је Атанасије био против ове формуле, о чему сведочи и сачувано писмо апологетског карактера, које су Осије и Протоген послали папи Јулију да оправдају своје намере<sup>1047</sup>, то јест да објасне да нису имали намеру да замене никејску догму, већ да покушају да разреше неспоразум<sup>1048</sup>. Из Сердике је сачуван 21 латински и 20 грчких канона, о чијој аутентичности се расправљало последња два века, али се данас сматрају валидним<sup>1049</sup>.

Навод сердичког симбола западних епископа код Теодорета је следећи<sup>1050</sup>:

*Јавно изјављујемо да су из католичанске цркве искључени они који тврде да је Христос свакако Бог, али не прави Бог, да је Син Син, али не прави Син, да је рођен и истовремено створен. Они то заиста признају да о рођењу тако мисле, јер говоре „који је рођен, тај је и створен“ и зато што Христос одувек постоји, приписују му почетак и крај, који је ван времена, али пре свих времена. **Недавно** су испод итита аријаниства рођене **две гује, Валенс и Урсације**, који су бахато и непромишљено говорили да су хришћани и да је Реч и цео Дух прободен, жртвован, умро и устао, што су упорно тврдили трупе јеретика, те да Отац, Син и Свети Дух имају различито постојање (*ὑποστάσις*).*

*То је оно што смо примили и научили, што нам је предала католичанска и апостолска вера и исповест: Отац, Син и Свети Дух имају **једно постојање** (*ὑπόστασις*), које само кривоверци зову *οὐσία*. А ако други питају шта је Синова *ὑπόστασις*, ми исповедамо да је она једно са супстанцом коју приписујемо Оцу. И да син никако не би могао постојати без Сина и Син без Оца, нити би могао бити оно што јесте – Реч и Дух. Потпуно је бесмислено говорити да Отац некада није постојао. Јер не може Отац без Сина бити именован нити може постојати, како и сам Син доказује: „Ја сам у Оцу и Отац је у мени“<sup>1051</sup> и „Ја и Отац једно смо“<sup>1052</sup>. Нико од нас не уклања израз „рођен“, али рођен за одређене ствари, за све што се именује видљиво и невидљиво, рођен као створитељ Арханђела, анђела и света и за људски род, јер је речено: „уметница свега, Мудрост, ме је подучила“<sup>1053</sup> и све је настало по њој. Не*

<sup>1045</sup> Hil. *De syn.* 34, према PL 10.507B-C. О Осијевом деловању у Сердици в. V. De Clercq 1954, 362-376.

<sup>1046</sup> Theod. *HE* 2.8.37-52; Theodor Lector, *Historia Tripartita* ap. Cass. *HE* 4.24; *Collectio Theodosii Diaconi* у *ЕОМІА* 1.2. (С. Н. Turner 1899-1939, 651-653).

<sup>1047</sup> *ЕОМІА* 1.2.4 (С. Н. Turner 1899-1939, 644).

<sup>1048</sup> *Soz. HE* 3.12 зна за ово писмо. О симболу донетом у Сердици, в. J. N. D. Kelly 1972, 277-279.

<sup>1049</sup> Трећи канон даје супремацију римском епископи. О сердичким канонима, њиховој историјској позадини и проблемима критике текста, в. Н. Hess 2002, 114-124. Хесов превод је данас најпоузданије савремено критичко издање.

<sup>1050</sup> Theod. *HE* 2.6.

<sup>1051</sup> *Јован* 14.10.

<sup>1052</sup> *Јован* 10.30.

<sup>1053</sup> *Мудр.* 7.22.

може постојати заувек, јер је Реч без почетка, па тако ни Бог не чека крај. Не говоримо да је Отац Син, као ни да је Син Отац, већ да је Отац Отац и Син Син Оче. Исповедамо да је Син моћ Очева; исповедамо да је Реч Бога Оца и осим ње нема друге; да је Реч прави Бог, Мудрост и Моћ. Ми проповедамо правога Сина, и не говоримо да је Син на једнак начин, како је речено за друге синове, који би лако могли бити богови, јер су се поново родили, али па зато јер су вредни да се именују синови, и не зарад једног стања, које је заједничко Оцу и Сину. Исповедамо да је Јединорођен и Прворођен; као и да је јединорођена Реч, која је увек била и увек је у Оцу; израз „прворођени“ се односи на човека. У свим стварима се увек истиче по томе да је „прворођени из мртвих“<sup>1054</sup>. Исповедамо да је један Бог, да је једно божанство Бога и Сина. Нико никада није порекао да Отац већи од Сина, али не због другачије природе, не због разлике, већ зато што је име Оца веће него Синово име. Њихово, пак, богохулно и изопачено тумачење састоји се у томе да они упорно тврде да је разлог због ког је рекао „ја и Отац смо једно“ да искаже да су међусобно усаглашени.

Сви католици су осудили њихово глупо и бедно мишљење. Као смртни људи који су се у почетку неспоразума љуто препирали, па се поново мирили, управо тако говоре да може између Оца, свемогућег Бога, и Сина постојати раздор и неразумевање. Али ипак је највећа глупост о којој могу размишљати и у њу веровати. Ми верујемо, тврдимо и тако мислимо да је свети глас изговорио речи: „Ја и Отац смо једно“ због једнакости стања, које је код Оца и Сина једно те исто. Исправно верујемо да је Син вечно, без почетка и без краја, владао заједно са Оцем и да његово Царство не познаје време и нема краја, јер вечно опстаје, никада није почело нити се може зауставити“.

У веру примамо Посредника, Светог Духа, кога нам је Господ обзнанио и послао. И верујемо да је он био тај који је послат; и да није био он тај који је трпео, већ човек, који га је примио из Девнице Марије, човек који може да трпи, јер је човек смртан, а Бог је бесмртан. Верујемо да је трећег дана устао, и не Бог у човеку, већ човек у Богу. Ослободио га је и на дар поставио пред Оца свога. Верујемо да ће у добро изабраном и последњем часу сам судити свима о свим стварима. Толика је њихово незнање и тако јако заслепљен њихов разум да не могу видети светло истине. Не разумеју у ком контексту је било речено „да и они у нама једно буду“<sup>1055</sup>. Јасно је зашто „једно“, јер су апостоли примили Светог Духа Бога. Па иако сами нису били Дух, нити је ико од њих био Реч или Мудрост, нити Моћ нити Јединорођен. „Као што смо јати једно; да и они у нама једно буду“<sup>1056</sup>, приповеда. Свакако је јасна разлика, коју је наредио Божји глас, када каже: „у нама нека буду једно“. Није рекао: „Као што смо ми једно, ја и отац“, али и ученици који су међусобно повезани и удружени у једно на основу вере у заједничкој исповести, могу бити једно у наклоњености и поштовању Бога Оца као признању и љубави нашег Господа и Спаситеља.

Наведена формула указује на суштину проблема који је предмет посленикејске христолошке дискусије и користи термин *хипостаза* изједначено са *усијом* како би превазишао неспоразуме, али инсистира на једној хипостази, што га удаљава од тринитарне христологије, коју ће тек касније кападокијски теолози (Василије Цезарејски (330-379), Григорије Назијански (329-389) и Гргур Нисански (335-с.395))<sup>1057</sup> утемељити и термин хипостаза изједначити с латинским термином *persona*. Уједно, формула истиче две гује Валенса и

<sup>1054</sup> Кол. 1.18.

<sup>1055</sup> Јован 17.21.

<sup>1056</sup> Исто.

<sup>1057</sup> Термин се примењује на тројицу наведених теолога јер су имали пресудног утицаја на развој тринитаристичке теологије. О кападокијским теолозима, в. R. P. C. Hanson 1988а, 676-737; 772-790.

Урсација као аријанске вође. Хиларије наводи писмо упућено папи Јулију од стране западног Сердичког синода (види прилог Н6.3), јер Јулије није присуствовао лично већ преко својих легата, презвитера Архидама и Филоксена и ђаконa Лава. У овом писму се наводи да је осамдесеторица епископа сведочила о Атанасијевој невиности – потом додају и Марцеловој, а да су источни епископи и поред Јулијевог позива на синод у Риму, одбили да присуствују, али издвајају недела Урсација и Валенса<sup>1058</sup>:

*Али слушајте, веома блажена браћо, шта је одлучено о нерелигиозним и незрелим младићима Урсацију и Валенсу, пошто је јасно да нису престали да шире смртоносно семе криве доктрине<sup>1059</sup> и да је Валенс напустио своју цркву с намером да ступи у другу. У време када је започео своју побуну, један од наше браће, Вијатор, не могавши да побегне, напала га је руља и истукла баи у самој Аквилеји, и после два дана је умро. Узрок његове смрти свакако је Валенс, који је изазвао неред.*

Поменуто писмо представља Урсација и Валенса као младе и незреле, који су се окренули од праве вере, а Валенс је оптужен за немире у Аквилеји, који су резултирали убиством свештеника Вијатора у масовним нередима. Овај значајан податак, нажалост, остаје усамљен и ако је тачан може се датирати нешто пре Сердичког сабора<sup>1060</sup>. С друге стране, у циркуларном писму западних епископа стоји да су Еузебије, Марис, Теодор, Теогнит, Урсације и Валенс писали Јулију, епископу Рима пре неког времена, против Атанасија и Марцела<sup>1061</sup>. Еузебије, који је могао бити или из Пергама или из Магнезије<sup>1062</sup>, као потписник одлука источног Сердичког синода, и осталих пет били су чланови мареотске комисије<sup>1063</sup>, који су послали извештај о Атанасијевим оптужбама Јулију. Штавише, исто писмо одговара на осуду Марцела коју су на антиохијском сабору (342) спровели поменути епископи на основу одломака из

<sup>1058</sup> Hil. *FHB* 2.2 (Feder 1916, 130).

<sup>1059</sup> *Mat* 13.24-32.

<sup>1060</sup> Ж. Зелер 2005, 216.

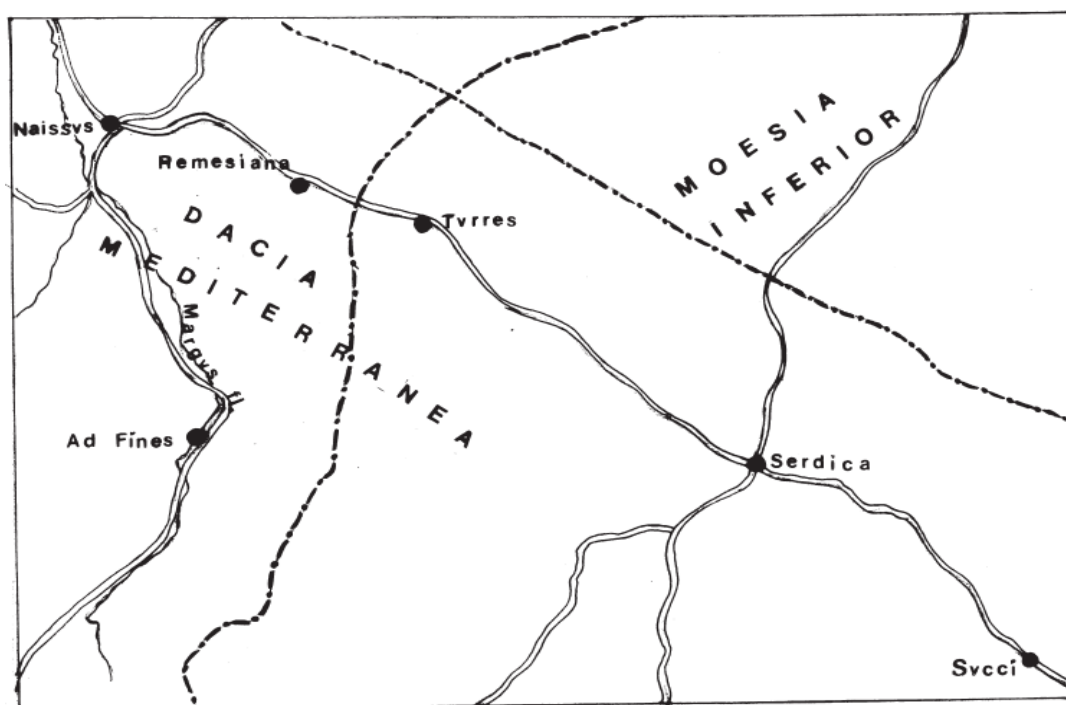
<sup>1061</sup> Hil. *FHB* 2.1 (Feder 1916, 103-126).

<sup>1062</sup> У погледу двојице Еузебија исто писмо наводи да су двојица Еузебија у то време вође аријанске странке, али се на основу Федеровог издања (Hil. *FHA* IV. 3 (Feder 1916, 75) чини да је могуће и да је то био Еузебије из фригијског Дорелаја, јер га наводи међу потписницима одлука источног дела синода у Сердици. То није могуће јер је Еузебије из Дорелаја позната личност чији се епископат датира у првој пол. 5. века, в. William Smith – Henry Wace (eds.), *A Dictionary of Christian Biography*, vol. 2 (Eaba-Hermocrates), London 1880, s.v. Eusebius of Dorylaeum; Alexander P. Kazhdan et al. (eds.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, New York 1991, s.v. Dorylaion. Међутим, како се види из примарног рукописа А париске библиотеке Арсенала (9. век) Хиларијев навод је *Eusueus*, што би одговарало грчком имену *Εὐσுவεύς*, в. s. v. *LGPN* 1.

<sup>1063</sup> Исто писмо мало ниже наводи: *лажна писма која је саставио Теогнит против наших колега свештеника Атанасија и Марцела, са намером да покрене Цара против њих, су прочитана и доказ о њиховој лажности дали су они који су били Теогнитови ђакони у то време.*

књиге коју је Марцел написао. Сердички сабор наводи да је Марцелова књига прочитана и откривена завера Еузебија и његових сарадника да изокрену Марцелове речи. У откривању заблуда против Марцела помогао им је Асклепије, епископ Газе, који је донео записнике састављене на Антиохијском сабору 341. године против Марцела<sup>1064</sup>.

Овај сабор био је прекретница у односима источних и западних цркава, први велики раздор чију границу ће утврђивати планински кланац Суки, између Сердике и Филипопоља, који је раздвајао Илирик од уласка у Тракију<sup>1065</sup>.



Карта 3. Положај кланца Суки у Тракији (према М. Милин 2003, 67).

#### 4.5 ФОТИН СИРМИЈСКИ И ЊЕГОВО КРИВОВЕРСТВО

Иако је источни део сабора у Сердици потврдио *Четврту антиохијску формулу*, донета је убрзо нова формула вере на синоду у Антиохији 344. године (*Пета антиохијска формула*) уочи сабора у Милану (345), када су се поново састали антинекејски епископи у Антиохији. Веома мало знамо о саставу и току Петог антиохијског сабора, али нам је код Атанасија и потом Сократа сачувана *Пета антиохијска формула*, која је због своје дужине добила надимак

<sup>1064</sup> Исто.

<sup>1065</sup> Soc. HE 2.22 *Τισοῦμις*. Један број аутора идентификује ово место са Демир Капијом у Македонији, в. W. Smith 1864, s.v.; S. F. Johnson 2012, 107. У питању је Сукијски кланац (лат. Succii/Succorum Angustiae), данас Ихтиман у Бугарској, в. САИ 12, 239.

*Макростих*<sup>1066</sup>. Према Атанасијевом наводу, њу су Еудоксије, Мартирије и Македоније, и још неки чија имена не наводи, однели у Милано, а садржај изгледа овако:

У АНТИОХИЈСКА ФОРМУЛА (МАКРОСТИХ)<sup>1067</sup>

*Верујемо у једног Бога, Оца Свемогућег, Творца и демијурга свега, „по чијем очинству су сви родови на небу и земљи именовани“<sup>1068</sup>, и у његовог Јединородног Сина, нашег Господа Исуса Христа, који је пре свих векова рођен од Оца, Бог од Бога, Светлост од Светлости, с којим су све ствари створене на небу и на земљи, видљиве и невидљиве, који је Реч, Мудрост, Живот и истинска Светлост, који је у последњим данима због нас начињен човеком, и рођен кроз свету Деву, распет на крст, умро, сахрањен био, и трећег дана устао из мртвих, одведен био на небо, и сео крај Оца са десне стране, и доћи ће по престанку века да суди живима и мртвима, и свакоме раздели према својим делима. Његово Царство будући непрестано траје вечно; јер он неће седети са десне стране Оца само у овом добу, већ и у оном које ће доћи. И у Светог Духа, то јест, Утешитеља, који је апостолима обзнанио да ће га по успећу на небеса послати да их подучи и подсети на све ове ствари. Послао гаје и кроз њега су посвећене душе оних који искрено верују у Њега.*

1. Али они који кажу да је Син постао од ничега или од друге супстанце, а не од Бога, и да је било време када Он није био, света и католичанска Црква сматра туђинима. Такође они који кажу да има три Бога или да Христ није Бог, или да пре векова он није ни Христ ни Син Бога, или да Отац и Син и Свети дух су исти, или да је Син нерођен, или да је Отац створио сина избором или вољом, такве света и католичанска црква проклиње. Јер није безбедно рећи да је Син из ничега, пошто се о њему тако не говори у божански надахнутим светим списима, нити да је он од друге супстанце постојао пре мимо Оца, већ од самог Бога ми кажемо да је Он првобитно рођен. Јер божанска Реч учи да је Нерођени и Непочети Отац Христов један.

2. Нити смемо прихватити штетан став „Било је време када Он није био“ из извора који нису свети списи<sup>1069</sup>, и на основу тога замислити неко међувреме пре Њега, већ је само Бог који га је створио ван времена. Јер кроз Њега и време и векови су постали. Штавише, ми не смемо да сматрамо да је Син заједно с Оцем без почетка и заједно нерођен, јер нико се не може исправно звати Оцем или Сином ако је са тим исто без почетка и без рођења. Али ми прихватамо да је Отац, који је сам без почетка и нерођен, незамисливо и несхватљиво свима створио; и да је Син створен пре векова, али никако није нерођен као Отац, већ има Оца који га је родио као Његов почетак; јер „глава Христова је Бог“<sup>1070</sup>.

3. Нити опет, када исповедамо три реалности и три лика, Оца и Сина и Светога духа према светим списима, ми стварамо веру у три бога, јер ми признајемо да је самопотпун и нерођени и безпочетни и невидљиви Бог само један, Бог и Отац Јединородног, који сам од себе, и сам богато гарантује све ово свима другима.

4. Нити ми, пак, говорећи да је Отац нашег Господа Исуса Христа једини Бог, једини нерођени, негирамо да је Христ такође Бог пре свих векова, као што то чине ученици Павла из Самосате, који кажу да је Он после инкарнације постао Бог унапређењем, јер је по природи створен само као човек. Јер ми признајемо да иако је подређен свом Оцу и Богу, ипак пошто је пре свих векова рођен од Бога, Он је савршен

<sup>1066</sup> Ath. *De syn.* 26; Soc. *HE* 2.19.3-28.

<sup>1067</sup> Грчки текст према А. Hahn 1897, 192-196. Превод на основу грчког оригинала и енглеског превода у *NPNF* 2.4, 462-464.

<sup>1068</sup> *Ефес.* 3.15: *По коме се сва чељад и на небесима и на земљи зову.*

<sup>1069</sup> Овај став побија аријанско виђење Сина и употребу Аријеве *Талије*, јер није у светим списима, али већ у следећој реченици тврде да Син има почетак.

<sup>1070</sup> *I Кор.* 11.13.



Бог по природи и истини, а не прво човек, па онда Бог, већ прво Бог а онда је постао човек због нас и никада није престао да буде.

5. Осим тога, ми се гнушамо и проклињемо оне који тврде да је Он само реч Божја и непостојећи, и да његово биће сада постоји – како то неки изговарају – као ментално<sup>1071</sup> – држећи тиме да он није био Христ или Син Божји или посредник или лик Божји пре векова, већ да је он најпре постао Христ и Син Божји, када је узео наше тело од девице, пре скоро четири стотине година. Они ће тако рећи да је онда почело Христово краљевство и да ће се завршити после пропасти свега и суда. Такви су ученици Марцела и Скотина<sup>1072</sup> из галатијске Анкире, који су исто као и Јевреји, одбили Христово постојање пре векова, и његову божанственост, и бескрајно краљевство, претварајући се да подржавају царство Божје. С друге стране, ми га не сматрамо за једноставно изговорену реч Божју или сопствену, и да је Син Божји и Христ, будући да је боравио код свог Оца пре свих векова, и да је учествовао не само у предзнању<sup>1073</sup>, већ и у стварању свих ствари видљивих и невидљивих. Јер Он је тај коме је Отац рекао: „Хајде да начинимо човека“<sup>1074</sup>, кога су у његовом сопственом лику видели патријарси, који је дао закон, о коме су говорили пророци, и који је на крају постао човек и приказао свог Оца свим људима, и који влада бескрајним вековима. И није Христ од скора узео достојанство, већ верујемо да је Он савршен од почетка и сличан у свему Оцу.

6. А они који кажу да су Отац и Син и Свети дух једнаки, и безбожно узимају три имена за једну и исту реалност и лик, ми праведно протерујемо из Цркве, јер они тиме приписују неограниченом и неповредивом Оцу да је истовремено ограничен и повредио тиме што је постао човек. Јер такви су они које Римљани зову патрипасијани<sup>1075</sup>, а ми сабелијанци. Јер ми прихватамо да је Бог непроменљив и да је у Христу који је послат испунио инкарнацију<sup>1076</sup>.

7. Истовремено, они који непобожно кажу да Син није створен избором или вољом и тиме приписују Богу нагон који искључује избор или сврху, као да је зачео Сина без воље, ми такве убрајамо у најбезбожније и стране Цркви, због тога што су се усудили да исказују ствари који се тичу Бога, мимо уобичајених представа, то јест мимо божански надахнутих списа. А ми који знамо да је Бог апсолутан и суверен над собом, религијски судимо да је он родио Сина вољно и слободно. И како ми имамо одано веровање у Синове речи које се тичу њега самог: „Господ ме је учинио почетком својих путева за своја дела“<sup>1077</sup>, ми га не схватамо као створења и дела која су кроз њега постала. Јер је безбожно и страном црквеном учењу да поређење Творца са његовим рукотворинама, и мишљење да је постао на исти начин као остало. Јер свети списи уче нас са сигурношћу и искрено да је Једнозачети Син створен сам и једино. [Али, када кажемо да је син у себи, и да истовремено живи и постоји као Отац, ми тиме не раздвајамо њега од Оца, замишљајући место и време између њиховог спајања телита.] Јер ми верујемо да су они сједињени један са другим без посредника и раздаљине, и да постоје неразднојно. Читав Отац прожима Сина, и цео Син садржи се и наставља на Оца, и сам почива на Очевиим грудима стално. Верујући тако у свесавршену тријаду, најсветију, то јест, у Оца, Сина и Светога духа, и називајући Оца Богом и Сина Богом,

<sup>1071</sup> Коришћење речи *ἐνδιάθετος* (ментално) и *προφορικός* (изговорено) као две форме логоса, разум и реч, преузето је из стоичке филозофије, а односи се на католичанско схватање Сина као израза, али не јединог, Очевог ума и речи, док код аријанских група Христ сведен само на изговорену реч *προφορικός λόγος*; уп. Hil. *De syn.* 46; Damas. *Ep.* 2; Eus. *Eccl. Theol.* 2.15.

<sup>1072</sup> Мисли се на Фотина.

<sup>1073</sup> Уперено против Марцеловог учења, уп. Eus. *Con. Marc.* 1.2.

<sup>1074</sup> *Пост.* 1.26: *Потом рече Бог: да начинимо човека по својему облику, као што смо ми, ...*

<sup>1075</sup> Цркве лагинског обреда су сабелијанце називали *патрипасијани* од лат. *pater* = отац и *passio* = страдање, док су источне цркве ово учење звале по његовом утемељивачу Сабелију.

<sup>1076</sup> У грч. оригиналу се користи реч *икономија* (грч. *οἰκονομία*) која у теолошком речнику означава инкарнацију, в. G. W. H. Lampe 1961, s.v.

<sup>1077</sup> У данашњем облику *Светог писма* овај одломак је нешто другачије забележен: *Господ ме је имао у почетку пута својега, пре дела својих, пре свакога времена* (Приче 8.22).

ми у њима не исповедамо два бога, већ једно божанско достојанство и једну савршену хармонију власти, по којој је сам Отац врховни над читавим универзумом, и над самим Сином, а Син је подређен Оцу, али га замењује владајући над над свим стварима које су кроз њега настале према њему и делећи славу Светог духа нештедљиво свецима по Очевој жељи. И такав је однос божанске монархије према Христу, како су нам пренела света пророчанства.

Толико пуно смо у додаток вери коју смо објавили укратко били приморани да додамо, не зато што желимо да се покажемо званични, већ да рашичистимо сваку неправедну сумњу око наших ставова код оних који не познају наше послове, и да сви на Западу могу да знају смелости клетви хетеродоксних, и да источњаци, са својим црквеним умом у Господу, коме божански надахнути списи сведоче без насиља, тамо где људи нису перверзни.

Од епископа који су однели *Макростих* на Запад можемо идентификовати Македонија, епископа Мопсуестије и свакако значајну личност и касније вођу аномејске струје Еудоксија, док о Мартирију не знамо ништа. Из *Макростиха* видимо да се побијају и нека чисто аријанска веровања, али изнео да је *Син* сличан *Оцу* у свему. *Макростих* је осудио учење Марцела и Скотина (*Σκοτεινοῦ*)<sup>1078</sup>, с тим да је у последњем случају грешка у називу, а мисли се на Фотина (*Φωτεινός*). Овим се уводи други проблем који се јавио у време док је још постојала заједница између западних и источних цркава, а тичао се нове јереси која је потекла из Сирмија, града у Илирику<sup>1079</sup>:

*И док је још увек постојала нераскидива заједница између западних и источних цркава, појавила се још једна јерес у Сирмију, граду у Илирику, јер Фотин, који је председавао црквама те области, родом из Мале Галатије и ученик збаченог Марцела, увојио је погледе свог учитеља и тврдио да је Син Божји само човек.*

Овај навод уводи нас у питање кривог учења Фотина, епископа Сирмија, који је био једна од најзначајнијих личности на простору Илирика и својим учењем поново окренуо жижу црквених расправа на ово подручје. Овај одломак даје значајне податке о Фотину. Најпре да је био ђакон и ученик Марцела, чије је учење о људској природи Христа усвојио. Сократов навод датира Фотинов епископат у Сирмију пре Сердичког сабора, на шта указује *док је још увек постојала нераскидива заједница између западних и источних цркава*, дакле пре 343. године<sup>1080</sup>. У погледу даљих дешавања везаних за Фотина, сви наративни извори

<sup>1078</sup> Овакво име није потврђено међу грчким личним именима, в. *LGPN* 3а. Зеје указује да је у питању игра речи у значењу *мрачан*, на основу помена Луцифера из Калариса (*PL* 13.996), Ж. Зелер 2005, 251.

<sup>1079</sup> *Soс. HE* 2.18.7: Ἀδιαφόρου τοίνυν ἔτι τυγχανούσης τῆς μεταξὺ τῶν δυτικῶν τε καὶ ἀνατολικῶν κοινωνίας, ἐπέφυε ἐν Σιρμιῶν, πόλις δὲ αὕτη τῶν Ἰλλυριῶν, αἰρέσις ἑτέρα. Φωτεινός γὰρ τῶν ἐκεῖ ἐκκλησιῶν προεστώς, γένος τῆς μικρᾶς Γαλατίας, Μαρκέλλου τε τοῦ καθηρημένου μαθητῆς, ἀκολουθῶν τῷ διδασκάλῳ, ψιλὸν ἀνδρωπον τὸν Γίον ἐδογματίσεν. Καὶ περὶ μὲν τούτων κατὰ χώραν ἐροῦμεν.

<sup>1080</sup> Нађи Фотиново постављање датира у 343. годину, в. Т. Nagy 1939, 217.

слично говоре о појави нове јереси у Сирмију, чији главни заговорник био Фотин, ученик Марцела из Анкире.

Осуда Фотина у вези је са помиловањем и покушајем поновног осуђивања Атанасија, Марцела и Павла, о чему говори више извора, али наводе различите околности како је до тога дошло. Сам Атанасије пише о улози обојице царева у његовом повратку<sup>1081</sup>. Он наводи да је Констанс писао Констанцију тражећи да се састане сабор који би решио питање изгнаних епископа са Истока. То писмо је од великог значаја за разумевање односа и законских надлежности царева у диархијском систему. Нажалост ниједан извор не наводи садржај тог писма, већ индиректно говори о њему. Сократ<sup>1082</sup> и Созомен<sup>1083</sup> представљају Констансово писмо као ултиматум брату, у коме се прети ратом ако се не омогући повратак изгнаних епископа<sup>1084</sup>:

*Атанасије и Павле су овде са мном и задовољан сам да је после истраге доказано да су прогоњени због своје побожности. Ако се закунеш да ћеш их вратити на њихове положаје и казнити оне који су их неправедно оштетили, послаћу их теби; али, ако одбијеш ово да урадиш, буди уверен да ћу ја лично доћи тамо и вратити их на њихове столице, упркос твојој опозицији.*

Констансово писмо донели су у Антиохију источном августу епископи Винценије из Капуе, Еуфрат из Колоније Агрипине (данас Келн), заједно са одлукама западног дела синода у Сердици и у присуству заповедника коњице Флавија Салија на Ускрс 344. године<sup>1085</sup>. Следи сусрет у Петовију и одговор Констанција о дозволи Атанасијевог повратка. Сократ сматра да је Констанције био застрашен братовим претећим писмом, те да је одмах писао већем делу источних епископа у потрази за саветом, на шта су они одговорили да је боље сложити се него ићи у грађански рат<sup>1086</sup>. Тако је Констанције позвао Атанасија на двор, а Констанс је послао Павла у Константинопољ са пратњом двојице епископа и синодским и царским писмима. Атанасије је оклевао да оде Констанцију, што се види у Констанцијевом првом писму где уверава Атанасија да нема зашто да га се плаши, јер се договорио са братом Констансом да га прими. Ипак, Констанције је морао да пише Атанасију укупно три пута пре него што се овај одазвао.

<sup>1081</sup> Athan. *Apol. ad Const.* 4.16-25; *Hist. Arian.* 19.4.

<sup>1082</sup> Soc. *HE* 2.22.4.

<sup>1083</sup> Soz. *HE* 3.20.1.

<sup>1084</sup> Soc. *HE* 2.22.4.

<sup>1085</sup> Ath. *Hist. Arian.* 20.2; Theod. *HE* 2.8.54-57.

<sup>1086</sup> Soc. *HE* 2.23.

После Сердичког синода Атанасије је отишао у Наис, где је примио прво Констанцијево писмо<sup>1087</sup>. Не зна се колико је боравио у Наису и са којом намером – прославио је тамо Ускрс 344. године, али је највероватније био у контакту са градским епископом Гауденцијем. После Наиса је дошао у Аквилеју са Павлом да се сретну са западним августом. Тамо је примио два преостала писма од Констанција. Према Барнсу<sup>1088</sup>, Констанс је Павла и Атанасија примио на свом двору 345. године, јер је Атанасије из Аквилеје прво отпутовао на Констансов двор у Тријеру<sup>1089</sup>, а затим се поново вратио у Аквилеју где је примио треће Констанцијево писмо. Атанасије наводи превод сва три Констанцијева писма са латинског на грчки<sup>1090</sup>. Није јасно да ли је друго писмо уследило овом састанку, али сам Атанасије касније правдајући се источном августу у свом писму тврди да се никада насамо није срео са западним августом<sup>1091</sup>, већ у присуству групе свештеника на пријему, те да он није имао утицаја на Констансово писмо непријатељске садржине.

Узрок Атанасијевом помиловању Сократ, Созомен, Теодорет и Филосторгије<sup>1092</sup> виде у претећем писму источног августа у коме је поменуто покретање рата. Сам Атанасије повезује своје помиловање са смрћу александријског епископа Григорија 26. јуна 345. године<sup>1093</sup>, чиме је александријска епископска столица упражњена. Атанасије је пожурιο у Рим по примању трећег Констанцијевог писма да покаже папи Јулију учинак сабора у Сердици, на шта је Јулије послао писмо Александријцима<sup>1094</sup> и наоружан царским и папским писмима упутио се на источни двор, тада у Антиохији, где је стигао средином 346. године путујући морем. Тамо је од цара примио декрете који га враћају на положај и поништавају раније одредбе против њега<sup>1095</sup>, али је цар тражио да својим супарницима Атанасије остави једну цркву у граду, према

---

<sup>1087</sup> Ж. Зелер 2005, 226.

<sup>1088</sup> Т. D. Barnes 1993.

<sup>1089</sup> Athan. *Apol. ad Const.* 4.26.

<sup>1090</sup> За садржај писама в. Ath. *Apol. sec.* 51; уп. Soc. *HE* 23.

<sup>1091</sup> Athan. *Apol. ad Const.* 3.36-47.

<sup>1092</sup> Soc. *HE* 2.23.1-2; Soz. *HE* 3.20.2; Theod. *HE* 2.8.56; Philost. *HE* 3.12.

<sup>1093</sup> Т. D. Barnes 1993, 35.

<sup>1094</sup> За садржај писама в. Ath. *Apol. sec.* 52-53; Soc. *HE* 2.23.

<sup>1095</sup> То је био трећи Атанасијев сусрет са царом Констанцијем, јер како сам наводи (Athan. *Apol. ad Const.* 5.9-12), прво су се срели у Виминацију, када се Атанасије враћао из свог првог изгнанства у Тријеру, в. Т. D. Barnes 1993, 34; затим у кападокијској Цезареји вероватно пре његовог другог изгнанства, в. Т. D. Barnes 1993, 91.

Сократовом опису догађаја<sup>1096</sup>. Атанасије се сложио и тражио да тако ураде у сваком граду. На путу за Александрију, Атанасије је примљен у Јерусалиму, где је одржан синод који је такође издао писмо подршке Атанасију<sup>1097</sup>. У Александрију је стигао 21. октобра 346. године.

Међутим, интервенцијом цара Констанција епископ Павле је прогнан у Солун после синода у Сердики и строго му је забрањено да пређе на територију источних провинција Царства<sup>1098</sup>. Овај догађај илуструје како је практично функционисала подела власти у Царству. Иако су општи закони формално издавани у име обојице августа и њихових цезара, у реалности одлуке једног тетрарха нису имале утицаја у домену њихових колега<sup>1099</sup>, али су у свом домену имали потпуну власт. Тако Констанције пресуђује супротно одлукама сабора у Сердици.

У међувремену, у првој половини 345. године састао се и синод у Медиолану и осудио Марцела, али и Фотина. Папа Либертије је написао 353. године: *Пре осам година еузебијски изасланици Еудоксије и Мартирије, који су на Запад донели грчку формулу Макростих, одбили су да анатемису аријанско учење у Милану*<sup>1100</sup>. Тако је овај први покушај помирења после раскола у Сердици пропао, јер су источни представници одбили да осуде учење Арија, али су се и источни и западни епископи сложили око осуде Фотина. По повратку у Александрију, Атанасије је прекинуо све везе са Марцелом и јавно га се одрекао. Према Хиларију, Атанасије је то учинио и пре него што је на синоду у Медиолану Фотин први пут оптужен за јерес<sup>1101</sup>. Није јасна ова нагла промена става према свом дотадашњем савезнику. Једни су мишљења да се Атанасије лично уверио у кривоверност Марцеловог учења, а други да је то била цена његовог повратка у Александрију<sup>1102</sup>. Код Епифанија нам је сачуван Атанасијев коментар о Марцелу, када га је Епифаније питао за мишљење: *Он га није ни бранио нити пак показао нетрпељивост према њему, већ ми са осмехом само рекао да овај није био далеко од заблуде, али се оправдао*<sup>1103</sup>.

<sup>1096</sup> Soc. HE 2.23. Атанасије не помиње ове захтеве.

<sup>1097</sup> Ath. Apol. sec. 57; Soc. HE 2.24.

<sup>1098</sup> Сократ погрешно наводи да је прогнан пре Сердичког синода, а после сабора у Риму 341. године када му је одобрен повратак, Soc. HE 2.16; уп. Soz. HE 3.13.1.

<sup>1099</sup> А. Н. М. Jones 1973, 325-330; уп. Т. D. Barnes 1993.

<sup>1100</sup> Nil. FH A 7 (A. Feder 1910, 89-93); уп. Ath. De syn. 26.

<sup>1101</sup> Nil. FH B 2.9.1 (A. Feder 1910. 146.13-14).

<sup>1102</sup> M. Simonetti 1975, 199; за супротно мишљење в. Н. С. Brennecke 1984, 61.

<sup>1103</sup> Eriph. Pan. 72.4.4.

Наиме, Епифаније је сачувао и потврду исправности Марцеловог учења коју су прогнаним епископима Диоцезареје послали свештеници Анкире: *презвитери Фотин, Еустатије, још један Фотин, Сигерије, ђакон Хигин, подђакон Хераклид, лектор Елтидије, проктор Киријак*<sup>1104</sup>. Међу њима није наведен и будући епископ Сирмија Фотин, јер у истом писму наведени прихватају симбол вере из Никеје и осуђују: *аријанску јерес, и јереси Сабелија, Фотина и Павла из Самосате*<sup>1105</sup>. Стога је поменуто писмо написано после Фотинове осуде и након Марцелове рехабилитације, дакле после 345. године. Околности које су довеле до промене мишљења о Марцелу најбоље расветљава Хиларије, а у вези су са Фотином из Сирмија.

Фотин, епископ Сирмија, уједно је и један од најозлоглашенијих јеретика<sup>1106</sup>, кога песник Пруденције ставља раме уз раме са Аријем<sup>1107</sup>. Разлог већем броју података о Фотину јесте популарност коју је његово учење остварило средином и у другој половини 4. века, па је на неколико локалних и општих сабора расправљано о њему. Многи писци 4-5. века писали су о његовој доктрини (Хиларије Пиктавијски<sup>1108</sup>, Еузебије из Верцела<sup>1109</sup>, Луцифер из Каралиса<sup>1110</sup>, Марије Викторин<sup>1111</sup>, Амброзије Милански<sup>1112</sup>, Августин из Хипоа, Јероним<sup>1113</sup>, Филастрије<sup>1114</sup>, Сулпиције Север<sup>1115</sup>, Руфин Аквилејски<sup>1116</sup>, Сократ Схоластик<sup>1117</sup>, Созомен, Вигилије из Тапса). Његово име је грчког порекла (грч. *Φωτεινός*, са неколико варијација у латинској транскрипцији *Photinus, Photinos, Photenus*), што је у складу са његовим пореклом из Галатије.

Време његовог рођења није познато, али знамо да је био ученик и ђакон Марцела из Анкире. Иако је Фотин и са њим повезано фотинијанство, једна од најчешће помињаних јереси у законодавству, историографским и теолошким

<sup>1104</sup> Eriph. Pan. 72.11.1.

<sup>1105</sup> Eriph. Pan. 72.11.5.

<sup>1106</sup> О учењу Фотина Сирмијског, в. R. P. C. Hanson 1988a, 235-238; D. H. Williams 2006.

<sup>1107</sup> Prud. Psycho. 795.

<sup>1108</sup> Вилијамс сматра да су неки Хилеријеви коментари *Матејиног јеванђеља* (Hil. In Matth. 3.5; 5.15; 9.8; 11.10; 12.11; 23.8; 31.2) усмерени против Фотиновог монархијанства, в. D. H. Williams 2006, 193-194, али очекивало би се да га Хилерије бар једном именује.

<sup>1109</sup> Eus. Verc. De trinit. 3.47.

<sup>1110</sup> Lucif. Caral. De non parcendo in deum delinquentibus 28. Луцифер изједначава аријанце и фотинијанце према погледу на Христово постојање.

<sup>1111</sup> Mar. Vict. Adv. Arium 1.10; 2.2.

<sup>1112</sup> Ambr. De obitu Theod. 49.

<sup>1113</sup> Hieron. De vir. ill. 107.

<sup>1114</sup> Filastrius Diversarum haereseon liber 91.2.

<sup>1115</sup> Sulp. Sev. 2.52.

<sup>1116</sup> Ruf. Aquil. Expositio Symboli 37.

<sup>1117</sup> Soc. HE 4.6.

списима, веома је мало извора који детаљно излажу његово учење, а готово све информације о њему потичу од његових противника<sup>1118</sup>. Штавише, иако Јероним сведочи да је Фотин издао више књига и на грчком и латинском<sup>1119</sup>, ниједан спис из његовог пера није преживео до данас<sup>1120</sup>:

*Фотин из Галогреције, ученик Марцела, и постављени епископ Сирмија, покушао је да уведе ебионитску јерес, и пошто га је цар Валентинијан избацио из цркве, написао је многа дела, међу којима су најистакнутија „Против народа“ и „Књиге Валентинијану“.*

Основ критике Фоотиновог учења био је његов став о Христовој људској природи и почетку његове инкарнације у Марији Девици, чиме је етикетиран као монарархијанац<sup>1121</sup>. Атанасије о Фотину говори зачуђујуће ретко, као да избегава његово помињање, чак и када говори о учењима која одговарају Фоотиновом науку. Разлог томе може бити да му Атанасије није придавао посебну пажњу и идентификовао га са неким од монофизитских учења, попут сабелијанства, иако Марцел из Анкире и Фотин из Сирмија нису имали никакве директне везе са Сабелијевим учењем. Исто тако, разлог зашто Атанасије не посвећује већу пажњу Фотину оправдава и сам концепт и намена његових списа, а то је излагање аријанских учења и деловања у циљу образлагања његовог сопственог случаја. Тако сва она јеретичка учења која нису имала утицаја на Атанасијеву борбу са аријанцима еузебијанске струје, нису била предмет Атанасијевог примарног интересовања. Зато Атанасије не даје ни комплетан попис свих аријанских докумената, које налазимо код других аутора<sup>1122</sup>, попут исповести Арија и Еузоја пред царем Константином (330), листу учесника сабора у Сирмију (351), формула коју је цар Констанције подржао на сабору у Милану (355), документа сабора у Анкири (358) и друга. Ипак, како Хиларије наговештава веза Атанасија са Марцелом која је по њега била компромитујућа, могла је бити узрок његовог ћутања о овој двојници.

Да бисмо разумели христолошку струју коју је заступао Фотин, треба се најпре осврнути на друга слична учења која грубо обједињује назив

<sup>1118</sup> Soc. HE 2.18; 30; Soz. HE. 4.6; Theod. HE 5.9.19; 5.11.10.

<sup>1119</sup> Sulp. Sev. 2.52; Soc. HE 4.6.

<sup>1120</sup> Hier. *De vir. ill.* 107: *Photinus, de Gallograecia, Marcelli discipulus, Sirmii episcopus ordinatus, Hebionis haeresim instaurare conatus est, postea a Valentiniano principe pulsus Ecclesia, plura scripsit volumina, in quibus vel praecipua sunt contra Gentes, et ad Valentinianum libri.* Јероним га уврштава међу ебионите/евионите, јудаизирајућу хришћанску секту која је негирала Исусову божанску природу. О Јеронимовом наводу в. Б. Стојковски 2012, 419-429.

<sup>1121</sup> Више о Фоотиновом учењу, в. М. Simonetti 1965, 135-137; D. H. Williams 2006, 187-206. Милин означава Фотина као савелијанца М. Милин 1998, 203.

<sup>1122</sup> Hil. *De syn.* 13-28; Soz. HE 4.13; Epiph. *Pan.* 73.10-11.

монархијанизам у црквеној традицији<sup>1123</sup>. Умерени монархијанизам (сабелијанци, патрипасијани, марцелијанци) Христа су представљали као отеловљење божанске моћи у човеку Исусу. Радикални монархијанизам Христа је тумачио као усвојеног Божјег сина (адопционисти), који се асимиловао с Богом Оцем. Учење да су и Син и Свети дух само манифестације Божјег деловања развили су ебионисти, фотинијанци и павликијанци, а у Риму два Теодота, старији, кога је епископ Виктор прогнао из Константинопоља, и млађи, перипатетичар у време Зефирина. Овај строги монотеизам, по коме је Бог само један, разликовао се у умереној и радикалној форми у њиховом односу према Христу<sup>1124</sup>. Док је за умерене монархијанце Христ Бог и искључиво божанске природе, за адопционисте он је искључиво човек, кога је Бог усвојио.

Даље у погледу речи којима је тај однос приказан разликовала су се гледишта од материјалистичко-дуалистичког, као код Валентинијана и Климента, преко неоплатонистичке фазе, коју је усвојио Ориген и Атанасије у *Против пагана*, која задржава материјалистичко постојање, до никејске формулације, која уводи хомогеност и примењује Оригенову реч *ὁμοούσιον* и на Оца и на Сина<sup>1125</sup>. Да је *οὐσία* имала материјалистичко схватање генерисано видимо из превода на латински као *substantia*, иако се тежило значњу које је Цицерон сматрао под *essentia*. Ово материјалистичко схватање божанске суштине био снажан контра-аргумент аријанске стране. Атанасије Александријски и Василије Цезарејски<sup>1126</sup> приписивали су ово материјалистичко дефинисање божанске суштине Павлу из Самосате. Хиларије, пак, обавештава нас да је Павле користио лоше ову реч: *male ὁμοούσιον Paulus confessus est, sed numquid melius Arii negaverunt?* да би негирао постојање Речи као *οὐσία* различите од Оца. Ми имамо само коментаре без оригиналних докумената, али видимо да се њено значење мењало временом и довело до увођења појма *хипостазе*.

Фотин је најпре упао у жижу јавности на Истоку, само захваљујући томе што је био Марцелов ученик, коме су аријанци судили. Међутим, тек после суђења у Сирмију, Фоотиново учење се одваја од Марцеловог. И пагани су били

<sup>1123</sup> Термин се први пут јавља код Тертулијана (*Adv. Praex.* 10.2).

<sup>1124</sup> D. H. Williams 2006, 190.

<sup>1125</sup> Исто.

<sup>1126</sup> О Василију Великом (Цезарејском), в. R. P. C. Hanson 1988a, 676-678.



свесни Фотинове популарности, па цар Јулијан Апостата у свом нападу на Диодора пише писмо Фотину јересиарху:

*О Фотине, изгледа да се ти по сваку цену држиш оног што је вероватно тачно, и највише се приближаваш спасењу, и добро чиниш када верујеш да онај кога сматрају богом, никако не се може наћи у материци. Али, Диодор надри свештеник из Назарене, када покушава да докаже ту бесмислену теорију о материци циркусантским и жонглерским триковима, у ствари је оштроумни софиста оног креда од простог народа. Међутим, када би ми само богови и богиње и све музе и Фортуна позајмили своју моћ, надам се да ћу показати<sup>1127</sup> да је он слаб и помућивач закона и обичаја, хеленских мистерија и мистерија богова Подземља, и да његов помодарски бог Галилејаца, ког он лажним митовима назива вечним, раскринкан је својом срамотном смрћу и сахраном божанствености коју му Диодор лажно приписује...<sup>1128</sup>*

Јулијаново оригинално писмо било је написано на грчком између јула 362. и марта 363. године када је цар боравио у Антиохији<sup>1129</sup>. Писмо показује да је Јулијан био упознат са унутрашњим сукобима у хришћанској цркви, као и са разним учењима о природи хришћанског бога. Он помиње Фотина и у најављеном трактату *Против Галилејаца*, у ком Јулијан показује велику упућеност у хришћанске списе, које потом побија<sup>1130</sup>. Јулијан указује на контрадикторност хришћанских тврдњи у вези са божанском природом Христа, које побијају јудејско схватање једног Бога Израелаца у Мојсијевим књигама. Па тако каже (види прилог Н8):

*Пошто је Мојсије веровао у једног бога, бога Израелаца, он каже у Поновљеним законима: „Теби је то показано да познаш да је Господ Бог, и да нема другог осим Њега“<sup>1131</sup>. И осим тога, он каже: „Знај дакле и памти у срцу свом да је Господ Бог, горе на небу и доле на земљи, нема другог“<sup>1132</sup>, и „Чуј, Израљу: Господ је Бог наш једини Господ“<sup>1133</sup>, и „Видите сада да сам ја, ја сам, и да нема Бога осим мене“<sup>1134</sup>. То су дакле речи Мојсија када он инсистира да је Бог само један. Можда ће Галилејци одговорити: „Ми не тврдимо да има два или три бога“, али ја ћу вам показати да они баи то тврде, и позивам Јована да сведочи, који каже: „У почетку беше Реч, и Реч је била са<sup>1135</sup> Богом и Бог беше Реч“<sup>1136</sup>. Видите да се каже да је реч била са Богом? Да ли је то онај који је рођен од Марије или неко други – па да могу да одговорим Фотину –*

<sup>1127</sup> Јулијан овде најављује свој трактат *Против Галилејаца*.

<sup>1128</sup> Ови фрагменти изгубљеног писма цара Јулијана сачувани су код Факунда из Хермијане (6. век), према лат. оригиналу код К. Ј. Neumann 1880, 5-6.

<sup>1129</sup> Исто, 6.

<sup>1130</sup> Hans von Raeder, *Kaiser Julian als Philosoph und religiöser Reformator*, у: R. Klein 1978, 206-221; А. Ј. von Festugiere, *Julian in Marcellum*, у: R. Klein 1978, 241-255.

<sup>1131</sup> 5 Мој. 4.35.

<sup>1132</sup> Исто, 4.39.

<sup>1133</sup> Исто, 6.4.

<sup>1134</sup> Исто, 32.39.

<sup>1135</sup> Овде наводим свој превод јер превод Ђ. Даничић – В. Карацић овде није прецизан с обзиром на то да је на грчком употребљен предлог *πρός*.

<sup>1136</sup> Јован 1.1.

то сад није ни важно, остављам расправу вама. Довољно је изнети доказе да он каже „са Богом“ и „у почетку“, па како се то онда слаже са учењем Мојсија.

Како је Спелер показала, Амброзијастер (366-384) у својим коментарима Павлове *Прве посланице Коринћанима* даје у ствари одговор на Јулијаново писмо Фотину (види прилог Н9)<sup>1137</sup>. Навод је следећи<sup>1138</sup>:

... *et Photinus, quia non fatetur Christum per id quod natus est, Deum, sapiens videtur mundanis.*

... и Фотин, јер није веровао да је Христ Бог пошто је рођен, људима света се чинио мудрим.

Амброзијастер и на другим местима у сличном контексту помиње Фотина (види прилог Н9), а у својим коментарима Павлове посланице Римљанима, помиње Фотина као јудаисту: *Iudaeis autem et Photino propter zelum Legis, Iesum negare quod Deus sit*<sup>1139</sup>. Амброзиастерови коментари у ствари једини излажу фотинијанску доктрину у односу на поједине делове *Новог завета*, од којих је за фотиновце доказ Христовог непостојања пре инкарнације у Девици Јован. 3.31-32 и 16.6-30, јер указује да је Адам постојао пре Христа. Хришћански теолог Јован Касијан (с. 360-435) на исти начин је говорио о Фотину у свом спису<sup>1140</sup>: *Али Фотин, иако је прихватао да је Исус који је рођен од Девице Бог, ипак је грешио у свом схватању да је његова божанственост започела са његовим човечанством*. Сулпиције Север у својој *Хроници* не говори много о догађајима у Сирмију у време Констанција II, али ипак помиње Фотинову јерес<sup>1141</sup>. О Фотину пише и Винкентије Лерински (†455) у свом трактату *Commonitorium*<sup>1142</sup>:

*Такав је на пример био Фотин у Панонији, који је према сећању наших отаца, изведен пред суд у цркви Сирмија, где је био заређен за свештеника општим одобравањем, и водио једно време седиште католичански, да би одједном, као злослутни пророк или сањар о ком Мојсије говори, почео да убеђује људе који су му поверени на старање да прате „чудне богове“, то јест, чудне грешке, за које раније нису ни знали. Али није то било ништа необично: невоља је била то што је за спровођење толико великог зла служила му је необична помоћ, јер он је имао велику природну надареност моћне речитости, и имао је богатство учности, расправљајући*

<sup>1137</sup> L. A. Speller 1983, 99-113.

<sup>1138</sup> Ambrosiaster, *Comm. in Ep. ad Cor. Pr.* 5.23; PL 17. 205B.

<sup>1139</sup> Ambrosiaster, *Comm. in Ep. ad Romanos* 1.3.

<sup>1140</sup> *De incarnatione contra Nestorium* 1.2. Вигилије, епископ северноафричког града Тапса (5. век), писац је дијалога *Contra Arianos, Sabellianos et Photinianos; Athanasio, Ario, Sabellio, Photino et Probo iudice, interlocutoribus*, замишљене дебате између Арија, Атанасија, Сабелија и Фотина Сирмијског, у којој судија Проб на крају дијалога победу даје Атанасију и никејској струји О Вигилију в. Jörg Ulrich, *Vigilius of Thapsus*, Religion Past and Present. Brill Online, 2014. Reference. 10 August 2014 <[http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/vigilius-of-thapsus-SIM\\_026343](http://referenceworks.brillonline.com/entries/religion-past-and-present/vigilius-of-thapsus-SIM_026343)> .

<sup>1141</sup> О Фотину, в. Sulp. Sev. *Chron.* 2.36-37.

<sup>1142</sup> Vinc. *Comm.* 11-12.

и пишући богато и убедљиво на оба језика, као што сведоче његове књиге које опстају, састављене делом на грчком, делом на латинском.

*Јерес Фотина је дакле следећа: Он каже да је Бог један једини, и треба га схватати онако како га Јевреји схватају. Он пориче потпуност Тројства, и не верује да постоји иједно Лице Бога Речи, или иједно Лице Светог духа. Христа види само као обичног човека, који је потекао од Марије. Ипак, он инсистира са крајњом упорношћу да треба да поштујемо само Бога Оца, а Христа као човека.*

Фотина осуђује и Хроматије Аквилејски као горег од самог Арија, јер подучава да је Творац човек (види прилог Н10)<sup>1143</sup>.

И поред бројних коментара, мало је историјских података који показују Фотиново деловање пре његове осуде. Прве вести о Фотиновом кривоверству везане су за сабор у Антиохији 344. године, како смо горе навели, где је осуђен анкирски епископ Марцел и његов ученик сирмијски епископ Фотин<sup>1144</sup>:

*Исто тако не примамо и анатемисемо оне који кажу када говоре за Сина, да је он обична реч Божија, а не она која постоји сама за себе, дакле, да има своје биће у другом, наводећи, да је он налик на реч - која сад говори на уста, сад је унутрашњости, па с тога никако не признају да је Христос Син Божји, да је превечни Бог, него тврде да је он постао Христос и Син Божји када је узео на себе наше тело од Деве, тј. пре 400 година, који говоре да је Христос тек тада почео господствовати, и да ће се Његово царство завршити када буде крај овом свету, и суду. Тако уче присталице Марцела и Фотина Анкирца из Галатије.*

Поменуто учење приписано је обојици Анкираца, али Марцелово учење је било другачије. Сам Марцел се у тумачењу Христове природе приближио учењима Сабелија и Павла из Самосате, који су тврдили да је Син Божји постао човек, али Марцел никада није у потпуности прихватио овај став. Источни епископи у ствари су искористили осуду Фотина да повежу Марцела са Атанасијем. Атанасије је у таквој теолошкој клими морао да се дистанцира од Марцела и његовог ученика<sup>1145</sup>. Најновија студија о Марцелу из Анкире утврђује да је Марцел осуђен за теолошке ставове које није подржавао под оптужбом сабелијанства, иако је подржавао *Никејску формулу*<sup>1146</sup>. Иако у изворима нема директне потврде да је Фотин био настављач Марцеловог учења<sup>1147</sup>, црквена историографија је често пренаглашавала везу између двојице анкирских теолога<sup>1148</sup>. Хиларије указује да је Марцел погрешно написавши

<sup>1143</sup> Chrom. Aquil. *In Math.* 35.

<sup>1144</sup> Soc. *HE* 2.19.

<sup>1145</sup> M. R. Barnes – D. H. Williams 1993, 74.

<sup>1146</sup> S. Parvis 2006.

<sup>1147</sup> Савремени извори углавном помињу да је Фотин у младости био Марцелов ђакон и не праве даље паралеле, већ их третирају као независне теологе, уп. Hier. *De vir. ill.* 107.

<sup>1148</sup> Хансон сматра да је Фотин проистекао из Марцелових раних погледа на христологију, који су били много радикалнији него касније, R. P. C. Hanson 1988a, 238.

књигу која може да га повеже са доктрином Фотина и да он поседује ту књигу, у којој се види да је *Фотин нашао основу својих перверзија од његових лекција*<sup>1149</sup>.

Постоје недоумице када је тачно Фотин ступио на сирмијску епископску столицу, али већина аутора се данас слаже да је то морало бити непосредно после Сабора у Сердици, на ком је у име Сирмија највероватније присуствовао Еутерије митрополит панонски. Епифаније наводи да је Фотин већ на Сердичком сабору осуђен, али се то једино може објаснити грешком мешања са Сирмијем<sup>1150</sup>, јер прва осуда Фотина заједно са Марцелом потиче од Антиохијског сабора 344. године<sup>1151</sup>. У сваком случају, прогон је био најблажа казна с обзиром на то да се могао поништити, док је екскомуникација била неповратна.

Фотин и са њим повезано фотинијанство биће у више наврата осуђивано током 4. века (Сабор у Сирмију 347/349. године<sup>1152</sup>, Сабор у Милану 355. године<sup>1153</sup>, Сабор у Риму/Милану 357. године<sup>1154</sup>, Сабор у Сирмију 351. године<sup>1155</sup>, два Грацијанова едикта<sup>1156</sup>, више Теодосијевих едиката<sup>1157</sup>, Сабор у Константинопољу 381. године), али је присуство фотиноваца потврђено и наредних век и по<sup>1158</sup>. Опстанак Фотина и поред свих осуда поткрпљен је наводом код Епифанија када говори о фотинијанцима: *Фотинијанци, Фотин из Сирмија, који је још био жив и до овог дана деловао; био је истих уверења као Павле из Самосате, нешто другачија, али обојица су веровала да Христ потиче од Марије*, јер је Епифаније писао дати навод 374/375. године<sup>1159</sup>.

#### 4.6 СИРМИЈСКИ САБОР ИЗ 349. ГОДИНЕ

---

<sup>1149</sup> Hil. *FH B* 2.9.

<sup>1150</sup> Epih. *Pan.* 71.1-2.

<sup>1151</sup> Ath. *De syn.* 26.

<sup>1152</sup> J. N. D. Kelly 1972, 280.

<sup>1153</sup> Hil. *FH B* 2.4. (A. Feder 1916, 142).

<sup>1154</sup> D. H. Williams 2006, 199.

<sup>1155</sup> Hil. *De syn.* 38-41; Ath. *De syn.* 27.

<sup>1156</sup> 19. јануара и 20. августа 379. године, Socr. *HE* 5.2; Soz. 7.1; *CTh* 16.5.5.

<sup>1157</sup> *CTh* 16.5.6, 15, 20, 24.

<sup>1158</sup> D. H. Williams 2006, 193.

<sup>1159</sup> F. Williams 2009<sup>2</sup>, xx.

Ипак, без обзира на Марцелову рехабилитацију у Сердици 343. године, Марцелово учење, заједно са Фотиновим осуђено је поново на сабору у Медиолану 345. године, али под утицајем одлука сабора источних епископа у Антиохији претходне године, где се Фотин први пут спомиње као кривоверац, заједно са Марцелом. Међутим, постоје наговештаји да је Фотин осуђен и на једном локалном сабору у Сирмију, а први чији наводи алудирају на то био је Хиларије у свом спису *Против Валенса и Урсација* (види прилог Н6.5)<sup>1160</sup>:

*Преостаје ми да говорим веома кратко о томе шта се десило око Марцела и Фотина.*

**Фотина, епископа Сирмијума, обучио је Марцел; једно време он му је био ђакон.** Невини обичаји и учења су помућени и он је наставио да ремети јеванђеоске истине новотарским проповедима. И то толико често да како је повећање његових погрешака произвело губитак љубави према Богу, тако је његова махнита опсесија изопаченим знањем постајала јача. Сходно томе, **епископи** су се окупили из **разних провинција** да уклоне епископат Фотина, који је већ био **осуђен** као јеретик **две године раније** на сабору у **Медиолану**. Епископи су већ били веома узнемирени и сумњичави да се не понови општи немир и конфузија, јер је ономад било неопходно одстранити из Цркве велики број епископа одговорних за погрешне пресуде против Атанасија и за заједничтво са аријанском јереси.

Будући да је сабор у Милану одржан 345. године, логично је да се догађаји које помиње Хиларије одвијају 347. године. Међутим, Зеје указује да се 347. године одржао још један сабор у Медиолану, на ком су присуствовали цар Констанс и изасланици римског епископа<sup>1161</sup>, а у вези је са „прелетањем“ Валенса Мурсанског и Урсација Сингидуског на страну никејаца<sup>1162</sup>. Према мишљењу Викама<sup>1163</sup>, Хиларије потврђује да је одржан сабор 347. године у Сирмију на основу следећег одломка који је према Хиларијевом коментару о времену писања молби Валенса и Урсација две године након што су Римљани осудили Фотина (*Haec epistola post biennium missa est, quam haeresis Photini a Romanis damnata est*)<sup>1164</sup>.

**По писању горњих писама, молиоцима је дозвољен опрост и повратак у католичанску веру са заједницом, посебно у светлу чињенице да писма молиоца у којима траже опрост подржавају истину синода у Сердици. У међувремену био је скуп у Сирмију. Фотин, ухапшен као јеретик, и још доста раније проглашен кривим и већ неко време искључен из опште заједнице, чак ни тада није могао бити одстрањен због популарности међу народом**<sup>1165</sup>.

<sup>1160</sup> Hil. *FH V* 2.9.1-4 (146.2-148.7).

<sup>1161</sup> Ж. Зелер 2005, 253.

<sup>1162</sup> Овај податак се базира на Хиларијевом наводу да су поменути епископи тражили опрост за време сабора на ком је *Constantino prasente*, што указује на присуство Констанција, а не Константа, како тврди Зеје, в. Ж. Зелер 2005, 253 бел. 18.

<sup>1163</sup> Т. D. Barnes 1993, 110, 273 n. 15.

<sup>1164</sup> Hil. *FH V* 2.6 (A. Feder 1910, 143-144).

<sup>1165</sup> Hil. *FH V* 9.1 (A. Feder 1910, 146).

На основу навода може се закључити да је после примања Валенса и Урсаџија у заједницу, одржан сабор у Сирмију да осуди Фотина, који је доста раније (Антиохијски сабор 344. године, Медиолански сабор 345. године, Сирмијски сабор 347/349. године?) одстрањен из заједнице, али је због популарности међу народом остао на положају. Хронолошка и логичка вероватноћа указује да је после осуде у Медиолану поново сазван велики сабор у Сирмију ради осуде Фотиновог учења. По мишљењу већине истраживача Фотин јесте осуђен на једном локалном сабору у Сирмијуму 347. или 349. године<sup>1166</sup>, иако у изворима нема ниједног директног помена овог сабора, али се на основу индиректне анализе следа догађаја изводи такав закључак. У прилог тези да није било сирмијског сабора 347. године иде и чињеница да наш примарни извор о аријанским споровима средине 4. века и главни актер догађаја, Атанасије Александријски, нигде у својим списима не наговештава да се одржао неки сабор у Сирмију пре 351. године. И Сократ када говори о времену постављања Гала за цезара (15. марта 351. године) и Констанцијевом слању велике војске против Магненција, док је сам цар остао у Сирмију<sup>1167</sup>, даје следећи опис Фотиновог деловања<sup>1168</sup>:

*Περὶ Φωτεινοῦ τοῦ αἰρεσιάρχου. Τότε δὴ καὶ Φωτεινὸς ὁ τῆς ἐκεῖ ἐκκλησίας προεστῆκώς τὸ παρερεθεῖν αὐτῷ δόγμα φανερώτερον ἐξεδύλει. Διὸ ταραχῆς ἐκ τούτου γενομένης, ὁ βασιλεὺς σύνοδον ἐπισκόπων ἐν τῷ Σιρμίῳ γένεσθαι ἐκέλευσε.*

У ово време<sup>1169</sup> Фотин, који је тада предводио цркву у том граду (прим. прев. - Сирмију), отворено је исповедао симбол вере који је сам сачинио, чиме је настала велика пометња, а цар је наредио да се у Сирмију одржи синод.

Епифаније наводи да је Фотин најпре: *збачен на западном сабору који се окупио у Медиолану*<sup>1170</sup>, иако је први сабор на ком је Фотиново учење осуђено био сабор у Антиохији 344. године<sup>1171</sup>, где је објављена *Пета антиохијска формула (Макростих)*. Епифаније наводи и да је Фотин био способен говорник, те да је могао да обмане наивне бујицама речи:

<sup>1166</sup> Не постоји сагласност око локалног сабора у Сирмију на ком је осуђен Фотин. Зеје сматра да је он одржан 347. или почетком 348. године, в. Ж. Зелер 2005, 254-255; А. Cedilnik 2004, 217 сматра да је осуђен 349. године, уп. Н. С. Vrenneske 1984, 108 помера осуду на Антиохијски сабор 352. године, а Т. D. Barnes 1993, признаје Сирмијски сабор 347. године.

<sup>1167</sup> Soc. HE 2.28.

<sup>1168</sup> Soc. HE 2.29.

<sup>1169</sup> Сократ мисли на Констанцијеве припреме за коначни обрачун са Магненцијем у Панонији, док је цар боравио у Сирмију, почетком лета 351. године.

<sup>1170</sup> Eriph. Panar. 71.1.3. Епифаније не познаје осуду Фотина на Антиохијском сабору 344. године.

<sup>1171</sup> Ath. De syn. 27.1.

*Иако су га много пута побијали противници, он је упорно настављао да се брани, чак и у Сердици<sup>1172</sup> када су га епископи позвали да се брани за јерес коју је изнео, он је тврдио да је збачен без разлога, и жалио се цару Констанцију да му треба други аудиторјум пред којим би доказао да је без разлога осуђен<sup>1173</sup>.*

Питање Фотиновог опстанка на епископској столици града све до Сирмијског сабора 351. године, када га коначно смењује извесни Германије, Бренеке повезује повезује са односом царева Констанса и Констанција<sup>1174</sup>. Став обојице царева је био да попуштају како би задржали подршку читаве Цркве у предстојећој борби за превласт. Тако, иако је Фотин осуђен и као епископ најзначајнијег града у Илирику и као ученик Марцела, Атанасијевог пријатеља, чиме су и они индиректно имплицирани, Констанс није предузео ништа да се синодска одлука спроведе у дело, те је Фотин несметано обављао своје дужности и после сабора у Медиолану (345). Хиларије наводи да је Фотин с тешкоћом збачен због великог броја присталица, што потврђује и Епифаније поменом Фотинових реторских вештина. Штавише, Хиларије нам наговештава важну везу између осуде Марцела и Фотина, са Атанасијем, наводећи да је источна страна оптужбу против Атанасија темељила на његовој повезаности са Фотином преко Марцела<sup>1175</sup>.

У погледу Валенса и Урсација, они су пристали да испуне све захтеве западних епископа, те су две године после сабора у Медиолану на ком је осуђен Фотин (345), потврдили да се слажу са осудом Аријевог учења, а затим су отишли у Рим, где су папи Јулију донели писмо<sup>1176</sup>, у ком признају невиност и неправедну осуду Атанасија, коме су такође послали писмо измирења и заједништва. Хиларије их уводи у наратив о сабору у Милану 347. године поменутих писмима<sup>1177</sup>:

КОПИЈА ПИСМА КОЈЕ ЈЕ У РИМУ СВОЈЕРУЧНО НАПИСАО ВАЛЕНС И ПОТПИСАО УРСАЦИЈЕ, ПОСЛЕ ИЗЈАВЕ ИСТОЧЊАКА ДА АТАНАСИЈЕ НИЈЕ КРИВ<sup>1178</sup>.

---

<sup>1172</sup> Грешка, мисли се на Сирмиј.

<sup>1173</sup> Eriph. Panar. 71.1.4.

<sup>1174</sup> Н. С. Brennecke 1984, 57.

<sup>1175</sup> Nil. FH В 9.1 (А. Feder 1910, 146).

<sup>1176</sup> Већина ова писма датира у 347. годину на основу Хиларијевог коментара (Nil. FH В 2.6 (А. Feder 1916, 144), в. А. Feder 1916, 144; Simonetti 1975, 201; Brennecke 1984, 62; Lionel R. Wickham 1998, 55).

<sup>1177</sup> Nil. FH В 2.6 (А. Feder 1910, 143-144)

<sup>1178</sup> Грчки превод овог и наредног документа, који је начинио Паулин из Тријера, појављује се код Атанасија, в. Ath. Apol. sec. 58; H. Ar. 26; одакле преузимају каснији писци Созомен, в. Soz. H.E. 3.24 и Нићифор Калист, в. Niceph. Call. HE 9.27.

*Валенс и Урсације најблаженијем господу и оцу Јулију.*

*Пошто је познато да смо ми до сада у нашим писмима изнели тешке оптужбе на штету угледа епископа Атанасија, и пошто у одговору на позив ваше светости нисмо доказали никакав основ за ствари које смо изнели, у присуству све наше браће презвитера ми изјављујемо вашој светости да сви извештаји о репутацији горе поменутог Атанасија, који су до сада стигли до ваших ушију, јесу лажни наводи с наше стране, који немају никакву вредност; и стога, ми веома радо прихватамо заједницу са горе поменутим Атанасијем, нарочито зато што је ваша светост нашла за сходно да опрости нашу грешку због своје природне великодушности. Ми такође изјављујемо да ако источњаци, или пак сам Атанасије, пожели да у било ком тренутку покрене правну тужбу против нас, ми нећемо иступити пред суд без вашег знања и пристанка. Али у погледу јеретика Арија и његових саучесника који кажу „било је време када Син није постојао“; који кажу „Син је из ничега“ и који поричу да је Син Божји постојао пре свих векова: ми изјављујемо да смо и сада и увек њих анатемисали истом овом руком којом сада пишемо, баи као што смо то учинили нашим претходним документом презентованим у Милану. И понављамо шта смо горе рекли: да смо ми заувек осудили аријанску јерес и њене подстрекаче.*

*(Урсацијевом руком) Ја, Урсације, епископ, потписао сам ову изјаву.*

***(Ово писмо је послато две године након што је јерес Фотина осуђена од стране Римљана).***

КОПИЈА ДРУГОГ ПИСМА ОД ВАЛЕНСА И УРСАЦИЈА, КОЈЕ СУ ИЗ АКВИЛЕЈЕ ПОСЛАЛИ ЕПИСКОПУ АТАНАСИЈУ НЕШТО КАСНИЈЕ ПОШТО СУ НАПИСАЛИ ГОРЊЕ ПИСМО.

*Урсације и Валенс нашем господу и брату Атанасију.*

*Долазак нашег брата Мојсија нашем Милосрђу, драги брате, дао нам је прилику да ти пренесемо преко њега наше најсрдачније поздраве из Аквилеје и наше молитве да будеш у добром здрављу док читаш ово писмо. Указаћеш нам поверење, ако нас наградиш пишући нам одговор за узврат. Наравно, треба да знаш да овим писмом ми смо у миру са тобом и у црквеној заједници са тобом. Нека те божанска доброта чува, брате!*

Хиларијево објашњење о следу догађаја када су Валенс и Урсације враћени у заједницу у односу на Фотиново збацивање на синоду у Симрмију нажалост није познато, јер у овом делу списа следи већа лакуна. Аутентичност ових писама потврђује готово идентичан превод на грчки код Атанасија<sup>1179</sup>, на основу ког се види да су Урсације и Валенс пошто су сазнали да је он ослобођен, осудили оно што су претходно урадили и отишавши у Рим признали свој злочин, покајали се и тражили опрост тиме што су се писмено изјаснили епископу Рима Јулију. Копију те изјаве Атанасију је послао Паулин, епископ Тревера, а праћена је кратким позитивним коментаром у *Другој апологији* (писана 349) и нешто дужим негативним у *Историји аријанаца* (писана 357)<sup>1180</sup>.

<sup>1179</sup> T. D. Barnes 1993, xi-xii.

<sup>1180</sup> Ath. *Apol. sec.* 58.1-4, 6 = *Hist. Arian.* 26.3, одакле је податке преузео Созомен, *HE* 3.23.



*Таква су била њихова писма, и таква осуда и пресуда епископа о мени. Али да бих доказао да они нису то учинили да би себе сачували, или под присилом, желим са Вашом дозволом да препричам целу ствар од почетка, да бисте могли увидети да су ови епископи написали шта су написали са поштенем и часним намерама, и да су Урсације и Валенс, иако спори, на крају признали истину.*

*Након што су ово написали, они су такође потписали писма мира која су им пренели Петар и Иринеј, Атанасијеви свештеници, и Амоније лаик, који су туда пролазили, и поред тога што им Атанасије није послао никакав одговор преко ових особа<sup>1181</sup>.*

*Штавише, Урсације и Валенс као гоњени савешћу, дошли су на нову идеју, и самом епископу Рима су написали пријатељско и помирљиво писмо, иако од њега нису примили никакав позив. Још су и отишли у Рим и покорно признали да све што су о њему писали или рекли су биле лажи и чиста клевета. И не само да су то добровољно урадили, већ су и анатемисали аријанску јерес и дали писану изјаву о свом покајању упутивши следеће писмо епископу Јулију на латинском, које је преведено на грчки. Латинску копију нам је послао Паулин, епископ Тревера<sup>1182</sup>.*

Овакав след догађаја потврђују и други наводи код Хиларија:

*Па, Урсације и Валенс су пали под сумњу за исту аријанску јерес и суспендовани су из заједнице. Они су тражили опрост, како пише у њиховим писмима, и добили су га од сабора у Милану уз помоћ легата Римске цркве<sup>1183</sup>.*

Наводи Урсацијевих и Валенсових писама код Хиларија и Атанасија су идентичног садржаја, с разликом да у Хиларијевом коментару стоји да су написана Урсацијевом руком, што указује да је имао увид у оригинална документа. Хиларије је до наведених докумената могуће дошао из римских архива. Атанасију је писма послао епископ треверски Паулин, кога у изворима касније срећемо у вези са сабором у Арелату (353)<sup>1184</sup>, где се супротставио источњацима одбијајући да потпише Атанасијеву осуду, па је и сам изгнан у Фригију, где је и умро.

Наведени документи несумњиво утврђују да су Валенс и Урсације на извесном сабору у Медиолану рехабилитовани, али уз помоћ римске цркве. Ово је једини доказ да је током 347. године, када су илирски епископи били у Риму, или касније одржан сабор у Медиолану који је ослободио Валенса и Урсација осуде за аријанство, због чега се и сумња у овај Хиларијев податак. Најкритичнији према Хиларију као извору Бренеке сматра да су двојица рехабилитовани у Сирмију 347. године<sup>1185</sup>. Иако нема ниједне потврде у изворима о оваквом току догађаја, слажем са да је веома могуће да је један од

<sup>1181</sup> Ath. Hist. Arian. 26.5.

<sup>1182</sup> Ath. Hist. Arian. 26.

<sup>1183</sup> Уп. Hil. FH B 2.14.2 (A. Feder 1910, 80-81).

<sup>1184</sup> Hil. FH B 1.6 (A. Feder 1910, 186).

<sup>1185</sup> H. C. Brennecke 1984, 62-63.

повода сазивања сабора против Фотина, могло бити баш враћање Валенса и Урсација у заједницу. Зеје другачије реконструира догађаје, наводећи да је током заседања Медиоланског сабора 347. године, једна група источних епископа била у Сирмију и писала против њега у његовом властитом граду<sup>1186</sup>, при чему веома произвољно тумачи Хиларијеве наводе и креира хипотезу о Констанцијевом проласку кроз Сирмиј, на путу за Милан<sup>1187</sup>, што се данас сматра неоснованим. Према данас познатом итинерару царева, Констанс је био тај који је боравио у Медиолану 348. године и 349. у Сирмију<sup>1188</sup>, те се наведени подаци вероватно односе на њега и сирмијски сабор би се на основу тога могао датирати у 349. годину.

Атанасије још наводи да су наследници мишљења Еузебија Никомедијског били евнух Леонтије, кога Атанасије сматра сексуално изопаченим и недостојним црквене заједнице<sup>1189</sup>, затим Георгије, Акације, Теодор и Нарцис, и да када су увидели подршку коју Атанасије има од преко четири стотине епископа<sup>1190</sup>, из Рима и целе Италије, Сицилије, Сардиније, Корзике, читаве Африке, затим Галије, Британије и Шпаније на челу са великим Осием, али и из Паноније, Норика, Сисције, Далмације, дарданије, Дакије, Мезије, Македоније, Тесалије и целе Ахаје, Крита, Кипра и Ликије, већег дела Палестине, Исаурије, Египта, Тебаиде, целе Либије (*Pentapolis*), уплашили су се да ће њихова страна изгубити, па су:

*... убедили Урсација и Валенса и њихове подржаваоце да поново промене страну, и као пси да се врате сопственом избљувку, и као свиње да се ваљају у старом блату безбожности, и да као оправдање за њихово пређашње покајање наведу страх од најпобожнијег Констанса... Али пошто страха није било, а они су били криви за лаж, зар не заслужују крајњу осуду? Јер нити је иједан војник био присутан, нити палатин, нити нотар<sup>1191</sup>... Већ су они добровољно отишли у Рим, и на своју вољу покајали и записали у Цркви, где није било страха споља, где је једини страх био од Бога и где сви имају слободу савести. Ипак, они су се по други пут обратили у аријанство, и тек онда измислили ово оправдање за њихово понашање...<sup>1192</sup>.*

<sup>1186</sup> Ж. Зелер 2005, 254-255.

<sup>1187</sup> Зеје тезу базира на хронологији Теодосијевог кодекса, која се данас сматра погрешном, те нема доказа да је 348. године цар Констанције био у домену свога брата, в. Т. D. Barnes 1993, 220.

<sup>1188</sup> *CTh* 10.14.2; 7.1.2; 8.7.3; в. Т. D. Barnes 1993, 225.

<sup>1189</sup> *Ath. Hist. Arian.* 28.

<sup>1190</sup> Уп. *Ath. Apol. sec.* 50.

<sup>1191</sup> Уп. *Athan. Apol. ad Const.* 19.

<sup>1192</sup> *Ath. Hist. Arian.* 28.

Како Атанасије наводи, Урсације и Валенс су своје признање донели без присуства државних званичника, само пред Црквом, па су убрзо лично отишли цару Констанцију и молили га:

*Када смо први пут поднели захтев Вама, није нам се веровало, јер ми смо Вам рекли да тиме што сте тражили од Атанасија да иступи, ви сте изгнали наше верско опредељење. Јер он се њему противио од почетка, и никада није престао да је анатемисе. Он је већ писао писма против нас широм света, и већина људи су пристали на заједништво са њим. Чак је и оне који су изгледали на нашој страни, придобио, и вероватно ће и друге. А ми смо остали усамљени, и плашимо се да ако природа наше вере постане позната, тада ћемо и ми и Ви стећи име јеретика. И ако се то деси, морате се постарати да нас не класификују као манихејце. Зато поново почните прогон, и подржите догму, јер она вас сматра својим Царем<sup>1193</sup>.*

Атанасије не наводи одакле цитира поменућу групу еузебијанаца, али потом наводи да је Констанције док је марширао против узурпатора Магненција (351), изненада променио мишљење и прегазио заклетве које је дао у писму брату и у разговору са Атанасијем да неће деловати супротно вољи грађана и епископа. Његова кривовреност је превладала, како наводи Атанасије<sup>1194</sup>, и наредио је прогон у складу са жељама јеретика. Писма са наредбама су одмах послата у све градове и префекту да се жито одузме Атанасију и преда аријанцима, и да под претњом власти сви епископи морају да осуде Атанасија и ступе у заједницу са аријанцима под претњом прогона и губитка положаја. Уз комесаре који су требали да испитају поштовање наредби, били су послати Урсације и Валенс. Атанасије наводи текст наредбе магистрата: *Приклоните се или се повуците из Ваше цркве, јер је Цар наредио да будете збачени<sup>1195</sup>*. Самим магистратима је прећено новчаном казном, ако не би спроводили наредбе<sup>1196</sup>. Атанасије помиње да су пред цара доведени узорни и часни епископи попут Паулина из Тревера, митрополита Галије, Луцифер, митрополит Сардиније, Еузебије из Верчеле, Дионизије из Медиолана, митрополит Италије, и да када им је цар наредио да осуде Атанасија и сједине се јеретицима, они су одбили тврдећи да нема црквеног канона који би их на то нагнао. Тада им је Констанције одговорио: *Оно што ја изговорим нека буде канон, рекли су ми епископи Сирије. Стога, или се покорите или идите у прогонство!*<sup>1197</sup> Епископи су претили Цару даном Божјег

<sup>1193</sup> Ath. Hist. Arian. 29.

<sup>1194</sup> Ath. Hist. Arian. 30.

<sup>1195</sup> Ath. Hist. Arian. 31.

<sup>1196</sup> Исто.

<sup>1197</sup> Ath. Hist. Arian. 33.

суда и да не сме да меша римски устав<sup>1198</sup> са статутом Цркве, што је цара толико разљутило да је извукао мач на њих и неке послао на губилиште, иако се касније предомислио<sup>1199</sup>. Епископи су прихватили своје прогонство, које је за њих било мисионарска дужност, јер у који год град или место да су били послати, *тамо су проповедали правоверје и осуђивали Урсаџија и Валенса*<sup>1200</sup>.

Даље, о овим догађајима сачувани су изводи каснијих историчара цркве Созомена и Нићифора Калиста, али немају примарну вредност јер су писани на основу Атанасијевих списа<sup>1201</sup>.

Савремени историчари често Валенсу и Урсаџију надавају епитет „дворски епископи“ због утицаја који су имали на Констанцијево мишљење у црквеној политици, што је посебно осетно после његовог претварања у самосталног владара државе после пуча генерала Магненџија 350. године којим је завршен живот цара Констанса<sup>1202</sup>. Јасно је да чест и близак боравак двора у Панонији Другој дао прилику поменутиим епископима да се приближе цару који је тамо столовао. Нејасно је додуше да ли је поменуте 347. године одржан нови синод у Медиолану на коме су рехабилитовани Валенс и Урсаџије уз помоћ папских легата и истовремено у Сирмију где је осуђен Фотин. Зеје сматра да је Фотин најкасније 344. године изабран за епископа<sup>1203</sup>, док Братоџ предлаже 345. годину<sup>1204</sup>, што је мало вероватно јер је његово учење тада већ осуђено. Ипак, сложила бих се са Симонетијем да је за популарност коју је Фотиново учење стекло било потребно извесно време<sup>1205</sup>, те сматрам да су оба наведена датума прекасна и предлажем да је изабран или одмах после збацивања епископа Елеутерија, ако се он може везати за Сирмиј 343. године или под утицајем еузебијанске странке пре сабора у Сердици, а после збацивања Домнија.

Како Сократ и Созомен оцењују, после сабора у Сердици источне и западне цркве нису више одржавале добре односе уобичајене за припаднике исте вере.<sup>1206</sup>

---

<sup>1198</sup> *διαταγή*.

<sup>1199</sup> Ath. Hist. Arian. 33.

<sup>1200</sup> Ath. Hist. Arian. 34.

<sup>1201</sup> Soz. HE 3.24; Niceph. Call. HE 9.27.

<sup>1202</sup> Eutr. Brev. 10.9.4; Hier. Chron. 237.

<sup>1203</sup> Ж. Зелер 2005, 251-253.

<sup>1204</sup> R. Bratož 1983, 265.

<sup>1205</sup> M. Simonetti 1975, 133-159.

<sup>1206</sup> Soc. HE 2.22; Soz. H.E. 3.13.

*И мада су се и раније разилазили око доктринарних тема, и даље су били у заједници и тежили су да одрже сродан дух, па зло није стекло велике размере. Црква на читавом Западу је у потпуности регулисана на основу учења Отаца, и држала се подаље од свих завада и цепидлачења око догме. Иако су се Ауксенције, који је постао епископ Медиолана, и Валенс и Урсације, епископи Паноније, трудили да уведу тај део Царства у аријанске доктрине, њихове намере је обазриво предвидео председавајући на епископској столицу Рима и други свеитеници, који су повадили семе тако проблематичне јереси.*

#### 4.8 РЕЛИГИЈСКИ КОНТЕКСТ БИТКЕ КОД МУРСЕ 351. ГОДИНЕ

Убиством цара Констанса 350. године од стране присталица генерала рајнских трупа Магненција држава је запала у кризу и Констанције је морао брзо да реагује на појаву нових претендата на власт, јер је су и панонске трупе прогласиле генерала Ветраниона за цара у Мурси исте године<sup>1207</sup>. Будући да је Ветранион био одан Констанцију, предао му подунавске провинције у Наису 350. године. Констанције је исте зиме 350/351. године у престоници Илирика, Сирмију, поставио своје главно војно седиште за предстојећи обрачун са Магненцијем, што знамо на основу навода код паганског историчара Зосима, који нам је главни извор о овим догађајима (види прилог Н11)<sup>1208</sup> и који даје најдетаљнији опис битке код Мурсе, без икаквих помена верских проблема у Другој Панонији. Штавише, на основу Зосимовог податка да Магненције није успео да освоји Сирмиј захваљујући одбране грађана: *Магненције је тада повео своју војску и пошто је заузео Сисцију у првом нападу, сравнио је са земљом. И након што је прегазио читаву земљу око Саве, и стекао велики плен, кренуо је на марш ка Сирмију, за који се надао да ће такође заузети без крви. Међутим, пошто је његов покушај осујећен, јер су становници и трупе бранили овај град, кренуо је са читавом војском ка Мурси*<sup>1209</sup>, Бренеке је закључио да се сабор у Сирмију на ком је дефинитивно збачен и протеран Фотин одржао почетком, а не крајем, лета 351. године, јер су становници подржали Констанција, што не би био случај да их је предводио епископ Фотин<sup>1210</sup>. Бренекеова теза била би одржива да су сви или

<sup>1207</sup> А. Cedilnik 2004, 170-187.

<sup>1208</sup> Zos. HN 2.59-65.

<sup>1209</sup> Zos. HN 2.49.3.

<sup>1210</sup> Н. С. Brennecke 1984, 93-94; уп. Т. D. Barnes 1993, 109.

барем већина становника Сирмија били хришћани, што према епиграфским и наративним изворима не можемо тврдити.

У вези са битком код Мурсе у изворима налазимо оправдање да Урсација и Валенса окарактеришемо као „дворске епископе“ због утицаја који су они имали на цара Констанција. Сулпиције Север нуди објашњење њиховог уздизања на двору у следећем одломку, када каже да су аријанце почели следити сви епископи Панонија и велики део оних у Азији, захваљујући утицају који је Валенс остварио на Констанција у време битке код Мурсе (види прилог Н12)<sup>1211</sup>:

*Али прваци овог зла били су Урсације из Сингидунума, Валенс из Мурсе, Теодор из Хераклеје, Стефан из Антиохије, Акакије из Цезареје, Менофант из Ефеса, Георгије из Лаодикеје и Нарцис из Неронопоља. Они су до те мере преузели двор да цар није ништа радио без њиховог одобрења. Он их је све подржавао, али је био под нарочитим утицајем Валенса. Јер у време када је вођена битка код Мурсе против Магненција, Констанције није имао храбрости да оде лично и посматра сукоб, већ је боравио базилици мученика која је била испред града. Валенс, који је тада био епископ града био је тамо са њим да га бодри. Валенс је лукаво удесио преко својих да он први сазна исход битке, било да би добио наклоност цара било да спасе сопствени живот, јер био добио на времену за бег ако ствар пропадне. Сходно томе, Валенс је био први који је цару јавио о бегу непријатеља, док је цар био у стању панике и узнемирености. Када је Констанције затражио да се пред њега доведе особа која је донела вест, Валенс је рекао да је то био анђео као гласник који му се указао, чиме је сву пажњу хтео да задржи за себе. Лаковерни цар је после тога јавно говорио да је победио заслугом Валенса, а не врлином своје војске.*

На основу одломка код Сулпиција Севера у вези са ратом Констанција II и Магненција 351. године, сазнајемо да се цар склонио *in basilica martyrum extra oppidum sita*<sup>1212</sup>, где му је епископ Валенс донео добре вести. Дат је такође важан податак о култној топографији Мурсе и историјски кредибилитет одломку, с обзиром на то да помиње састанак цара Констанција и епископа Валенса у мурсанском мартирију непознатом мученику<sup>1213</sup>. Филосторгије придаје још већи значај поменутој битци, покушавајући да направи паралелу са битком код Мулвијског моста (312) и чувеним хришћанским знамењем које је видео Константин Велики<sup>1214</sup>:

*Констанције је извојевао победу над овим тираниним и тада му се такође указао знак крста, чија је величина била импозантна, а сјај његових крака чудесно је надјачала светлост дана. То се десило у Јерусалиму, око трећег часа дана који се назива дан празника Духова. Овај знак, који људска рука није приказала, кажу, ширио се од Голготе чак до Планине Маслина, а пратио га је велики ирис, као круна, који га је*

<sup>1211</sup> Sulp. Sev. Chron. 2.38.

<sup>1212</sup> Sulp. Sev. Chron. 2,38; уп. Н. Gračanin 2011.

<sup>1213</sup> В. Migotti 1997, 19-20; уп. поглавље 6.2 овог рада.

<sup>1214</sup> Philost. HE 3.26. Слично знамење наводе и Сократ и Созомен, уп. Soc. HE 2.28; Soz. HE 4.5.

*окружио са свих страна. Тај ирис је симболизовао милост Исуса Христа, а круна је означавала победу цара. Штавише, тај дивни и часни знак нису превидели ни војници на обе стране. Али, иако су га виделе обе војске, он је највише уплашио Магненција и његове, који су били навучени на празноверја, дој је Констанција и његову војску надахнуо непобедивом храброшћу.*

Филосторгије, аријански писац 5. века, свакако је желео да увећа значај највећег аријанског заштитника Констанција, те у наратив уводи и тада већ прихваћену литерарну технику чуда и знамења. Свакако није било могуће видети такав знак на небу изнад Јерусалима са простора Паноније, али можемо и проверити да ли је наведеног датума (Духови, 7. мај 351) астрономски био могућ сунчев хало на подручју Мурсе или Јерусалима. У погледу Јерусалима је хало је био могућ<sup>1215</sup>, јер Сократ такође помиње да када је цезар Гал ушао у Антиохију, појавио се знак на небу у време када је Констанције послао војску против Магненција, а он остао у Сирмију<sup>1216</sup>. Созомен тврди да се знамење догодило у време епископата Кирила Јерусалимског (348-386) и да је епископ писао цару Констанцију о томе<sup>1217</sup>. Стога је могуће да је на основу необичне атмосферске појаве забележене изнад Јерусалима, сценарио пренет на битку код Мурсе, после које је заиста порастао углед Валенса Мурсанског на двору цара Констанција, што се убрзо исказало на предстојећем Сирмијском сабору 351. године.

#### 4.8 САБОР У СИРМИЈУ 351. ГОДИНЕ

У исто време у Констанцијевој илирској резиденцији и даље је деловао епископ Фотин, иако осуђен на црквеном сабору у Медиолану 345. године и по мишљењу већине истраживача и на једном локалном сабору у Сирмијуму 347/349. године. На основу Зосимовог податка о бици код Мурсе<sup>1218</sup> и Епифанијевог о осуди Фотина<sup>1219</sup>, Бренеке је закључио да се сабор у Сирмију на ком је коначно екскомунициран Фотин одржао почетком, а не крајем, лета 351.

---

<sup>1215</sup> А. Cedilnik 2004, 209.

<sup>1216</sup> Soc. HE 2.28.

<sup>1217</sup> Soz. HE 4.5.

<sup>1218</sup> Zos. HN 2.49.3.

<sup>1219</sup> F. Williams 2013<sup>2</sup>, xx.

године<sup>1220</sup>. Бренеке то тврди на основу податка да су становници Сирмија подржали Констанција, што не би био случај да их је предводио епископ Фотин<sup>1221</sup>. Како Вилијамс утврђује сви подаци Епифанија о Фотину потичу из стенографских бележака дебате између Фотина и Василија из Анкире на сабору у Сирмију 351. године<sup>1222</sup>. Констанције је заиста сазвао сабор у Сирмију 351. године, где је послао државне званичнике (*comites*<sup>1223</sup>) Таласија, Датијана, Цереалија, Таура, Марцелина, Евантија, Олимпија и Леонтија да саслушају Фотинову одбрану и донесу пресуду, при чему је Василије из Анкире, који је у Анкири наследио Фотиновог учитеља Марцела, одређен да води испитивање – мада не знамо ко га је именовао<sup>1224</sup>.

Наведена група магистрата код Епифанија важна је ради датирања догађаја. Таласије је био преторијански префект Оријента, који је са цезаром Галом заједно ишао у Антиохију, после чега му је у марту 351. године поверена нова функција<sup>1225</sup>. На основу овог податка можемо закључити да Констанције није присуствовао сабору, и због тога Бренеке тврди да је он одржан током Констанцијевог ратовања са Магненцијем у Панонији почетком лета. Али, као што смо видели из Сократовог навода, Констанције је за време битке остао у Сирмију.

Супротног је мишљења Џонс, који сматра да се сабор одиграо крајем лета када је Таласије дошао из Антиохије<sup>1226</sup>. Леонтије, пак, постао је префект Рима касније 355. године, тако да је могао учествовати на сабору. Сигурно је да се сабор одржао у лето 351. године, после окончања конзулата Сергија и Нигринијана, како потврђују Сократ и Созомен<sup>1227</sup>. Цедилник сматра да је промена политичке ситуације смрћу Констанса допринела да Илирик од религијски неутралног и ненаметљивог владара добије у лику Констанција

---

<sup>1220</sup> Н. С. Brennecke 1984, 93-94.

<sup>1221</sup> Н. С. Brennecke 1984, 93-94; уп. Т. D. Barnes 1993, 109.

<sup>1222</sup> F. Williams 2013<sup>2</sup>, 491, бел. 1.

<sup>1223</sup> За коментар о званичницима које је Констанције послао на салушање, сенатори и комити, в. А. Cedilnik 2004, 198.

<sup>1224</sup> Василије је прво привремено постављен за епископа Анкире уместо Марцела 336. године, а потом трајно 339. године (Soz. HE 2.33.1; 3.12.2; Soc. HE 7.32.6); уп. Eriph. Panar. 71.1.5. О Василију Анкирском више, в. Т. D. Barnes 1996, 550-554.

<sup>1225</sup> Т. D. Barnes 1993.

<sup>1226</sup> А. Н. М. Jones 1980, 886.

<sup>1227</sup> Soc. HE 2.29; Soz. HE 4.6.



сасвим супротно. Констанције је сматрао да он у потпуности управља црквеним питањима и толерисање Фотина видео је као попуштање никејској струји<sup>1228</sup>.

Сократове и Созоменове вести о сирмијском синоду из 351. године готово су идентичне. Сократ, за разлику од Созомена, не препричава и не коментарише формуле вере донете на овом сабору, већ их даје у оригиналу или преводу на грчки. О самом сабору Сократ наводи следеће (види прилог Н13):

*У ово време Фотин који је председавао црквом града отворено је исповедао веру коју је сам смислио, због чега се дигла бука и цар је наредио да се епископски синод састане у Сирмију. Стога су се тамо састали источни епископи Марко из Аретузе, Георгије из Александрије, кога су аријанци послали, као што сам раније рекао, пошто су га поставили после уклањања Грегорија, затим Василије који је водио цркву у Анкири пошто је Марцел избачен, Панкратије из Пелеусија и Хипатијан из Хераклеје. Од западних епископа присутни су били Валенс из Мурсе, и тада славни Осије из Кордове, иако овај против своје воље. Ови су се састали у Сирмију после конзулата Сергија и Нигринијана, када ниједан конзул није славио инаугурацију због ратних прилика.*

*И пошто су утврдили да Фотин следи наук Сабелија Либијца и Павла из Самосате, одмах су га збацили. Ова одлука је и тада и касније опште сматрана часном и правичном, али они који су остали тамо, наставили су да се понашају неприхватљиво.*

*И као да су повукли своја ранија верска убеђења и поново издали нову верзију симбола, од којих је једну Марко из Аретузе саставио на грчком, и друге на латинском, које нису биле ни међусобно усклађене по ставу ни са оном коју је диктирао епископ Аретузе. Овде ћу придружити једну од оних састављених на латинском оној коју је припремио на грчком Марко; а ону другу, која је касније изговорена у Сирмију, даћу када будем говорио о догађајима у Ариминију. Треба да се разуме ипак, да су обе латинске формуле преведене на грчки. Формула вере коју је предложио Марко је следећа...<sup>1229</sup>*

Созомен о истим догађајима говори следеће<sup>1230</sup>:

*У ово време Фотин који је водио цркву Сирмија представио је цару који је у то време одсео у граду кривоверје које је настало нешто раније. Како је по природи био речит и умео лепо да прича, успео је многе да поведе за својим начином размишљања. Тврдио је да постоји један свемогући Бог, који је својом речју све створио, али није хтео да прихвати да је Синово рођење и постојање било пре свих векова; већ напротив учио је да Христово постојање потиче од Марије. Чим се ово учење раширило, изазвало је незадовољство како западних тако и источних епископа, који су сви заједно сматрали да се разликује од њиховог сопственог веровања, јер је подједнако било супротно учењу оних који су се држали одлука Никејског сабора, али и оних који су следили Аријев наук. И сам цар се гнушао овог кривоверја, и сазвао сабор у Сирмију, где је тада одсео.*

*Од источних епископа, Георгије, који је управљао црквом Александрије, Василије, епископ Анкире и Марко, епископ Аретузе, били су присутни на сабору; а од западних Валенс, епископ Мурсе, и учесник Никејског сабора Осије, који је учествовао у овоме против своје воље, и недавно осуђен на прогонство као последицу аријанских манипулација; он је позван на сабор у Сирмију заповешћу цара а по жељи аријанаца,*

<sup>1228</sup> А. Cedilnik 2004, 186.

<sup>1229</sup> Soc. HE 2.29-30.

<sup>1230</sup> Soz. HE 4.6.

који су веровали да ће њихова странка бити ојачана, ако успеју да придобију, милом или силом, човека кога сви цене и поштују, а какав је био **Осије**. Време у које је одржан сабор у Сирмију била је година након што је **истекао конзулат Сергија и Нигринијана**, и током ове године није било конзула ни на Западу ни Истоку, због побуне тирана. И тако је Фотина збацио овај сабор, јер је био оптужен да понавља кривоверје **Сабелија и Павла из Самосате**.

Потом је Сабор саставио **три формуле вере** као допуну претходним, **једну** написану на **грчком**, а остале на **латинском**. Али оне се међусобно нису поклапале, нити су се слагале са ранијим формулама, ни по језику ни по смислу. У **грчкој формули** није било **речено**<sup>1231</sup> да је **Син једносушан** или **сличне суштине** као Отац, али изјављује да они који сматрају да Син нема почетка, или да је он настао проширењем Очевог бића, или да је с Оцем једно и да му није подређен, изопштавају се. У једној од **латинских формула**<sup>1232</sup> **забрањује се** да се употребљава реч **суштина** (*οὐσία*) коју Римљани зову *substantia*, нити да је Син једнак или сличан Оцу, јер се такве изјаве не појављују у **Светом писму**, и изван су разумевања и знања људи. Речено је да Отац мора да се препознаје као надређени Сину по почасти, достојанству, божаснству, и односу који сугерише његово име Отац; и да се мора исповедати да је Син, као и сва остала створена бића, подређен Оцу, да Отац нема почетка, и да је стварање Сина непознато свима сем Оца. Прича се да када је ова формула завршена, епископи су постали свесни грешака које садржи, и **тражили да се повуче из јавности** да је исправе. И **цар је претио да ће казнити све** оне који је задрже или прикрију начињене **копије**. Међутим, пошто је била објављена, није било адекватних напора да се она повуче.

**Трећа формула**<sup>1233</sup> је истог нахођења као и остале. **Забрањује** употребу израза „**суштина**“, а као разлог наводи се да у латинском језику „израз *substantia* многи не познају“, док су гау грчком Оци сувише поједноставили, и изазива пометњу код неупућене масе, јер се не може наћи у Светом писму, „на смо смо сматрали исправним да га потпуно одбацимо; и ми ћемо се потрудити да га свуда уклонимо, јер се нигде у Светом писму не говори да су Отац, Син и Свети Дух исте суштине, већ пише да су исте *υπόστασις*. Зато ми кажемо у складу са Светим писмом да је Син **сличан Оцу**“.

До такве се одлуке о вери дошло у **присуству цара**. **Осије** је прво одбио да се с тим сложи. Међутим, присила га је приморала, јер како је био веома стар, поклекао је, како причају, под ударцима који су му нанети, и дао свој пристанак и потпис. Након збацивања Фотина, синод је сматрао корисним да **покуша да натера Фотина да се предомисли**, али када су епископи покушали и обећали да ће му вратити епископско место ако се одрекне својих учења, и гласа за њихову формулу, он **није хтео** да се приклони, већ их је **изазвао на расправу**. На дан који је одређен за ово, епископи су се тако састали са **судијама** које је **одредио цар** да председавају њиховим састанком, и који су по учености и рангу имали највише место на двору. **Василије из Анкире**, је изабран да почне дискусију против Фотина. Суочавање је трајало **дуго**, због бројних питања и одговора која је свака страна давала, и које су одмах брзописом бележени; а на крају победа се осмехнула Василију. **Фотин је осуђен и прогнан**, али ни тада **није престао** да шири своју догму. Написао је и објавио **многе књиге на грчком и латинском**, у којима се трудио да прикаже како су сва мишљења, осим његовог сопственог, била погрешна. Сада сам завршио са свим што имам да кажем о Фотину и јереси која је везана за његово име.

Из навода видимо да се у свим издвојеним појединостима оба аутора слажу.

Листу учесника коју Сократ и Созомен наводе помаже у датирању синода о ком

<sup>1231</sup> Њен текст даје Сократ, в. Soc. HE 2.30.

<sup>1232</sup> Исто. Сократ даје превод латинске формула на грчки.

<sup>1233</sup> Дају је Атанасије, Ath. De Syn. 8 и Сократ, Soc. 2.37, у грчком преводу.

ови аутори говоре. Анализа поменутих личности и уколико је могуће њихових мандата указује да неки нису били на епископским положајима у време одржавања Сирмијског синода 351. године. Проблематично је већ навођење антинекејца Георгија Александријског<sup>1234</sup>, који је доведен на александријску столицу после збацивања претходно постављеног антинекејског кандидата Григорија<sup>1235</sup>. Наиме, извори су доста противречни о двојници антинекејских епископа на Атанасијевом месту<sup>1236</sup>, а сам Атанасије не даје довољно информација<sup>1237</sup>. Хансон сматра да је Георгије изабран на сабору у Антиохији 351. или 352. године, који се писмено жалио цару Констанцију због постављања Атанасија<sup>1238</sup>. О овом антиохијском сабору једино говори Созомен, који сугерише да је тај сабор од 30 учесника поставио Георгија уместо Атанасија за епископа одмах после Сирмијског сабора 351. године<sup>1239</sup>. Оно што је сигурно јесте да је Георгије дошао у Александрију 24. фебруара 356. године и држао епископску столицу све до 24. децембра 361. године, када га је маса пагана убила у граду<sup>1240</sup>. Проблем представља датум његовог посвећења за александријског епископа, што је највероватније било одмах након Атанасијевог новог прогонства, али постоји реална могућност да антинекејска страна није хтела да прихвати рехабилитацију Атанасија ни 346. године, те је

---

<sup>1234</sup> Амијан Марцелин бележи причу да је Георгије рођен у киликијском граду Епифанији (22.11). Извори га везују за Кападокију, али су недоследни у погледу датума његовог постављања за епископа Александрије.

<sup>1235</sup> *ЕОМ* 1.654, 657, 659. Уп. Т. D. Barnes 2001, 94 Барнс греша када каже „Clergy came to Serdica from Alexandria and the churches of Mareotis and read out before the western bishops letters describing the sufferings of Athanasius’ supporters in Egypt at the hands of Gregory and his supporters“, а у ствари мисли на Георгија, јер је Григорије био епископ уместо Атанасија у време његовог другог егзила.

<sup>1236</sup> О Георгију Александријском в. одломке Soc. *HE* 2.14-15 (Сократ тврди да је Георгије већ 341. наследио Григорија, кога су аријанци сменили Soc. *HE* 2.28, уп. код Soz. *HE* 3.7 после битке код Мурсе); Theod. *HE* 2.4 (тек после Сердичког сабора). О Георгијевом постављању на неком сабору у Антиохији, в. Soz. *HE* 4.8; о учешћу на Сабору у Селеукији 359. године, в. Theod. *HE* 2.28.

<sup>1237</sup> Атанасије наводи да је претходно био свињар, богат и похлепан, паганин и неук, што су свакако преувеличавања која преузима из других извора. Зна се на основу писма цара Јулијана да је имао огромну библиотеку о чијем се наслеђу после његове смрти расправљало (*Ep.* 23). О Георгијевом насиљу над становницима Александрије говори у *Apol. de fuga* 6; *Apol. ad Const.* 28.

<sup>1238</sup> R. P. C. Hanson, 325.

<sup>1239</sup> Soz. *HE* 4.8.

<sup>1240</sup> На основу навода код Атанасија, који је најкомпетентнији извор у овом погледу, сигурно је да је у Александрију боравио за време Атанасијевог трећег прогона (356–361). Дошао је у Александрију уз војну пратњу током празника Великог поста 356. године (*Ath. Apol. de Fuga* 6). Био је присталица Акакија и учествовао на Сабору у Константинопољу 360. године на ком је осуђен аномејац Аетије (*Philost. HE* 3.2). Цар Констанције га је подржавао и називао „најчаснијим Георгијем“ (*Athan. Apol. ad Const.* 30). Георгија помиње и цар Јулијан у својим писмима и опрашта Александријцима његово убиство (описују Soc. *HE* 3.2; Soz. *HE* 5.7; Amm. 22.11) и наговештава да је имао превеликог утицаја на цара Констанција (*Ep.* 21).

већ тада, можда баш у вези са Констанцијевим пријемом код у Антиохији, на тамошњем сабору одредила Георгија да га наследи, што ће се практично догодити тек деценију касније.

Сви се извори слажу да је Сирмијски сабор 351. године сазвао цар Констанције II. То нас доводи до питања времена одржавања Сабора, јер, како је наведено, дилема постоји у науци када у односу на битку са Магненцијем код Мурсе се одржао Сабор. Наводи Сократа и Созомена, као и место у њиховој хронологији догађаја указују да се сабор одржао после битке. Код Созомена имамо помен да је расправа са Фотином трајала веома дуго и број званичника које је цар одредио и то највиђенијих на двору, као и само присуство цара, указују да је цар имао времена и није бринуо о узурпатору када се могао посветити верским питањима. Констанцијев итинерар у Панонији уочи суочавања са Магненцијем нажалост остаје само делимично реконструисан. Најзначајнији извор за ове догађаје је Зосимов навод<sup>1241</sup>, који је могуће сачињен на основу изгубљеног панегирика Констанцију<sup>1242</sup>. У детаљној расправи о сукобу Магненција и Констанција Шашел утврђује да је Магненцијева војска прошла Алпе и ушла у Италију, а Констанције се припремао у Сирмију пролећа 351. године<sup>1243</sup>. Сабор се одржао највероватније у зиму 351. године, када је битка код Мурсе Констанција ослободила Магненцијеве претње. Барнс сматра да је Василијево испитивање Фотина одржано у пролеће, али нема јасних аргумената за такву тврдњу<sup>1244</sup>. Барнс, који је обично веома критичан према оваквим хронолошким недоследностима, наглашава да треба разграничити између прелиминарног саслушања са правим сабором те да се Сирмијски сабор 351. године одвијао у две фазе. Сократов и Созоменов навод указују на дужи процес суђењу Фотину, као и његов значај, јер су епископи покушали најпре да га убеди да промени мишљење, на шта их је непоколебљиви Фотин изазвао на дискусију пред царевим званичницима. Цедилник сматра да је Констанција у Сирмију, иако је Магненције угрожавао Запад, пред битку код Мурсе (јесен 351) позвао епископе да реше питање Фотиновог учења<sup>1245</sup>.

---

<sup>1241</sup> Zos. *HN* 2.45-53.

<sup>1242</sup> O. Seeck 1911, 435.

<sup>1243</sup> J. Šašel 1971, 210-216.

<sup>1244</sup> T. D. Barnes 2001, 109.

<sup>1245</sup> Исто, 182.

Осим Георгија, на поменутом списку учесника Сирмијског синода 351. године, засигурно је било немогуће учешће Осија из Кордове, који је у Сирмију био тек неколико година касније на сабору из 357. године. Према већем броју истраживача, ови наводи се тумаче као погрешке, јер и Сократ и Созомен иако имају права документа са сабора из 351. године, у ствари мешају учеснике Сирмијског сабора из 351. године са оним одржаним неколико година касније<sup>1246</sup>.

Другачију листу учесника Сирмијског сабора из 351. године наводи Хиларије<sup>1247</sup>. Хиларије за разлику од Созомена и Сократа не наводи Хипатијана, Осија, Георгија, ни Панкратија, а помиње да је кредо потписао и папа Либерције, коме је сирмијски симбол представио Демофил. Личности које се поклапају су Василије Анкирски, Марко Аретушки, Валенс Мурсански и Урсације Сингидунски. Нарцис из Нероније у Киликији често се помиње као потписник докумената које наводи Хиларије, и који ће касније бити осуђен заједно са Акацијем, Македонијем, Теодором за аријанство. Кључно је помињање Теодора из трачке Хераклеје, јер је он умро пре 355. године<sup>1248</sup> и могао је присуствовати само потписивању *Прве сирмијске формуле*.

Иако по мишљењу Бренекеа и Цедилник и Хиларије меша први и други сирмијски синод, показаћемо да се правилним тумачењем Хиларијевог дела утврђује јасна и доследна слика о догађајима у Другој Панонији средином 4. века. Хиларије као потписнике неког “погрешног” симбола донетог на сабору у Сирмију једини наводи следеће личности<sup>1249</sup>: Нарцис, Теодор, Василије, Еудоксије, Демофил (и његовим посредством Либерције), Кекропије, Силван, Урсације, Валенс, Евагрије, Хиренеј, Егсуперантије, Теренцијан, Баз, Гауденције, Македоније, Марко, Акације, Јулије, Сурин, Симплиције и Јуниор. Важно је напоменути да иако је за Хиларија поменути симбол „погрешан“, не значи да је он аријански – потписао га је Василије из Анкире. Ако је то једини сирмијски кредо који је Либерције потписао, онда његов „пад“ и „издаја“ нису онакви како их Хиларије приказује, јер ово није Хиларијева „Сирмијска бласфемija“. Либерције вероватно јесте потписао оба сирмијска симбола, јер

<sup>1246</sup> За дискусију о тумачењу Сократовог и Созоменовог навода, в. А. Cedilnik 2004, 195-197.

<sup>1247</sup> Hil. *FH* VIII B 7 (A. Feder 1910, 101-103).

<sup>1248</sup> Theod. *HE* 2.16.11.

<sup>1249</sup> Hil. *FH* B 7.1 (A. Feder 1910, 170).

само га је пристанак на „бласфемiju“ могао вратити из егзила да спасе своје седиште од „уљеза“, тј. папе Феликса.

Проблем анализе Хиларијевог дела је неповратно измешан редослед излагања, који је учинио први издавач јединог рукописа који познајемо. Зато је већина аутора склона мишљењу да Хиларије брка догађаје, али баш овај одломак показује да то није тако, јер овај одломак није хронолошки на месту захваљујући погрешци издавача, али подаци се сигурно односе на Сирмијски сабор из 351. године и у питању је вероватнија листа учесника у односу на ону коју налазимо код Сократа и Созомена.

Федер образлаже личности из пописа на следећи начин: Нарцис из места Иренопољ у Киликији, затим Теодор из европске Хераклеје, Василије из Анкире у Галатији, Еудоксије из Германикије у Коиле Сирији, Демофил из трачке Бороје, Кекропије из Никомедије<sup>1250</sup>, Силван из Тарза у Киликији, Урсације из Сингидунума у Првој Мезији, Валенс из Мурсе у Другој Панонији, Евагрије из Митилене на Лезбу, Хиренеј или Ејренај из Триполија у Феникији, Ексупернације непознат, Теренцијан непознат, Баз са острва Карпатос, Гауденције из Наиса или Ариминија<sup>1251</sup>, Македоније из Мопсуестије у Киликији, Марко из Аретузе у Коиле Сирији, Акакије из палестинске Цезареје, Јулије из Тебе у Ахаји, Суриин непознат, Симплиције и Јуниор непознати.

Ако је списак од дванаест епископа тачан, видимо да су на овом сабору учествовали већином источни епископи, који су одгојени у традицији Оригеновог учења и Сабора у Антиохији (341). Нико из Египта није присутан, нити ико ко је подржавао Атанасија. Важно је и то што се не помиње Германије који је после збацивања Фотина наследио сирмијско седиште. Све поменуте личности могле су 351. године присуствовати овом сабору.

Штавише, на основу навода код Зосима о припремама за битку код Мурсе, сазнајемо да су двојица Констанцијевих омиљених војсковођа, Таласија и Леонтија, била у то време одсутна из војног табора, а уједно се налазе на списку арбитра које је цар послао да надгледају испитивање Фотина у Сирмију<sup>1252</sup>:

---

<sup>1250</sup> Епископ Никомедије од 352. године, в. Alfred Leonhard Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers II*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse 166, Wien 1911, 101.

<sup>1251</sup> Будући да су обојица била противници аријанства, Федер искључује могућност идентификовања са неким од њих двојице, в. А. L. Feder 1911, 102.

<sup>1252</sup> Zos. *HN* 2.59-65.

Ту је поставио шаторе за своју војску, и у средини краљевски шатор значајне величине. Онда је позвао своје официре на гозбу, на којој су сви осим **Таласија** и **Латина/Леонтија** били присутни. Ови су били одсутни, иако су били највећи миљеници цара, јер су вршили Филипову службу, јер је он задржан код Магненција у улози изасланика...

Хансен указује на значај помена Марка из Аретузе, коме се приписује састављање једне од три сирмијске формуле<sup>1253</sup>, од којих је она на латинском била основ формуле која ће бити прочитана на каснијем синоду у Ариминију 359. године, где је Сократ и наводи<sup>1254</sup>. Како се саглашава Цедилник<sup>1255</sup>, Марко из Аретузе није могао бити аутор *Прве сирмијске формуле*, јер на то указује и писмо сирмијског епископа Германија, који је после смене Фотина заузео његово место, из 366. године, сачувано код Хиларија<sup>1256</sup>:

*Ја сам, међутим, изненађен да је поменути **Валенс** заборавио или засигурно лукаво прикрива шта је учињено и утврђено у прошлости. Јер за власти **Констанција** - доброг сећања, било је време када је неслога око вере почела између одређених људи. Под будним оком **Цара лично**, у присуству **Георгија** епископа цркве **Александрије**, **Панкратија** епископа **Пелузија**, **Василија** епископа **Анкире**, и у присуству самог **Валенса**, **Урсација** и **моје маленкости**, после расправе о вери која је трајала до вечери, ми смо изабрали **Марка** да састави **симбол вере** према утврђеном шаблону. Следеће је записано у том симболу: „Син је **сличан** Оцу у свим стварима, као што свети списи говоре и уче“; и ми смо се сви сложили са овом пуном исповешћу вере и потписали је сопственим рукама. Али ако их дух овог света сада подстиче на нешто, ми нисмо успели до сада да стекнемо јасно сазнање о томе. Пошто смо видели како смо ми сами исповедали да је „Син сличан Оцу у свим стварима осим по **нерођености**“ на основу светих списа, дозволите им да објасне из списка на који начин је он делом сличан, а делом различит.*

Истичем значај овог писма, јер једино од свих извора које поседујемо о догађајима у Сирмију средином 4. века потиче из пера особе која је заиста учествовала у поменутиим догађајима и била у потпуности информисана о свим верским дешавањима у овом граду. Германије помиње да је под Констанцијевим личним надзором одржано испитивање вере које је трајало до вечери, а коме су присуствовали Георгије из Александрије, Василије из Анкире, Панкратије из Пелузије, Валенс, Урсације и он сам, после чега је Марко из Аретузе саставио симбол, из ког он издваја суштинску реченицу о сличности Оца и Сина у свему осим по **нерођености**. Симбол који је саставио Марко из Аретузе говорио је о сличности Оца и Сина, што потврђују и изводи овог симбола код Атанасија и Сократа, а у питању је тзв. „Датирани симбол“ или

<sup>1253</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 141.

<sup>1254</sup> Soc. HE 2.37.

<sup>1255</sup> Cedilnik 2004, 189 бел. 32.

<sup>1256</sup> Hil. FH В 6.3 (163, 10-22).

Четврта сирмијска формула из 22. маја 359. године која је донета у присуству цара Констанција. Созомен када говори о сабору у Селеукији (359) исто помиње Марка као аутора неког креды у Сирмију, који је сачињен у присуству Василија из Анкире, али не наводи текст креды. У истој глави Созомен помиње као свој извор Сабиново изгубљено дело *Синагога* где су била сакупљена акта источних сабора.

Прву сирмијску формулу наводи Атанасије, затим Сократ и Созомен – иако је њих двојица мешају са другом из 357. године. Код Атанасија навод је следећи (види прилог Н15)<sup>1257</sup>:

#### ПРВА СИРМИЈСКА ФОРМУЛА (351)

*Верујемо у једног Бога, Оца Свемогућег, Творца и Демијурга свега, «по чијем очинству су сви родови на небу и земљи именовани»<sup>1258</sup>, и у његовог Јединородног Сина, нашег Господа Исуса Христа, који је пре свих векова рођен од Оца, Бог од Бога, Светлост од Светлости, с којим су све ствари створене на небу и на земљи, видљиве и невидљиве, који је Реч, Мудрост, Истинска Светлост и Живот, који је у последњим данима због нас начињен човеком, и рођен кроз свету Девицу, разапет на крст, умро, сахрањен био, и трећег дана устао из мртвих, одведен био на небо, и сео крај Оца са десне стране, и доћи ће по престанку века да суди живима и мртвима, и свакоме раздели према својим делима. Његово Царство будући непрестано траје вечно; јер он неће седети са десне стране Оца само у овом добу, већ и у оном које ће доћи. И у Светог Духа, то јесте, Утешитеља, који је апостолима обзнанио да ће га по успећу на небеса послати да их подучи и подсети на све ове ствари. Послао га је и кроз њега су посвећене душе оних који искрено верују у Њега“.*

1. Али они који кажу да је Син постао од ничега или од друге супстанце, а не од Бога, и да је било време када Он није био, света и католичанска Црква сматра туђинима.

2. И ми поново кажемо, когод говори да Отац и Син су два бога, нека је проклет.

3. И когод говори да је Христ Бог, пре векова Син од Бога, и не призна да је Он послужио Оцу за стварање универзума, нека је проклет.

4. Когод се усуди да каже да је Нерођени, или део Њега који је родила Марија, нека је проклет.

5. Когод каже да је према пророчанству Син пре Марије, али не и да је пре векова створен од Оца, и да није био са Богом и да кроз њега нису све ствари потекле, нека је проклет.

6. Когод сматра да се суштина Бога шири или сажима, нека је проклет.

7. Когод каже да је проширењем Божје суштине настао Син, или назива проширење Његове суштине Сином, нека је проклет.

8. Когод назива Сина Божјег смишљеном или изговореном Речју, нека је проклет.

9. Когод каже да је Маријин Син само човек, нека је проклет.

10. Когод говори да је Он, који је од Марије и Бог и човек, мислећи тиме нерођени Бог, нека је проклет.

11. Когод објашњава „Ја сам Бог Први и Последњи, и покрај мене нема Бога“<sup>1259</sup>, којим се негирају идоли и богови који не постоје, да то значи да нема Јединородног, Бога пре свих векова, као што то Јевреји раде, нека је проклет.

<sup>1257</sup> Ath. *De syn.* 27; уп. Soc. HE 2.30; Soz. HE 4.6.

<sup>1258</sup> Ефес. 3.15: По коме се сва чељад и на небесима и на земљи зову.

<sup>1259</sup> Иса. 44.6: Овако говори Господ цар Израшев и избавитељ његов, Господ над војскама: ја сам први и ја сам пошљедњи, и осим мене нема Бога.



12. Когод чује „Реч јепостала тело“<sup>1260</sup> и сматра да је Реч претворена у тело, или каже да је Он претрпео промену тиме што је узео тело, нека је проклет.

13. Когод, пошто чује да је Јединородни Син Божји разапет на крст, каже да је његова божанственост претрпела пропадање, или жртву, или промену, или умањење, или уништење, нека је проклет.

14. Когод каже да „Хајде да начинимо човека“<sup>1261</sup> није изрекао Отац Сину, већ Бог самом себи, нека је проклет.

15. Когод каже да Аврам није видео Сина, већ нерођеног Бога или његов део, нека је проклет.

16. Когод каже да се с Јаковом није рвао Син као човек, већ нерођени Бог или његов део, нека је проклет.

17. Когод тумачи „Господ је пустио с неба ватру од Господа“<sup>1262</sup>, да није од Оца и Сина, већ каже да је Он пустио с неба од себе самог, нека је проклет.

18. Когод, пошто чује да је Отац Господ и Син Господ и Отац и Син Господ, јер је Господ од Господа, тумачи да има два бога, нека је проклет. Јер ми не постављамо Сина у исту врсту са Оцем, већ је Син подређен Оцу. Јер он није спустио на Содому без Очеве воље, нити је послао кишу од Себе, већ од Господа, то јест, Оца који је то одобрио. Нити је Он Себи сео на десну страну, већ је чуо Оца да каже: „Седи са Моје десне стране“<sup>1263</sup>.

19. Когод каже да су Отац и Син и Свети Дух једна особа, нека је проклет.

20. Когод говорећи о Светом духу као Утешитељу мисли на Нерођеног Бога, нека је проклет.

21. Когод пориче оно што нас је Господ научио да је Утешитељ другачији од Сина, јер је Он рекао: „И другог ће Утешитеља Отац послати вама, кога ћу упитати“<sup>1264</sup>, нека је проклет.

22. Когод каже да је Свети Дух део Оца или Сина, нека је проклет.

23. Когод каже да су Отац и Син и Свети дух три бога, нека је проклет.

24. Когод каже да је Син Божји вољом Бога постао као једна од творевина, нека је проклет.

25. Когод каже да је Син рођен без воље Оца, нека је проклет. Јер није Отац гоњен физичком потребом створио Сина, не желећи то, већ је мимо време и жудње тек када га је пожело од себе и створио и приказао.

26. Когод каже да је Син без почетка и нерођен, као да говори о два незапочета и два нерођена Бога, нека је проклет. Јер Син је глава, и тако почетак свега; и Бог је глава, јер је почетак Христа. Тиме ми побожно све изводимо кроз Сина из једног непочетог почетка универзума.

27. И у правилном раишчлањавању хришћанске мисли, ми поново кажемо, нека је проклет когод неће да каже да је Христ Бог и Син Бога, који је постојао пре векова и послужио Оцу при сачињавању универзума, већ каже да је од трена када је рођен од Марије, од тада назван Христом и Сином, и почео да буде Бог.

Остављајући све ово по страни, као да су открили нешто боље, они нуде другу веру пишу у Сирмију на латинском оно што је овде преведено на грчки.

Како наводи Атанасије<sup>1265</sup>, они су се поново састали у Сирмију против Фотина и поново саставили симбол вере, не толико дугачак, не толико пун

<sup>1260</sup> Јован 1.14: *И ријеч постаде тијело и усели се у нас пуно благодати и истине; и видјесмо славу његову, славу, као јединороднога од оца.*

<sup>1261</sup> 1 Мој. 1.26: *Потом рече Бог: да начинимо човјека по својему обличју, као што смо ми, ...*

<sup>1262</sup> 1 Мој. 19.24: *Тада пусти Господ на Содом и на Гџмор од Господа с неба дажд од сумпора и огња.*

<sup>1263</sup> Псал. 110.1: *Рече Господ Господу мом: Седи мени с десне стране.*

<sup>1264</sup> Јован 14.16: *И ја ћу умолити Оца, и даће вам другог утешитеља да буде с вама вавек.*

цитата, већ одбацујући веће делове додали су на њихово место оно што су чули као сугестије других. Исповест коју су користили за састављање свог симбола је она послата цару Констансу, антиохијски *Макростих*. Хиларије сматра овај симбол католичанским<sup>1266</sup>, Филастрије<sup>1267</sup> такође зове овај сабор „католичанским састанком“<sup>1268</sup>. Хансен и Бренеке сматрају да је дати навод код Атанасија користио Сократ, који за творца ове формуле наводи Марка из Аретузе, мешајући га са формулом Датираног синода<sup>1269</sup>. Ипак, прегледом Сократовог текста (види прилог Н14), види се да други део формуле није исти на крају (Сократ додаје помен Павла из Самосате), те је могуће да је Сократ користио и други извор, ако не саме записнике састанка, онда Епифанијев текст начињен са увидом у записник дискусије. На то изричито наводи Сократово навођење листе учесника. Латински оригинал бележи Хиларије (види прилог Н16)<sup>1270</sup>.

Листа анатема указује на верске струје којима се писци симбола приклањају, а које осуђују. Прва анатема јавља се у *Макростиху* и овде се понавља у осамнаестој и двадесет трећој анатеми, а тиче се схватања односа Оца и Сина, као врховног и подређеног бога, јер су полуаријанци били склони да прихвате ову тезу и да Христа називају другим и другачијим богом. Зачетке овог схватања видимо већ код Еузебија из Цезареје у писму својој дијацези после Никејског синода, сачуваном код Атанасија<sup>1271</sup>:

*На исти начин придодали смо и „рођеног, а не створеног“; пошто је Сабор указао да је „створен“ уобичајен назив за друга створења која су настала кроз Сина, а са којима Он нема сличности. Стога они кажу да он није створење налик стварима које су кроз њега постале, већ је од суштине која је преузвишена за било које створење, а која је како подучавају Свети списи потекла од Оца, при чему је начин стварања непојмљив и нејасан свакој створеној природи.*

<sup>1265</sup> Ath. *De syn.* 27.1: 'Ἄλλ' οὐδὲ τοῦτοις ἐνέμειναν· παλιν γὰρ ἐν Σιριμίῳ συνελθόντες κατὰ Φωτεινοῦ τότε συνέδησαν ἰ αὐθις πίστιν οὐκ ἐτι μὲν οὕτω σχοινοτενῆ οὐδὲ τοσαύτην τοῖς ῥήμασιν, ἀφελόντες δὲ τὰ πλεῖστα καὶ προσθέντες ἀλλα, ὡσπερ ἐξ ὑποβολῆς παρὰ τινῶν ἀκούσαντες, ἔγραψαν ταῦτα·

<sup>1266</sup> Hil. *De syn.* 39-63.

<sup>1267</sup> Филастрије (лат. Philastrius, умро пре 397) је био епископ Бриксије (данас Бреша у Италији), учесник Аквилејског сабора 381. године, који је саставио *Каталог јереси* (лат. *Liber de haeresibus*) сачувано на основу извода.

<sup>1268</sup> Philast. *De haer.* 65.

<sup>1269</sup> H. C. Brennecke 1984, 180; R. P. C. Hanson 1988a, 141.

<sup>1270</sup> Hil. *De syn.* 38.

<sup>1271</sup> Ath. *Epistola Eusebii* 6 (или додатак у Ath. *De decr.* 33.11): Κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ τὸ «γεννηθέντα καὶ οὐ ποιηθέντα» κατεδέξαμεθα, ἐπειδὴ τὸ «ποιηθέν» κοινὸν ἔφασκεν εἶναι πρόσρημα τῶν λοιπῶν κτισμάτων τῶν διὰ τοῦ υἱοῦ γενομένων, ὧν οὐδὲν ὅμοιον ἔχειν τὸν υἱόν· διὸ δὴ μὴ εἶναι αὐτὸν ποίημα τοῖς δι' αὐτοῦ γενομένοις ἐμφερές, κρεῖττονος δὲ ἢ κατὰ πᾶν ποίημα τυγχάνειν οὐσίας, ἣν ἐκ τοῦ πατρὸς γεγενῆσθαι τὰ θεῖα διδάσκει λόγια, τοῦ τρόπου τῆς γεννήσεως ἀνεκφράστου καὶ ἀνεπι λογίστου πάσῃ γεννητῇ φύσει τυγχάνοντος. Такође, писмо се наводи код Soc. *HE* 1.8; Theod. *HE* 1.11; Gelas. *HE* 2.34; Niceph. *Hist.* 8.22. Уп. коментар, *NPNF* 2.4, 1145.

У својој *Demonstratio evangelica* Еузебије објашњава своје виђење Сина<sup>1272</sup>: Овај потомак је најпре себе створио од себе самога као темељ ствари које ће уследити, савршена рукотворина (*δημιούργημα*) савршеног, и мудра изградња (*σοφὸν ἀρχιτεκτόνημα*) мудрог. Исто тако, Еузебије, пратећи Оригеново учење назива Христа „другим Богом“<sup>1273</sup>, који није „од очеве суштине“, већ „има суштину од Оца“ у складу са хомоиусијском доктрином којом се желело избећи да се поистовети Очева и Синова суштина. Ипак, ни семиаријанци, ни Еузебије, не говоре о две или три суштине Оца, Сина и Светог Духа, већ о „другој суштини“ (*δεύτεραν οὐσίαν*)<sup>1274</sup> или „трећој суштини“ у Речи<sup>1275</sup>. Стога ће на латинском Западу бити веома тешко прихватити учење о три хипостазе (*ὑπόστασις*), јер ће подсећати на семиаријанску доктрину о три суштине. Такође, никејско гледиште сматрало је Сина интегралним делом Очево божанске суштине, неодвојивим и коегзистенцијалним са Оцем, док су га аријанци и семи-аријанци сматрали спољним створеним инструментом Божјег деловања<sup>1276</sup>.

Друга и једанаеста анатема *Прве сирмијске формуле* јасно одвајају овај симбол од чистог аријанства и аномејства и приближавају га католичанској исповести да један Бог и Отац и Син. Значајна је и петнаеста анатема која је упућена против Марцела и његовог гледишта да је Отац говорио сам са собом, те да Син није учествовао у стварању човека, и наредне две у којима се тврди да се Син указао Авраму и Јакову, што указују на духоборство и уводи у расправу о Божјим еманацијама<sup>1277</sup>. Тек ће Аугустин променити ово виђење о Синовом материјалном појављивању, да није у питању Бог Син, већ послати анђео<sup>1278</sup>.

Оно што чини овај симбол антиникејским јесте баш оно што је изостављено, а то су дефинисање суштине чланова Светог тројства и питање Синовљевог рођења. *Прва сирмијска формула* свесно избацује све што се односи на божанску суштину Оца, Сина и Светог духа, сматрајући да је термин ван *Светог писма* и кованица настала у Nikeји. По питању термина *нерођени*, он је касније постао одлика македонијеваца, који су негирали да је Свети дух

<sup>1272</sup> Eus. DE 4.2.

<sup>1273</sup> Eus. DE 4.3; 5.1; 5.4; Eccl. Theol. 1.60: ἕτερον ἔχονσα τὸ κατ' οὐσίαν ὑποκείμενον; καθ' ἑαυτὸν οὐσιωμένος; ἕτερος παρὰ τὸν πατέρα.

<sup>1274</sup> Eus. Praef. Praep. Evan. 7.12.1.

<sup>1275</sup> Исто.

<sup>1276</sup> Уп. Clem. Prot. 1.5.4 „κύριος ὄργανον“; уп. Eus. DE 4.4.

<sup>1277</sup> Уп. Justin. Tryph. 56, 126; Iren. Haer. 4.10; Tert. De carn. Christ. 6; Adv. Marc. 3.9; Orig. In Gen. Hom. 4.5; Cyprian. Adv. Jud. 2.5; Ath. Orat. 2.13; Eriph. Pan. 71.5.

<sup>1278</sup> Aug. De Trin. 2.

божански, јер се не каже да ли је он *нерођен*, *рођен* или *створен*<sup>1279</sup>. Аријанци су први правили разлику између *нерођен* и *створен*, а Атанасије је показао да је *рођен* трећи појам другачији од прва два<sup>1280</sup>, па Гргур Назијански уводи термин *ἐκπορευτὸν* „прозилазан“ као медијални термин супротан *нерођеном*, а другачији од *рођеног*<sup>1281</sup>.

Што се тиче расправе која је вођена са Фотином, најзначајнији је навод Епифанија<sup>1282</sup>, који је своје податке црпео из стенографских белешки вођених у току дебате са Василијем из Анкире баш на Сирмијском сабору 351. године<sup>1283</sup>. Епифаније истиче да је Фотинов савременик и његово учење приписује лудости која га је обузела у већој мери него све кривоверне епископе пре њега, јер је преузео виђење о Сину Божјем од Павла из Самосате, али и отишао још даље у богохуљењу и изнео своје кривоверје док је био епископ у време цара Констанција II. Из навода издвајам следећи део:

*он је опстао до данашњег дана, када га је збацио западни сабор окупљен у Сердици због бујице богохуљења које је избљубао... И иако су га противници збацили много пута – он је истрајао у својој одбрани – и након збацивања у Сердици, када су га епископи позвали да изложи јерес коју је представио. Под изговором да је збачен ни за шта, тражио је од цара Констанција другу поставу за саслушање, како би доказао да је без ваљаног разлога збачен. И тада је цар послао **Таласија, Датијана, Цереалија, Таура, Марцелина, Евантија, Олимпија и Леонтија** да буду судије и слушаоци одбране његове, са **Василијем из Анкире** да га испита и оповргне или прихвати аргументе које ће овај изнети у своју одбрану.*

*Фотин је одржао подужни говор Василију његовим речима у дискусији, али је понудио конфузне изјаве, које попут нашминканог лица неке простакуше – имало је значење које подсећа на – истину, али у његовом сопственом уму се схвата у измењеном смислу. Али када су Василије и публика ухваћени у обмањујућу причу и његову склоност ка вербалним преварама, овај вртник је чак хвалисаво показао да је спреман да цитира стотине текстова у одбрану своје тезе. Иако су слушаоци често одговарали њему, он није престајао да износи против-аргументе – како сам открио у говору Василија, чије су делове записивали **стенографи: Василијев ђакон, Анисије; секретар гувернера Руфина, Каликрат; бележници Олимпије, Никета и Василије; и царски нотари Еутихије и Теодул**. Један свитак је запечаћен послат цару Констанцију, један је остао Василијевом савету, и један такође запечаћен остао је код дворских званичника као записник о Фотиновом мишљењу“.*

Овај јединствени документ који нам је сачуван захваљујући Епифанијевој преданости, представља један од ретких примера сачуваних судских записника<sup>1284</sup>. Ништа од поменутих стенографских белешки не наводи ни

<sup>1279</sup> Basil. *In Sabell. et Ar. Hom.* 24.6.

<sup>1280</sup> Ath. *De decr.* 28.

<sup>1281</sup> Greg. Naz. *Orat.* 31.8. О Григорију Назијанском, в. R. P. C. Hanson 1988a, 679-698.

<sup>1282</sup> Panar. 71.

<sup>1283</sup> F. Williams 2013<sup>2</sup>, 428.

<sup>1284</sup> F. Williams 2013<sup>2</sup>, 428, бел. 1.

Атанасије, Сократ и Созомен, већ причу своде на Фотинову изгубљену дискусију<sup>1285</sup>. Коментари против Фотиновог учења очувани у деловима разговора између Василија и Фотина које наводи Василије, углавном су преузети из *Макростиха* (види прилог Н17)<sup>1286</sup>:

#### РАСПРАВА ФОТИНА И ВАСИЛИЈА АНКИРСКОГ У СИРМИЈУ (351)

*И када год га је Василије упитао зашто Свето писмо учи да Господ, Реч Божја, Јединородни пре свих векова и да је са Оцем, Фотин би прихватио формулацију, али додајући једну разлику да се примењује делом на Христа и делом на небеску Реч и повлачећи аналогију „људске природе“. „Јер Отац рече: »Начинимо човека по нашем лику и сличног нама«<sup>1287</sup> својој речи“, рекао је Фотин. „На који начин? Реч је у Оцу, али није Син. И »Господ је послао кишу од Господа«<sup>1288</sup> значи Реч у Оцу. И Свето писмо је рекло »видех једног налик сину човечјем да силази на облацима«,<sup>1289</sup> само наговештава, а не утврђује да је Син већ постојао. Али пошто ће Христа звати »Сином« после Маријиног времена и пошто је дошао у тело када га је родио Свети дух и Марија“, Аудије каже да се све ово примењује на њега у претпоставци од почетка. „Али он није још био Син, био је Реч као реч у мени“. Али ја сам већ рекао да је он изражавао мишљења делом ако Павле из Самосате, а и друга, и ишао и даље у свом мишљењу.*

*Ипак, он ће бити разоткривен када буде досегао крајњи стадијум порицања Бога и став потпуно стран животу. Јер ако је Син каснопристигли у свом Божанству, онда је Давид рани или штавише Давид се треба претпоставити свом Творцу. Јер то је Фотин мислио када је цитирао Свето писмо или када га је мимоилазио у погледу свог грешног мишљења, и рекао је „Чак и апостол рече: »Први је човек од земље, земљан, а други човек је са небеса«<sup>1290</sup>, Адам је од земље, док је други са неба. Али Христово тело није сишло са неба, већ значи да је други човек са неба, од када је Реч сишла са висине и »живела међу нама«<sup>1291</sup>, како Свето писмо каже.*

*Па, ако је Господ сишао са висина, он је претходно постојао. Фотинус, дакле, закључује да Свето писмо каже да »Он који је открио сваку стазу сазнања«<sup>1292</sup> је са нама, али стварни проналазач сваке стазе сазнања је Реч у Оцу; и он је то хтео доказати следећим наводом: »Потом се он појавио на земљи«. Али свако разуман може да види да Свето писмо не доводи у сумњу Синову преегзистенцију, јер »онда« и »био је открио сваку стазу сазнања« имплицира његову преегзистенцију. И тако „Он се појавио на земљи“ указује на његову долазећу инкарнацију.*

*А за њихову тврдњу да је он довео човека са неба, апостол то не каже. Он га зове „човеком“ због сједињења његове људске природе са божанском, а потом и због дужине времена између Адама и инкарнације. Али он каже да је „са неба“ јер је божанска Реч дошла са висина и узела тело, како Свето писмо каже, „Реч је постала тело“<sup>1293</sup> – али не као да је Реч дошла од Оца и претворена у тело<sup>1294</sup>, а то је објашњење које је Фотин, са својим помућеним схватањем, дао о овом пасусу.*

<sup>1285</sup> Уп. Soc. HE 2.30; Soz. HE 4.6.15.

<sup>1286</sup> Eriph. Panar. 71.

<sup>1287</sup> I Мој. 1.26. Јеретичко тумачење осуђује 14. анатема Прве сирмијске формуле; уп. *Макростих*.

<sup>1288</sup> I Мој. 19.24. Јеретичко тумачење осуђује 17. анатема Прве сирмијске формуле.

<sup>1289</sup> Дан. 7.13. Учење да *Стари завет* само наговештава божанственост Сина се осуђује 6. каноном *Макростиха*.

<sup>1290</sup> I Кор. 15.47.

<sup>1291</sup> Јован 1.14.

<sup>1292</sup> Варух. 3:37-38. Књига Јеремијиног ученика Варуха не улази у састав Библије појединих источних цркава. Према хрватском издању J. Tabak – J. Fućak 1968, 822: *On je pronikao sav put spoznaje i predao sluzi svom Jakovu – Izraelu, svom ljubimcu. Potom se ona na zemlji pojavila, među ljudima udomila.*

<sup>1293</sup> Јован 1.14.

Али, ако је Адам био пре него што је била Реч, кроз коју је и сам Адам створен и сва Божја створења пре њега, коме је онда Отац рекао: 'Хајде да начинимо човека'?<sup>1295</sup> Нико никада не даје упутство о речи у њему или његовој сопственој изговореној речи<sup>1296</sup>. Бог своју премудру изјаву о долажећем стварању човека даје својој иманентној, светој Речи, да нас научи да је Син са Оцем од почетка, те да ми не помислимо да је наш творац од млађег порекла, већ да је он увек био са Оцем пре свих векова. То сведочи Јован када каже: 'У почетку је била Реч, и Реч је била са Богом'<sup>1297</sup>.

И ја исто кажем, као што и олош лично каже, да је Реч од почетка, али као Син рођен од Бога. А ако он није Божји Син, Фотинов труд је узалуд, као и његова посвећеност, нада и сврха, јер он не говори ништа друго него што и Јевреји који поричу Христа. Јеванђеље о Њему не говори 'У почетку била је Реч, и Реч је била у Богу', већ 'Реч је била са Богом'. И не каже да је само била у Богу, већ и да 'Реч јесте Бог'. Иманентна реч, која је увек у човеку и која је човечија изговорена реч, 'човечија реч'. Али, ако, како Фотин каже, још није било Потомка, и ако божанска Реч тада још није била Божји Син, кроз кога су онда све ствари настале? Јер Јеванђеље каже: 'Све ствари су настале кроз Њега, и ништа без њега није створено'<sup>1298</sup>. Али Фотин каже 'Пошто човек чини оно што хоће својим разумом, тако је и Отац створио све ствари својим умом, то јест кроз Реч која је у њему'. Зашто онда Господ каже у Јеванђељу: 'Мој Отац је чинио до сада, и ја чиним'<sup>1299</sup>. То не значи да Отац није на делу у делу Сина, или да је Син одвојен од њега и не делује у Очевој стварању. Сва дела која постоје изведена су заједничком акцијом Оца, Сина и Светог духа. Јер све ствари је Отац учинио кроз Сина, и сам Син је све ствари учинио са Оцем, и са Светим духом. 'Речју Господњом небеса се створише, и духом уста Његових сва војска њихова'<sup>1300</sup>. И тако је Господ говорио са сигурношћу у Јеванђеље, знајући шта мисле они који су застарили, и говорио је са божанским предзнањем, и са свешћу о начину на који ће свако од њих лишити себе истине. Он је рекао Јеврејима: 'Син не може ништа чинити сам од себе него шта види да Отац чини'<sup>1301</sup>. И то није зато што он прво види, па онда чини, већ има све ствари у себи и ради како му је воља.

Па, Фотине, како ће испасти на крају? И поново, ко је у теби да нам нуди овај кукољ? Ко је смућкао овај отров за свет? Шта ти је дало злу идеју да усвојиш једно богохулно мишљење о твом Господу? Зар те није Аврам убедио тиме што је говорио Христу и рекао му: 'Зар неће судија целе земље судити право?'<sup>1302</sup>

Признај пораз, јер Син га је посетио, и то не као изговорена реч, већ као истинска божанска Реч. А да ти покажем шта се дешава с онима који су провели над овим, ти надри-мудрацу, послушај како је Бог закључио ову тему за нас говорећи у Светом писму: 'Господ на Содому и Гомору пусти кишу огња и сумпора од Господа са небеса'<sup>1303</sup>. Он није рекао 'Господове речи', већ 'Господ, од Господа', баш као што Давид каже 'Рече Господ Господу мом'<sup>1304</sup>. И да Син не датира само од

<sup>1294</sup> 17. анатема *Прве сирмијске формуле* осуђује ово учење.

<sup>1295</sup> *1 Мој.* 1.26.

<sup>1296</sup> *Прва сирмијска формула* анатемисхе учење по ком је Син било унутрашња или изговорена реч Оца.

<sup>1297</sup> *Јован* 1.1.

<sup>1298</sup> *Јован* 1.3.

<sup>1299</sup> *Јован* 5.17.

<sup>1300</sup> *Псал.* 33.6.

<sup>1301</sup> *Јован* 5.19.

<sup>1302</sup> *1 Мој.* 18.25. Петнаеста анатема *Прве сирмијске формуле* проклиње оне који тврде да Син није дошао Авраму; уп. став 6 *Макростиха*.

<sup>1303</sup> *1 Мој.* 19.24.

<sup>1304</sup> *Псал.* 110.1: *Рече Господ Господу мом: Седи мени с десне стране, док положим непријатеље Твоје за подножје ногама Твојим.*

инкарнације, он такође каже о његовом зачетку „Из трбуха пред звезде данице, зачео сам те“<sup>1305</sup>.

И нико неће прихватити то што ти кажеш за Светог духа, ти клепетало и бескорисни наметљивче! Свети дух нити је „већи“ ни „мањи“. „Ко је то тражио од вас?“<sup>1306</sup> каже Свето писмо. Света Реч лично уверава вас да признате легитимност њене Божанствености када Господ каже за Светог духа „да је наставио од Оца и примљен од мене“<sup>1307</sup>.

Ма колико је само других доказних текстова? Али пошто је сваком јасно да је твоје безумље погрешно и нетачно и пошто то увиђају не само мудри већ и они који поседују мало знања о светим списима, лишен сам потребе за навођењем великог броја доказних текстова и дугим побијањем – твоја прича и твоје неморално веровање се лако побијају. Мислим да је то што сам рекао о теби сасвим довољно. Оставићу те иза себе као неку нејаку бубу без снаге изпузала из земље, или као црва или ларву, коју сам згазио стопалом разума и истином Речи Божје. Наиме, секта ове будале се раширила за веома кратко време. Позивајући се на Бога као и обично, прећи ћу и на остале (следбенике).

Белешке из овог записника дају нам увид у расправе о вери и начин на који их је Црква у сарадњи са државом почела решавати. Спор можемо упоредити са римском праксом вођења парница и видети да је форма слична. Однос римског права према канонском је од велике важности за разумевање конституисања црквеног права. Епифаније, Сократ и Созомен тврде да је Фотин уложио жалбу цару Констанцију на осуду у Сирмију и тражио да му се омогући дијалог о теолошким питањима, што му цар одобрава и саставља комисију која ће испитивање водити и белажити у Сирмију. Ово се могло десити за време операција код Мурсе, о чему сведочи помен замене на дужности Филипа од стране Таласија, који је тада могао бити у комисији као што наводи Епифаније. Дијалог је трајао до вечери и победу је однео Василије, а Фотин је прогнан. Могуће је да је најпре одржано саслушање Фотина пре битке код Мурсе, пролећа 351. године када је цар одседао у граду и тамо је у присуству цара осуђено Фотиново учење и сви су сматрали ову одлуку исправном. Међутим, учесници сабора су остали у граду ради претресања христолошких питања и симбола вере и донели *Прву сирмијску формулу* умерене антеникејске ноте. Таласије који је присуствовао суђењу Фотину је лета 351. године именован за преторијанског префекта под цезаром Галом<sup>1308</sup>, те је отишао на Запад, а умро је после 3. јула 353. године, те није могао учествовати ни на једном другом осим

<sup>1305</sup> Псал. 110.3. Због разлика у преводима, наводим грчки оригинал из *Септуагинте* на који се овде алудира: ...μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων ἐκ γαστρὸς πρὸ ἐωσφόρου ἐξεγέννησά σε.

<sup>1306</sup> Иса. 1.12: *Кад долазите да се покажете преда мном, ко иште то од вас, да газите по мом трему?*

<sup>1307</sup> Идентичног навода нема у савременом издању *Светог писма*, али се алудира на *Јован* 17.6-8.

<sup>1308</sup> Philost. *HE* 3.26a.

на Сирмијском синоду из 351. године<sup>1309</sup>. Бренеке на основу Епифанијевог податка сматра да је *Прва сирмијска формула* настала после дијалога Фотина и Василија<sup>1310</sup>.

Наиме, већ је у 2. веку забележено хришћанско виђење римског цара као судије кога је поставио Бог, не ради почасти, него да би се праведно судило<sup>1311</sup>. Како је у 4. веку римски цар постао хришћанин, тако је хришћанство почело процес инкорпорације у римски правни систем, тј. стапање римске традиције грађанског права и хришћанског божанског права: *Али сви закони постали су ништавни због Месијиног доласка, и један Месијин закон дат је људима преко хришћанских краљева, од којих је први изабран, свети и победнички цар Константин*<sup>1312</sup>. Међутим, и поред овако звучних изјава, божанско право је у пракси остало у домену свештенства, док је царска бирократија спроводила римско право. Овај однос исказан је у фрагменту писма цара Јулијана Апостате једном свештенику: *Иако ће исправно понашање у складу са законима државе свакако бити под надзором управника градова, ти са своје стране треба да се побринеш да људи не прекораче законе богова који су свети*<sup>1313</sup>. Али, баш у спровођењу тог божанског права у црквеним парницама које се јављају са појавом јереси, огледа се утицај римских парница на аргументацију коју водећи хришћански полемичари усвајају.

Покласично римско право не сматра се данас никако деградацијом класичног римског права, већ његовим комплементарним делом које је имало највећу рецепцију у каснијим вековима захваљујући његовој кодификацији. Оно што се заиста мењало јесте правна пракса у складу са захтевима новог времена, када су класични јуристи апсорбовани у царску бирократију, а на значају добријају судије, правни стручњаци и адвокати који се баве правним питањима<sup>1314</sup>. Правна реторика у парницењу је као и у класично доба у домену адвоката, обучених у позноантичким реторским школама. С друге стране, неприкосновеност римског цара у прописивању закона и њиховом спровођењу нова је одлика римског права, и као последицу имала је већу укљученост цара у

---

<sup>1309</sup> Т. D. Barnes 1992, 249-260.

<sup>1310</sup> Н. С. Brennecke 1984, 100.

<sup>1311</sup> Сажетак речи Теофила (умро 180. г. н. е.), епископа антиохијског, *Thphl. Ant. Autol.* 1.11.

<sup>1312</sup> Цитат сиријско-римске књиге права из средине 4. века, према енг. преводу код W. Turpin 1985, 339-353, 345.

<sup>1313</sup> *Jln. Imp. Ep.* 288C, према W. Cave Wright 1913, 298.

<sup>1314</sup> С. Humfress 2007, 4.



судски процес и чешће издавање законских аката, чиме се утврђивао царски ауторитет.

Од значаја је уочити да су водеће личности Цркве у позној антици имале реторско образовање, чиме су стекли практичне вештине у секуларном домену, које су потом примењивали у служби цркве<sup>1315</sup>, те су боље наступали у црквеним споровима које су надгледале власти. Такав је пример Фотина, који је користио своје реторско образовање и свакако харизматичну елоквенцију да стекне велику популарност. С друге стране, у поменутом спору, његов главни супарник Василије из Анкире, лекар по занимању, није највероватније имао реторско образовање. Свакако је у правним споровима имао предност онај који је осим развијених реторских вештина, био учен и из *ius civile*<sup>1316</sup>. Уметност убеђивања у руху реторике још од времена прве софистике била је од огромне политичке и друштвене важности у грчком, па тако и римском свету<sup>1317</sup>.

Међутим, категорије школованих ретора и школованих правника се не стапају, већ постоје разне варијанте које доводе до проблема тумачења закона, који је сам по себи био недовољно кодификован и контрадикторан, да је постојала свест о правној неизвесности. Тако је и у хришћанску цркву позне антике уведена култура реторске аргументације из судске реторике, те су појединци користећи реторске вештине водили теолошке расправе или просеце против кривомишљеника, чиме се стварао црквени канон, конституисало правоверје и решавала унутрашње црквене размирице. Конкретно, у периоду од 4. до 6. века ствара се огромни корпус црквених канона против одређених „јеретика“, који паралелно прати не мање обимна царска легислатура против именованих кривоверника. Каролин Хамфрес је показала како се одвијала правна процедура у случају да је појединац оптужен за јерес и какве су стратегије коришћене за вођење одбране и парнице, и која је дала студије случаја прогона јеретика<sup>1318</sup>. Позно римски правни систем у форми *cognitio extra ordinarem* омогућавао је да држава преко својих службеника, не приватни судије, решава правне случајеве. Као у савременом праву, оптуженом би се

---

<sup>1315</sup> С. Humfress 2007, 5.

<sup>1316</sup> Још се у Цицероново време водила полемика о томе да ли адвокати морају имати и правно образовање, што тада није био случај, в. Cic. *De or.* 1.236; E. Fantham 2004, 102-130. Дебата није завршена ни крајем 4. века, познат је спор између реторске школе у Антиохији за време Либанија 389. године и правне школе у Бејруту. О проблематици више в. С. Humfress 2007, 9-15.

<sup>1317</sup> Р. Brown 1992, 40; М. Gleason 1994, introd.

<sup>1318</sup> Исто, гл. 9.

уручио позив у виду изјаве тврдње (*libellus conventionis*) на коју он треба да одговори пред судом. Ако се три пута не појави пред судијом, може му се изрећи пресуда због пропуштања. За разлику од класичног римског грађанског парничења, где се морао обезбедити пристанак обе стране, сада је држава могла да донесе пресуду без присуства оптуженог.

У провинцијама је провинцијски гувернер преузимао улогу судије, као магистрат са *iurisdictio*, који би у првој фази одлучивао да ли се случај наставља у парницу (*litis contestatio*) на основу инкриминишућих доказа које сакупио тужилац и саставио тужбу уз консултацију правника да ли има основа или не<sup>1319</sup>. Ако се тужба покаже основаном, одређује се судија из *album iudicum* који темељно треба да истражи случај и донесе пресуду водећи се формулом коју је тужилац саставио, некада уз правне саветнике који чине судијин *consilium*. У овој другој фази, дакле суђењу, наступају адвокати са обе стране који својом реториком бране став свог клијента.

Према овој процедури обликовао се процес црквених суђења. И детаљнијим разматрањем римске правне реторике могу се уочити даље сличности са вођењем расправа у црквеним стварима. На пример, једна од правних стратегија адвоката била је да пред судијом изнесу доказе о ранијим осудама окривљеног, нарочито ако су осуђивани по сличној основи, што је убрзавало процес осуде. Како Хамфрес показује баш је развој правне праксе утицао почев од 4. века на стварање једног новог дела права који се односио на хришћанску цркву<sup>1320</sup>. Међутим, на примеру епископа Цезареје Василија Кападокијског види се да епископ пише гувернеру Кападокије Кандидијану и тражи да се мимо формалног процеса извесни нападач на Василијево имање стави у затвор<sup>1321</sup>. Овај пример вигилантизма илуструје да су особе на високим друштвеним или политичким положајима могле да утичу на правни процес.

Колико је наведено суђење Фотину било у нескладу са хришћанском етиком илуструју бројни примери инструкције хришћанима да се труде да избегну правни процеси и реше ствар приватно. Тако Јован Хрисостом говори у својој

---

<sup>1319</sup> С. Humfress 2007, 23-24.

<sup>1320</sup> С. Humfress 2007, гл. 2.

<sup>1321</sup> У питању је кредитор Василијевог роба који је преминуо у дуговима. Према С. Humfress 2007, 30-31.

хомилији на Рим. 12.20 у складу са хришћанским праштањем и уздржавањем од кажњавања, које је на Богу не човеку да чини<sup>1322</sup>.

*Многи људи када се посвађају, сачувају себе од губитака, и узнемиравања, и многих ризика, ако се пријатељски споразумеју ван суднице... али ако повере ствар судији, једини исход по њих биће губитак новца, а у многим случајевима и казна, и трајно издржавање међусобне мржње*<sup>1323</sup>.

Како Руфин преноси говорећи о инциденту на Никејском сабору да су се реторици вични епископи са тешкоћом бранили од аргумената учених филозофа, *јер он је њихова питања дочекао са таквом реторском вештином да и када год се чинио чврсто заробљен, он би се измигољио као каква клизава змија*<sup>1324</sup>, али када је филозофа изазвао неуки исповедник који је преживео Диоклецијанов прогон простим језиком хришћанске вере, учени ретор и дијалектичар се обратио у хришћана. Идеја о „надахнутом говору“ је јудео-хришћанска новина, и представља својеврсну опозицију античким реторским вештинама заснованим на изграђеној техници. Традиција надахнутог говора која се може везати за страдање Исуса нарочито је узела маха у 4. и 5. веку у редакцијама хришћанских *Дела мученика*. Наиме, мученици одбијају помоћ адвоката присутних на њиховом суђењу, јер су они помогнути Светим духом, који стога и добија епитет Утешитељ (Параклет)<sup>1325</sup>.

Међутим, не може се хришћанска реторика поистветити са оном изучаваном у познантичким реторским и правним школама. Хришћанска реторика се развијала првенствено на моделима епидеиктичке реторике припадника друге софистике<sup>1326</sup>. У неку руку, „златоусти“ хришћански ретори 4. века почињу да заузимају место ранијих софиста у друштву, те новија литература уводи и термин „трећа софистика“ за хришћанске писце и водеће личности цркве 4. века попут Августина, Амброзија, Грегорија Назијанског, Василија из Цезареје, Гргура из Нисе, Јована Златоустог и Синесија из Кирене<sup>1327</sup>.

<sup>1322</sup> *Мат.* 18.15-18; Рим. 12.20.

<sup>1323</sup> *Chrys. Hom. in Rom. 12.20*; према енг. преводу NPNF 1.9, 232.

<sup>1324</sup> *Ruf. HE* 10.3.

<sup>1325</sup> С. Humfress 2007, 137.

<sup>1326</sup> Уп. изворе који говоре о софистичком образовању епископа и црквеним суђењима у 4. веку, *Socr. HE* 7.37; *Theod. Ep. Sirm.* 10; *Polybius, V. Epiphani* 55; *Possidius, V. Augustini* 12.

<sup>1327</sup> Већ је Јероним називао Грегорија Назијанског „хришћанским Демостеном“ и говорио о његовом образовању код софисте Полемона (*Hier. De vir. ill.* 117); Василије из Цезареје је похађао реторску школу у Атини и Константинопољу, а његов млађи брат Гргур из Нисе је био учитељ реторике, а један од најпознатијих адвоката пре постављања за епископа био је

Помена нотара (*notarii*) у наведеној дискусији била је уобичајена процедурална карактеристика, јер из извора је потврђено да су нотари били ангажовани да бележе ток суђења и пресуде на црквеним саслушањима<sup>1328</sup>. Ове белешке су чуване у градским<sup>1329</sup>, црквеним и приватним архивама. Дебата представљена на Сирмијском синоду из 351. године може се упоредити са другом познатом дебатом из истог периода и истог места. У питању је анонимни спис *Altercatio Heracliani*<sup>1330</sup>, у ком је забележена јавна расправа између проникејског представника Хераклијана и епископа Сирмија Германија.

Проблем употребе реторике и тумачења божанског права у развоју хересиологије, показује како се рано хришћанство борило да се издвоји из мојсијанског права и избори за своја тумачења. Ту се посебно истиче улога црквених сабора, чији број расте и кулминира у 4. веку. Саборска акта даће основу за стварање црквеног права, а најстарија позната колекција тог типа, иако изгубљена, јесте од македонијевца Сабина, епископа трачке Хераклеје *Синагога*. До ових докумената лако могло доћи због развијене преписке међу водећим хришћанима и исто тако ефикасне и приступачне поштанске службе, која је имала великог значаја у разумевању комуникације различитих социјалних група у античком свету.

На крају можемо закључити да Фоотиново доследно и упорно истицање теологије једне хипостазе, само по себи у време када је учење изнето, није могло бити кључно за осуду, јер се тада још није конституисало учење о три хипостазе<sup>1331</sup>. Оно што је заиста било тадашња тема христолошких расправа и сматрано неприхватљивим ни у једној струји јесте Фоотиново истицање Христове људске природе и његов почетак од Марије, чиме је ограничавао Христову божанску моћ и заступао једно од монархијанстичких учења, као Арије и Павле из Самосате пре њега.

---

Амброзије Милански; о Августинском реторском образовању; за друге примере учених ретора на позицији епископа, в. С. Humfress 2007, 181-183.

<sup>1328</sup> Најстарији аутентични нелитерарни документ који то потврђује је папирус нађен у Александрији, могуће из 4. века, који бележи случај саслушања код епископа због статуса једне жене, *SB* 3.6097 (*Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten (SB)*, Bd. III, Berlin – Leipzig 1926—1927).

<sup>1329</sup> Потврђује писмо Августина, *Ep.* 88.

<sup>1330</sup> *PL suppl.* 1.345-350.

<sup>1331</sup> За савремено хришћанско схватање тринитаризма најзаслужнији ће бити кападокијски очеви, нарочито Василије Цезарејски, који ће тек у другој пол. 4. века проширити тринитарну доктрину. Раније се није правила јасна разлика између *хипостазе* (грч. *ὑπόστασις*) и *усије* (*οὐσία*), и термини су коришћени готово синонимно, на пример код Оригена, Тертулијана, анатемама уз *Никејски симбол*. О проблему тринитаризма, в. М. Hillar 2012.

После сабора у Сердици (343) активно је деловало неколико табора око христолошког спора – никејска струја, која је подржавала Атанасија и инсистирала да симбол вере мора садржати термин *ὁμοούσιος* = *једносушан*, па су названи *хомоусијанци/хомоусијци*<sup>1332</sup>; затим, из дворске клике окупљене око Еузебија Никомедијског настала је теолошка струја која је тврдила да је Син случне, али не исте суштине као Отац и инсистирала на термину *ὁμοιοῦσιος* = *сличне суштине*, те су познати као *хомоусијанци/хомоусијци*, а хтели су да помире никејску струју са настављачима аријанске теологије<sup>1333</sup>. Нова аријанска струја позната као *семи-аријанство* инсистирала је на томе да је Син неупоредив са Оцем по божанској суштини, која је човеку недокучива, те да се Син може само сматрати *ὄμοιος* = *сличним*, отуд и назив *хомојци*<sup>1334</sup>. Хомојци су нашли снажан ослонац у лику цара Констанција II, за време чије владавине су постигли највише успеха у тежњи да доктринарне расправе окончају компромисним решењем. Формирало се и крајње радикално антиникејско гледиште тзв. *хетероусијанци* или *аномејци* (грч. *ἀνόμοιος* = различит), који су истицали различитост суштине Оца и Сина. Ово гледиште су заступали Аетије из Антиохије (грч. *Ἀέτιος* лат. *Aëtius*) и кападокијац Еуномије (умро с. 393)<sup>1335</sup>.

#### 4.9 Сирмијски сабор из 357. године

На сирмијској столици се после осуде Фотина 351. године појављује извесни Германије, такође доста загонетна личност сирмијске цркве. Његово прво помињање у изворима у вези је са Валенсом и Урсацијем на сабору у Медиолану (355), када је почео прогон утицајних западних проникејских епископа. Хиларије је био део групе епископа која је уочи Сирмијског сабора 357. године била прогнана. Позадина прогона ових личности даје јаснију слику о околностима које су довеле до сазивања овог сабора и одлукама појединаца. Хиларије је на сабору у Бетерама 356. године послат у прогонство у Малу

<sup>1332</sup> О развоју теолошког термина *хомоусиос*, в. R. P. C. Hanson 1988a, 190-201.

<sup>1333</sup> О странци хомоусијанаца, в. R. P. C. Hanson 1988a, 348-356; W. A. Löhr 1986, 44-52.

<sup>1334</sup> О хомојском аријанству (семи-аријанству), в. R. P. C. Hanson 1988a, 557-597.

<sup>1335</sup> О аномејском аријанству (неоаријанству), в. R. P. C. Hanson 1988a, 598-638.

Азију<sup>1336</sup>. За време трогодишњег прогона, Хиларије је одржавао преписку са западним епископима и његово писмо галским епископима, познато као *О синодима*, написао је крајем 358. године и послато почетком следеће. Хиларије није присуствовао Сирмијском сабору 357. године, али су му послате одлуке овог сабора на потпис, што је било у складу са Констанцијевом политиком добијања што више потврда епископа:

... наређења су слата у удаљеније крајеве, и нотари у сваки град, и палатини, са претњама епископима и магистратима, да магистрати морају да утичу на епископе да они потпишу против Атанасија и да прихвате заједницу са аријанцима, или ће бити послати у езил... ова наређења нису запостављана јер су посланици у својој пратњи имали Валенса и Урсација да подстичу њихову ревност и да обавесте цара ако магистрати запоставе своју дужност<sup>1337</sup>.

Тако се да закључити да је Хиларију била представљена и *Прва сирмијска формула*, о којој он не говори негативно у својим списима. Вероватно је Хиларије прихватио ову формулу, али је одбио да прихвати одлуке Медиоланског сабора из 355. године, који је осудио њему блиске колеге Еузебија из Верцела (лат. Vercellae)<sup>1338</sup>, Луцифера из Каралија (лат. Caralis) и Дионисија Медиоланског. Оваква интерпретација догађаја који су узроковали Хиларијев прогон, тек је недавно откривена на основу проучавања интерполација у рукописима Хиларијевог дела *О синодима*<sup>1339</sup>. Будући да је утицај Валенса и Урсација у време сабора у Медиолану 355. године био на врхунцу, стога је разумљива Хиларијева огорченост деловањем ових илирских епископа, и посебно *Другом сирмијском формулом*, коју Хиларије назива *Сирмијска бласфемија*. Валенс и Урсације су допринели његовом прогонству. Писмо галским епископима написано је са свешћу да ће проћи кроз руке источних епископа и да читав сукоб између правоверних и кривоверних потиче од неразумевања речи *ὁμοούσιος*. Одговор је написао у радовању што је после дужег времена добио писмо од његових галиканских колега, и што је у том писму сазнао да му нису писали зато што нису знали његову адресу, а још више га радује што су осудили богохулну сирмијску формулу: *Galliae episcopis gratulatur ob negatam Saturnino communionem, ob damnatam Sirmii fidem*<sup>1340</sup>. Хиларије

<sup>1336</sup> Т. D. Barnes 1992, 129-140.

<sup>1337</sup> Ову праксу описује Атанасије, *Ath. Hist. Arian.* 31.3-6.

<sup>1338</sup> О теолошкој позицији Еузебија из Верцеле, в. R. P. C. Hanson 1988a, 507-511.

<sup>1339</sup> Т. D. Barnes 1992, 137.

<sup>1340</sup> Hil. *De syn.* 2.

затим даје свој превод свих источних симбола вере донетих после никејског<sup>1341</sup>. Циљ Хиларијевог дела је у вези са сабором у Селеукији и Ариминију, где је сазнао да ће бити присутни галски епископи, па је осетио потребу да објасни зашто треба анатемисати јерес која се шири из Сирмија: *prorumpentem a Sirmio haeresim*<sup>1342</sup>, т.ј. *Другу сирмијску формулу* донету 357. године. Навод о Сирмијском сабору који је донео „сирмијску бласфемiju“ и сама формула код Хиларија гласе овако (види прилог Н19)<sup>1343</sup>:

*Сећате се да је у Бласфемiji недавно објављеној у Сирмију, циљ аутора био да прогласе да је Отац један и једини Бог свих ствари и да порекну да је Син Бог. И како су утврдили да људи треба да не помињу  $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$  и  $\delta\mu\omicron\iota\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ , одлучили су да треба да се сматра да Бог Син није рођен од Бога Оца, већ од ничега, као што су то прва створења била, или да је од другачије суштине него Бог, као потоња створења. И даље говорећи да је Отац већи по части, достојанству, сјају и величанствености, нагостили су да Сину недостају те особине које Оцу дају супериорност. На крају, да како је потврђено да је Његово рођење недокучиво, нас тера овај чин принудног незнања да не знамо да је Он од Бога – као да се може заповедити човеку или озакопити да човек треба да зна шта у будућности да не зна, или да не зна оно што већ зна. Приложио сам у целости ову гнусну и безбожну бласфемiju, иако против моје воље, како бих омогућио потпуније знање о врлинама и разуму одговора оних источњака који су се потрудили да спрече све покушаје јеретика према њиховом разумевању и схватању.*

*Копија Бласфемije коју су Осије и Паламије саставили у Сирмију*

*Пошто се чинило да постоје неколике нејасноће у вези са вером, све ставке су пажљиво истражене и дискутоване у Сирмију у присуству наше најверније браће и колега епископа, Валенса, Урсација и Гермимија.*

*Јасно је да је један Бог, Отац Свемогући, као што се верује у читавом свету; и један Јединородни Син, Исус Христ, наш Господ Спаситељ<sup>1344</sup>, рођен од њега пре свих векова. Али ми не можемо и не требамо да говоримо да има два бога, пошто је сам Господ рекао: „Враћам се к Оцу својему и Оцу вашем, и Богу својему и Богу вашем“<sup>1345</sup>. Он је једнако Бог свима, као што је апостол учио: „Да ли је само јеврејски Бог, а не и незнабожачки? Не, и незнабожачки је. Јер један је Бог који ће оправдати обрезивање из вере“<sup>1346</sup>. И у свим другим стварима постоји слагање и нема нејасноћа.*

*Ипак, пошто многе мучи питање које се тиче *substantia*, а  $\alpha\delta\sigma\iota\alpha$  на грчком; то јест да би могли да схвате прецизније значење речи  $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$  или  $\delta\mu\omicron\iota\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ , пожељно би било да се оба ова термина не помињу, нити да се проповедају из разлога што ништа о њима није забележено у светим списима, и због тога што су ове ствари ван сазнања*

<sup>1341</sup> Хиларије сматра да је потреба за да он преведе на латински одлуке источних епископа у Сирмију, иако су други то већ више пута учили, али са пуно грешака у преводу. Исто, 9: *Et quidem rectum ac conveniens existimo, ut ante quam de verborum suspicionibus ac dissensionibus in eo sermonem, ea quae ab Orientalibus episcopis adversum conscriptam apud Sirmium haeresim dicta et constituta sint, verbis quam possim absolutissimis demonstrem: non quod non ab aliis planissime omnia edita sint; sed quod ex graeco in latinum ad verbum expressa translatio affert plerumque obscuritatem, dum custodita verborum collatio eandem absolutionem non potest ad intelligentiae simplicitatem conservare.*

<sup>1342</sup> Исто, 8.

<sup>1343</sup> Исто, 11.

<sup>1344</sup> У Атанасијевом наводу нема помена Спаситеља на овом месту, уп. Ath. *De syn.* 28.

<sup>1345</sup> Јован 20.17.

<sup>1346</sup> Рим. 3.29-30.

човека и људских способности, и зато што нико не може да објасни Синово постанак, о ком је записано: „И ко ће исказати род његов?“<sup>1347</sup> Јасно је да само Отац зна на који је начин родио Сина; и Син како је рођен од Оца. Али нико не може сумњати да је Отац већи по части, поштовању и божанству, већ и самим именом Отац. Лично Син сведочи: „јер Отац је мој већи од мене“<sup>1348</sup>. И сви знају да је ово католичанско учење, да су два лика Оца и Сина, и да је Отац већи, а да је Син подређен Оцу заједно са свим стварима које му је Отац подредио. И да Отац нема почетак, да је невидљив, бесмртан и неповредив, али да је Отац родио Сина, Бог од Бога, Светлост од Светлости, и нико не схвата његово рођење, као што је малопре речено, осим самог Оца. Син, наш Господ и Бог, узео је месо или тело, то јест људску природу, као што је анђео донео лепу вест и као што сви свети списи уче, и нарочито апостол који је био велики учитељ пагана. Христ је узео људски облик преко ког је патио, од Девацие Марије. А сажетак и потврда читаве вере је да Тројство увек треба да се одржи, онако како смо читали у Јеванђељу: „Идите дакле и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога духа“<sup>1349</sup>. На тај начин је број Тројства потпун и савршен. Утешитељ, Свети дух, тада послат од Сина, дошао је према његовом обећању да би посветио и подучио апостоле и све вернике.

Хиларијев навод идентичан је формулама које наводе Атанасије и Сократ, што потврђује да је у Сирмију 357. године донета још једна формула вере, такође за време цара Констанција II. Проблем у идентификацији догађаја јесте дискурс код Сократа и Созомена који уводи расправу Василија са Фотином непосредно после доношења ове сирмијске формуле, затим пристанак папе Либертија на једну од сирмијских формула. Због утицаја који су имали на двору Констанција, Урсације и Валенс су лета 357. године преко његове прве супруге Аурелије Еузебије издејствовали сазивање сабора у Сирмијуму, где је донета тзв. *Друга сирмијска формула* на латинском језику<sup>1350</sup>. Њени главни аутори били су Осије из Кордове и Потамије, први историјски епископ данашњег Лисабона. Овај документ сачуван је у латинском оригиналу код Хиларија и код Атанасија у грчком преводу, као и код Сократа, Созомена и у Фебадијевој анализи. Сви извори су га оценили као аријански документ.

Сократова формула одговара садржају формуле коју Атанасије и Хиларије наводе у вези са сабором у Сирмију одржаним 357. године, али према коментарима она се хронолошки не уклапа (прилог Н20). Стога, већина истраживача сматра да Сократ, као и Созомен, и у овом случају мешају документа која потичу са Сирмијског сабора из 351. и 359. са онима из 357.

<sup>1347</sup> *Иса.* 53.8.

<sup>1348</sup> *Јован* 14.28.

<sup>1349</sup> *Мат.* 28.19.

<sup>1350</sup> *Ath. De syn.* 28; *Hil. De syn.* 11; *Soc.* 2.29; *Soz. HE* 4.6.



године<sup>1351</sup>, јер ова два аутора наводе да су дискусију везану за веру повели Валенс, Урсације и Германије, али после навода Друге сирмијске формуле, они се враћају на расправу Фотина и Василија:

*Они су се потрудили да наговоре Фотина и после његовог збацивања да им се придружи и потпише ове ствари, обећавши му да ће га вратити на епископску столицу, ако се одрекне и прокуне догму коју је измислио, а усвоји њихово мишљење. Он то није прихватио, већ их је изазвао на дебату и цар је одредио дан за то, и састали су се епископи који су били присутни, и доста сенатора којима је цар наложио да прате дискусију. У њиховом присуству је Василије, који у то време председавао црквом Анкире, постављен да се супротстави Фотину, а стенографи су бележили њихове говоре. Аргументи су на обе стране били веома озбиљни, али пошто је Фотин надречен, осуђен је и провео је остатак живота у прогонству, током ког је саставио трактате на оба језика – јер није био невестит у латинском – против свих јереси, али у корист његовог сопственог виђења. Што се тиче Фотина, ово је довољно.*

*Сада епископи који су се састали у Сирмију, после су били незадовољни формулацијом симбола вере који су саставили на латинском, јер после његовог објављивања, учинило им се да је пун контрадикција. Они су тада тежили да га врате од дистрибутера, и будући да је доста раздељен, цар је својим едиктима наредио да се нађу копије, претећи сваком кога открију да их крије. Ови напори, пак, нису успели да пониште оно што је доспело до руку многих. Толико о овим стварима.*

Као што видимо, Сократов коментар је готово идентичан по садржају оном који смо навели у претходном поглављу из Созоменове историје. Тако би се чинило да они верно преносе догађаје у Сирмију 351. године с обзиром на доследност информација. Сократ не помиње време, али наговештава да се доношење латинске формуле догодило блиско осуди Фотина. Сократ тиме потврђује да то није исте године када је Фотин осуђен у Сирмију, већ да је после тога, када је Германије наследио његово место, поново сазван сабор у Сирмију где је донет наведени симбол.

Атанасије после навода *Прве сирмијске формуле*, за чијег аутора не наводи Марка из Аретузе, као што то чине Сократ и Созомен, већ је директно повезује са *Макростихом*, наводи да су тај симбол одбацили и донели нови симбол на латинском језику (прилог Н21)<sup>1352</sup>. Главни извор неслагања и противречности је наведени део код Атанасија и одговарајући делови код Сократа и Созомена (за упоредни преглед ових навода види прилог Н18). Компаративном анализом ова три извора о сирмијским саборима 351-359. године, види се да наводи Сократа и Созомена, иако међусобно зависни, независни су од Атанасијевог описа, који је знатно скромнији од њиховог, иако се раније мислило да оба аутора само

<sup>1351</sup> Н. С. Brennecke 1984; А. Cedilnik 2004, 200.

<sup>1352</sup> Ath. De syn. 28; Apol. de fuga 5; Hist. Ar. 45.

погрешно тумаче Атанасијеве податке<sup>1353</sup>. Најбогатије информације потичу од Сократа, које су у појединим случајевима јединствене у односу на друге изворе, као на пример по питању дебате Фотина и Василија Анкирског и дискурса о Осијевом прогонству и доласку у Сирмијум. Овако представљене информације приказују да имамо разлога да преиспитамо досадашње научне закључке о поменутих догађајима, који су наизглед противречности код Сократа и Созомена објашњавали њиховим грешкама у следу догађаја. То је стога што на датом месту Атанасије изоставља помен Сирмијског сабора из 359. године и Датираног симбола и одмах после Друге сирмијске формуле даје здружену информацију да су по доношењу Друге сирмијске формуле њени састављачи постали незадовољни и да су саставили нову са којом су на своју срамоту парадирани пред магистратима, те да је на њихов захтев осуђено то што су донели и тражено од писара Мартинијана да врати копије од свих странака које су их добиле, и чак је цар Констанције издао едикт против тог симбола, те су саставили нову догму у Исаврији<sup>1354</sup>.

У разрешењу следа догађаја између прва два сирмијска сабора, помоћ пружа Хиларије, јер наводи и друга документа из овог периода, као што је преписка папе Либерија. Папа Либерије дошао је на епископску столицу Рима у пролеће 352. године и на положају остао до 366. године<sup>1355</sup>. Хиларије наводи следећа Либеријева писма: Либеријево писмо цару Констанцију<sup>1356</sup> (353)<sup>1357</sup>, Либерије Цецилијану из Сполетија<sup>1358</sup> (353/354), одломак Либеријевог писма Осију<sup>1359</sup> (353/354), Либерије Еузебију, Дионизију и Луциферу<sup>1360</sup> (355), Либеријево писмо епископима Истока (357)<sup>1361</sup>, Либеријево писмо источним епископима (357)<sup>1362</sup>, Либеријево писмо Урсацију, Валенсу и Герминују (357)<sup>1363</sup>, Либерије Вицентију из Капуе (357)<sup>1364</sup>, Либеријево писмо епископима Италије<sup>1365</sup>

<sup>1353</sup> В. бел. 3590 код *NPNF* 2.4, 466.

<sup>1354</sup> *Ath. De syn.* 29.1.

<sup>1355</sup> L. Duchesne 1883, cxl.

<sup>1356</sup> *Hil. FH A* 7 (Feder 1910, 89-93).

<sup>1357</sup> Хронологија писама је по Федеру (A. Feder 1910), ако није назначено другачије.

<sup>1358</sup> *Hil. FH B* 7.4 (A. Feder 1910, 166).

<sup>1359</sup> *Hil. FH B* 7.6 (A. Feder 1910, 167).

<sup>1360</sup> *Hil. FH B* 7.1 (A. Feder 1910, 164-166).

<sup>1361</sup> *Hil. FH B* 3.1 (A. Feder 1910, 155).

<sup>1362</sup> *Hil. FH B* 7.8 (A. Feder 1910, 168-170).

<sup>1363</sup> *Hil. FH B* 7.10 (A. Feder 1910, 170-172).

<sup>1364</sup> *Hil. FH B* 7.11 (A. Feder 1910, 172-173).

<sup>1365</sup> *Hil. FH B* 4.1 (A. Feder 1910, 156-157).

(362/363) и писмо епископа Италије епископима Илирика<sup>1366</sup> (363), где је потписан и Либерије.

Ова писма у многоме објашњавају верске прилике 50-их година 4. века. Либеријево писмо Констанцију (353) послато је цару у Медиоилан по епископу Луциферу из Каралија и папским легатима Панкрацију и Хиларију. Написано је након што је Констанције обзнанио да је незадовољан Либеријем, јер је Либерије одржао сабор у Риму (353) на ком је претресен Атанасијев случај и на сабор у Арлу (353) послато документе да би случај био изложен на синоду и усвојена невиност Атанасија. Либерије је одбио позив на помирење од источних епископа, јер су међу њима четворица посведочених аријанаца (Демофил, Мацедоније, Еудоксије и Мартирије). Либерије је тражио да цар сазове сабор на ком би се потврдило никејско учење које је потписано у присуству царевог оца Константина. Хиларије објашњава да некима ни осуда Атанасија није била довољна, па Потамије из Лисабона и Епиктет из Центумцеле (лат. Centumcellae, данас Civita Vecchia) траже да се потпише доктринарна формула. Фортунат из Аквилеје, Либеријев конфидант, чак је послао циркуларно писмо разним епископима, али без успеха да добије њихови подршку за Либерија. Пошто је сабор у Сердици ослободио Атанасија, писма подршке су стизала из Египта и Александрије, и Либерије је та писма примио што се види из његовог писма Констанцију (353/354).

Чини се да је Констанције сматрао да јединство цркве није недоступно и да су у питању бесмислене свађе око техничке ствари – једне речи која може различито да се тумачи и стога изазива непотребне расправе. Самим тим, цару је логично решење било уклањање камена спотицања. Стога, оног који инсистира на термину који је јабука раздора треба уклонити као опасног по јединство цркве. Констанције је тако захтевао и добио збацивање Атанасија на саборима у Арлу (353) и Милану (355), али не без жртава супротног мишљења, јер су Паулин из Тријера и уважени и строги Еузебије из Верчелија били прогнани, као и 356. год. папа Либерије у Тракију. Либерију је дозвољен повратак само ако одбаци Атанасија и призна најновији симбол вере донет на сабору у Сирмијуму 357. године, а који није садржао „проблематичну реч“. Проблем је што је одлука о осуди Атанасија понављана на свим наредним

---

<sup>1366</sup> Hil. *FH* В IV 2 (Feder 1910, 159-160).

саборима, па је 19. маја 353. године Атанасијево посланство стигло у Медиолан и цару предало доказе о Атанасијевој невиности, а четири дана касније у Александрији је магистрат Монтан Атанасију уручио царско писмо са захтевом да дође у Медиолан<sup>1367</sup>.

О околностима Атанасијевог трећег прогона говори више извора<sup>1368</sup>. Део Хиларијевих историјских фрагмената који даје коментаре о овим догађајима Федер је издао након писма западних епископа синода у Сердици упућеног цару Констанцију (343)<sup>1369</sup>, као наратив која га следи<sup>1370</sup>, чиме је спојена Хиларијева *Ad Constantium liber primus* и *Libri contra Valentem et Ursacium*. Међутим, ова два дела, имају различиту текстуалну традицију, и тек савременим преслагањем Хиларијевих фрагмената добија се хронолошки складна целина изгубљена у ранијим вековима издаваштва. Тако да у поменутом наративу последњи одломак говори о догађајима везаним за трећи прогон Атанасија (прилог Н22 и Н23):

*Долазим сада до скоријег догађаја у ком је чак и признање злодела омаловажено да би се лаж сакрила. Епископ Еузебије из Верцела је човек који је служио Богу читав живот. Овом Еузебију, после синода у Арлу где се епископ Паулин супроставио њиховим великим неделима, наређено је да оде у Милано. Скупина злонамерних људи се сакупила тамо и десет дана му је било забрањено да приђе цркви, док се тврдоглава злоба није исцрпела у опозицији овом тако светом човеку. Потом, када су сви мудри савети утихнули, дошло се да одлуке да га треба позвати. Он је био присутан заједно са римским свеиштенством и епископом Луцифером са Сардиније. Позван да потпише против Атанасија, рекао је: треба најпре да постоји сагласност о поузданости епископа, од којих се за неке од присутних открило да су умрљани јереси. Он је саставио Никејски симбол, горе цитиран, обећавајући да ће урадити све што они траже, ако они испишу исповест вере. Дионисије из Милана је први прихватио документ. Када је почео да испишу оно што треба да се исповеда, Валентс је грубо отргнуо перо и папир из његових руку, повикајући да се никакв посао од тада више не може спровести. После много жамора обични људи су постали свесни у чему је ствар. Велико озорчење се јавило у свима. Симбол вере су напали епископи. Па, из здравог поштовања према народу, они су прешли из цркве у палату. Одлука говори сама за себе у погледу какву су одлуку после дуго времена написали против Еузебија, пре него што су ушли у цркву<sup>1371</sup>.*

<sup>1367</sup> О овоме једино сведочи Созомен, *Soz. HE* 4.9.

<sup>1368</sup> *Hil. FH A* 2.3 (A. Feder 1916, 187); *Ath. Apol. ad Const.* 2, 6, 14, 19; *Hist. Ar.* 31, 34, 36, 41, 76, 79; *Soc. HE* 2.26; *Soz. HE* 4.2; *Theod. HE* 2.13.

<sup>1369</sup> A. Feder 1916, 181-184. Поменути делови не постоје у ранијим издањима у оквиру *Collectanea Antiariana Parisina*, већ су издавани као посебно дело *Ad Constantium Augustum liber primus* (*PL* 10.557-564), али их Федер придодаје свом издању A. Feder 1916, 181-187.

<sup>1370</sup> Исто, 184-187.

<sup>1371</sup> Уп. *Sulp. Sev. Chron.* 2.39.

Хиларије овде даје важне податке о проникејским вођама Запада<sup>1372</sup>, Еузебију из Верцела, Луциферу из Каралија, Хиларију из Пиктавија и Дионисију из Медиолана, приказујући их као људе чврсто одане принципу упркос пристиску цара Констанција, који је подржао аријанску странку. Будући да епископима морају да суде црквени судови, Констанције је сазвао саборе у Арелату (353) и Медиолану (355) како би што више епископа потписало осуду Атанасија. Редак из Либерјевог писма Цецилијану како је забележио Хиларије пре Либерјевог егзила и пасус из писма Либерјева Осију, видимо да се оба писма баве питањем пребега Винцетија од Капуе, који је био послат као легат на сабор који је требао да се састане у Аквилеји, али се састао у Арлу (353), и тамо је подлегао аргументима супарничке стране. Из извора сазнајемо да се на сабору у Арелату осуди Атанасија супротставио Паулин из Тревера<sup>1373</sup>, због чега је прогнан.

На Медиоланском сабору 355. године осуди Атанасија супротставио се Диносије Милански<sup>1374</sup>, Еузебије Верцелски и Луцифер Каралијски<sup>1375</sup>, који су сви прогнани. Списак потписника осуде Атанасија у Медиолану био је део писма које синод преко својих изасланика Германија и Еустомија послао Еузебију Верцелском<sup>1376</sup>. Као потписници осуде наводе се Германије, Валенс, Урсације и Гај. Док Германија од 351. године са сигурношћу можемо везати за сирмијску столицу, Гаја не можемо са сигурношћу идентификовати јер извори никада не помињу његову епископију, али је сигурно да је био из Паноније, те највероватније из Саварије<sup>1377</sup>. Сва четири илирска епископа мењала су стране током христолошких спорова, подржавајући најпре еузебијанску струју, затим никејску и на крају хомојску струју, којој је цар Констанције био највише наклоњен.

Либерје није учествовао на сабору у Арелату 353. године, ни на сабору у Медиолану 355. године, које је Констанције сазвао ради потписивања *Прве сирмијске формуле* (351)<sup>1378</sup> и осуде Атанасија. Атанасије истиче да су аријанци

<sup>1372</sup> За интерпретацију овог дела Хиларијевог опуса, в. Р. Smulders 1995.

<sup>1373</sup> Nil. *FHV* 1.6.

<sup>1374</sup> Дионисије је најпре прихватио осуду Атанасија. О контроверзама око Миланског сабора и реконструкцији догађаја, в. N. B. McLynn 1994, 18-20.

<sup>1375</sup> Nil. *FHV* 2.3 (А. Feder 1916, 187); Бренеке сматра да је ову информацију Хиларије измислио, в. Н. С. Brennecke 1984, 185.

<sup>1376</sup> А. Cedilnik 2004, 222; Н. С. Brennecke 1984, 170.

<sup>1377</sup> Исто.

<sup>1378</sup> О односу ових сабора пише Барнес, в. Т. D. Barnes 2001, гл. 13.

сматрали да ће због утицаја који је имала апостолска столица Рима, најбоље бити да придобију папу Либерија<sup>1379</sup>, те му је цар послао писма и дарове преко евнуха Еузебија<sup>1380</sup>, како би га привукао да се придружи аријанцима и осуди Атанасија. Према Атанасију, Либерије је изведен пред цара са осталима, где је одржао говор који он бележи и по ком је Либерије све то одбио и навео да Цар нема права да се меша у црквене афере и завршио свој говор опомињући да не треба да верује Урсацију и Валенсу, који су превртљиви и стално мењају мишљење<sup>1381</sup>. Потом га је цар прогнао по плану који је сам осмислио да буде гори од свих ранијих прогонитеља:

*У ранијем прогону Максимијан који је био цар наредио је многим исповедницима да буду изгнани заједно<sup>1382</sup> чиме је олакшао њихову казну. Али овај човек је био окрутнији од њега. Он је одвојио оне који су храбро говорили и исповедали заједно, раставио је оне који су уједињени вером... мислећи да телесно одвајање може да их духовно разједини...<sup>1383</sup> Урсације и Валенс са евнусима који су стали уз њих, су били подстрекачи ове страхоте<sup>1384</sup>.*

На основу података код Хиларија, закључује се да је Либерије послат у прогонство у Тракију између Миланског сабора лета 355. године и сабора у Бетерама, пролећа 356. године, што потврђује Амијан Марцелин наводом да је градски префект Леонтије ухапсио Либерија пре проглашења Јулијана за Цезара (6. новембра 355)<sup>1385</sup>. Марцелин ретко говори о догађајима који се тичу хришћана, али је ово хапшење свакако завредило његову пажњу, јер је то морало бити учињено ноћу због оданости становништва града своје епископу. Податак код Марцелина важан је за датирање ових догађаја и самог Хиларијевог дела против Валенса и Урсација (прилог Н24):

*Током Леонтијеве администрације, Либерије, свештеник хришћанске вере, изведен је пред царев суд под оптужбом да се противи царским наредбама и декретима већине у ствари коју ћу укратко приказати. Атанасије, у то време епископ Александрије, издигао се изнад своје надлежности и петљао се у послове изван своје провинције, како откривају сталне гласине. Стога скуп припадника исте групе – синод – како га зову, збацио га је са положаја. Извештено је и да је био веит у тумачењу знамења птица, јер је некад прорицао будућност, а исто тако је оптужен и за радње супротне религији којом је председавао. Када је Либерију цар наредио да овог осуди прихватањем званичног декрета, иако је мислио као и остали, супроставио се жалећи се да је злочин осудити човека ког нисте ни видели ни саслушали, чиме се*

<sup>1379</sup> О прогону папе Либерија под Констанцијем, в. Ath. Hist. Arian. 34-41.

<sup>1380</sup> Атанасије посвећује велику пажњу утицају евнуха на двору као подстрекачима антиникејског расположења, Ath. Hist. Arian. 36.

<sup>1381</sup> Ath. Hist. Arian. 38.

<sup>1382</sup> Максимијан.

<sup>1383</sup> Ath. Hist. Arian. 40.

<sup>1384</sup> Ath. Hist. Arian. 41.

<sup>1385</sup> Amm. 15.7.7. За превод сам користила Ammianus Marcellinus 1935-1940; Amijan Marcellin 1991.

отворено супроставио вољи цара. Наиме, иако је Констанције, који је увек био непријатељски настројен према Атанасију, знао да је ствар извршена, јако је желео да добије потврду више власти попут оне епископа Вечног града. И пошто нијр успео то да добије, Либерије је прогнан, али уз велике теškoће и усред ноћи, због страха од масе која му је била одано привржена.

Иако Амијанова хронологија наратива налаже да се хапшење догодило пре постављања Гала за цезара, постоје мишљења да овај догађај треба датирати касније, у пролеће 356. године на основу утврђивања Леонтијевог мандата<sup>1386</sup>. Знамо да је Леонтије био један од царских арбитара дебате између Фотина и Василија у Сирмију 351. године<sup>1387</sup>. Већина наративних извора упућују да је прогон Либерија био 355-357. године, а примарни извор који расветљава поменуте догађаје у Риму чини тзв. *Collectio Avellana* из друге половине 6. века, која се састоји од 244 документа који покривају период 367-553. године. Велики део ове колекције чине папска и царска писма, сачувана једино на овом месту<sup>1388</sup>. Тако први спис из ове колекције описује шизму између епископа Либерија и Феликса, који је постављен за епископа по прогону Либерија (прилог Н25)<sup>1389</sup>. Како анонимни аутор наводи цар Констанције је захтевао да сви епископи осуде Атанасија и прихвате аријански кредо, што је већина учинила плашећи се цара. Међутим, Либерије, епископ Рима, Еузебије из Верцела, Луцифер из Каралија и Хиларије из Пиктавија нису хтели да осуде Атанасије, па су зато прогнани. Либерија је заменио Феликс, али после две године када је Констанције боравио у Риму (29. април – 28. мај 357)<sup>1390</sup>, народ је тражио да се Либерије врати<sup>1391</sup> и цар се сложио говорећи: *Можете добити Либерија, који ће вам се вратити бољи него што је био*. Цитат Констанцијевих речи указује да је цар веровао да се Либерије у прогонству преобратио и прихватио услове антинекејске странке, што сведоче и писма која је сачувао Хиларије, као документа којима је Либерије пристао на цареве услове и морално поклекао<sup>1392</sup>:

*После свих ових ствари које је Либерије било учинио или обећао да учини, све је то поништио, када је из изгнанства писао аријанским и јеретичким преварантским тужиоцима, који су погрешно донели осуду против Атанасија, правоверног епископа.*

<sup>1386</sup> Т. D. Barnes 1992, 256-265.

<sup>1387</sup> Eriph. Panar. 71.1.

<sup>1388</sup> Авелану је издао О. Gunther 1895.

<sup>1389</sup> Исто, 1.

<sup>1390</sup> За датирање в. Т. D. Barnes 1992, 260.

<sup>1391</sup> Теодорет наводи да је народ викао пред царем: *Један Бог, један Христос, један епископ*, в. Theod. HE 2.17.

<sup>1392</sup> Nil. FH В 3.1 (А. Feder 1910, 155).

Хиларије је сачувао два Либеријева писма источним епископима, која се датирају у 357. годину<sup>1393</sup>. Из првог писма видимо да је Либерије примио писмо источњака упућено његовом претходнику Јулију, који је умро почетком 352. године, те да је Либерије благовремено позвао Атанасија да се појави у Риму у вези са оптужбама које су изнете против њега. Атанасије је то одбио и стога је осуђен, те Либерије обавештава источне епископе да је сагласан са њима. У другом, Либерије одбацује Атанасија и изјављује да он следи кредо састављен у Сирмију. Позадина овог писма, види се у другом делу где Либерије тражи од цара да се врати из егзила, с обзиром на његов договор са источним епископима<sup>1394</sup>.

#### ЛИБЕРИЈЕВО ПИСМО ИСТОЧНИМ ЕПИСКОПИМА (357)

*Нашиј веома драгој браћи и свим нашим колегама епископима постављеним широм Истока, ја, Либерије епископ Рима, шаљем поздра вечног спасења.*

*У жељи за миром и једнодушношћу црквава, након што сам примио писмо Ваших Милости о Атанасију и осталима, адресирано на епископа Јулија, нека је у блаженом сећању, следио сам традицију мојих претходника и послао Луција, Павла и Хелијана, презвитере Рима у мојој служби, горепоменутом Атанасију у Александрију, да траже да он дође у Рим како би случај против њега у вези са црквеном дисциплином могао да се одлучи у његовом присуству. Послао сам Атанасију писмо преко горепоменутих презвитера, у ком је речено да ако он не дође, треба да зна је он за цркву Рима туђинац. Презвитери су се вратили са поруком да је он одбио да дође. Сходно томе, ја сам следио писмо Ваших Милости, које сте нам послали у вези са репутацијом поменутог Атанасија, и треба да знате да овим писмом које сам послао Вама једнодушнима изјављујем да сам у миру са свима Вама и са свим епископима Католичанске Цркве, али да је горепоменути Атанасије изопштен из моје заједнице и цркве Рима и из везе преко писама и црквава.*

#### ПИСМО ПАПЕ ЛИБЕРИЈА ИСТОЧНИМ ЦРКВАМА (357)

*Поздрав Либерија његовој веома драгој браћи, источним презвитерима и колегама епископима.*

*Ваша света вера је позната Богу и људима добре воље по вашој богобојажљивости. Јер закон каже: „Судите ли право, синови човечији?“<sup>1395</sup> Ја нисам бранио Атанасија, него зато што га је епископ Јулије, нека је у добром сећању, мој*

<sup>1393</sup> Прво писмо источним епископима не може се са сигурношћу датирати у 357. годину, с обзиром на садржај, па је можда писано и раније, в. А. Feder 1910, 155; Wickam 68. Потешкоће задаје садржај писма везан за крај епископата Јулија Римског, али и Хиларијев коментар: *Али Потамије и Епиктет, док су се радовали осуди (прим. прев. – Атанасија) од епископа Рима, баш како је закључени на синоду у Риминији, одбили су да прихвате ове ствари. Такође епископ Фортунацијан слао је исто писмо разним епископима, али без успеха. Али резултат је био да је он више био терет самом себи у одбијању заједнице Атанасију и целу аферу је направио ризичном по њега самог, докле год ништа није прихватио са сабора у Сердици где је Атанасије био ослобођен, и иста таква писма као што су некада давно писана Јулију о враћању Атанасија из егзила у заједницу, сада су слата њему да се за то постара (као што ће се видети из прикљученог), Nil. FH В 3.1 (А. Feder 1910, 156).*

<sup>1394</sup> Nil. FH В 7.8.1-2 (А. Feder 1910, 168-169).

<sup>1395</sup> Псал. 58.1.



претходник, подржао, ја сам се плашио да ће се за мене можда помислити да сам крив за неку превару. Али када сам ја благовремено сазнао да сте га ви праведно осудили, и ја сам сагласио са вашом одлуком. Написао сам додатно писмо, које је требао да пренесе наш брат **Фортунацијан** цару Констанцију, који се такође бавио Атанасијевом репутацијом, тј. његовом осудом. И тако по уклањању Атанасија из заједнице са свима нама, ја не примам његова писма:<sup>1396</sup> итавише ваше одлуке сам прихватио ја заједно са апостолским седиштем/. Кажем да сам у миру са вама и у миру и складу са свим источним епископима или, боље речено, по свим провинцијама.

Како бисте знали веродостојније да ја у овом писму изражавам своје искрено веровање, дозволите да кажем: јер мој господ и брат **Демофил** љубазно је сматрао да треба изложити ваш симбол вере, која је истовремено католичанска вера, онако како је дискутован и изложен од стране већине наше браће и колега епископа у Сирмијуму и прихваћен. Не супротстављам му се ни у ком погледу, сложио сам се са њим, следим га и држим га се. Међутим, верујем да Ваша Светост, с обзиром на чињеницу да видите да се ја у потпуности слажем са вама, треба да буде замољена да испослује заједничким подухватом планирања када бих ја могао бити пуштен из егзила и да се вратим у седиште божански поверено мени.

Могуће је да је Хиларије послао прво писмо у нади да ће га осуда Атанасија ослободити притвора, али како се то није догодило, он је послао друго писмо у ком је осим осуде Атанасија пристао и на сирмијску формулу. На основу коментара код Хиларија да је Либериије пристао на *perfidia apud Sirmium*<sup>1397</sup>, сматра се да је потписао *Другу сирмијску формулу*, јер је Хиларије о њој негативно говорио за разлику од прве<sup>1398</sup>. Остаје нејасно зашто у Либериијевом писму које претходи, а упућено је источним црквама, Либериије коментарише да је симбол потписала већина њихове браће и да му је Демофил, епископ Берије, који је био задужен за њега у прогону, објаснио симбол из Сирмија. Како смо утврдили раније, према Хиларијевом списку потписника Демофил се наводи међу потписници *Прве сирмијске формуле*. Барнс на основу овог навода и помена код Атанасија да је Либериије у другој години прогона поклекао<sup>1399</sup>, сумња да је Либериије могао потписати *Другу сирмијску формулу* с обзиром на то да се, по Барнсовом мишљењу, лета 357. године раније вратио из егзила<sup>1400</sup>. Али како други извори наводе, Либериије се вратио у Рим у трећој години прогонства, дакле лета 358. године<sup>1401</sup>, тако је Либериије могао потврдити и синодско писмо сабора у Сирмију из 357. године. Када се одиграо сабор који је донео *Другу сирмијску формулу*, мишљења су углавном кохерентна да је то била јесен 357.

<sup>1396</sup> Следи варијанта читања Хиларијевог текста коју предлаже Федер у свом издању, а базира се на рукопису који не потиче од манускрипта А.

<sup>1397</sup> Nil. *FH* V 8.3 (A. Feder 1910, 170).

<sup>1398</sup> Н. С. Brennecke 1984, 292-297. Треба напоменути да се доста наводних Хиларијевих коментара могу објаснити као интерполације, в. А. Feder 1909, 123.

<sup>1399</sup> *Ath. Hist. Ar.* 41.

<sup>1400</sup> Т. D. Barnes 1992, 261.

<sup>1401</sup> Барнс датира Либериијев повратак у лето 357. године, в. Т. D. Barnes 1992, 260-261.

године<sup>1402</sup>, али можда се то догодило и раније. Међутим, Барнс наводи да се Либериије морао вратити из прогона већ 357. године, о чему сведочи Констанцијев итинерар, по ком је цар био у Риму 28. априла – 29. маја 357. године<sup>1403</sup>, када му се обратило становништво Рима. Податак да се Либериије вратио из прогона у трећој години, јер је био осуђен на три године, можда је нетачан јер захваљујући томе што је претходно 357. године пристао на једну *сирмијску формулу* и послао писма источним црквама и цару која смо навели, пуштен је из прогона раније.

Ипак, помен Демофила из Берије и Фортунацијана из Аквилеје није тако лако занемарити и то је за многе био неоспорив доказ да је Либериије потписао *Прву сирмијску формулу*<sup>1404</sup>. Други, пак, верују у могућност да је Хиларије погрешно навео листу потписника *Прве сирмијске формуле* и да постоје места у Либериијевим писмима која указују на *Другу сирмијску формулу*<sup>1405</sup>. Сматрамо да је у овом случају пресудно треће Либериијево писмо, које Хиларије наводи, а није упућено неодређеним епископима, већ јасно представницима антиникејске стране Урсаџију, Валенсу и Герминију (357<sup>1406</sup>), творцима баш *Друге сирмијске формуле*. У овом писму Либериије даје свој пристанак да се осуди Атанасије, зарад мира у цркви, и замолио је Фортунацијана да проследи цару горепоменуто писмо источним епископима. Он их моли да траже од цара да га врати и да обавесте Епиктета из Центумцеле и Ауксенџија из Медиолана о његовом помирењу са њима.

#### ПИСМО ЛИБЕРИЈА У ЕГЗИЛУ УРСАЦИЈУ, ВАЛЕНСУ И ГЕРМИНИЈУ (357)

*Зато што ја знам да сте ви синови мира, љубитељи слоге и хармоније у католичанској Цркви, обраћам вам се, веома драга господо и браћо, овим писмом. Није ме натерала никаква нужда, Бог ми је сведок, већ то чиним за добро мира и слоге која има прече место од мучеништва. Ви сами као мудри људи треба да знате да је Атанасије, који је био епископ Александрије, осуђен с моје стране, пре него што сам писао двору светог Цара, у складу са писмом источних епископа, да је он одвојен из заједнице са црквом Рима; чему је сведок читаво тело презвитера цркве Рима. Једини разлог за мој наизглед спорији одговор нашој драгој источној браћи и колегама епископима о његовој репутацији, јесте да би моји легати, које сам послао из Рима на Двор, или епископи који су депортовани, могли обоје заједно, ако је могуће, да буду опозвани из егзила.*

<sup>1402</sup> М. Simonetti 1975, 229; Н. С. Brennecke 1984, 312; Т. D. Barnes 1993, 138; А. Cedilnik 2004, 226.

<sup>1403</sup> Т. D. Barnes 1993, 222. Барнс утврђује Констанцијев боравак у Риму на основу прославе његове виценалије (*Chron. min.* 1.239) и других извора (*Amm.* 16.10.20; *CTh* 8.1.5).

<sup>1404</sup> А. Feder 1910, 169-171.

<sup>1405</sup> Н. С. Brennecke 1984, 281-283.

<sup>1406</sup> Федер га датира 357. године, док је Викам опрезнији и предлаже период 355-357. године.

*Али ја хоћу и ово да знате: питао сам свог брата **Фортунацијана** да најмилостивијем Цару однесе моје писмо источним епископима, како би и они могли да знају да сам заједно са њима одвојен од заједнице са Атанасијем. Верујем да ће његова Побожност примити то писмо са задовољством због добробити и мира, а копију истог послао сам Царевом поверљивом **евнуху Хиларију**. Ваше Милости ће разумети да сам урадио те ствари у духу пријатељства и искрено. Због тога вам се обраћам у овом писму и заклињем вас Богом свемоћним и његовим Сином Исусом нашим Господом и Богом, да прихватите да отпутујете најмилостивијем Цару Констанцију Августу и замолите га да нареди мој повратак у цркву божански поверену мени, зарад мира и слоге којима се његова Побожност увек радује, да црква Рима не би прошла кроз потрес у његово време. Али ви треба овим мојим писмом да знате, веома драга браћо, да сам ја са вама живим у благом и искреном миру. Велика ће бити утеха коју сте стекли на дан наплате, ако је преко вас повраћен мир Римске цркве. Желим да наша браћа и колеге **епископи Епиктет и Ауксенције** такође сазнају преко вас да сам у миру и црквеној заједници са њима. Мислим да ће им бити драго да приме ове вести. А свако ко удаљи од нашег мира и слоге, који, даће Бог, буде успостављен широм света, треба да зна да је одвојен од наше заједнице.*

Осим помена Епиктета из Центумцела и Ауксенција из Медиолана, Либеријев потпуни пристанак на услове антиникејске стране потврђује и његово писмо Вицентију из Капуе у ком га подсећа да се повукао из спора око Атанасијеве репутације и да је писао писма источним епископима, у нади да ће се Вицентије обратити свим епископима Кампаније и обезбедити му:

*... колективно писмо, заједно са твојим писмом о нашој једнодушности и миру, упућено најмилостивијем Цару, како бих и цар могао да га ослободи беде... Оправдао сам се пред Богом, видећеш. Ако намераваш да пропаднем у егзилу, Бог ће судити између тебе и мене<sup>1407</sup>.*

Све поменуте личности из Либеријевих писама нису биле проникејске оријентације, а за тројицу знамо сигурно да су потписали Другу сирмијску формулу – Валенс, Урсације и Германије, док за Фортунацијана, Демофила, Епиктета, Винцентија и Ауксенција не знамо да ли су били присутни у Сирмију 357. године, али на основу њиховом деловању у Арелату (353) и Медиолану (355) сигурно је да су подржали дворску теолошку струју.

Данас не постоји проблем аутентичности наведених Либеријевих писама<sup>1408</sup>, јер их већина аутора сматра историјским. У погледу њихове хронологије, такође постоје проблеми, јер се не зна када су између 357 – 358. године написана. Овде се водим мишљењем Федере<sup>1409</sup> да је Либерије на почетку свог прогонства осудио Атанасија и о одлуци обавестио источне епископе и цара преко пријатеља Фортунацијана, епископа Аквилеје, који је на осуду Атанасија

<sup>1407</sup> Уп. 1 Сам 24.16: *Господ нека буде судија, и нека расуди између мене и тебе; он нека види и расправи моју парницу и избави ме из руке твоје.*

<sup>1408</sup> Детаљније о утврђивању аутентичности, в. Н. С. Brennecke 1984, 271-284.

<sup>1409</sup> А. Feder 1910, 153-173.

пристао у Медиолану (355). Напомињем да у манускриптима Хиларијевог текста постоје интерполације из веома раног периода, могуће и самог Хиларија, које изражавају гађење према Либеријевом понашању и чак га анатемишу<sup>1410</sup>.

Либеријев морални пад потврђује и сам Атанасије када говори о епископима који су га подржали и због тога били прогнани, али је у карактерисању Либерија знатно блажи од Хиларија<sup>1411</sup>:

*... један од њих Либерије, епископ Рима – иако није издржао до краја муке прогона, остао је у прогонству две године свестан завере против нас – као и велики Осције, и епископи Италије и Галије, и други из Шпаније, Египта и Либије, и они из Пентапоља, и неко време је успевао да се одупре страху под Констанцијевим претњама, али, ипак, велико насиље и тиранска моћ коју је користио Констанције, као и многобројне увреде и бичевања која је подено, показују да није одустао од мог случаја, већ слабост због старости га је сломила.*

Према Атанасију, Либерије је у другој години свог прогона, дакле 357. године, поклекао и потписао оно што је цар тражио, али не наводи који документ. Сулпиције Север о истом догађају говори да су аријанци пошто су били свесни свог утицаја на цара, натерали цара да изда едикт против оних који нису хтели да потпишу осуду Атанасија, али да је на сабору у Арлу и Бетерама донета одлука да пре него што потпишу против Атанасија, да се одржи расправа о вери која ће потврдити правоверност и исправност судија. Захваљујући овом захтеву Паулин је послат у прогон, а у међувремену на синоду у Медиолану, где је цар боравио, исто се догодило Еузебију из Верцела, Луциферу из Каралија на Сардинији, док је свештеник Медиолана, Дионисије, потписао осуду под условом да се одржи истрага о вери међу присутнима, на шта су:

*Валенс и Урсације са остатком своје странке и због страха од народа, који је одржао католичанску веру са великим ентузијатмом, нису прихватили да јавно изложе своје монструозне ставове, већ су се окупили у палати. Одатле и у име цара издали су писмо пуно разних злоба и без сумње са следећим садржајем – да уколико народ подржи саслушање, онда ће изнети ствари које желе под ауторитетом јавности; али ако буде примљено другачије, може се сво незадовољство преусмерити на цара, јер се њему грешке могу опростити, с обзиром на то да је тек катехумен, па је оправдано што је погрешно у верским тајнама.*

Народ када му је прочитано, није се сложио, као ни Дионизије, који је потом прогнан из града, а на његово место постављен Ауксенције. И Либерије, епископ Рима, и Хиларије, епископ Пиктавија, Роданије, епископ Тулуза, су

<sup>1410</sup> Ови коментари су у издањима Хиларијевог текста дати у заградама, в. Nil. *FH* В 7.2 (А. Feder 1916, 160-170).

<sup>1411</sup> *Ath. Apol. sec.* 89; уп. *Ath. Hist. Arian.* 41; *Apol. fug.* 5; *Theod. HE* 2.17.

добили исту казну. Сулпиције ове прогоне даита 45 година пре његовог писања, у време конзулства Лолијана и Арбитија. Сулпиције додаје да се Либерије убрзо вратио из прогона, а да се читав свет дивио њиховој истрајности и сакупљено је много новца да им се олакша прогонство, које су им достављали изасланици правоверног народа.

После Либерија, аријанска струја је убедила Констанција да делује против Осија<sup>1412</sup>, најстаријег и најпоштованијег међу епископима, који је преживео Велики прогон и председавао Никејским сабором. Констанције је позивао Осија много пута, али га је старац оштро одбио и прекорио због покушаја да га приволи аријанској страни. Констанције му је више пута писао, једном рекавши:

*Докле ћеш наставити да будеш једини који се противи јереси? Промени мишљење и потпиши против Атанасија, јер когод потпише против њега, пригрлио је аријански циљ*<sup>1413</sup>.

Главни извор о Осијевом прогонству јесу Атанасијеви списи<sup>1414</sup>, док информације код Сократа и Созомена су доста измешане и базиране на Атанасијевим наводима<sup>1415</sup>. Према Атанасију антинекејци су указали цару Констанцију да иако је прогнао многе епископе, укључујући и римског, ништа не вреди док истраје Осије као најугледнији и настарији епископ. На основу копије писма епископа Осија из Кордове упућеног цару Констанцију после смрти Констанса (18. јануара 350), а пре Осијевог прогона у Сирмиј, сазнајемо још неке детаље о околностима деловања Валенса и Урсација<sup>1416</sup>:

КОПИЈА ПИСМА ЕПИСКОПА ОСИЈА ИЗ КОРДОВЕ ЦАРУ КОНСТАНЦИЈУ.

*Осије цару Констанцију шаље здравље у Господу.*

*Био сам још исповедник када је избио прогон у време твога деде Максимијана. Па, ако ћеш ме сада гонити, спреман сам да поднесем све, пре него да пролијем крв невиних и издам истину. И не одобравам твоје понашање и то што пишеш о овако опасној ствари. Престани да пишеш! Не усвајај Аријев циљ, не слушај оне на Истоку и **не веруј Урсацију, Валенсу и њиховим следбеницима**. Јер шта год да они тврде, **није везано за Атанасија**, већ у корист њихове сопствене јереси. Веруј мојим речима, о Констанције, који сам у годинама да могу да ти будем деда. **Био сам присутан на сабору у Сердици** када сте нас ти и твој брат **Констанс**, **нека му је блажено сећање**, све окупили. Лично ја сам изазвао непријатеље Атанасија, када су дошли у цркву у којој сам боравио, да ако имају нешто да кажу за Атанасија, да то изјаве и праведна одлука за све ће бити донета; и да ако неће да иступе пред целим сабором, да изјаве све преда мном, обећавши им при том да ако се докаже да је крив, он ће бити одбачен из*

<sup>1412</sup> О прогону и паду Осија, в. Ath. *Hist. Arian.* 42-46.

<sup>1413</sup> Ath. *Hist. Arian.* 43.

<sup>1414</sup> Ath. *Apol. de fuga* 5; *Hist. Ar.* 42-46; уп. Soc. *HE* 2.31; Soz. *HE* 4.6. Међу малобројним вестима о догађајима у Сирмију 357. године, налазе се Hil. *De syn.* 3; Sulp. *Sev. Chron.* 2.40.5; *Coll. Avel.* 2.32-39; *ЕОМПА* 1:541-42.

<sup>1415</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 147; више о Сократовим изворима, в. F. Geppert 1898.

<sup>1416</sup> Једино сачувано код Ath. *Hist. Arian.* 44.5-6.

заједнице. Али ако се докаже да је безгрешан, они ће бити проглашени клеветницима и да ако тада одбију заједништво са њим, ја ћу њега убедити да са мном пође у Шпанију. Атанасије се сложио са овим условима, и није се противио мојим условима, али они не верујући, одбили су сарадњу. **И једном другом приликом је Атанасије дошао на твој двор, када си га позвао, док су његови непријатељи били у Антиохији, и тражио да се сви састану заједно и да или докажу да је он крив или да престану да га оптужују у одсуству. И ти и они сте то одбили. Зашто их и даље слушааш? Како можеш да истрајеш у томе, када су Валенс и Урсације писмено признали своје клевете? Није истина, то што се они сада претварају, да су били приморани на то, јер није било војника на располагању и твој брат није био упознат са том ствари.** Такве ствари се нису дешавале под његовом управом, као што се сада чини, Боже сачувај. **Они су добровољно отишли у Рим, и у присуству епископа и свештеника написали своје покајање, претходно се мирољубивим писмом обративши Атанасију.**

Осије је био у потпуности упознат са Атанасијевим случајем, и понашањем Валенса и Урсација, с тим да он наводи да су они изјавили да су приморани на раније признање у Риму. Урсације и Валенс су признање порекли и опет се вратили антеникејској струји, очигледно недуго после свог покајања. Осије истиче да за владе Констанцијевог брата Констанса није било коришћења присиле над црквеним великодостојницима, нити да је иједан епископ прогнан, нити да је цар арбитравао у црквеним суђењима. Затим опомиње Констанција да се не меша у црквене ствари:

*Бог је у твоје руке ставио Царство, а нама је препустио црквене послове...*<sup>1417</sup>  
*Нити је нама дозвољено да се бавимо земаљском владавином, нити је Вама, Господине, да спаљujete тамјан.*

Констанције, кога Атанасије назива *најбезбожнијим царем*<sup>1418</sup>, казнио је Осија једногодишњим притвором у Сирмијуму<sup>1419</sup>, не осврћући се на наклоњеност свога оца овом тада стогодишњем борцу за хришћанске принципе:

*Користио је такво насиље према старцу и тако строго га држао у притвору, да је уз велике муке натеран да прихвати заједницу са Валенсом, Урсацијем и њиховим, али није хтео да потпише против Атанасија*<sup>1420</sup>.

Ситуација у Илирику натерала је Констанција да напусти Рим (29. маја 357), где је славио двадесетогодишњицу владавине. Наиме, племена Квада и Сармата упала су на територију Паноније и Мезије. Констанције је успешно решио проблеме на средњем Дунаву, али се не зна да ли је то било лета 357. године или

<sup>1417</sup> Исто. Осије мало касније и цитира *Мат. 22.21: Тада рече им: подајте дакле ћесарово ћесару, и Божије Богу.*

<sup>1418</sup> *Ath. Hist. Arian. 44.*

<sup>1419</sup> Исто.

<sup>1420</sup> Исто.

358. године<sup>1421</sup>. Тако Амијан Марцелин наводи да је Констанције провео лето 357. у Панонији<sup>1422</sup>, затим зиму исте године<sup>1423</sup>, па после рата са Сарматима прославио је победу у Сирмију октобра 358. и остао тамо до маја 359. године са кратким одсуством<sup>1424</sup>. Стога је Сирмиј био погодан као место састанка црквених представника ради решавања проблема, па су у поменутом периоду у Сирмију одржана три црквена сабора које је Констанције сазвао.

Спољнополитичка ситуација је могла утицати на верска догађања. Не знамо са сигурношћу када се сирмијски сабор који је донео *Другу сирмијску формулу* састао, али је сигурно да је то било пре сабора у Антиохији (357. или 358)<sup>1425</sup> и сабора у Анкири (сигурно одржан на Ускрс 358), јер су оба наведена сабора била упозната са одлукама поменутог сирмијског синода. Будући да се Констанције задржао у Сирмију до 27. октобра 357. године<sup>1426</sup>, то нам даје *terminus ante quem* за одржавање сабора<sup>1427</sup>. Иако нам је формула сачувана на више места, о самом сабору имамо мало квалитетних података. Мало знамо и о самим учесницима синода, јер нам Атанасије, Сократ и Созомен наводе само неколицину епископа – Валенса из Мурсе, Урсација из Сингидунума, Германија из Сирмија, Либерија из Рима и Осија из Кордове, за кога знамо да је присилно присуствовао и потписао<sup>1428</sup>, јер је био заточен у Сирмију. Хиларије<sup>1429</sup>, као потписника наводи и лисабонског епископа Потамија, али нема потврде других извора. Највероватније је Потамије довео Осија у Сирмиј. Осије није поживео дуго након Сабора и умро је најкасније 358. године.

О овим догађајима говори и Филосторгије, чије дело нам је сачувано само у изводима и у овом случају у неколико варијација, те наводимо све три<sup>1430</sup>:

1. *Констанције је лично отишао у Сирмиј и остао тамо.*

<sup>1421</sup> О проблему датирања Констанцијеве победе над Сарматима и Кведима, в. А. Cedilnik 2004, 229.

<sup>1422</sup> Amm. 16.10. За хронологију и итинерар Констанција II в. Т. D. Barnes 1993, 218-224.

<sup>1423</sup> Amm. 17.12.

<sup>1424</sup> Amm. 17.13.

<sup>1425</sup> Сабор су сазвали антникејци, те су главни учесници били Еудоксије из Антиохије, Акакије из Цезареје и Ураније из Тира. За ранији датум в. Simonetti 1975, 229, а за каснији R. P. C. Hanson 1988a, 348.

<sup>1426</sup> За хронологију в. Т. D. Barnes 1993, 138-139.

<sup>1427</sup> За датирање сабора у лето в. Simonetti 1975, 229; за јесен Н. С. Brennecke 1984, 312.

<sup>1428</sup> О разлогу Осијевог пристанка једино говори Атанасије, који наводи да је Осије претрпео мучење, в. Ath. *Apol. de fuga* 5; Ath. *Apol. sec.* 89; уп. Soc. *HE* 2.31.

<sup>1429</sup> Nil. *De syn.* 3.

<sup>1430</sup> Philost. *HE* 4.3 (према Р. R. Amidon 2007). Први навод је на основу Фотијеве *Историјске библиотеке*, Photius, *Ex ecclesiasticis historiis Philostorgii epitome* (PG 65.455–638); други *Artemii Passio*, трећи из Cairo Codex 86, f. 280r.

У то време је из егзила вратио епископа Рима, Либерија, кога су одлучно тражили Римљани, и зато га је вратио онима што га траже. Филосторгије такође каже да је Либерије у то време потписао консупстанцијалистичку доктрину, и против Атанасија, да подржи, као Осије, сабор који се био састао тамо и натерао их на сагласност. Након што су потписали, Осије се вратио у своју кордовску епископију и управљао својим седиштем, док је Либерије учинио исто, јер се Феликс, који је у међувремену проглашен епископом, повукао, задржавајући титулу епископа, али не управљајући нејидном црквом.

2. Констанције је лично отпутовао у Илирик и одсео у Сирмију. Пошто је чуо да су варвари иза Дунава сковали план да нападну Царство, напустио је Сирмиј и кренуо на Дунав. Провео је дуже време на обали, и када су се варварска племена смирила, поново је кренуо на пут за Тракију.

3. Каирски кодекс када говори о следећем одломку Сократове историје (2.31): Пошто Осије није хтео да пристане, претукли су старца и мучили, терајући га тако да пристане и потпише текстове објављене у то време, додаје: Филосторгије то исто каже за Осија, али не помиње ударце и силу.

Осијево потписивање хомојске формуле имало је великог одјека у црквеном свету и црквеној историографији. Иако нам тренутно стање извора указује да су готово сви изгнани епископи потписали ову формулу због присиле, анализом саме формуле може се стећи утисак да је она била покушај компромисног решења између западног и источног виђења проблема божанске суштине, који је кулминирао на сабору у Сердици-Филипопољу. Сада у *Другој сирмијској формули* налазимо делове који одговарају формули коју су западни епископи донели у Сердици, јер напуштају на Истоку уобичајено разликовање Оца и Сина преко израза *ὑπόστασις*, на чему се баш и замерало Валенсу и Урсацију у Сердици 343. године:

*Недавно су испод итита аријанизма рођене две гује, Валенс и Урсације, који су бахато и непромишљено говорили да су хришћани и да је Реч и цео Дух прободен, жртвован, умро и устао, што су упорно тврдили трупе јеретика, те да Отац, Син и Свети Дух имају различито стање (ὑπόστασις).*

*То је оно што смо примили и научили, што нам јепредала католичанска и апостолска вера и исповест: Отац, Син и Свети Дух имају једно стање (ὑπόστασις), које само кривоверци зову οὐσία. А ако други питају шта је Синова ὑπόστασις, ми исповедамо да је она једно са суштином коју приписујемо Оцу.*

Такође, по питању инкарнације налазимо сличности између Сердичке и *Друге сирмијске формуле*:

*И верујемо да је он био тај који је послат; и да није био он тај који је трпео, већ човек, који га је примио из Девнице Марије, човек који може да трпи, јер је човек смртан, а Бог је бесмртан.*

*Син, наш Господ и Бог, узео је месо или тело, то јест људску природу, као што је анђео донео лепу вест и као што сви свети списи уче, и нарочито апостол који је био велики учитељ пагана. Христ је узео људски облик преко ког је патио, од Девнице Марије.*



Можда се баш у томе огледа утицај и сагласност Осија који је саставио *Сердички симбол*, јер традиционално еузебијанско гледиште није усвајало западни став о Исусовој човечности, већ су представљали тело као *посуду*. Ипак, ову тезу коју је први представио Лор<sup>1431</sup>, нису прихватили други савремени историчари, јер су аналогичне малобројне и индиректне, те не могу превладати много директнију сличност *Друге сирмијске формуле* са ранијим источним обрасцима вере као што су *Четврта антиохијска формула*, *Макростих*, *Прва сирмијска формула* и списи Еузебија Цезарејског<sup>1432</sup>. Јасно је да се *Друга сирмијска формула* не може назвати чисто аријанском, јер су из ње избачене карактеристичне аријанске тврдње у вези са односом Оца и Сина, а неке од њих су чак забрањене, што сврстава овај кредо у умерено хомојско гледиште. Баш у томе треба тражити узрок неуспеха ове формуле, јер осим што га неће прихватити западни хомоусијански заговорници, одбиће га и већина источних хомоусијанаца.

Међутим, радикална аномејска аријанска струја видела је своју корист баш у *Другој сирмијској формули*, те је на наредном сабору у Антиохији почетком 358. године, под вођством аномејца Еудоксија представљена *Друга сирмијска формула*, коју су аномејци подржали<sup>1433</sup>.

У анализи анимозитета између западних и источних епископа, Цедилник указује на важност Хиларијевог писма *О синодима* које показује колико Западу није био познат теолошки став Истока<sup>1434</sup>, и да је изгнани Хиларије желео упутити своје сународнике у проблеме око прихватања *Никејског симбола* и зашто је било важно осудити *Другу сирмијску формулу*. Епископ Агена Фебадије је следећи Хиларијево упутство<sup>1435</sup>, заједно са осталим галским епископима, осудио *Другу сирмијску формулу*, коју је у Галију послао на потпис цар Констанције. Фебадије је чак написао спис *Liber contra Arianos* у ком одбацује одлуку Сирмијског сабора из 357. године детаљном анализом сваке ставке ове формуле, из чега издвајамо следеће<sup>1436</sup>:

*Моја драга браћо,*

<sup>1431</sup> W. A. Löhr 1986, 44-52.

<sup>1432</sup> Према Лору, W. A. Löhr 1986, 44-52.

<sup>1433</sup> О овом сабору кратку вест налазимо код Soc. HE 2.37; а главни извор је Soz. HE 4.12; уп. M. Simonetti 1975, 230-233; R. P. C. Hanson 1988a, 348.

<sup>1434</sup> A. Cedilnik 2004, 236.

<sup>1435</sup> О теолошкој позицији Фебадија из Агена, в. R. P. C. Hanson 1988a, 516-523.

<sup>1436</sup> Phoeb. C. Ar. 1.1; 3.1-2.

не бих иначе имао шта да напишем о овим стварима које су до нас стигле у скоројје време у писаној форми, али сам прозрео ову ђаволску скривену обману – обману која је обузела свачије мисли покушавајући да нас убеди да је јерес у ствари исправна вера...

„Договорено је да има само један Бог“. Наравно овде се не чини да они представљају криве наводе нити изокрећу светост прости вере негом злонамерном интерпретацијом. Али треба бити обазрив према Урсацију, Валенсу и Потамију, јер они су и раније лажно исповедали једног Бога истим тим речима.

Фебадије само прати мишљење Хиларија о Сирмијској бласфемiji<sup>1437</sup>:

Он је неовлашћен, јеретички, и иако су његове речи очаравајуће, показују вам да је унутра пун отрова. ... И тако, када су несумњичави читаоци или прости неподучене душе биле заваране тако умилним почетком, они прелазе са заједнички и јединствено уговорене форме произишле из цензурисања Фотина, на Атанасијеву кривицу и осуду католичанске вере. И надам се да је синод у Сердици обезбедио не мали део разумевања ове чињенице, јер овде све оптужбе против Атанасија су приказане да су смућкане аријанским непријатељством и насиље је учињено Божјим људима, да они могу да пренесу кужну попустљивост са својом смртоносном доктрином. Међутим, дозволите ми да укратко целу ствар изложим, јер случај тако налаже. Поређење симбола вере открива обману у садржају. Симбол вере утврђен у Никеји је потпун и савршен, и на свим местима где јеретици хоће да се провуку забрављен, проткан солидарношћу вечне заједнице Оца и Сина; док други плени својом једноставношћу тиме што прво изјављује да ми верујемо да... Симбол вере западњака, међутим, заснован на учењима јеванђеља потврђује да је Отац у Сину и Син у Оцу; Отац незачет, Син вечан са супстанцом вечности, тј. као што је Отац вечан, и Син је вечан у Оцу и Бог је рођен од Бога без зачећа, тј. увек је у њему од кога и јесте.

Али ова исповест не вере већ невере каже „Бог од Бога“, а даје нам „прворођени“ и подучава Тројство. Прикрива свој отров под неупадљивом маском религијске скромности, говорећи „Бог од Бога“, „светлост од светлости“. Искористићава ову изјаву да учи да он постоји као Бог и светлост, „створен“ од Бога из Бога и светлости, а не да је „рођен“ од Бога, тј. не из твари Очеве вечности, и тако осигуравају да врећајући Оца они крње Сина, ако је он Бог који потиче из ничег. Они намеравају изразом „прворођени“ да означе извештан поредак за стварање реалности света која почиње из његовог почетка; и тако, пошто је време укључено у Христово постојање, иако је претходило свету, биће везано за време, и неће бити пре-временске вечности у њему. Тако ће створене ствари имати след у времену, и тиме што је он био пре њега, следиће да је он почео да постоји у времену и све што је Бог у Христу ће бити поништено, пошто ће у њему бити темпорално порекло од некад непостојеће Марије.

Постоји, да будемо сигурни, сличан сплет лажи под именом Тројства. Јер чим су они безбожно и грубо одвојили Сина од Оца у различите супстанце, и стваралачка моћ је присутна у раздвојено двоје, трећина је садржана у Духу; и тако, иако је Отац у Сину и Син у Оцу, и иако Свети Дух прима од обоје исто, до те мере да је изјављено да је Дух неповредиво јединство овог Светог Тројства, то Тројство како каже јеретичка странка рађа деобу.

Будући да нам је из ранијих навода познато мишљење савременика о недовољној теолошкој зрелости аутора Друге сирмијске формуле Урсација и Валенса, Бренеке сматра да су ови „дворски епископи“ понудили тактички

<sup>1437</sup> Hil. FH B 2.9 (A. Feder 1916, 148-150).

делотворно решење спора<sup>1438</sup>. У погледу доношења *Друге сирмијске формуле* значајан је став аномејаца и царева наклоњеност овој струји. Јер како сазнајемо од Созомена<sup>1439</sup>, цар је после смрти Леонтија (лета 357)<sup>1440</sup>, епископа Антиохије, дозволио Еудоксију повратак у Антиохију, што је овај представио као цареву дозволу за управу над антохијском црквом. Ово неканонско постављање, мимо потврде других оријенталних епископа<sup>1441</sup>, указивало је на Констанцијеву наклоњеност аномејцима, могуће оствареној преко дворских евнуха и своје жене, како показује Созоменов навод<sup>1442</sup>:

*Евнуси, као и Еудоксије, следили су доктрину Аетија и веровали да је Син различит од Оца. Када се домогао власти над црквом Антиохије, подржао је своју јерес отворено и у Антиохији окупио све оне који су делили његово мишљење, међу којим и Акакија, епископа Тира, и они су одбацили термине *ὁμοούσιος* и *ὁμοούσιος* под изговором да су их одбацили западни епископи, јер су Осије и неки свештеници тамо, да би смирили неслогу коју су изазвали Валенс, Урсације и Германије, пристали, иако силом, у Сирмију, како је забележено, да се користи термини *ὁμοούσιος* и *ὁμοούσιος*, јер се они не појављују у Светом писму и изван су човековог разумевања. Они су послали писмо епископима да подржавају оно што је Осије написао о овом питању, и захвали се Валенсу, Урсацију и Германију што су западне епископе навели у правом смеру.*

Еудоксије је позвао изгнаног Аетија<sup>1443</sup> да се врати у Антиохију и написао синодско писмо којим екскомуницира супарнике, који су се углавном склонили у Анкиру, где их је примио Василије. Јачање аномејства на Истоку имало је за последицу консолидацију хомоиусијских снага, те под вођством Василија Анкирског одржан сабор у Анкири, о ком Епифаније цитира писмо које су потписали Василије Анкирски, Македоније Константинопољски, Евгеније Никејски и Еустатије Себастански<sup>1444</sup> уочи Ускрса 358. и упутили га свештеницима Феникије жалећи се на деловање Еудоксија, а истовремено послали посланство цару Констанцију<sup>1445</sup>:

*... после заседања у Константинопољу због Марцела, и издавања симбола вере на сабору окупљеном ради посвећења цркве у Антиохији и потом у Сердици... и после процеса у Сирмију у погледу Фотина, и даље након објашњења која смо издали о сваком члану симбола када су га довели у питање они који су се разишли са источњацима у Сердици... слажемо се сабором у Антиохији који је издат при*

<sup>1438</sup> Н. С. Brennecke 1984, 319.

<sup>1439</sup> *Soz. HE* 4.12.

<sup>1440</sup> О датирању смрти Леонтија октобра 357. године в. Н. М. Gwatkin 1882, 153.

<sup>1441</sup> Епифаније (*Eph. Pap.* 73) тврди да га је поставио Георгије из Александрије у Тарсу, што је могуће с обзиром на то да на антиникејску политику и став против Атанасија.

<sup>1442</sup> *Soz. HE* 4.12.

<sup>1443</sup> Аетија су још око 350. године покушали да осуде Василије из Анкире и Еустатије из Себасте, залажући се за његову осуду код цезара Гала, али без успеха в. *Philost. HE* 3.27.

<sup>1444</sup> Наводи се да се са њима слаже и Георгије из Лаодикеје, чије писмо прилажу, али је то писмо овде изгубљено, али сачувано код *Soz. HE* 4.13.2-3. Вилијамс сматра да то није то Георгијево писмо, јер говори о ситуацији у Антиохији, в. F. Williams 2013<sup>2</sup>, 445, бел. 11.

<sup>1445</sup> О овом сабору говори и *Nil. De syn.* 13-28; *Soz. HE* 4.13.1-6.

посвећењу, као што смо рекли, и симболом вере прихваћеном на сабору у Сирмију, и поново у Сердици, и са аргументима представљеним у Сирмију<sup>1446</sup>.

Овај навод различито се тумачи у науци у погледу хронологије догађаја о којима је реч. Већина датира ово писмо у 358. годину<sup>1447</sup>, јер анатеме које су донете на овом сабору наводи и Хиларије<sup>1448</sup>, који каже да су донете после *Сирмијске бласфемije*<sup>1449</sup> и затим наводи кредо Другог антиохијског сабора из 341. године<sup>1450</sup>, на који се Сабор позива. Ствари донекле компликује Созомен<sup>1451</sup>, који наводи писмо Георгија из Лаодикеје против Аетија, које и Епифаније помиње<sup>1452</sup>, послато на сабор који је у Анкири сазвао епископ тог града Василије поводом посвећења цркве коју је подигао. Созомен даље наводи да су на истом сабору потврђене формуле вере из Антиохије (341), Сердике (343) и Сирмија (351), те да је послата депутација цару, у којој су били епископи Василије Анкирски, Еустатије Себастански, Елеусије Кизички и презвитер царске спаваонице, Леонтије. Цар их је примио у палати, не зна се где, саслушао и донео осуду Еудоксија и његових следбеника рескриптом који Созомен такође наводи<sup>1453</sup>. Анкирски сабор је понудио своје решење тринитарног проблема представљајући однос Оца и Сина изразом *ὁμοιούσιος* и у суштини био против *Друге сирмијске формуле*. На основу тога, стиче се утисак да је Анкирски сабор који је осудио Аетија, морао бити одржан после доношења *Друге сирмијске формуле* и рехабилитације папе Либерија (јула 358)<sup>1454</sup>. Последице *Друге сирмијске формуле* биле се даље фракције унутар цркве и продубљење сукоба.

Међутим, постоји наговештај да је после Анкирског сабора, а пре сабора у Ариминију – Селеукији одржан још један црквени сасстанак у Сирмију.

---

<sup>1446</sup> Epiph. Pan. 73.2.2.

<sup>1447</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 349-356; F. Williams 2013<sup>2</sup>, 445.

<sup>1448</sup> Hil. De syn. 13-28.

<sup>1449</sup> Hil. De syn. 12.

<sup>1450</sup> Hil. De syn. 29.

<sup>1451</sup> Уп. Philost. HE 4.4-6; Suidas s. v. Eudoxius; Athan. Hist. Arian. 4.5; Hil. De Syn. 8; 9; Soc. HE 2.37; Theod. HE2.25-26.

<sup>1452</sup> Epiph. Pan. 73.2.7.

<sup>1453</sup> Soz. HE 4.14.

<sup>1454</sup> О проблему хронологије в. А. Cedilnik 2004, 238-240.

#### 4.10 СІРМИЈСКИ САБОР ИЗ 358. ГОДИНЕ

Подаци о новом сирмијском синоду 358. године, после доношења *Друге сирмијске формуле*, толико су оскудни да један број истраживача доводи у питање историчност овог сабора<sup>1455</sup>. Наиме, једини извор који наговештава одржавање овог сабора је Созомен у следећем одломку везаном за околности депутације Василија Анкирског која је дошла Констанцију после Анкирског сабора (Ускрс 358)<sup>1456</sup>:

*Не дуго после ових догађаја, цар се вратио у Сирмиј из Рима. Након што је примио депутацију западних епископа, опозвао је Либерија из Берије. Констанције га је наговарао у присуству представника источних епископа и других свештеника у кампу, да призна да Син није исте суштине као Отац, јер га је тако наговорио Василије, Еустатије и Елеусије, који су имали велики утицај над њим. Они су саставили компилацију у једном документу декрета против Павла из Самосате, Фотина, епископа Сирмија, којој су придодали формулу вере претходно састављену у Антиохији при посвећењу цркве, и под притвором употребе термина „једносушан“ покушали да успоставе своју јерес. Либерије, Атанасије, Северијан и Кресценс, свештеник Африке, су наведени да се сложе са овим документом, као што су и Урсације, Германије, епископ Сирмија, Валенс, епископ Мурсе, као и многи други источни епископи који су били присутни. Они су делимично прихватили формулу вере коју је саставио Либерије, у којој је он изјавио да они који не потврде да Син сличан Оцу у суштини и свим другим аспектима, бивају екскомуницирани. Када су Еудоксије и његови следбеници у Антиохији, који су следили јерес Аетија, примили писмо од Осија, они су разаслали извештај да је Либерије одбаacio термин „једносушан“ и признао да је Син различит од Оца. После ових активности западних епископа, цар је дозволио Либерију да се врати у Рим. Епископи који су тада били окупљени у Сирмију писали су Феликсу, који је управљао римском црквом, и другим епископима који су желели да прихвате Либерија. Они су предложили да обојица деле апостолску столицу и спроводе црквене дужности заједно и духовној слози, и да које год су се незаконитости десиле при посвећењу Феликса или прогону Либерија, треба да буду заборављене. Народ Рима је сматрао Либерија одличним човеком и веома га ценио због храбрости коју је показао у супротстављању цару, и чак су подстрекивали побуне у његово име и ишли тако далеко да се пролије крв...*

Созомен у овом одломку независно од других извора наговештава да се после посете Риму (једина позната пре смрти је 357. поводом прославе деценалија<sup>1457</sup>) цар Констанције дошао у Сирмиј, што у потпуности одговара царском итинерару у вези са одбраном панонске границе од Сармата и Квада. Затим да је тамо примио депутацију западних епископа у вези са Либеријем, ког

<sup>1455</sup> О сабору у Сирмију (358), в. R. P. C. Hanson 1988a, 357-361; поглавље *Druga in tretja sirmijska sinoda*, у А. Cedilnik 2004, 226-247, где Цедилник говото у целом поглављу ни не помиње одржавање синода нити анализира изворе који о томе говоре који је донео *Трећу сирмијску формулу*, него само наговештава ту могућност, иако је назвала поглавље *Други и трећи сирмијски синод*, тек даљим читањем се види да подржава одржавање овог сабора, нпр. 282.

<sup>1456</sup> Soz. HE 4.15; уп. Ath. Hist. Ar. 35-41; Theod. HE 2.17; Philost. 4.3; Soc. 2.37; Sulp. Sev. Chron. 2. 39.

<sup>1457</sup> T. D. Barnes 1993, 222-224.

је позвао у Сирмију из Бороје, што одговара трећој години папског изгона. Констанције је папу наговарао у присуству представника источних епископа и других свештеника у кампу, да призна да Син није исте суштине као Отац, јер га је тако наговорила Василијева депутација, која је донела са собом документ који садржао осуде Павла из Самосате и Фотина из Сирмија, али и придодату *Другу антиохијску формулу* (341), која је наизглед прихватала термин *једносушан*. Афрички представници Либерције, Атанасије, Северијан и Кресцент су наведени да се слажу са овим документом, као што су и Урсације, Германије, Валенс и многи други источни епископи који су били присутни на сабору. Они су делимично прихватили формулу вере коју је саставио Либерције, у којој се екскомуницирају они који не потврде да је Син сличан Оцу у суштини и свим другим аспектима. Чини се тако да је Констанције напустио ранију политику фаворизовања хомојске струје и подржао хомоиусијанску, па су представници хомојске струје (Урсације, Валенс, Германије) и никејске (Либерције, Атанасије, Северијан, Кресцент) убеђени да потпишу нову формулу састављену под утицајем представника Анкирског сабора. Филосторгије<sup>1458</sup> сугерише да је Василије убедио цара да осуди аномејце представљајући их као учеснике у ранијој узурпацији цезара Гала (354). Филосторгије наговештава и да су аномејци претходно имали утицај код Констанција преко његове жене Еузебије, коју је један од њих лечио<sup>1459</sup>. По наговору Василијеве депутације, цар је наредио да се састављачи *Друге сирмијске формуле* поново састану на истом месту и исправе кредо који је нагињао аномејском становишту.

Међутим, помен ликовања Еудоксија и аномејаца и помен Осија одудара из Созоменовог извештаја у хронологији реконструисаној код других извора. Хансон и Цедилник не коментаришу овај податак, нити га помињу. Созомен је сачувао декрет којим је после овог сирмијског сабора, цар осудио Еудоксија и Аетија на прогон<sup>1460</sup>. Мишљења сам да у случају да су Созоменови подаци тачни, ово је једини извор о Четвртог (или Трећем<sup>1461</sup>) сирмијском сабору одржаном вероватно јуна или јула 358. године. Такође, ако је Либерције био у то време још увек у Сирмију, онда није пристао ни на *Прву сирмијску формулу* (хомоиусијанска из 351) ни на *Другу сирмијску формулу* (хомојска из 357,

<sup>1458</sup> Philost. HE 4.8.

<sup>1459</sup> Philost. HE 4.7.

<sup>1460</sup> Soz. HE 4.13.

<sup>1461</sup> За ауторе који не признају одржавање Сирмијског синода 347/9. године.

Хиларијева „Сирмијска бласфемија“), већ на неку трећу сирмијску формулу (хомојусијанска), која нам није сачувана. Тиме би се Хиларијеви подаци могли разумети као неразумевање догађаја у Сирмију 357-358. године, због недостатка извора о овом сирмијском синоду, што је чудно с обзиром на то да је користио државне архиве. Исто тако, не може се објаснити ћутање других извора о овом синоду и изолованост Созоменовог податка, па је самим тим и оправдана сумња у његову веродостојност.

Податке Созомена само делимично потврђују Филосторгије који помиње да је тада Василије прихватио консупстанцијалистичку доктрину<sup>1462</sup>, затим Хиларије, који тврди да су Валенс и Урсације лажно прихватили хомојусијанство<sup>1463</sup>. Василије је у присуству цара одржао расправу о вери и заложиио се за хомојско гледиште без помињања *суштине*, чиме је сигурно задовољио цара. Када се ова расправа одржала, није могуће са сигурношћу утврдити. Проблем представља садржај *Датиране сирмијске формуле*, која се разликује од одлука донетих на Анкирском сабору. У датирању може помоћи повратак из прогона папе Либерија, који се вратио у Рим 2. августа 357/358<sup>1464</sup>, што значи да се сирмијски синод који је донео *Датирану сирмијску формулу* није могао састати пре краја августа. Кретање цара тога лета било је везано за борбе са Сарматима и знамо да је у Сирмију боравио у следећим терминима: октобар 357. – март 358; тријумфално се враћа са територије Сармата априла; 21-23. јуна у Сирмију; 27. јуна у Мурси; од октобра зими у Сирмију<sup>1465</sup>. На основу ових сигурних тачака у царском итинерару, можемо закључити да је Василијеву делегацију највероватније примио у јуну 358. године, када је издао и неколико закона<sup>1466</sup>. Проблем је Созоменов навод који Либерија представља као потписника *Треће сирмијске формуле*. Бренеке сматра да је Сабин, чије је податке Созомен користио, као присталица хомојусијанског креда, намерно представио Либерија као потписника *Треће сирмијске формуле*, што потврђују и наводи Атанасија и Хиларија<sup>1467</sup>. Филосторгије решава ту дилему и јасно

<sup>1462</sup> Philost. HE 4.9.

<sup>1463</sup> Nil. De syn. 79. Хансон сматра да се ово могло односити на Валенсову и Урсацијеву промену страна 358. године. Мислим да то није могуће, најпре зато што Хиларије не помиње Германија, а *О синодима* јасно пише у контексту Прве и Друге сирмијске формуле и Валенсових и Урсацијевих писама из времена после Сердичког сабора.

<sup>1464</sup> За ранију хронологију в. Т. D. Barnes 1993, 222; за каснију Н. С. Brennecke 1984, 335-339.

<sup>1465</sup> Т. D. Barnes 1993, 223.

<sup>1466</sup> CTh 12.1.44-45; 8.13.4; 11.36.13.

<sup>1467</sup> Н. С. Brennecke 1984, 340.

представља Осија и Либерија као потписнике формуле која је осудила хомоусијанство, дакле *Друга сирмијска формула*<sup>1468</sup>. Највероватније је у питању Сирмијски синод који је припремао материјал за планиран синод у Ариминију, а Василије је потписао сирмијску формулу. Нажалост, у овом тренутку, без нових доказа, не можемо ништа више тврдити о загонетном сабору у Сирмију о ком само Созомен говори.

После доношења хомојске *Друге сирмијске формуле* (357) и Анкирског и можда Сирмијског сабора (358), на којим је опозвана хомојска сирмијска формула и учињен заокрет у царској политици ка хомојусинској доктрини, цар је проценио да је дошло до превеликог фракционизма у Цркви и тежио налажењу трајног решења доктринарним расправама. Случај Атанасија и изгнаних епископа који су га подржали показао је да царска политика има инструменте да спроведе своју вољу и на црквеном плану, иако је то био домен и надлежност Цркве. Готово сви епископи пристали су на царске захтеве и на тај начин повратили своје положаје. Атанасије је од фебруара 356. године избачен из александријске цркве и у скривању негде у Египту<sup>1469</sup>. Године 357. Атанасије је написао своју апологију из бегства (*Apologia de fuga sua*)<sup>1470</sup>, теолошки трактат о бегу као таквом, намењену општој дисеменицији. Апологија је написана у одбрану од лажних оптужби против њега које су ширили Леонтије Антиохијски, Нарцис Неронопољски и Георгије Лаодикејски<sup>1471</sup>. Овде сазнајемо и о тиранији антинекејског епископа Георгија постављеног у Александрији уместо Атанасија<sup>1472</sup>. Исте 357. године Атанасије је завршио и своје друго дело писано у бегству, историографски спис *Historia Arianorum*, који нам је главни наративни извор за период од Сабора у Тиру (335) до Сабора у Сирмију (357). У питању је анонимни и вероватно тајни трактат против цара Констанција, кога аутор представља као *најбезбожнијег цара и претходника Анти-Христа*<sup>1473</sup>. Овде Атанасије описује догађаје из периода његовог трећег прогона (351–357)<sup>1474</sup>, а потом у свом последњем и значајнијем историографском спису познатом под називом *О синодима* (*De synodis*) говорио о околностима сазивања

<sup>1468</sup> Philost. *HE* 4.3; уп. Ath. *De syn.* 28; Hil. *FH B* 3.1; 7.8; 7.10; 7.11.

<sup>1469</sup> Хронологију Атанасијевог кретања в., Т. D. Barnes 1993, xi-xii.

<sup>1470</sup> Ово дело цитирају Сократ и Теодорет, в. Soc. *HE* 2.28; 3.8; Theod. *HE* 2.15.

<sup>1471</sup> Ath. *Apol. de fuga* 1.

<sup>1472</sup> Ath. *Apol. de fuga* 6-7.

<sup>1473</sup> Ath. *Hist. Ar.* 30, 32, 34, 40, 45-46, 51, 53, 67-70, 74, 80.

<sup>1474</sup> Ath. *Hist. Ar.* 47-81.



и току Двојног сабора у Ариминију-Селеукији са пратећим документима (359)<sup>1475</sup>, али и историји аријанских формула вере од Аријевог *Талије* до аномејског симбола објављеног у Антиохији (361)<sup>1476</sup>. На крају овог списка Атанасије посвећује део рефутацији аномејског аријанства, али и помирењу са хомојусијанском струјом Василија Анкирског, која је на крају пришла никејском виђењу тринитарног питања<sup>1477</sup>. Атанасије је написао ово дело 359. године, после разилажења Двојног сабора (1. октобар) и пре Констанцијевог одбијања ариминијске депутације, с тим да га је ревидирао касније после смрти цара Констанција<sup>1478</sup>. Иако у овим списима говори о догађајима у Другој Панонији и наводи текстове аријанских формула<sup>1479</sup>, Атанасије не помиње Сабор у Сирмију 358. године и доношење хомојусијанске *Треће сирмијске формуле*.

Како је приметила Цедилник<sup>1480</sup>, у тумачењу хронологије поменутих догађаја у Илирику важан је одломак код Созомена који говори о Мартину Турском. Мартин је био родом из панонске Саварије, а на основу података код Сулпиција Севера сазнајемо да је из породице војног трибуна и да је одрастао у данашњој Павији по премештању очевих трупа<sup>1481</sup>. Мартин је ушао у војну службу, али је лета 356. године са око четрдесет година напустио и отишао код Хиларија, епископа Пиктавија<sup>1482</sup>, после чега се вратио у домовину. Хиларије је на сабору у Бетерама, због чега Бренеке сматра да се Мартин и Хиларије нису

<sup>1475</sup> О Двојном сабору (359) говори у Ath. *De syn.* 1-14, 55.

<sup>1476</sup> Ath. *De syn.* 15-32.

<sup>1477</sup> Ath. *De syn.* 33-54.

<sup>1478</sup> Гл. 30-31 су накнадно интерполиране.

<sup>1479</sup> Према Атанасију *Прва аријанска формула* (= *Прва антиохијска формула*) при Сабору посвећења цркве у Антиохији 341. године; *Друга аријанска формула* (= *Друга антиохијска формула*) при Сабору посвећења цркве у Антиохији 341. године, под утицајем учења Лукијана Антиохијског; *Трећа аријанска формула* (= *Трећа антиохијска формула*) при Сабору посвећења цркве у Антиохији 341. године, приписана Теофронију; *Четврта аријанска формула* (= *Четврта антиохијска формула*) при Сабору посвећења цркве у Антиохији 341/342. године, као ревизија Никејске формуле; *Пета аријанска формула* (= *Пета антиохијска формула*) при Сабору у Антиохији 345. године, тзв. *Макростих*; *Шеста аријанска формула* (= *Прва сирмијска формула*) са Сабора у Сирмију 351. године, уствари *Макростих* са 27 анатема; *Седма аријанска формула* (= *Друга сирмијска формула*) са Сабора у Сирмију 357. године, тзв. *Хиларијева Сирмијска blasfемија*; *Осма аријанска формула* (= *Селеукијска формула*) са Двојног сабора у Селеукији 359. године, састављена од акакијанаца; *Девета аријанска формула* (= *Четврта сирмијска формула*) са Сабора у Сирмију 359. године, позната као *Датирани симбол*; *Десета аријанска формула* (= *Симбол из Нике-Константинопоља*) са Сабора у Ники-Константинопољу 359-360. године; *Једанаеста аријанска формула* (= *Шеста антиохијска формула*) са Сабора у Антиохији 361. године.

<sup>1480</sup> А. Cedilnik 2004, 166-168.

<sup>1481</sup> Sulp. Sev. *V. Mart.* 5.1.

<sup>1482</sup> Исто.

могли упознати<sup>1483</sup>. Сулпиције Север (с. 363-425) наводи да је Мартин кренуо у Илирик због визије коју је имао и према тумачењу да он иде тамо где га Бог шаље да је најпотребнији<sup>1484</sup>:

*Након овог, када се аријанска јерес проширила целим светом и била нарочито снажна у Илирији, он сеготов сам неуморно борио против злоба свештеника и тако био подвргнут многим најтежим казнама - наиме, јавно је шишан и на крају протеран из града, те је поново отишао у Италију, јер су обе Галије биле у расулу због одласка светог Хиларија, кога је злоба јеретика отерала на пут прогона, и тамо је себи у Медиолану основао манастир. Тамо, такође, Ауксенције, подстрекач и вођа аријанаца, тешко га је прогањао и пошто му је нанео многе повреде, насилно га је избацио из града. Сматрајући тада да је најбоље да се помири са ситуацијом, повукао се на острво Галинарија<sup>1485</sup> са једним свештеником као сапутником, који је био истакнут по знању. Овде је неко време живео на корењу биља, и док је тако чинио појео је кукурек, који је по народном веровању отровна биљка. Али, када је схватио да се моћ отрова шири у њему и да је смрт близу, он је одагнао неизбежну опасност снагом молитве и сви његови болови су нестали. И недуго пошто је то открио, на основу царског помиловања дозвољено је Хиларију да се врати и он се постарао да се сретну у Риму.*

Код Созомена, који није користио Сулпицијево житије<sup>1486</sup>, овај део живота св. Мартина гласи овако<sup>1487</sup>:

*Иако Трачани, Илири и други европски народи нису познавали живот у монашким заједницама, ипак нису оскудевали у људима који су се посветили филозофији. Од ових, Мартин, потомак племићке породице из Саварије у Панонији, био је најистакнутији. Првобитно је он био запажени војник, и заповедник легија, али након што је ушао у Божју службу, посветио је живот филозофији, и најпре живео у Илирији. Тамо је предано бранио правоверна учења против напада аријанских епископа. Тако је после више завера и кажњавања, протеран је из земље. Потом је отишао у Медиолан и живео сам. Убрзо је, пак, био приморан да напусти свој стан и повуче због напада тамошњег епископа Ауксенција, који се није чврсто држао никејске вере. И отишао је на острво по имену Галенарија, где је неко време живео хранећи се корењем растиња. Тај малено и ненасењено острво лежи у Тиренском мору. Касније је постављен за епископа цркве у Таракинама<sup>1488</sup>... Чули смо да је Хиларије, човек побожан у делу и речи, живео у исто време и у истој земљи; и као Мартин, он је морао да напусти место боравка због своје предане борбе за одбрану вере.*

Зеје сматра да је Мартин у Илирик отишао не из личних разлога, већ по налогу епископа Хиларија, као његов емисар праве вере<sup>1489</sup>. Иако код Созомена није назначена јасна веза између Хиларија и Мартина, не значи да је није било само је хронолошки тешко изводљива. Зеје у Мартинов животопис смешта неидентификованог панонског епископа Гаја, као могућег организатора акције

<sup>1483</sup> Н. С. Brennecke 1984, 244-245; уп. Зелер 2005, ; А. Cedilnik 2004, 167.

<sup>1484</sup> Sulp. Sev. *V. Mart.* 6.4-7.

<sup>1485</sup> Острво у Теновском заливу.

<sup>1486</sup> Ж. Зелер 2005.

<sup>1487</sup> *Soz. H.E.* 3.14.38-41.

<sup>1488</sup> Мисли на Тур.

<sup>1489</sup> Ж. Зелер 2005, .

против њега<sup>1490</sup>. У свим списковима епископа које поседујемо код Гаја се наводи само Панонија, па неки истраживачи сматрају да би он могао бити представник Паноније Приме<sup>1491</sup>, јер се једино она не наводи поименце, дакле њеног главног града Саварије. Али, у питању је само хипотеза без реалног основа<sup>1492</sup>, јер се овај епископ три пута помиње код Созомена<sup>1493</sup> и једном код Атанасија, али никада са прецизном убикацијом његове епископије нити са повезивањем са прогоном св. Мартина из Тура. Мишљења смо да већу вредност има Сулпицијев податак као готово савременог извора, те да је сарадња између Хиларија и Мартина постојала, али је Хиларије у својим списима не помиње. Братој сматра да је Мартин можда деловао и у Сирмију и Мурси у борби против доносилаца *Друге сирмијске формуле*, коју је Хиларије оценио као *Сирмијску blasfemiју*<sup>1494</sup>.

Овакви притисци могли су указивати илирским епископима да су неопходни компромиси, те да је један од тих компромиса био Сирмијски сабор из 358. године. Маркшис је указао да ако је тачан Сократов податак да су Урсације Сингидунски и Германије Сирмијски и Валенс Мурсански одобрили компромисну формулу која потврђује *Четврту антиохијску формулу* (341)<sup>1495</sup>, то би била изгубљена *Трећа сирмијска формула* из 358. године, која је отворила пут сарадње између до тада непомирљивих антиникејских струја, што ће кулминирати наредне године на новом састанку.

#### 4.11 СИРМИЈСКИ „САБОР“ ИЗ 359. ГОДИНЕ

Даљи ток догађаја после Сирмијског сабора из 357. и оног евентуално одржаног 358. године у вези је са тзв. Двојним, или тачније Тројним сабором у Ариминију (данас Римини у Италији), тракијској Ники<sup>1496</sup> (близу Пловдива у

---

<sup>1490</sup> Исто.

<sup>1491</sup> А. Cedilnik 2004, 168.

<sup>1492</sup> Теза се заснива на Атанасијевом повезивању делатности Ауксенција, Валенса, Урсација са Гајем из Паноније,

<sup>1493</sup> *Soz. H.E.* 4.17.3; 17.7; 18.8.

<sup>1494</sup> Bratož 1996, 323.

<sup>1495</sup> *Soz. HE* 4.15.2; С. Marksches 2011, 21.

<sup>1496</sup> Лат. Nicaea, Nice (*Níκη*) или Nicaea (*Nίκαια*), град у Тракији близу Хадријанопоља (данашњег Пловдива у Бугарској), в. W. Smith, 1854, s. v.

Бугарској) и Селеукији Исавријској (данас Силифке у Турској) одржаним 359. године. Већ сама сецесија заказаног сабора показује колико је дубоко било фракционисање теолошких струја и колико је далеко био компромис међу различитим групама које су тражиле прави кредо. Главни извор за овај период јесте Атанасијев спис *О синодима (De synodis)* написан 359. године непосредно после ових догађаја<sup>1497</sup>, док је Атанасије био у свом трећем изгнанству<sup>1498</sup>. О овим догађајима сведоче и бројни други наративни извори: антиаријански говор приписиван Атанасију<sup>1499</sup>, Хиларијево писмо, такође названо *О синодима*, и поједини историјски фрагменти<sup>1500</sup>; затим Фебадије Агенски<sup>1501</sup>; Епифаније<sup>1502</sup> и црквени историчари Сократ, Созомен, Теодорет и Филосторгије<sup>1503</sup>.

Разлози сазивања екуменског сабора 359. године нису једнообразно представљени у изворима. Атанасије на почетку свог списка *О синодима* објашњава узроке сазивања сабора указујући да није било потребе за сазивањем општег сабора после Никеје, осим за планове аријанаца који су хтели да побију никејске одлуке, те је зато цар Констанције преко својих префеката свуда послао позиве за овај сабор<sup>1504</sup>: *Можда су и до вас стигле вести о овом сабору, о коме сви тренутно причају, јер су писма од цара и префеката разаслата нашироко ради његовог окупљања*<sup>1505</sup>. Као разлог овог окупљања Атанасије наводи доктринарну расправу о Христу коју заговарају: *Урсације, Валенс и један Германије из Паноније, и из Сирије Акакије, Еудоксије и Патрофил из Скитопоља... који су одувек припадали аријанској партији... као и цар Констанције, који је јеретик*<sup>1506</sup>. Тако Атанасије у позадини Двојног сабора 359. године види партију илирских епископа Валенса, Урсација и Германија<sup>1507</sup>. Ипак, Атанасије овде суди о узроцима *post festum*, јер су се ствари око сазивања сабора другачије одвијале и тек касније су руковођење преузели наведени Атанасијеви кривци.

<sup>1497</sup> С. Marksches 2011, 19.

<sup>1498</sup> Ath. *De syn.* 1-14, 29-30, 55.

<sup>1499</sup> *Oratio IV contra Arianos* 39. Доказано је да је Атанасије написао три говора против аријанаца (*Oratio contra Arianos* 1-3), док је четврти погрешно сврстан међу његова дела, в. R. P. C. Hanson 1988b, 257-266.

<sup>1500</sup> *De syn.* 11; *FH A* 5.1 (A. Feder 1916, 78-85); 5.3 (85-85) 6 (87-88); 8 (93-94); 9.1 (96-97); 9.3 (96-97); B 8.1 (174-175); *Ad Const. II* (A. Feder 1916, 181-184).

<sup>1501</sup> *Con. Arianos* 3.

<sup>1502</sup> *Pan.* 73.

<sup>1503</sup> Soc. *HE* 2.37, 39-40; Soz. *HE* 4.19, 22; Theod. *HE* 2.21, 26; Philost. *HE* 4.2.

<sup>1504</sup> Ath. *De syn.* 1.

<sup>1505</sup> Ath. *De syn.* 27.1.

<sup>1506</sup> Исто.

<sup>1507</sup> Ath. *De syn.* 27.2.

Остали извори дају другачију слику о разлозима сазивања Двојног сабора. Сократ пише да је цар Констанције због удобности и спречавања сукоба раздвојио сабор<sup>1508</sup>. Созомен, пак, спомиње утицај Василијеве странке на цара<sup>1509</sup>:

*Такви су били догађаји откривени у Сирмију. Чини се да је тада страх да се не удовољи цару, ујединио источне и западне цркве у исповест исте доктрине. Цар (прим. прев. – Констанције) је одлучио да се одржи сабор у Никеји и да се узму у обзир новине предложене у Антиохији и Аетијева јерес. Пошто су Василије и његова странка били противни одржавању сабора у овом граду, због тога што су се овде раније десили сукоби око доктринарних питања, утврђено је да се сабор одржи у Никомедији у Битинији, и издати су едикти којима се позивају најученији и најречитији епископи свих народа, како би сви свеиштеници државе заједно на синоду били присутни при одлучивању заказаног дана и исправили спорно. Многи епископи су се већ били упутили на пут када је катастрофа погодила Никомедију и Бог је цео град уздрмао до темеља. Пошто је то свуда објављено и прича је нарасла, епископи су прекинули путовање, јер, као што бива у тим ситуацијама, више су се шириле гласине него што се знало о правом стању, пошто је речено да су Никеја, Перинт и околни градови, чак и Константинопољ, захваћени истом катастрофом. Правоверни епископи су страшно били оштећени овим догађајем, јер су непријатељи вере искористили прилику да по паду величанствене цркве представе цару да је мноштво епископа, мушкараца, жена и деце побегло у цркву у нади да ће се тамо спасти, и сви су изгинули. Ово није било тачно. Земљотрес се десио другог часа тог дана, у време када није било никаквог скупа код цркве. Једино су погинули епископ Кекропије Никомедијски и епископ Босфора, и то изван цркве кад се катастрофа десила. Град је уздрман таквом брзином да људи нису имали времена, чак и да су хтели, да побегну на сигурно, и на први знак опасности или су преживели или су на месту погинули<sup>1510</sup>.*

Созомен истиче утицај који је хомоиусијац Василије Анкирски имао на цара при одлучивању о верским аферама и да је цар првобитно намеравао да одржи сабор у Никеји, где је цео сукоб и започео, али га је Василије одговорио, те је заказан сабор у Никомедији. Земљотрес који је погодио Никомедију 25. августа 358. године<sup>1511</sup> спречио је састајање сабора, али према Созомену захваљујући лажним и преувеличаним гласинама које су аријанци раширили о размерама земљотреса. Пошто су епископи били спречени да наставе пут захваљујући дезинформацијама о катастрофи у Никомедији, чекали су на даља упутства цара, а неки су почели да шаљу писма са изјавама вере подстакнути потресним догађајем. Созомен наговештава у свом извештају, иако не жели отворено да каже, да је земљотрес у Никомедији искоришћен да се укаже на Божју интервенцију против одржавања синода у корист антинекејске струје. Цар је писао Василију да се консултују о даљим корацима. Василије га је пожуривао да

<sup>1508</sup> Soc. HE 2.37.

<sup>1509</sup> Soz. HE 4.16.

<sup>1510</sup> Уп. Amm. 62.7.

<sup>1511</sup> Датум је реконструисан према податку Soc. HE 2.39.

што пре сазове сабор и не пропусти прилику када су се већ толики свештеници одазвали. Он је предложио да се сабор одржи у Никеји, на месту где је раздор и почео и које је цар првобитно предлагао. Цар је наредио да се почетком лета 359. године сви епископи састану у Никеји, осим оних који физички нису у могућности да дођу, али да ови пошаљу изасланике који ће пренети њихов став по питању доктрине. Такође, цар је одредио да се изабере по десет делегата из западних и источних цркава, да надгледају да ли су одлуке у складу са *Светим писмом*. Ипак, цар је због опасности земљотреса, проценио да Никеја није безбедна и поново писао Василију да консултује источне епископе о избору места састанка. Василије је послао писма са приложеним царским рескриптом, али како су епископи били неодлучни, према Созомену:

*Василије је отишао код цара у Сирмиј, где је било неколико епископа који су тамо дошли својим послом, а међу њима Марко епископ Аретузе, Георгије који је постављен да води цркву Александрије. На крају су Валенс и његови следбеници одлучили да се сабор одржи у Селеукији, граду исавријском, јер тада је Валенс обитавао у Сирмију, који је подржавао аномејску јерес. Ови су убедили епископе присутне на војном суду, да потпишу формулу вере коју су сами сачинили и у којој није било помена термина „суштине“. И док су предано вршене припреме за одржање сабора, Еудоксије, Акакије, Урсације и Валенс, са својим следбеницима, размишљали су да пошто се многи епископи држе Никејске вере, а други подржавају формулу са посвећења антиохијске цркве, али обе те струје задржавају употребу термина „суштина“ и сматрају да је Син у сваком погледу налик Оцу, били су свесни да ако се обе струје скупе на истом месту лако ће доћи до осуде учења Аетија, јер је супротно њиховим симболима. Тако су смислили да се западни епископи састану у Ариминију, а источни у Селеукији, граду у Исаврији, пошто је лакше убедити неколицину него мноштво... Они су то спровели преко Еузебија, евнуха надзорника царског двора, који је био пријатељ са Еудоксијем и подржавао исту доктрину.*

Созомен у овом одломку у позадини Двојног сабора представља тактику удружене хомојско-аномејске стране, предвођене хомојцима Валенсом и Урсацијем и Акакијем, и аномејцем Еудоксијем, који су се водили принципом *divide et impera*, и очекивали да ако спрече заједничко учешће хомоусијаца и хомоиусијаца на предстојећем сабору, да ће стећи бројну надмоћност удружених хомојских и аномејских епископа и прогурати своју формулу вере, коју би потом уз помоћ влати наметнули западњацима. Када је Василије Анкирски дошао у Сирмиј код цара, тамо је затекао Марка из Аретузе, али и организовану аномејску групу која је преко Еудоксијевог пријатеља и надзорника на двору, евнуха Еузебија убедила цара да се предстојећи сабор одржи на два места – за западне епископе у Ариминију, а за источне у исавријској Селеукији, чиме би се спречило уједињење хомоусијанаца и

хомоиусијанаца. Антиникејска група у Сирмију припремила је и нову формулу вере, која је требала да буде представљена на предстојећим саборима.

Проблем је што други извори не потврђују овакве околности Сирмијског синода из 359. године. Ни један од главних извора, Сократ и Атанасије, не наводе дворске интриге у позадини Двојног сабора. Једина је могућност да је Созомен преузео овај податак од другог извора, изгубљеног Сабиновог списка, али Цедилник сугерише да је Созомен причу о интриги погрешно протумачио, јер је она хронолошки немогућа пре јуна када се састао Сабор у Риминију<sup>1512</sup>. Ако Созомен мисли на Василијеву посету Сирмију 358. године, после Анкирског сабора на ком је Еудоксије прогнан у Фригију, није немогућа његова прича, јер већ две године касније, 360. године, Еудоксије ће се наћи на константинопољској епископској столици.

Аријански историчар Филосторгије даје нешто другачију слику од Созомена и Сократа<sup>1513</sup>. Он указује на опадање утицаја Василија, који је по повратку из Сирмија 358/359. године проповедао хомојусијанско гледиште, због чега је изгубио царско поверење<sup>1514</sup>. Филосторгије наводи да је група предвођена Патрофилом из Скитопоља и Нарцисом из Иренопоља допутовала цару у Сингидун и обавестила га о Василијевом деловању<sup>1515</sup>:

*Запањен и дубоко огорчен, наредио је да се осуђени<sup>1516</sup> врате из прогона и сазвао је два сабора у Ариминију за оне са Запада и други у Никомедији, за оне са Истока, из Либије и Тракије. Сабори су требали да процене изјаве сваке стране, али онај у Никомедији, опозван је због земљотреса...*

Према царском итинерару Констанције је у Сингидуну био маја 359<sup>1517</sup>, Филосторгијев след догађаја тешко је могуће уклопити између Сирмијског синода 22. маја и Двојног синода у Ариминију-Селеукији јуна исте године, али и Созомен потврђује да је Констанције наредио да се врате из егзила они које је Василије Анкирски прогнао<sup>1518</sup>. Стога је вероватније да се врхунац утицаја Василија Анкирског треба везати са слабо познати Сирмијски сабор из 358. године, чиме се разјашњава поменути след догађаја. Слабо обавештени

---

<sup>1512</sup> А. Cedilnik 2004, 251.

<sup>1513</sup> Philost. HE 4.10.

<sup>1514</sup> О међусобним борбама две источне струје хомојаца и аномејаца, в. Eriph. Pan. 73.23.

<sup>1515</sup> Philost. HE 4.10.

<sup>1516</sup> Василије је према Филосторгијевом извештају прогнао 70 аномејских епископа пошто је повратио утицај у провинцији, в. Philost. HE 4.

<sup>1517</sup> Констанције је према CTh 11.30.28 22. маја 359. године био у Сингидуну. Хронологија и царски итинерар према Т. D. Barnes 1993, 219-228. Братој сматра да је у питању Сирмиј, а не Сингидун, в. R. Bratož 1996, 325.

<sup>1518</sup> О Констанцијевој наредби да се врате из егзила оно које је Василије прогнао, в. Soz. HE 4.24

Теодорет, који и не повезује да су Сабор у Ариминију<sup>1519</sup> и Сабор у Селеукији<sup>1520</sup> делови истог сабора и већину података преузима од Атанасија, сматра да је по наговору аријанаца цар сазвао све епископе у Аримини, где су покушали да одбаце термин *суштина* из симбола вере, али да су их прозрели и послали цару писмо. Сабор у Селеукији Теодорет повезује са покушајем Василија Анкирског и Еустатија Себастејског да осуде Еудоксија Антиохијског, који је покушао да сазове други сабор у Никеји, али је Бог послао земљотрес и спречио га<sup>1521</sup>. Теодоретове вести, иако подсећају на Сократове и Созоменове, чине се нетачним и у овом случају их овде треба занемарити.

Околности доношења *Четврте сирмијске формуле* или *Датираног симбола* познате су захваљујући критичком супротстављању свих наведених извора који о њој говоре и бележе је<sup>1522</sup>. Чини се највероватнијим да су због принудног одлагања општег сабора предвиђеног у Никомедији још лета 358. године, и после кулминације утицаја Василијеве хомојусијанске странке на Сирмијском сабору 358. године<sup>1523</sup>, до пролећа 359. године Василијеви хомојски и аномејски противници удружили снаге и компромитовали га на двору, те су успели да испослују сазивање новог сабора у Сирмију 22. маја 359. године, који је припремио хомојску формулу за предстојеће саборе у Ариминију и Селеукији. Атанасије наводи овај документ у целини на грчком<sup>1524</sup> као *Осми аријански симбол* из 359. године, који се још назива и *Датираним симболом*<sup>1525</sup> због карактеристичног римског датирања документа крајње неуобичајеног за симболе вере<sup>1526</sup>, те Атанасије наводи да је у питању превара илирских организатора:

*Урсације и Валенс и Германије и њихови пратиоци су учинили нешто што се никад није догодило, никад чуло међу хришћанима – након што су записали оно у шта су*

<sup>1519</sup> Theod. HE 2.15-23.

<sup>1520</sup> Theod. HE 2.27.

<sup>1521</sup> Theod. HE 2.20-22.

<sup>1522</sup> Текст дају Ath. De syn. 8; Soc. HE 2.37.

<sup>1523</sup> Цедилник сматра да Теодоретове вести можда прате тачнију хронологију, него Созоменове и Сократове, те да се Василијева посета Сирмију треба везати за Трећи сирмијски синод 358. године, в. А. Cedilnik 2004, 252.

<sup>1524</sup> Атанасије увек наводи када је у питању превод са латинског, те се овде стиче утисак да је овај документ оригинално састављен на грчком, али Сократ тврди да га је превео са латинског, уп. Soc. HE 2.37.18.

<sup>1525</sup> На основу датума којим почиње: *за време конзуловања пресветлих Флавијера, Еузебија и Хипатија, у Сирмију 11. дана пре јун. календи*, Ath. De syn. 8.3. О Датираном симболу (359), в. R. P. C. Hanson 1988a, 362-370; W. A. Löhr 1986, 99-102; H. C. Brennecke 1988, 5-22; D. Damjanović 2011b; C. Marksches 2011.

<sup>1526</sup> Никејско је виђење да се католичанска вера не може датирати, в. Ath. De syn. 3.



хтели да верују, као преамбулу су додали конзулат, месец и дан те године како би свим разумним људима изгледало да њихова вера не датира одавно, већ од владавине Констанција<sup>1527</sup>.

#### ЧЕТВРТА СІРМИЈСКА ФОРМУЛА ИЛИ ДАТИРАНИ СИМБОЛ ВЕРЕ (22. МАЈ 359)<sup>1528</sup>

Када су сви очекивали да ће се састати на једном месту, које је наведено у царском писму, и да ће тамо одржати сабор, подељени су на две стране, једни у Селеукији званој Кршевитта<sup>1529</sup>, други су се састали у Ариминију, 400 и више епископа, међу којима су били и Германије, Ауксенције, Валенс, Урсације, Демофил и Гај. И док је цео скуп расправљао проблем из Светих списа, ови су сачинили документ и прочитали га наглас Конзулату, тражећи да га усвоји сваки од Сабора и да се мимо њега не прозивају јеретици, нити да се истрага врши о њиховом значењу, већ да он буде довољан сам по себи. А написали су следеће:

„Католичанска вера је објављена у присуству нашег господара, најпобожнијег и славно победничког цара Констанција Августа, вечног и узвишеног, за конзулата најсјајнијег Флавија, Еузебија и Хипатија, у Сирмију 11 дана пре јунских Календи.

Ми верујемо у једног јединог и истинског Бога, Оца Свемогућег, Творца и Демијурга свега. И у једног Јединородног Сина Божјег, који је пре свих векова и пре сваког почетка и пре сваког појмљивог времена и пре сваке разумљиве твари, рођен од Бога; кроз кога су векови изнети и све ствари начињене; и Њега рођеног као Јединородни, Једини од јединог Оца, Бог од Бога, сличан Оцу који га је родио, према Светом писму; чије порекло нико не зна до Оца самог који га је родио<sup>1530</sup>. Ми знамо да је Он, Јединородни Син Божји, на захтев Оца сишао са Небеса за искупљење греха, и рођен од Девице Марије, и зборио са ученицима, и испунио инкарнацију према Очевој вољи, и био распет, и умро и сишао испод земље, и управљао стварима тамошњим, кога су чувари Пакла видели<sup>1531</sup> и задрхтали; и Он је устао из мртвих трећег дана и зборио са ученицима, и испунио читав домострој, и када је навршено 40 дана, уздигао се на Небеса и сео са десне стране Оца; и доћи ће последњег дана ускрснућа у слави Оца, да раздели сваком према својим делима.

И у Светог Духа, кога је Јединородни од Бога самог Исус Христ обећао да ће послати раси људи, Утешитеља, као што је записано: „Идем своме Оцу, и замолићу Оца и он ће вам послати још једног Параклета, Духа Истине. Он ће личити на мене и подучаваће и подсетиће вас на све“<sup>1532</sup>.

Али пошто су термин „суштина“ Очеви усвојили по једноставности и криши се због погрешног разумевања људи, а не садржи се у Светом писму, чини се ваљаним да се уклони и да никад поново не употреби за Оца, јер га нигде не користи Свето писмо за Оца и Сина. Па, ми кажемо да је Син сличан Оцу у свему, као што и каже и учи Свето писмо“.

Кључне речи формуле су биле *ὁμοίου κατὰ πάντα* (сличан у свему), чиме се показује преовладавање хомојске струје. Хиларије наводи да је Валенс донео кредо у Аримини који је потписан у Ники, али пасус који садржао формулу је

<sup>1527</sup> Уп. Hil. *Ad Const.* 2.4-5; *De Trin.* 6.21; Hieron. *In Lucif.* 27; August. *De Bapt. contr. Don.* 3.3.

<sup>1528</sup> Текст симбола према Ath. *De syn.* 8; H. G. Opitz 1934 и *NPNF* 2.4, 1127-1128.

<sup>1529</sup> Грч. *Τραχέταιν*.

<sup>1530</sup> Алузија на *Mat.* 11.27.

<sup>1531</sup> Уп. *Јов.* 38.17: „Јесу ли ти се отворила врата смртна, и врата сјена смртога јеси ли видио?“.

<sup>1532</sup> Уп. *Јован* 14.12, 16, 17, 26.

изгубљен. Сократ потврђује Атанасијеву причу и наводи исти текст симбола преведен са латинског, додајући<sup>1533</sup>:

*Када су се епископи састали у Ариминију, они са Истока су изјавили да су вољни да о случају Атанасија прећуте, одлука коју су снажно подржали Урсације и Валенс, који су раније подржавали ставове Арија, али, као што сам већ рекао, касније су изнели своје признање о порицању тог мишљења епископу Рима, и јавно прихватили доктрину консупстанцијалности, јер ови људи су увек нагињали доминантној партији. Германије, Ауксенције, Демофил и Гај изјавили су исто поводом Атанасија. Када су дакле једни покушали да предложе једну ствар, а други другу на седници епископа, Урсације и Валенс су рекли да сви ранији нацрти симбола треба да се ставе по страни и само последњи, који је припремљен на њиховом последњем састанку у Сирмију, треба да се сматра легалним. Онда су наложили да се прочита папир који су имали у рукама а који је садржао још једну формулу вере. Ово је заиста састављено у Сирмију, али је држано у тајности...*

Из сократовог одломка види се променљивост теолошких опредељења илирских епископа Валенса и Урсација, који су од чистог аријанства, преко хомојства и у једном тренутку хомоусијства, увек нагињали доминантној партији, док су Германије, Демофил и Гај остали доследни осуди Атанасија и хомојској доктрини. Валенс и Урсације су у Ариминију представили симбол вере тајно састављен на њиховом „састанку“ у Сирмију.

Сви наговештаји указују да је дошло до принудног компромиса заступљених страна. Према оцени Келија, основни нацрт је био конвенционални крсни симбол, али са бројним интерполацијама и изменама<sup>1534</sup>. Постоје извесне сличности са *Петом антиохијском формулом (Макростихом)* у погледу почетка времена од Исуса Христа<sup>1535</sup>, али оригиналност овог симбола показује се у првом до тада помињању Исусовог силаска у Пакао. Ова компромисна формула требала је да задовољи никејску струју својим потпуним одбацивањем аријанског хетероусијства, а умерени аријанци, хомојци, били би задовољени избацивањем проблематичног термина *усије*. Међутим, ниједна страна није била отворена за компромис, чак ни главни састављачи, којима би највише одговарало да је у формули стајало само *сличан*, али не у свим стварима, јер је то могло подразумевати и суштину, и косило се хомојском ставу да је Син сличан Оцу по вољи, али различите суштине. Према сведочанству Епифанија<sup>1536</sup>, када је Валенс потписивао *Датирани симбол*:

*... поред свог потписа додао је изјаву да је Син сличан Оцу, али без „у свему“, стављајући до знања до које се мере слаже са горенаведеним, или како је разумео*

<sup>1533</sup> Soc. HE 2.37.

<sup>1534</sup> J. N. D. Kelly 1972, 291-292.

<sup>1535</sup> *Макростих* чл. 2.

<sup>1536</sup> Eriph. Pan. 22.6.

„једносушан“. Цар је на то указао и натерао га да дода „у свему“, што је овај и учинио“.

Исто тако, Василије који се плашио да ће Валенс нешто изменити када буде носио копије у Аримини, код свог потиса дописао је меморандум оправдавајући свој поступак и наводећи да он *Никејски симбол* подржава у свему осим по имену<sup>1537</sup>:

*Василије, епископ Анкире. И ја тако верујем. И слажем се са горенаведеним тако што исповедам да је Син сличан Оцу у свим стварима. Баш у свим! Не само по вољи, већ као што Свето писмо учи, у постојању, актуалности и суштини, какав је и син. Дух од духа, живот од живота, светлост од светлости, Бог од Бога, сам Син од самог Оца; Син који је Мудрост мудрог Бога и Оца. И у Реч, да је син налик Оцу у свему, као што је син оцу. И као што је горе речено, ако ико каже да је Син сличан Оцу само у појединостима, он није за католичанску цркву, јер не говори да је Син сличан Оцу у складу са Светим писмом.*

Василијев постскрип је прочитан и дат Валенсу у присуству епископа Марка, Георгија, Урсација, Германија и Хипатијана, и многобројних презвитера и ђакона, а Епифаније је навео ове делове да се не би огрешио о оне који су потписали хомојски кредо, али су у души остали правоверни<sup>1538</sup>. Епифанијев навод даје најпрецизнију листу учесника Сирмијског синода из 359. године и потписника Датираног симбола, јер је највероватније консултовао неку збирку архивских докумената и од изузетног је значаја јер показује како је дошло до фракционисања унутар неоаријанских струја, што ће кулминирати на Сабору у Константинопољу 360. године, где ће вође хомојусијанске странке Василије Анкирски, Еустатије Севастански, Силван Тарсански, Георгије Лаодикејски и Кирил Јерусалимски бити збачени са епископских положаја, а хомојци и аномејци вођени Акакијем Цезарејским и Еудоксијем тријумфовати.

Хиларије Пиктавијски је сачувао писмо цара Констанција послато само пет дана после доношења *Датираног симбола* 27. маја 359. године. Писмо је у веома строгом деспотском тону упућено италијанским епископима који су се састали у Ариминију. Цар истиче да иако закон у религијским стварима црпи свој ауторитет од Цркве, царева је обавеза и пуна ингеренција да се постара да епископи одржавају мир у црквеном поретку и доктринарни склад. Цар стога тражи да када се заказани сабор у Ариминију заврши да италијански епископи пошању десет делегата на двор да би се расправила доктринарна питања са источњацима. Сабор у Риминију не сме да доноси никакве одлуке које се тичу

---

<sup>1537</sup> Eriph. Pan. 22.7.

<sup>1538</sup> Eriph. Pan. 23.1.

источних епископа или су супротне њиховим доктринама, свака таква одлука биће ништавна и неважећа (прилог Н26)<sup>1539</sup>.

КОПИЈА ПИСМА ЦАРА КОНСТАНЦИЈА ИТАЛИЈАНСКИМ ЕПИСКОПИМА НА САБОРУ У АРИМИНИЈУ (27. МАЈА 359. ГОДИНЕ)

*Победник Констанције Највећи обедоносни икад Август епископима.*

*Ранији статут, уважена господо, држе да се светост закона ослања на ствари црквене. Ми смо довољно потврдили, и више него довољно, из писама послатих од наше сопствене мудрости, да је дужност одазвати се овим истим стварима. Иако то свакако приличи улози епископа и базирано је на добробити свих људи, далеко и нашироко је то снажно наглашено. Али тренутна ситуација је пожурила оживљавање прописа. Јер нико неће сматрати понављање статута непотребним, пошто чести подсетници обично повећавају послушност. Пошто су ствари такве, ваше Оданости треба да препознају потребу за дискусијом о вери и јединству и да се пажња посвети пропису дужног реда у црквеним стварима. Јер просперитет свих људи свуда ће се увећати и сигурна слога обезбедити, када ваше Оданости покрену пратеће последице након крајњег уклањања свих несугласица у тим стварима.*

*Овај посао не треба да превиише оптерети ваше умове; јер би било неисправно да икаква одлука буде донета на вашем сабору о источним епископима. Сходно томе ви ћете требати само да се бавите оним стварима које ваше важне сопствености виде као нешто што је релевантно за вас, и по брзом окончању читаве стари треба да сложите о слању десеторице на мој двор, као што смо објаснили вашим мудрим сопственостима у ранијим писмима. Јер горепоменути ће моћи да одговоре и дискутују све источне предлоге о вери са њима лично, како би очекиван завршетак о свакој ствари могао да се оствари, а сумња одагна. Пошто су ствари овакве, не треба да донесете никакав декрет супротан источнима. Заиста, ако намеравате да дате икакву пресуду супротну њиховој када горепоменути нису присутни, производ злоупотребљене прилике ће бити ништаван и неважећи и помишатиће се. Јер ниједна одлука непотврђена нашом наредбом не може да има икакву снагу. Пошто је случај такав, ви, господа уважена као управници религије, треба да донесете закључке који наређују поштовање предвиђено за председавајуће епископе, како би захтеви религије могли да се поставе и да нико не искористи оно у шта је непримерно да се упусти. Нека вас Бог чува сигурним многа лета, очеви. Издато V Кал. Јун. за конзулства Еузебија и Ипатија.*

Како је приметио Барнс, ниједан од поменутих извора не третира скуп у Сирмију 359. године као сабор, јер није било формалног позива и дневног реда, већ је пре у питању прелиминарни састанак представника доминантних теолошких струја на двору Констанција – хомојусијца Василија Анкирског, хомојаца Германија Сирмијског, Валенса Мурсанског, Урсација Сингидунског, Акакија Цезарејског, Германија Александријског и аномејца Еудоксија<sup>1540</sup>. Сви они су покушали да донесу коначно решење, али је представљање *Датираног симбола* у Ариминију завршило катастрофом, која је одгодила прекопотребни мир на дуже време.

<sup>1539</sup> Hil. FH A VIII 8 (A. Feder 1910, 93-94).

<sup>1540</sup> T. D. Barnes 1993, 232.

#### 4.12 САБОР У АРИМИНИЈУ – СЕЛЕУКИЈИ – НИКИ (359)<sup>1541</sup>

Према Атанасију у Ариминију се окупило око двесто епископа. Насупрот царевим наредбама, учесници сабора су се одмах на почетку поделили у две супротстављене групе, од којих је антиникејаца било око осамдесет и они су напустили цркву у којој са остатак сабора састао<sup>1542</sup>.

Захваљујући Хиларију и Атанасију<sup>1543</sup>, сачуван је и део записника вођеног на сабору у Ариминију. Одломак из записника датиран 21. јула 359. године код Хиларија гласи:

*За конзулства Еузебија и Ипатија, XII дана пре августовских Календи*

*Када се синод епископа окупио у Ариминију и дискутована је вера, и умови су постављени на исправан пут деловања, Грецијан епископ из Кале<sup>1544</sup>, рекао је:*

*„Веома драга браћо, католичански синод је био стрпљив колико пристojност дозвољава, и веома често се показао лојалан **Урсацију и Валенсу, Герминију и Гају**, који су тиме што су толико пута мењали оно у шта верују, бацили у забуну све цркве и сада покушавају да унесу њихову сопствену јеретичку мисао у хришћанске умове. Они хоће да измене саветовање одржано у Никеји и организовано у опозицији аријанској и свим другим јересима. Штавише, донели су нам кредо који су они написали, а који би било погрешно да ми прихватимо. Прогласили смо их јеретичима одавно, и време је показало одлуку исправном. Нисмо их примили у нашу заједницу, осуђујући их у њиховом присуству нашим гласом. Поновите сада вашу одлуку, како би могла да буде потврђена индивидуалним потписима“.*

*Сви епископи су рекли: „Договорено је да горе именовани јеретици буду осуђени, како би Црква, са неуздорманом вером која је заиста католичанска, могла да почива у вечном миру“.*

Хиларије дословно преписује из записника да су осуђени илирски епископи Урсације, Валенс, Герминије и Гај, без помена Ауксенција и Демофила, које пак Атанасије у свом препричаном и преведеном делу овог записника наводи<sup>1545</sup>. Стога се једино може донети закључак да су они накнадно осуђени или их је Атанасије дописао, јер се код Хиларија у преписима оригиналних докумената не наводе, те да нам је он овде поузданији извор од Атанасија и свих других извора зависних од његових списа (Епифаније, Сократ Схоластик).

Група никејаца у Ариминију је саставила делегацију од десет епископа која је требала цару да однесе њихове одлуке, али вероватно се није упутила на двор пре краја јула 359. године, тек када је састављено писмо које је делегација

<sup>1541</sup> О сабору у Ариминију – Ники – Селеукији (359), в. R. P. C. Hanson 1988a, 371-386.

<sup>1542</sup> Sulp. Sev. Chron. 2.41. Сулпиције Север наводи да је 400 хомоусијанаца било у цркви Ариминија, а 80 хомојаца у напуштеном храму.

<sup>1543</sup> Nil. FH A 9.3 (A. Feder 1916, 96-97); Ath. De syn. 11.

<sup>1544</sup> Лат. Calle, данас Cagliari у Италији.

<sup>1545</sup> Ath. De syn. 11.

требала да испоручи цару<sup>1546</sup>. Никејци су саставили писмо цару на латинском у ком се код Атанасија Урсације, Валенс, Гај, и Ауксенције проглашавају јеретицима, према Атанасијевом наводу<sup>1547</sup>:

*Нама епископима, који смо се окупили из свих западних градова, чинило се ваљаним да се држимо до краја оне вере која истраје од давнина, коју смо примили онако како су је проповедали пророци, јеванђеља, и апостоли кроз нашег Господа Исуса Христа, који је чувар Вашег Краљевства и покровитељ Ваше моћи. Јер чинило се неискљученим мењати оно што је право и праведно утврђено и у заједници донето у Никеји са Вашим оцем царом, најславнијим Константином... Сходно томе, **Урсације** и **Валенс**, пошто су стари подстрекачи и симпатизери аријанске догме, с правом су искључени из заједнице, на им је дозвољен повратак који су тражили због покајања и извињења за прелазак ког су били свесни како показују документи које су са сами саставили. Али, они су покушали на бескрупулозан и нечасан начин да нам представе новину, пошто су нашли саучеснике у овој завери – **Герминија, Ауксенција, и Гаја**...*

Копију латинског оригинала даје Хиларије са доста разлика у односу на Атанасијев грчки превод. Када их упоредимо чини се да је или Атанасије проширио писмо или Хиларије скратио своју копију. Баш у поменутом делу Хиларије изоставља Демофила и Ауксенција (прилог Н28)<sup>1548</sup>:

#### ПРВО ПИСМО СИНОДА У РИМИНИЈУ ЦАРУ КОНСТАНЦИЈУ

*Уз Божју вољу и заповешћу Ваше Побожности верујемо да су епископи дошли у Римини из разних провинција Запада, како би вера могла да постане јасна свим католичанским црквама и да се обзнане јеретици. Јер када смо сви ми људи од здравог разума већали, сложили смо се да треба да се држимо вере која је истрајала од старине, коју су проповедали пророци, јеванђеља и апостоли кроз самог Бога и нашег Господа Исуса Христа, спасиоца Вашег царства и дариваоца Вашег спасења, вере које смо се одувек држали. Јер смо сматрали погрешним да унаказимо било коју наредбу оних који су седели заједно са Константином, оцем Ваше Побожности, који је славно сећања, на заседањима у Никеји. Текст је објављен и учињен познатим умовима обичних људи и од тада је био стабилна препрека аријанској јереси. И не само аријанска, већ и све друге јереси су уништене њиме. Ако се ишта одузме од њега, отварају се врата отровима јеретика.*

*Па, Урсације и Валенс су пали под сумњу за исту аријанску јерес и суспендовани су из заједнице. Они су тражили опрост, како пише у њиховим писмима, и добили су га од сабора у Милану уз помоћ легата Римске цркве. У Никеји, у Константиновом присуству, текст је написан са великом пажњом и Константин га се држао када је крштен и када је отишао у Божји мир. Стога ми сматрамо погрешним да га осакатимо на било који начин или на било који начин одбацимо толике свеце, исповеднике и наследнике мученика који су заједно били писци тог текста, јер су они сачували све што је припадало католицима у прошлости у складу са Светим писмом. Вера је трајала до дана када је Ваша Побожност од Бога Оца кроз нашег Господа*

<sup>1546</sup> А. Cedilnik 2004, 264.

<sup>1547</sup> Ath. *De synod.* 10.3-4; Латински оригинал даје Хиларије, Nil. *FH A* 5.1.2; грчки превод Ath. *De synod.* 10; Soc. *HE* 2.37; Soz. *HE* 4.18; Theod. *HE* 2.19. Треба напоменути да се писмо разликује у латинском оригиналу код Хиларија и грчким преводима и по реченици која говори да је цар Константин на самрти крштен према *Никејском симболу*.

<sup>1548</sup> Nil. *FH A V* 1 (А. Feder 1916, 78-85).

*Исуса Христа примила моћ да влада светом. Али ништавни, бедни људи су поново себе смело прогласили гласницима безбожне доктрине и од тада покушавају да почупају ишта је разум посејао. И када је писмо Ваше Побожности наредило дискусију о вери, нама је понуђено на разматрање, од стране горе поменутих узнемиривача цркава, у друштву Германија и Гаја, неку врсту новине која садржи многе тачке настраног учења. Али када се показало да је оно што су јавно понудили на сабору без подршке, они су сматрали да треба да буде састављено на други начин. Иначе је очигледно да су они ове ствари често мењали на брзину. Како би се избегло да се цркве узнемиравају превише често, одлучено је да се старе одлуке очувају сигурне и непроменљиве. Зарад обавештења Ваше Милости, дакле, послали смо легате да Вам изјаве, путем наших писама, став сабора. Једини мандат који смо им поверили је да носе посланство у мудрости таквој да старе одлуке остану на најјачој снази, и да Ваша Мудрост може да зна да мир не може бити постигнут због горепоменутих Валенса, Урсација, Германија и Гаја, док се они не збаце. Пре ће немир свих регија и Римске цркве бити ослобођен (прим. прев. ако се то учини).*

*Из тог разлога ми молимо Вашу Милост да саслуша смиреним ушима и сагледа озбиљним изразом лица све наше легате и да не дозволи никакву радикалну промену штетну по старе одлуке, већ да остави на снази оно што смо примили од наших предака који су, ми смо сигурни, били мудри људи, а не у жудњи за Божјим Светим Духом, јер овом иновацијом не само да се верно лаиштво узнемирава већ се и неверници спречавају да се приближе вери. Такође се молимо да ћете издати наређења да онолики епископи који су у притвору у Риминију (а међу њима многи погођени годинама и оскудицом) треба да се врате у своје провинције, како би лаици тих цркава не би били на муци, препуштени сами себи без својих епископа. Ово је такође наша поновљена молба: да не буде иновација, ни скраћивања, већ да остане неоштећено оно што је настављено у данима оца Ваше свете Побожности и у вашој религијској ери. Не дозволите да нас Ваша Мудрост терети да будемо одвојени из наших седишта, већ дозволите да епископи мирују са својим пуком, увек слободни да одслуже молитве које увек чине за Ваше спасење, за Ваше краљевство и за мир Ваш, који Божанство Вам дарива, мир дубок и вечан. Наши легати ће носити потписе и имена епископа или легата, исто као што други документ обавештава Вашу свету и религиозну Мудрост о истој ствари.*

На основу овог писма западних епископа у Ариминију сазнајемо да су легати послати цару добили упуте да се држе *Никејског кред*а и да подсети цара цара да су Урсације и Валенс били осуђени на Миланском сабору (347) и да су послали писма признања папи Јулију према којима су били подржали никејски *хомоусион* и Атанасија, те да ова двојица, заједно са својим саучесницима Германијем Сирмијским и Гајом Панонским, према грчким изворима и Ауксенцијем Миланским, не могу да осигурају мир тиме што ће порећи *Никејски симбол*. Демофил из Бороје се не помиње ни у латинским ни у грчким изворима, само у каснијим коментарима ових аутора. Западни епископи моле цара да спречи нове симболе и да нареди да се сабор распусти, наговештавајући да су они у позицији заробљеника и да желе да се врате својим епископијама. Дефиниција вере коју су прихватили никејци у Ариминију је идентична оној

донетој у Nikeји 325. године, с тим да је наглашено да реч „суштина“ не сме да се одбаци као новина, као што је то учињено на сабору у Сирмијуму (359)<sup>1549</sup>.

Антиникејска партија, предвођена Валенсом и Урсацијем, независно је такође послала легате из њихове групе. Према сведочењу Сократа, Созомена и Теодорета<sup>1550</sup>, цар је прво примио хомојску делегацију, која му је представила своју формулу вере, што је имало за последицу да хомоусијски делегати не буду примљени, те изморени дугим чекањем и уплашени царевом изолацијом, они су осудили Nikeјски симбол који им је наложено да бране и прихватили су Датирани симбол понуђен у Ариминију. Сва три извора преносе ову информацију уз извесна одступања, која се не могу објаснити, јер нам није познат њихов извор. Код Созомена, чији је навод најопширнији, извор је највероватније био Сабин, те се чини нај кредибилнијим<sup>1551</sup>. Међутим, Цедилник сматра да је вероватније да су Валенс и Урсације модификовали Датирани симбол за Аримини како би био пријемчивији хомоусијанској већини, те да је Констанције приметио да симбол који су донели није Четврта сирмијска формула, јер је лично присуствовао њеном састављању<sup>1552</sup>, али не наводи аргументе за такав став. Тако је у понуди решења од хомојусијанског симбола Василија Анкирског, преко Еудоксијевог аномејског, и хомојског у интерпретацији дворских епископа Валенса и Урсација, Констанције се на малом скупу епископа у Сирмију маја 359. године приклонио утицају хомојаца и одобрио Четврту сирмијску формулу као радни нацрт за предстојеће саборе, притом дајући никејској струји у Ариминију јасну инструкцију да се не меша у одлуке источних епископа у Селеукији, јер ће имати прилику за расправу после завршетка оба сабора када на царском двору две делегације од десет источних и десет западних представника буду доносиле коначну одлуку. И Созомен и Теодорет Констанцијево кривоверство приписују утицају дворске црквене клике, коју криве за успехе хомојаца и ускраћивање прилике западним никејским епископима за презентовање свога става цару. Како смо раније

---

<sup>1549</sup> Одлука о симболу је сачувана код Хиларија, в. Nil. *FH* А 9.1 (А. Feder 1916, 95-96) и у рукопису Ms. Bodl. e Mus. 101, f. 62<sup>v</sup>.

<sup>1550</sup> Soc. *HE* 2.37; Soz. *HE* 4.19; Theod. *HE* 2.19.

<sup>1551</sup> Цедилник приоритет даје Сократу, позивајући се на Шоов суд да је Созомен базрао свој навод на Сократовом, в. А. Cedilnik 2004, 271 и бел. 95. Поређењем сва три навода чини ми се ипсравнијим да су Созомен и Теодорет користили Атанасијев навод Констанцијевог одговора сабору у Ариминију, Ath. *De synod.* 55, а Созомен и Сабина.

<sup>1552</sup> А. Cedilnik 2004, 271.



напоменули, и други извори потврђују значајан утицај евнуха и царево жене Еузебије на Констанцијеву верску политику. Међутим, Констанције је ипак послао одговор никејским епископима у Ариминију и како наводи Атанасије, када је сазнао за преписку цара и епископа у Ариминију веома се намучио да дође до копија тих писама<sup>1553</sup>:

КОНСТАНЦИЈЕВО ПИСМО ЕПИСКОПИМА У АРИМИНИЈУ ПОСЛЕ ОДБИЈАЊА ПРИЈЕМА ЊИХОВЕ ДЕЛЕГАЦИЈЕ.

*Констанције, победнички и прослављени Август, свим епископима сакупљеним у Ариминију.*

*Да је божански и поштовани закон наша главна брига, ваше Узвишености знаји, али како нисмо били у могућности да двадесет епископа које су ваше Мудрости послале са вашим одлукама, јер нас је спречила хитна експедиција против варвара, и као што знате боље да је душа безбрижна када се бави стварима везаним за божанско право. Стога смо наредили епископима да сачекају наш повратак из Хадријанопоља, и да када се државни послови добро сврше, натенане можемо да саслушамо и проценимо њихове сугестије. Немојте бити озлојеђени због принуде да сачекате наш повратак, јер када се они врате са нашим одговором вама, моћи ћете да окончате ствари које тако дубоко утичу на добробит Католичанске Цркве.*

#### ОДГОВОР ЕПИСКОПА ИЗ АРИМИНИЈА ЦАРУ КОНСТАНЦИЈУ

*Писмо Ваше Хуманости смо примили, од Бога највољенији Господару Царе, које каже да због притиска државних послова, Ви још нисте успели да примите наше посланство, и у ком нам наређујете да чекамо Ваш повратак, док они вашу Узвишеност не извести о оном што смо одлучили у складу са нашим прецима. Међутим, ми овде присутни сада исповедамо и сместа изјављујемо, да нећемо одустати од нашег циља, као што смо упутили и наше изасланике да чине. Ми тражимо да Ви са озбиљношћу наредите да се писма наших Скромности прочитају, али и да милостиво примите она писма која смо поверили нашим делегатима. Ипак, ваша Благодот сигурно схвата као и ми, да је велика мука и туга тренутно на дели, јер у овим Вашим најсрећнијим данима, толико много црква је без епископа. И због тога ми поново тражимо од Ваше Хуманости, од Бога највољенији Господару Царе, да ако би Ваша Побожност могла да заповеди нама да се вратимо својим црквама пре него што почне тешка зима, како би могли уз Бога Свемогућег и нашег Господа Исуса Христа, његовог Јединородног Сина, да одржимо заједно са нашим стадом молитве у име Ваше царске власти, као што смо то чинили и до сада и као што то и сада чинимо.*

Наведена кореспонденција наговештава безизлазну позицију проникијских епископа у Ариминију, који нису могли да напусте Сабор док га цар званично не распусти и добили су наређење од цара лично да чекају његов завршетак спољнополитичких послова са варварима. Њихова делегација је блокирана у царској палати у Сирмију, такође у чекању, а делегација анти-никејских сепаратиста у Ариминију, на челу са Валенсом и Урсацијем је већ била примљена код цара. Негативан психолошки ефекат оваког третирања проникијске стране,

<sup>1553</sup> Ath. *De syn.* 55; уп. Soc. *HE* 2.37; Theod. *HE* 2.15.

ускоро се показао у догађајима који следе и за Атанасија, Хиларија и Сулпиција Севера то је био разлог преласка никејске делегације на супарничку страну<sup>1554</sup>. Сократ и Созомен дају наивно објашњење по ком су никејски делегати били преварени<sup>1555</sup>. Важно је напоменути да Сократ, Созомен и Теодорет као најречитији извори о овим догађајима не повезују сабор у Ариминију и сабор у Селеукији као делове истог сабора, нити имају јасну представу о сабору у трачком граду Ники.

Након догађаја описаних у Ариминију, око 160 претежно хомојусијанских источних епископа састало се у исавријској Селеукији 14. септембра 359. године. О овом делу сабора говоре Атанасије, Хиларије, Сократ, Созомен, Епифаније, Филосторгије, Сулпиције и Теодорет<sup>1556</sup>. На основу њихових података сазнајемо да се као водеће црквене личности помињу се хомојусијанци Георгије из Лаодицеје, Елеусије из Кизика, Силван из Тарса, Еустатије из Севасте и као вође анти-никејске Акакије из Цезареје, Патрофил, Ураније из Тира, Еудоксије који је узурпирао цркву Антиохије, Леонтије из Триполија, Теодосије из лидијске Филаделфије, Теодул из Фригије, Евагрије са острва Митилене, и Георгије, узурпатор александријске столице. Према Атанасију, они су се удружили са другим наследницима аријанске мисли као што су секундијанци Стефан, Сера и Полидеук из Либије, затим Панкратије и једним мелетијанцем Птоломејом. Атанасијеви супарници у Египту, познати као мелетијански шизматици, подржали су аријанску струју као што су то ономад учинили донатисти после сабора у Сердици који је ослободио Атанасија.

Ипак, хомојусијанска већина на другој сесији затвореног типа (28. септембра 359. године) потврдила је Другу антиохијску формулу (341) и збацила са положаја: *Георгија, продавца свиња и друге из Азије – Леонтија, Теодосија, Теодула, Евагрија, а екскомуницирали Астерија, Еузебија, Аугара, Базилика, Феба, Фиделија, Еутихија и Магна*<sup>1557</sup>, а анти-никејци предвођени Акакијем су се повукли. Међутим, на трећој сесији (29. септембра 359. године) осуђена страна се вратила у пратњи цивилног магистрата Леона и војног магистрата Лауриција, који су

<sup>1554</sup> Ath. Ep. Ad Afros 3; Nil. FH A 5.2 (A. Feder 1916, 85); Sulp. Sev. Chron. 2.41. Детаљније о сабору у Ариминију и Ники, в. М. Simonetti 1975, 314-325.

<sup>1555</sup> Soc. HE 2.40; Soz. HE 4.16.

<sup>1556</sup> Детаљније о сабору у Селеукији, в. М. Simonetti 1975, 326-340. Извори који говоре о сабору у Селеукији: Ath. De syn. 12, 29; Nil. FH B 7.1 (A. Feder 1916, 164); Soc. HE 2.39-41; Soz. HE 4.22-23 (на основу Сабина из Хераклеје); Eriph. Pan. 73.25-26; Philost. HE 4.2, 11; Theod. HE 2.22; Sulp. Sev. Chron. 2.42.

<sup>1557</sup> Ath. De syn. 12.

покушали да обезбеде помирење, али им је предата формула коју је сам Акакије саставио. На овој сесији пристигли су и Македоније из Константинопоља и Василије из Анкире, када је Акакијева група застрашена бројношћу својих противника тражила од магистрата да искључе све оне који су били под неким истражним процесом или раније осуђивани. То је усвојено и ослабљеном саставу сабора магистрат Леон је представио документ који му је:

*... у руке ставио Акакије, на који је хтео да привуче пажњу, али није рекао да је у питању кредо, који је у неким појединостима прикривено, а у неким отворено контрадикторан претходном. Када су се присутни ућутали, мислећи да је документ у питању њихова формула вере, прочитан је следећи симбол вере који је саставио Акакије заједно са преамбулом:*

*Пошто смо се јуче по царској заповести састали у Селеукији, граду Исаврије, дана 28. септембра, и својски се потрудили да свим силама сачувамо мир у цркви, и да утврдимо доктринарна питања на бази ауторитета пророка и јеванђеља, како не бисмо ништа изменили у црквеној исповести вере у односу на оно што Свето писмо тврди, као што је наш цар, највољенији од Бога Констанције наредио. Али, пошто су се појединци на Синоду понели неправедно преко неколико нас, спречавајући једне да изразе своје мишљење и искључујући друге из сабора против њихове воље, и истовремено примили оне који су већ збачени и лица која су заређена супротно црквеном канону, па је Синод постао сцена превирања и нереди, о чему сведоче најсјајнији комес Леон и најузвишенији гувернер провинције Лауриције, ми смо принуђени да прочитамо ову изјаву<sup>1558</sup>.*

На основу овог одломка видимо да Сократ своје податке не црпи од Атанасија, који је веома неинформативан по овом питању, већ да консултује саборске стенограме и представља нам како је дошло до обрта у корист хомојске стране, која је умела да искористи присуство власти и поштовањем римског ауторитета, за разлику од друге стране, добије наклоност власти да се усвоји њихово мишљење и одбаци симбол вере донет при посвећењу цркве у Антиохији. Акакијци су представили нову формулу у Селеукији<sup>1559</sup>, познату као *Селеукијска формула*<sup>1560</sup>, у којој су инсистирали да се „проблематични“ термини *хомоусион* и *хомојусион* забране, а да се анатемише новосковани термин *аномојон*, који се не јављају у Светом писму<sup>1561</sup>. Селеукијски синод признаје само термин *хомојон* у погледу односа Оца и Сина, позивајући се на учење

<sup>1558</sup> Soc. HE 2.40.

<sup>1559</sup> Ath. De syn. 29; Soc. HE 2.40; Eriph. Pan. 73.25.

<sup>1560</sup> Коју Атанасије наводи као Девету аријанску формулу вере, Ath. De syn. 29. Атанасије навод оставља утисак да су по доношењу Друге сирмијске формуле њени састављачи постали незадовољни и да су саставили нову са којом су на своју срамоту парадирани пред магистратима, те да је на њихов захтев осуђено то што су донели и тражено од писара Мартинијана да врати копије од свих странака које су их добиле, и чак је цар Констанције издао едикт против тог симбола, а затим су саставили нову формулу у Исаврији. Стога је овај део поузданији код Сократа и Епифанија, који су вероватно користили стенограме.

<sup>1561</sup> Формулу наводе Ath. De syn. 29; Soc. HE 2.40; Eriph. Pan. 73.25.

апостола Павла: „Који је обличје невидљивог Бога“ (Кол. 1.15). Како наводи Атанасије формула прочитана у Селеукији<sup>1562</sup>: *јасно је свима који је прочитају да је еднака оној која је скоро објављена у Сирмију уз дозволу његове Безбожности, Цара, чиме потврђује да је у Селеукији прочитан Датирани симбол из Сирмија.*

Према Сократу, на четвртој сесији Акакије је на Селеукијском сабору рекао: *Ако је никејска вера мењана једном и више пута од тада, нема разлога зашто ми не бисмо издиктирали другачију веру сада, на шта је хомојусијанац Елеузије одговорио: Овај сабор није сазван да се сазна оно што не знамо, нити да се прими вера коју не поседује, већ да наставимо путем вере очева<sup>1563</sup>, мислећи на доносиоце Друге антиохијске формуле, чиме је настављена дуготрајна и мучна расправа о суштини. Када је комес Леон видео да се неће остварити договор, распустио је сабор речима<sup>1564</sup>: Мене је цар делегирао да надгледам сабор на ком се очекивала једнодушност да превлада, али пошто никако не можете да постигнете међусобно разумевање, не могу више да присуствујем томе, па идите онда у цркву и тамо уживајте у узалудном брбљању.*

Акакијци су одбили да се састану у цркви, док су остали то прихватили и тамо тражили да се настави расправа о сукобу између Акакија и Кирила Јерусалимског<sup>1565</sup>, који је већ две године био збачен, али веома интересантан је навод Сократа да је овај епископ „први и једини“ одбио да се појави пред црквеним судом и апеловао код цара, од кога је и добио дозволу да му суди цивилни суд и зато је дошао у Селеукију<sup>1566</sup>. У одсуству акакијанске странке, која је одбила бројне позиве да појави, сабор одржан у селеукијској цркви донео је осуду и збацивање Акакија из Цезареје, Георгија из Александрије, Уранија из Тира, Теодула из фригијске Херетапе<sup>1567</sup>, Теодосија из лидијске Филаделфије, Евагрија са острва Митилене, Леонтија из лидијског Триполија и Еудоксија, најпре епископа Германиције, па узурпатора антиохијске столице. Такође су збацили епископа Патрофила јер није дошао да се одбрани од оптужби које је против њега изнео презвитер Доротеј. Сократ наводи да су по истој основи

---

<sup>1562</sup> Ath. *De synod.* 29.

<sup>1563</sup> Елеузије мисли на Сабор посвећења (II антиохијски сабор) из 341. године, где је донета II антиохијска формула, што се види из Сократовог коментара: *Како можеш оне који су се састали у Антиохији звати очевима?*, в. Soc. *HE* 2.40.

<sup>1564</sup> Soc. *HE* 2.40.

<sup>1565</sup> О Кирилу Јерусалимском и његовој теолошкој позицији, в. R. P. C. Hanson 1988a, 398-416.

<sup>1566</sup> Шести канон Другог васељенског сабора у Константинопољу (381) санкционисаће могућност жалби цивилном суду у црквеним споровима, в. Р. Поповић 2007, 78.

<sup>1567</sup> Локација непозната, помињу Soc. *HE* 2.40.43; Philost. 7.6. Више в. Chairitopa у V. R. L. Mullen 2004, 110.

екскомуницирали Астерија, Еузебија, Абгара, Базилика, Феба, Фидела, Еутихија, Магна и Еустатија. Потом су послали писма црквама збачених епископа са новопостављеним епископима. Како је Анијан постављен у Антиохији уместо Еудоксија, убрзо су га ухапсили магистрати Леон и Лауриције и послали у прогон, на шта су епископи из селеукијске цркве поднели протест. Пошто нису добили одговор упутили су се у Константинопољ да се обрате цару лично.

Како сазнајемо од Сократа, Созомена, Теодорета и Хиларија<sup>1568</sup>, после састанка са хомојском делегацијом цар је овластио Валенса и Урсација да управљају црквама на Западу по вољи, да саставе своју формулу вере и екскомуницирају све који је не прихвате<sup>1569</sup>. Тако су Урсације и његови помоћници дошли у Нику, трачки град, где су по дозволи цара сазвали нови сабор, превели на грчки формулу која је прочитана на латинском у Ариминију и представили је као нову „Никејску формулу“ покушавајући да обману наивне. Према Созомену<sup>1570</sup>, други извори говоре да су епископи који су били у притвору у Ариминију почели да страхују и мисле да је сулудо да: *постоји раздор међу епископима читавог света зарад једне речи, и да само треба да прихвате да је Син сличан Оцу, па да окончају све ове расправе, јер епископи Истока се неће смирити док се не избаца термин „суштина“*. Тако се и догодило, представници делегације епископа из Ариминија пристали су на формулу коју им је Урсације понудио, али их је овај у страху да не открију праву позадину њиховог пристајања, задржао у Ники читаве зиме, под изговором да су путеви у лошем стању за пут. За то време Урсације их је убедио да формулу са својим потписима пошаљу источним епископима, како би се умањила сумња да епископи Ариминија нису својевољно прихватили одбацивање консупстанцијалности.

Хиларије наводи извод из записника са састанка у Ники датиран 10. октобра 359. године, у ком се помињу имена 14 епископа<sup>1571</sup>:

*За конзулства Еузебија и Ипатија VI дана до октобарских Ида.*

<sup>1568</sup> Soc. HE 2.37.96; Soz. HE 4.19; Theod. HE 2.16, 21; Hil. FH 5.3 (A. Feder 1916, 85-86).

<sup>1569</sup> Према Сократу и Созомену први је кажњен Либертије, епископ Рима. Ово је анахронизам који аутори погрешно наводе, в. Soc. HE 2.37; Soz. HE 4.19.

<sup>1570</sup> Исто.

<sup>1571</sup> Hil. FH A 5.3 (A. Feder 1916, 85-86).

*Када су се епископи Реститут, Григорије, Хонорат, Артемије, (Х)Игин, Јустин, Приск, Прим, Таурин, Луције, Мустације, Урбан, Хонорат и Солутор окупили на заседању у Тракији у Ники на заказаном месту које се раније звало „Ustodizo“, Реститут, епископ Картагине, је рекао:*

*„Ви сами мудри знате, најсветије колеге свештеници, да када се дискусија о вери водила у Ариминију, расправа је изазвала такву неслогу да је, на подстрек Бавола, настао раздор међу Божјим свештеницима. Исход је био да сам ја, Реститут, и група епископа која ме је следила, донела пресуду (милим на одвајање из наше заједнице) против наше браће Урсација, Валенса, Германија и Гаја као да су заговорници злог становишта.*

*Али пошто смо били у блиском контакту једни са другима, ми смо о свему говорили и све смо расправили, и открили смо оно на шта нико не може да се вређа: да ови људи имају у себи према њиховом сопственом признању католичанску веру коју смо сви потписали, и никада нису били јеретици. Па, пошто је склад мира најважнија ствар код Бога, договорено је, нашим заједничким пристанком, да све што је решено у Ариминију треба да буде поништено, и да са Божјом наклоношћу потпуно заједништво са њима треба да се оствари и да нико не треба да остане у неслози која их може или хоће укаљати. И тако, као што сам рекао, јер смо ми овде присутни, сваки треба да каже да ли је оно што сам ја прихватио исправан пут, и да потпише сопственом руком“.*

*Сви епископи су рекли „Да“ и потписали.*

Затим Хиларије наводи писмо цару Констанцију западних епископа из Риминија, у ком група, од којих Хиларије наводи само Мигдонија, Мегазија, Валенса и Епиктета, тврди да су се радо повиновали царевој наредби да одбаце консупстанцијалност у симболима вере, да признају пораз оних који су се супротстављали овој мудрој одлуци и слажу се са источњацима у Селеукији, завршавајући све молбом да иду кућама<sup>1572</sup>.

ПИСМО ПРЕДСТАВНИКА САБОРА У АРИМИНИЈУ ЦАРУ КОНСТАНЦИЈУ О ПРИХВАТАЊУ ОДЛУКА САБОРА У НИКИ<sup>1573</sup>.

*Заслужно најславнијем и најпобедоноснијем Августу Констанцију од синода у Риминију у слози са источњацима (Хиларијева белешка – од Мигдонија, Мегазија, Валенса, Епиктета и осталих који се слажи са јереси).*

*Просветљени писмима Ваше Побожности ми дајемо и нудимо највећу захвалност Богу, јер сте нас обрадовали тиме што сте нам рекли шта треба да радимо у складу са намерама Ваше Побожности: нико не треба да користи речи, непознате Божјој цркви, „суштина“ и „једносушност“, употреба која тежи да створи скандал међу браћом. Ми смо најсрећнији што смо поново спознали шта треба да подржавамо. Блажени смо ми које је задесила тако велика срећа да су под надлежношћу Ваше Побожности остали они који су склони да примене ове термине на Бога и Божјег Сина и примили сразмеран пораз! Ми стога одајемо почаст Вашој Милости, јер су у нашем присуству суштински знаци истине исијали, истине која не зна за пораз и која*

<sup>1572</sup> Nil. FH A 6 (A. Feder 1916, 87-88).

<sup>1573</sup> Лор га датира у новембар 359. године, в. W. A. Löhr 1986, 127, а Симонети на крају другог дела синода у Ариминију када је оформљена нова делегација за Константинопољ која је понела писмо цару, M. Simonetti 1975, 325. С обзиром на садржај писма, оно је морало бити послато пре краја синода, јер цар не би распустио синод у Ариминију без ове потврде, те се слажем са Лором.

је однела победу; и тако термин недостојан Бога и никада записан у светим законима, неће бити коришћен ни од кога.

Пошто смо и даље задржани овде где се синод одржао и с обзиром на то да смо послали одговор преко наших легата, стога молимо Вашу Побожност да изда наређење да ми, који се држимо чистог учења у сагласности са источњацима, будемо пуштени и вратимо се нашем народу, како би се са ове стране могли појавити љубитељи истине који не мењају Бога за термин, и да ми, који чувамо католичанску веру, не будемо затворени у друштву људи заражених изопаченим учењем. И тако, Господару, ми искрено молимо Вашу Побожност, пред Богом Оцем и Господом Исусом Христом, Богом и Божјим Сином, да учини нама, који смо потписали здраво учење и напустили, на Вашу заповест, реч „усија“ и да Ви наредите да ми будемо пуштени нашем народу, како би се Црква, која апсолутно одбија да измени речи коришћене за Бога и Божјег Сина, могла радовати владавини Ваше моћи и славе, које је Божанство толико даривало, са осветљавањем светогрђа те фразеологије, да термини „суштина“ и „једносушност“, непостојећи у божанским списима Бога и Божјег Сина, могу да оду.

Побожни Царе, помогни обожаваоце Бога највеће висине, помогни оне који се моле Богу Оцу свемогућем кроз Христа, Божјег Сина. Помогни оне који лојално слушају твој суд, оне који обожавају никог до Бога Оца кроз нашег Господа Исуса Христа, Сина његове славе<sup>1574</sup>. Нареди, господару Царе, наш повратак људима нашим тако што ћеш послати писмо Тауру, префекту преторијанске гарде, јер ми дајемо пуну послушност у нашем проповедању Божјег имена источњацима и твојем упутству. Због тога што смо се увек држали чврсто у овој афери, треба сада да се вратимо нашим људима. Ми смо послали писма о овој афери нашим источним колегама епископима, како би они могли да знају да смо увек ово сматрали и настављамо у католичанској вери са њима. Нека те божанска верност учини увек најславнијим и свуда, у свим стварима, осветником, најоданији господару Царе.

Федер овом писмо додаје Хиларијев коментар да је то вера<sup>1575</sup>: коју су потписали, и Валенс са собом понео у Аримини. Међутим, део текста који је требао да изложи формулу вере коју Хиларије помиње није сачуван, те не можемо бити сигурни да ли Хиларије мисли на симбол из Нике или Датирани симбол, тј. на први део сабора у Ариминију или други. Хиларије симбол прихваћен у Ники, као и Другу сирмијску формулу, назива бласфемијом коју су саставили Валенс и Урсације, и изражава своју огорченост што епископи из Ариминија нису дали сагласност за њену осуду<sup>1576</sup>:

*Сви се слажу, јавним одобравањем људске расе, да је отров лош, да је убиство невине особе злочин и да је непоштовање према Господу ужасна ствар? Али свако ко не осуђује ове ствари када буду пријављене, мора признати да је он саучесник у њиховом спровођењу; јер не постоји нико ко не пориче оно што презире и препоручује оно што није порекао. Зашто сте се онда када сте дошли у Константинопољ после синода у Селеукији, одмах придружили осуђеним јеретицима, нисте одложили време вашег доласка и нисте, логиком мудрог савета, усмерили мисли на испитивање*

<sup>1574</sup> Уп. *Јевр.* 1:3 „Који будући сјајност славе и обличје бића његова, и носећи све у ријечи силе своје, учинивши собом очишћење гријеха наших, сједе с десне стране пријестола величине на висини...“.

<sup>1575</sup> Hil. *FH A* 5.4 (A. Feder 1916, 86), уп. Lionel R. Wickham 1998 *Con. Val. et Ursac.* 2.15.

<sup>1576</sup> Hil. *FH B* 8.2 (A. Feder 1916, 175-176).

могућности извесног одлагања за вас саме? Потом су са вама били присутни источни легати који су ван заједнице са епископима. Рекли су вам све шта се догодило. Такође су вам указали на јерес која почиње да доминира. Зар нисте већ тада требали да устукнете и будете уздржани као арбитри свих дебата? Али вођени свеићу о вашој сопственој каквој таквој наклоњености, нисте прихватили одлуку. Одмах сте се придружили својим људима и ушли у партнерство у вашим бласфемијама. Нити сте прихватили савет да иако су неки људи изгубили осећај стида, синод у Ариминију се рачунао. Јер ви сте одали вашу превару тиме што нисте анатемисали своје људе.

Овај одломак, који је нажалост промакао многим<sup>1577</sup>, који су датирали Хиларијеву расправу против Валенса и Урсација, датира дакле после Константинопољског сабора 360. године, када је аутор знао за све последице Двојног сабора. Зато Хиларије повезује одлуку групе из Ариминија да подржи *Симбол из Нике* са подршком Акакијевим хомојцима на Константинопољском сабору, и напомиње да су они тамо изјавили, на основу изјаве сведока из публице:

... да свети људи Ариминија нису порекли да је Син створење, већ створење не налик другим створењима, зато што у фрази „он није створење као друга створења“, није речено да он није створење, већ да он није укључен са осталима... И то је било премало, па су оружја узета из ваше библиотеке да помогну проповедање безбожности и са вашом помоћи рат против Бога је почео. Где је, онда, ваша исповест вере у Низи у Тракији, у којој кажете да су све јереси осуђене?

Хиларије наведеним писмом цару Констанцију и својим коментарима наговештава да се делегација никејских епископа вратила у Аримини, одакле су послали писмо цару са потврдом симбола из Нике, а Сулпиције Север указује да су никејци били обманути да потписују исправни симбол<sup>1578</sup>. Кредо из Нике представљао је алтерацију Датираног симбола из Сирмија по инструкцијама Валенса и Урсација. Овај симбол је потписан 10. октобра 359. године од стране делегације западних епископа из Ариминија, који су чекали пријем код цара. Текст формуле наводи само Теодорет<sup>1579</sup>, а Хиларије, како смо видели, једино коментарише његове делове или нам је тај део фрагмената изгубљен. Према наводима извора<sup>1580</sup>, сабор у трачкој Никеји је по бројности заиста могао да парира Првом васељенском сабору у малоазијској Никеји из 325. године. Најзначајнија измена у симболу из Нике било је изостављање синтагме *ὁμοίου κατὰ πάντα* „сличан у свему“ и забрана не само појма *οὐσία/substantia*, већ што је

<sup>1577</sup> В. увод L. R. Wickham 1998.

<sup>1578</sup> Што потврђује Сулпиције Север, који црпи податке из Хиларијевог дела, *Sulp. Sev. Chron.* 2.42-44; Сократ, Созомен и Теодорет не наводе повратак у Аримини. О другом делу сабора у Ариминију в. М. Simonetti 1975, 322-324.

<sup>1579</sup> Theod. *HE* 2.16.

<sup>1580</sup> *Hil. FH* В 8.3 (А. Feder 1916, 176).



још значајније појма *ὑπόστασις/persona*, чиме се почела правити разлика између ових термина, али и нова забуна у конституисању тринитарне хришћанске теологије, која ће се у наредним деценијама различито тумачити на Западу у односу на Исток<sup>1581</sup>. Ипак, хомојска победа имаће дубоке последице за Илирик, јер ће до краја века хомојство бити упорно присутно као противтежа следбеницима никејства<sup>1582</sup>.

О узроцима овако снажне победе хомојства извори нису сагласни и вероватно указују на низ околности који је до ње довео. Најмање је јасно зашто је група никејаца из Ариминија пристала на компромис са хомојском страном, да ли због страха од царске казне, како мисле Атанасије, Хиларије и Сулпиције Север, да ли због тога што су их поново преварили Урсације и Валенс, како тврде Сократ, Созомен и Теодорет, и делимично Сулпиције Север, који су свакако хронолошки удаљенији од самих догађаја. Кључна разлика у интерпретацијама ових извора јесте у датирању коначне формуле вере, која је по млађим изворима обликована на последњем заседању у Ники, док савремени извори указују да су се обе делегације, хомојска и хомоусијска, вратиле у Аримини крајем октобра 359. године<sup>1583</sup>. И како указују Хиларије и Сулпиције Север, по повратку делегације у Аримини, већина присутних епископа је истрајала у подржавању претходно донетих одлука и одбила да прими делегацију која је постигла споразум у Ники. Тек под поновним притиском цара почели су никејци у Ариминију да попуштају зарад постизања теолошког споразума, након што су их хомојци предвођени Валенсом убедили да нису аријанци. Код Сулпиција Севера имамо навод да је Валенс префекту Тауру, кога је цар поставио да надгледа синод<sup>1584</sup>:

*.. најчвршћи међу њима био је наш пријатељ Фегадије и Сервације, епископ из Тунгрија, и пошто ова двојица нису поклекла претњама и притиску, Таурус их је засипао молбама и у сизама преклињао да прихвате умерене савете. Он је изнео аргумент да су епископи сада већ седам месеци затворени у једном граду – да им није дата нада да ће се вратити кући, уплашени суровошћу зиме и позитивног упита; и ита на крају? Он их је пожурio да следе пример већине и да се при томе позову на ауторитет броја оних који је то пре њих учинио. Фегадије је отворено изјавио да је спреман да поднесе прогонство, и сваку казну која му се пропише, али да неће прихватити исповест вере коју су саставили аријанци. Тако је неколико дана прошло у овој дискусији и када се начинио мали корак ка помирењу, Фебадије је постепено почео*

<sup>1581</sup> О термилошким разликама у христолошким расправама између Истока и Запада, в. С. Marksches 1995, 1-11.

<sup>1582</sup> Nicetas Remes. *De Spiritus Sancti potentia* 1. Према М. Simonetti 1951, 239-248.

<sup>1583</sup> Sulp. Sev. *Chron.* 2.42; Hil. *FH* A 6 (А. Feder 1916, 87-88); A 5.4 (86); B 8.2 (176).

<sup>1584</sup> Sulp. Sev. *Chron.* 2.44.

да се предаје, и на крају је поклекао под предлогом који му је дат. Јер Валенс и Урсације су потврдили да је изнета исповест вере састављена према одредбама католичанске догме, и да пошто су је изнели источњаци на подстрек цара, не може се одбацити без невере, а како би онда био могућ крај сукоба, ако исповест која је задовољила источне, одбију они на Западу? На крају, ако они мисле да презентована исповест изгледа непотпуна у односу на оно што је њима прихватљиво, да они сами треба да додају шта мисле да треба да се дода, и да ће онда они прихватити са своје стране, оно што су ови други додали. Овај пријатељски предлог су сви радо прихватили, и наши нису даље покушавали да сеprotиве, желећи да се већ једном оконча посао. Потом је исповест коју су саставили Фегадије и Сервације објављена, и у њој су најпре Арије и његова безбожна творевина осуђени, и објављено је да је Син Божји једнак са Оцем и без почетка, без времена. Онда је Валенс, као да помаже нашим пријатељима, прикључио изјаву (у којој се крије тајна обмана) да Син Божји није створење као друга створења; и превара која се крила у овој објави побегла је пажњи слушаца. Јер у овим речима у којима се негира да је Син налик другим створењима, дакако је изречено да је он само супериоран према осталима. ... у то време то нису разумели, и тек су касно схватили смисао те реченице. На тај начин завршен је сабор, који је имао добар почетак, али сраман крај.

Овај значајан навод Сулпиција Севера разрешава многе недоумице и недоречености осталих извора, да је измореност и страх епископа који су седам месеци били затворени у Ариминију допринела да се постигне неславан договор са Валенсовом групом под окриљем међусобног подржавања истих погледа. Као најистрајније браниоце никејства Сулпиције наводи епископе Фебадија из Агена и Сервиција из Тунгрија (дан. Тонгерен у Белгији), који су поклекли када им је Валенс дозволио да допишу шта недостаје симболу који им је представљен, а нису схватили да се у изјави коју је Валенс дописао: *да Син Божји није као друга створења*, крије антинекејски став да је Син Божји створење надређено свим другим створењима и стога ограничен временом. Како су Симонети и Лор приметили<sup>1585</sup>, последњу реч о сабору у Ариминију даје Јероним у свом дијалогу *Против Луциферијанаца*<sup>1586</sup>:

*Баш када се раширила гласина да је неискрена изјава вере Валенса, епископа Мурсе, који ју је саставио у присуству преторијанског префекта Таура, који по царској наредби надгледао Синод, Валенс је изјавио да он није аријанац и да потпуно презире аријанске blasfемije. Међутим, ствар је учињена у тајности, и није умирила опште мњење, па је другог дана, када се маса епископа и лаика окупила заједно у цркви Аримнија, Музоније, епископ провинције Бизацене, коме су сви због старости дали прву реч, рекао је следеће: „Један од нас је овлашћен да вам прочита, часни очеви, оно што објављују извештаји стигли до нас, како би зле мисли које парају наше уши могле да буду изгнане из наших срца и једногласно осуђене од нас свих“. Сви епископи су одговорили: „Слажемо се“. И када је Клаудије, епископ провинције Пицена, на захтев свих присутних, почео да чита светогрђа приписана Валенсу, Валенс је наглас повикао негирајући: „Ако ико пориче Христа нашег Господа, Сина Божјег, рођеног од Оца пре светова, нека је проклет“. Уследио је општи хор одобравања: „Нека је проклет“. „Ако ико пориче да је Син сличан Оцу како Свето писмо каже, нека је проклет“. Сви*

<sup>1585</sup> M. Simonetti 1975, 323; W. A. Löhr 1986, 128.

<sup>1586</sup> Hieron. *Adv. Lucifer.* 18-19.1.

су одговорили: *Нека је проклет*“. „Ако ико не говори да је Син Божји заједно вечан са Оцем, нека је проклет“. Поново је уследио хор одобравања, „Нека је проклет“. „Ако ико каже да је Син Божји створење, као сва друга створења, нека је проклет“. Одговор је био исти: „Нека је проклет“. „Ако ико каже да Син од постојећих ствари, а не од Бога Оца, нека је проклет“. Сви заједно викаше: „Нека је проклет“. „Ако ико каже да је било време када Син није било, нека је проклет“. У том тренутку, сви присутни епископи и цела црква заједно су подржали Валенсове речи тапишући рукама и ударајући ногама. И ако ико мисли да смо измислили ову причу, нека погледа јавне архиве. О свим догађајима су пуне су црквене архиве, а околности су још свеже у сећању људи, од којих су неки који су учествовали на Синоду још живи, а сами аријанци (чињеница која се не може оспорити) не поричу тачност нашег извештаја. Када су, дакле, сви дизали Валенса у небеса и себе скрушено осудили што су икад сумњали у њега, исти Клаудије који је почео да чита, рекао је: „Има још неколико ставки које су избегле пажњи нашег драгог господина и брата Валенса; ако вам се чини ваљаним, дозволите нам, како би се уклониле све сумње, да донесемо општим гласањем сагласност о њиховој цензури. Ако ико каже да је Син Божји заиста био пре свих светова, али да никако није био пре сваког времена, чиме стављаишита пре њега, нека је проклет“. И многе друге ствари које су изгледале сумњивим, Валенс је осудио када му их је Клаудије прочитао. Ако неко жели да сазна више о њима, наћи ће извештај у актима Синода у Ариминију, извор из ког сам ја лично црпео податке.

С правом се највећи кредибилитет мора дати Јеронимовом запису базираном на актима Синода у Ариминију<sup>1587</sup>, која је лично консултовао, као и никејске и аријанске сведоке догађаја. Тако су почетком децембра 359. године на пленарном заседање синода у Ариминију у градској цркви, на захтев епископа Клаудија из Пицена прочитане оптужбе против Валенса, које је овај негирао потврђивањем свих ставова које му је једну поједну Клаудије наводио и које су биле у складу са никејском вером, чиме је стекао поверење да иза формуле вере коју им предлаже не стоји скривена аријанска догма. Тако је пропала првобитна замисао створена у Сирмију 22. маја 359. године.

#### 4.13 САБОР У КОНСТАНТИНОПОЉУ 360. ГОДИНЕ<sup>1588</sup>

Тако је Валенс на другом делу сабора у Ариминију успео да издејствује потврду *Симбола из Нике* и да састави делегацију која је требала цару у Константинопољ да однесе саборске одлуке. Хиларије је у својој збирци докумената навео писмо које су источни епископи из Селеукије послали

<sup>1587</sup> За Јеронима оваква критичност није уобичајена, в. J. N. D. Kelly 1975, 75.

<sup>1588</sup> О сабору у Константинопољу (360), в. R. P. C. Hanson 1988a, 381-386.

делегацији западних епископа послатим из Ариминија за Константинопољ, чиме је очувана листа делегата. Писмо осамнаесторице источних епископа из Селеукије је адресирано на деветорицу именованих епископа и осталим неименованим делегатима синода у Ариминију, у ком изјављују да су синод јак стотину гласова и да упозоравају на аномејску јерес коју шири Аетије, у шта је и цар упућен и изразио је своје неодобравање<sup>1589</sup>:

КОПИЈА ПИСМА ИСТОЧНИХ ЕПИСКОПА, ДАТОГ ЛЕГАТИМА КОЈИ СУ СЕ ВРАЋАЛИ ИЗ АРИМИНИЈА.

*Поздрави у Господу нашем веома вољеном Урсацију, Валенсу, Магдонију, Мегазију, Герминују, Гају, Јустину, Оптату, Марцијалу и осталим легатима синода у Ариминију од Силвана, Софронија, Неа, (Х)Еродијана, Патриција, Хелтидија, Теофила, Теодора, Еуматија, Дидимиона, Екдиција, Арсенија, Пасиника, Валентина, Еукартија, Леонтија, Еортазија и Макарија.*

*Ми смо жељни јединства и мира, и са мандатом синода да се одупремо јереси, сматрали смо исправним да вам појаснимо околности у којима се Црква налази, због могућности да незнање ових ствари учини да постанете саучесници тако велике невере, с тим да ми не мислимо да сте ви несвесни да смо се ми као легати читавог синода од стотину и више епископа са добрим разлогом до сада устручавали да уђемо у ову цркву. Због тога желимо да будете информисани, како јерес која сада поприма невероватну дубину у Цркви, не би опстала. Ова јерес се усудила да порекне да је наш Господ Исус Христос, једини рођени Син од Бога, Бог од Бога, налик Отац. Хоћемо да будете информисани о овоме, како бисте имали знања о тврдњама и богохулним изјавама о Јединородном Богу, које они мисле и проповедају. Ми смо то заиста показали и најпобожнијем цару Констанцију, и он је био подстакнут најрелигиознијом жељом за анатемисањем свих ових ствари. Међутим, завере се овде сада кује да би изгледало да се у случају Аетија, аутора ове јереси, који треба бити осуђен због ове неверничке изјаве, пресуда доноси против човека, а не доктрине. Ми вас упозоравамо, дакле, браћо, да преиспитате ове ствари са бригом и да се заиста потрудите да осигурате наставак католичанске вере. Али ваше Милосрдности неће бити у сумњи да се, како се дешава, све преноси и западним црквама. Желимо вам добро, браћо, у Господу.*

Хиларијево писмо показује да су на челу западне делегације послате у Константинопољ били постављени Валенс и Урсације, које источни епископи не сматрају кривоверцима. Осим њих, у делегацији препознајемо њихове следбенике Герминуја, Гаја. Писмо је највероватније послато из Константинопоља, где је делегација осамнаест изабраних епископа са Селеукијског сабора на царском двору у Константинопољу расправљала са групом Акакијевих хомојаца, која је преко веза на двору осигурала наклоност цара. Према Созоменовим извештајима акакијци су се позивали на епископско

<sup>1589</sup> Hil. FH В 8.1 (A. Feder 1916, 174-175).

достојанство наследника столице Еузебија Цезарејског, али и великом интелектуалном снагом и елоквенцијом самог Акакија. Било је прича и су утицај на двору обезбедили подмићивањем новцем стеченим продајом црквене имовине<sup>1590</sup>. Вест да су западни епископи потврдили формулу из Ариминија пресудно је утицала на то да се убеде представници Селеукијског сабора да се одрекну термина „суштина“. Слично тактици Валенса у Ариминију, акакијевци су под заклетвом изјавили да они не сматрају да је Син различит од Оца по суштини и да би такво мишљење била јерес, те да сматрају да је формула коју су представници сабора у Ариминију прихватили у Ники само компромисно решење да се спрече расправе, али да није против хомоусијанске ни хомјусијанске доктрине. Цар је такав став подржао наглашавајући да је велики број епископа био у Ариминију и сложио се да нема разлике у значењу између *хомоусиона* и *хомојусиона*, и да пошто се ти термини не јављају у Светом писму уводи се компромисни термин *хомојос* „сличан“ и да он подржава хомојску формулу<sup>1591</sup>:

*и пошто је такво његово мишљење, цар је наредио епископима да прихвате ту формулу. Следећег дана је припремљена церемонија за царско проглашење за конзула, које се по римским обичајима одржавало првог дана месеца Јануара, и цео тај дан и део предстојеће ноћи цар је провео са епископима и успео да убеди делегате Селеукијског сабора да прихвате формулу из Ариминија (прим. прев. – Нике).*

Тако је 1. јануара 360. године селеукијска делегација под притиском цара лично одобрила хомојску *Формулу из Нике*, чиме је хомојска страна у христолошким расправама доживела свој врхунац добијањем званичне потврде државе и представника источних и западних цркава. За финализацију одлука Двојног сабора у Ариминију и Селеукији била је потребна и ратификација већег заједничког црквеног сабора, због чега је цар Констанције у јануару 360. године сазвао сабор у Константинопољу<sup>1592</sup>, којим је доминирала хомојска странка, састављена од епископа Битиније (помињу се Марис од Калцедона и Улфила, епископ Гота). На овом сабору, где је било око 50 епископа<sup>1593</sup>, са мањим изменама усвојен је хомојски кредо из Нике, базиран на Датираном симболу из

<sup>1590</sup> Soz. HE 4.23.

<sup>1591</sup> Soz. HE 4.23.

<sup>1592</sup> Информације о Константинопољском сабору (360) дају Soz. HE 4.24; Soc. HE 2.41-43; Theod. HE 2.23; Philost. HE 7.6; индиректно Nil. FH 8.1-2 (A. Feder 1916, 174-176).

<sup>1593</sup> Исто. Барнс наводи учешће 72 епископа, T. D. Barnes 1993, 148.

Сирмија<sup>1594</sup>. Додато је да све раније формуле вере и оне које убудуће буду доношене сматрају се анатемисаним. Захваљујући присуству Улфиле, међу Готима ће се ширити хомојство, те је нетачно и непрецизно говорити о готским хришћанима као аријанцима<sup>1595</sup>, јер је Улфила претходно признао Никејски симбол као наследник Теофила, епископа Гота, који је био присутан на Никејском сабору (325)<sup>1596</sup>. Константинопољска формула је била анти-аријанска с обзиром на то да је експлицитно осуђивала аномејство. Симбол је са царском инструкцијом послат свим епископијама Царства на потпис или у случају одбијања претило се казном прогонства<sup>1597</sup>.

Овај сабор званично сазван ради питања аномејског учења Аетија из Цезареје, ипак је дао прилику Акакијевим хомојцима да се обрачунају са својим противницима. Сабор је најпре збацио Аетија са места ђакона наводно на основу његових списа (*Syntagmation* објављен у јесен 359. године), али било је извештаја који тврде да су осудили Аетија само по наредби цара<sup>1598</sup>. Међутим, већ на првој сесији осим аномејаца збачени су и Македоније из Константинопоља<sup>1599</sup>, Елеузије из Кизика, Еустатије из Антиохије, Драконтије из Пергама и Василије из Анкире, али не због другачијег исповедања вере, већ због кршења црквених канона (попут преласка у другу епископију) и ремећења црквеног реда и мира (у случају Василија Анкирског). На сабору су изнете нарочито озбиљне оптужбе против Василија Анкирског, међу којима и Созомен на основу записника са сабора наводи следеће<sup>1600</sup>:

*Да је потстицао клир Сирмија против Германија, и да иако је писмено потврдио да је у заједници са Германијем, Валенсом и Урсацијем, представио их је као преступнике пред трибуналом афричких епископа. А када је оптужен за ово, порекао је и лажно сведочио, па када је потом оптужен, покушао је да се оправда софистичком реториком. Додали су да је он узрок сукоба и побуна у Илирији, Африци и Римској цркви.*

<sup>1594</sup> Текст Константинопољске формуле (360) наводи Атанасије, *Ath. De syn.* 30; *Soc. HE* 2.41.

<sup>1595</sup> Више о готском покрштавању в. Р. Ј. Heather 1986, 289-318.

<sup>1596</sup> *Soc. HE* 2.41.

<sup>1597</sup> *Soz. HE* 4.26.

<sup>1598</sup> *Soz. HE* 4.24. Филосторгије наводи да је Аетије изазвао Василија Великог, будућег епископа каподокијске Цезареје, крајем 359. године док су били у Константинопољу на јавну дебату о тринитарном питању и победио га у реторичком надметању и тиме можда привукао цареву пажњу, јер је цар забрањивао јавне дебате, *Philost. HE* 4.12; уп. *Theod. HE* 4.27.

<sup>1599</sup> Који ће убрзо преминути у егзилу. Македоније из Константинопоља сматра се оснивачем хришћанске групе духобораца (грч. *Πνευματομάχοι*), антинекејске струје која је негирала божанственост Светог Духа. О македонијевцима, в. Р. Р. С. Hanson 1988а, 760-771.

<sup>1600</sup> За детаљан навод, в. *Soz. HE* 4.24, уп. *Soc. HE Soz.* 2.42.

Василије је оптужен за подстицање сирмијског клира против свог епископа Германија, што се односило на Василијево деловања на Сирмијском сабору из 358. године, када је успео да убеди Констанција да не подржи Валенсову и Урсацијеву странку и одобри Василију састављање нове формуле вере. Такође, Василије је оптужен да је утицао на сабор афричких епископа да осуде Германија, Валенса и Урсација, док је формално био са њима у заједници<sup>1601</sup>. Међутим, скромни подаци које о осуди Василија имамо код Сократа и Созомена немају потврде у другим изворима<sup>1602</sup>. Према мишљењу савремене историографије<sup>1603</sup>, Василије је постао посебно непопуларан на Истоку због свог суровог прогона својих противника за време кратког периода када је имао Констанцијеву наклоност.

На другој сесији сабора збачени су Силван из Тарса, Софроније из Помпејопоља, Елпидије из Сатале, Неон из исавријске Селеукије и Кирил из Јерусалима. Тако да је на овом сабору извршена својеврсна чистка хомоусијских, хомојусијских и аномејских елемената, и збаченима је дато шест месеци да прихвате догматске постулате Константинопољског сабора. После извесног времена на места збачених епископа постављани су представници Еудоксијеве странке<sup>1604</sup>. Сам Еудоксије је преузео од Македонија епископат Константинопоља, остављајући антиохијску столицу празну, што је био канонски преступ за који су на истом сабору други били осуђивани. Један Атанасије је постављен у Анкири уместо Василија, Еуномије<sup>1605</sup> у Кизику уместо Елеузија, а Мелетије најпре у Себасти уместо Еустатија, а потом због отпора становништва и одласка Еудоксија у Константинопољ, премештен је на антиохијску столицу. Како поручује Филосторгије, Василије је за разлику од осталих прогнан у Илирик<sup>1606</sup>. У овој скупини се очекивало име Георгија из Лаодицеје, јер је био на самрти<sup>1607</sup>.

Међутим, како је хомојаснка победа била резултат коалиције између странака које се нису доктринарно слагале, брзо су избили проблеми у

---

<sup>1601</sup> Ово можда потврђује податак код Хиларија да су афрички епископи званично осудили бласфемiju Урсација и Валенса, Nil. *In Const.* 26.

<sup>1602</sup> Soc. *HE* 2. 42; Soz. *HE* 4.24.

<sup>1603</sup> M. Simonetti 1975, 338-352; A. Cedilnik 2004, 282-283.

<sup>1604</sup> Soz. *HE* 4.24.

<sup>1605</sup> Еуномије у ово време још није обзнанио своје аномејске тенденције, R. P. C. Hanson 1988a, 381.

<sup>1606</sup> Philost. *HE* 5.1.

<sup>1607</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 382.

одржавању примата новог симбола вере и нове хомојске доктрине. Наиме, према сведочанству Епифанија<sup>1608</sup>, Мелетије је постављен за епископа Антиохије иако није био подржавалац хомојске догме и након пар месеци требао је да заједно са Акакијем Цезарејским и Георгијем Александријским учествује у проповеди о *Изрекама* 8.22 пред царем, двором и високодостојницима антиохијске цркве. Када је дошао реда на Мелетија, његово тумачење није било у складу са хомојским ставом о подређености Сина Оцу. То није промакло његовим слушаоцима и убрзо је Мелетије збачен и прогнан на локалном сабору, а наследио га је Еузоје, екстремни аријанац.

Историјску позадину бројних симбола вере 4. века немогуће је разумети, како је Кели указао, без увида у целовити развој симбола као инструмента вере много пре доношења Никејског симбола<sup>1609</sup>. Симбол вере постао је верско оружје и мало је оних који су увиђали моралне импликације овако дуге традиције доктринарних сукоба међу хришћанима. Наивни Хиларије, уморен борбом са онима које би требао да зове својом хришћанском браћом, у свом писму цару Констанцију из прогонства осврће се самокритички на сав јад и срамоту вођства хришћанске цркве средином 4. века<sup>1610</sup>:

*Наиме после састајања синода у Никеји свесни смо ничег другог до наших смена у писању вере. У међувремену постоји вербална битка, расправа око новотарија, прилика за сумњу, притужба на ауторе, борба око циљева, проблеми у саглашавању. Почине бацање анатема на анатему, и скоро нико не припада Христу. Тумарамо по неисвесном ветру доктрина<sup>1611</sup> и скрећемо док подучавамо или застранимо када нас уче. Заиста, какву промену садржи прошлородишња вера? Први симбол не помиње хомоусион, други издаје и поново проглашава хомоусион, следећи, трећиразрешује Оца „суштине“ како су смислили на лак начин; коначно, четврти их не ослобађа, већ их осуђује<sup>1612</sup>. Где смо на крају стигли? До тачке где ништа више не остаје свето и неповредиво пред нама и онима пред нама. Али ако је једна вера нашег времена сведена на сличност Бога Сина са Богом Оцем, да ли у целости или само делом, ми, просветљени, изабрани тумачи небеских мистерија, ми надзорици невидљивих мистерија, заиста, ми бранимо покајнике, анатемисимо оне браћене, ми осуђујемо оно што је другачије у нашем или наше у другим симболима. И док уједамо једни друге ми се међусобно истребљујемо<sup>1613</sup>.*

<sup>1608</sup> Eriph. Pan. 73.29.

<sup>1609</sup> За сада најдетаљнија студија о ранохришћанским симболима вере је J. N. D. Kelly 1972<sup>3</sup> (1. издање 1950).

<sup>1610</sup> Nil. Ad Const. II 5 (A. Feder 1916, 200-201).

<sup>1611</sup> Уп. Ефес. 4:14: „Да не будемо више мала дјеца, коју љуља и заноси сваки вјетар науке, у лажи човјечијој, путем пријеваре“.

<sup>1612</sup> Хиларије овде мисли на Другу антиохијску формулу (341), Сирмијску blasfemiју (357), Датирани симбол (359) и Константинопољски симбол (360).

<sup>1613</sup> Уп. Гал. 5:15: „Али ако се међу собом кољете и једете, гледајте да један другога не истријете“.



Хиларија није имао ко да чује, и како наводи Амијан Марцелин, Констанције је за разлику од свога брата Констанса и оца Константина, био склон теолошким дебатама<sup>1614</sup>:

*Чисту и једноставну религију хришћана он је помутио бабским празноверицама, којима је уместо искрених помирења, замршеним истражним расправама покренуо бројне контроверзе, и како су ове постајале раширеније, потхрањивао их је сукобима. И док су хорде епископа хрлиле тамо-амо јавним превозом на разновразне синоде које је он сазивао, он је тежио да се комплетан ритуал приклони његовој вољи, па је чак и смањио поштанске службе.*

У овом драгоценом Амијановом одломку у ком он коментарише догађаје који се тичу хришћана, што је реткост за овог писца, налазимо потврду Констанцијеве верске политике, где он за разлику од свог оца прилази проблемима цркве у духу домината и показује своју супремацију над свим поданицима без разлике. Такође, Амијаново интересовање можда је било подстакнуто Констанцијевом строгим антипаганском политиком, јер је он 356. године забранио паганске жртве и наредио затварање храмова<sup>1615</sup> и уклонио олтар Викторије у згради римског Сената<sup>1616</sup>, што је подстакло сенаторску аристократију на обрану своје старе религије. Ипак, сасвим неочекивано, изненадна смрт цара Констанција у 43. години променила је драстично не само политичке, већ и верске прилике.

#### 4.14 ДРУГА ПАНОНИЈА ЗА ВРЕМЕ ЈУЛИЈАНОВЕ РЕСТАУРАЦИЈЕ ПАГАНСТВА

Већ је фебруара 360. године Констанцијев рођак Јулијан, једини преживели наследник лозе Констанција Хлора<sup>1617</sup>, извикан у Галији за августа. Јулијан је

---

<sup>1614</sup> Amm. Marc. 21.16.18: *Christianam religionem absolutam et simplicem anili superstitione confundens, in qua scrutanda perplexius quam componenda gravius, excitavit discidia plurima, quae progressa fusius aluit concertatione verborum, ut catervis antistitum iumentis publicis ultro citroque discurrentibus per synodos, quas appellant, dum ritum omnem ad suum trahere conantur arbitrium, rei vehiculariae succideret nervos.*

<sup>1615</sup> CTh 16.10.6, 4.

<sup>1616</sup> Amm. Marc. 16.10.

<sup>1617</sup> Констанције I Хлор је из првог брака имао сина Константина, а из другог брака Далмација имао је шесторо деце, ћерке Анастасију, Констанцију и Еутропију и синове Ханибалијана, Делмација и Јулија Констанција. Константинов син, Констанције II је под доласку на власт уклонио све потенцијалне мушке наследнике из Констанцијеве лозе, укључујући и Јулијановог оца Јулија Констанција. Констанцијев погром је преживео и његов полубрат Гал, те је Констанције живео у страху од освете синова Јулија Констанција. Гала је Констанције поставио

титулу прихватио, након што му је Зевс указао „божански знак“<sup>1618</sup>, уз компромис да трупе не буду послате у помоћ Констанцијевом рату против Парћана. Констанције није био у позицији да се супротстави овој одлуци, јер је морао да контролише источни фронт. Јулијан је лета 361. године са војском прешао Алпе и показао своје намере да изазове Констанцијев сениоритет, али старији цар није реаговао ни по Јулијановом заузимању илирске престонице Сирмија<sup>1619</sup>.

Јулијан је из Наиса римском Сенату, Спартанцима, Коринћанима и Атињанима послао апологетско писмо у ком износи оптужбе против Констанција и наружује сећање на Константина Великог као *иноватора и реметника старих закона и обичаја, који је први варваре уздигао до конзулске одоре*<sup>1620</sup>. Тек с јесени 361. године, Констанције је пребацио војску у одбрану Константинопоља, али га је изненадна болест оборила у Киликији и тамо је на самртној постељи 3. новембра 361. године<sup>1621</sup> примио крштење од аноејског епископа Еузоја и завештао царство рођаку Јулијану<sup>1622</sup>.

Флавије Клаудије Јулијан (331-363, владао 361-363)<sup>1623</sup>, био је син јединац Јулија Констанција, полубрата Константина Великог, и Базилине, веома образоване и посвећене хришћанке, која је умрла неколико месеци по порођају<sup>1624</sup>. Јулијан је одгојен на грчком Истоку, најпре у Никомедији под туторством утицајног епископа Еузебија и хришћанина евнуха Мардонија, који га је, као и његову мајку, подучио грчкој књижевности, а потом га је у Константинопољу хришћански софиста Хецеболије учио филозофији, а потом у Атини хришћански софиста Прохерезије<sup>1625</sup>. Иако одрастао у строго хришћанском окружењу и упознат са хришћанском доктрином, Јулијан је 350. године престао да буде хришћанин, како наводи у свом писму, чиме је

---

за цезара, али је крајем 354. године у Пули, на истом месту где његов отац наложио убиство свога сина Криспа, обезглавио свог рођака Гала, в. А. Alföldi 1952.

<sup>1618</sup> Jul. *Ad Ath.* 284 C. Од ових писама само је писмо Атињанима и фрагмент оног упућеног Коринћанима сачуван.

<sup>1619</sup> О Јулијановом заузећу Сирмија, в. Amm. Marc. 21.10.

<sup>1620</sup> Amm. Marc. 10.8.

<sup>1621</sup> За датум Констанцијевој смрти поузданији је Soc. *HE* 2.47; 3.1; него Амијан који даје ранији датум, уп. Amm. Marc. 21.15.3.

<sup>1622</sup> Констанције није имао мушких потомака.

<sup>1623</sup> Из богате литературе о Јулијану Апостати издавајам: К. Атанасијевић 1926; G. W. Bowersock 1978; R. Klein 1978; S. N. C. Lieu – D. Montserrat 1996.

<sup>1624</sup> W. C. Wright 1923; vii. За Јулијанове религијске погледе, в. R. Smith, 1995; А. Муравьев 2006, 144-164; T. E. Gregory 1983, 355-366; J. F. Drinkwater 1983, 348-387.

<sup>1625</sup> Jul. *Or.* 8; *Ad Ath.* 274 D; *Mis.* 352; *Ep.* 63.

вероватно симболично приказао своје ослобођење од Констанцијевог утицаја<sup>1626</sup>. После студија филозофије код новоплатоничара у Пергаму и Ефесу, највише га је привукла новоплатоничарска теургија<sup>1627</sup>. За време интернације у Кападокији, где га је шест година држао цар Констанције, био је у контакту са Георгијем Кападокијским, каснијим аријанским епископом постављеним на александријску столицу уместо Атанасија, из чије је богате библиотеке позајмљивао књиге<sup>1628</sup>.

У историографији обележен као последњи пагански римски цар, а у хришћанској традицији као Апостата, Јулијан је био плодан писац који је своју владавину започео манифестом своје културно-верске реформације, чија је суштина била враћање старим вредностима и обнова хеленске религије. Иако ненаклоњен хришћанима које је називао „Галилејцима“<sup>1629</sup>, али одгојен у хришћанској доктрини и одлично упознат са дешавањима у Цркви, Јулијанови коментари о хришћанима понекад су веома корисни из позиције посматрача, за разлику од његовог претходника који је био страсни актер хришћанског политичког живота.

Хришћанство као легитимна религија Царства није изгледало да може бити угрожено Јулијановом реформом, већ само маргинализовано и без већег утицаја на двору. Зато су се многе жртве Констанцијеве антипаганске политике понадале да ће им нови цар повратити изгубљене положаје. И како је навео Амијан Марцелин, Јулијан се за Божић 361. године у Галији претварао да је хришћанин како би привукао наклоност хришћанских поданика<sup>1630</sup>: *претварао се да је следбеник религије хришћана, против које се одавно тајно побунио, и одајући своју тајну само неколицини да се није одрекао харуспиција и аугурија, и осталих ритуала које су следбеници богова одувек итовали. И да прикрије то привремено, на дан у јануару када хришћани славе празник који зову Епифанија (Богојављење), отишао је у њихову цркву и отишао тек пошто се помолио божанству на начин верника.* Свакако је Јулијанов став према хришћанима био важан пре његовог доласка на власт, јер је после сабора у Ариминију, који се супротставио Констанцијевим

<sup>1626</sup> Jul. Ep. 47.

<sup>1627</sup> Јулијан је био посвећен у Митрине и Елеусинске мистерије.

<sup>1628</sup> Jul. Ep. 23.

<sup>1629</sup> Јулијан је написао посланицу Галилејцима, а Григорије Назијански наводи да је цар издао едикт по коме се хришћани требају називати „Галилејским покретом“, в. Greg. Naz. Con. Iul. 1.76.

<sup>1630</sup> Amm. Marc. 21.2.4-5. О Амијановом портретисању Јулијана, в. М. Милин 2008, 37-42. О паганској реакцији, в. J. F. Drinkwater 1983, 348-387.

тежњама да прогура хомојски симбол, сваки отпор Констанцију могао бити подржан код западних епископа. Тако се и без дозволе Констанција<sup>1631</sup>, Хиларије вратио у Галију пролећа 360. године, могуће уз подршку Јулијана. Убрзо је у Лутецију (данас Париз) одржан сабор галских епископа на ком се расправљало о одлукама Сабора у Ариминију и о писму источних епископа које је из прогона донео са собом Хиларије. Сабор у Паризу (највероватније крајем 360) послао је писмо у одговор источним епископима, које наводи Хиларије<sup>1632</sup>. У писму галски епископи изражавају подршку *хомоусиона* и пуне божанствености Христа и наводе да су сазнали од Хиларија да легати који су отишли из Ариминија за Константинопољ неће осудити богохулно брисање *усије*, али они осуђују њихов грех из незнања и екскомуницирају Ауксенција из Милана, Урасија из Сингидунума, Валенса из Мурсе, Гаја, Мегасија и Јустина (тачна седишта последње тројице су непозната) у складу са источним захтевом и Хиларијевим. Такође, Сатурнија из Арла који је раније осуђен, поново екскомуницирају сви галски епископи.

#### ПИСМО ГАЛИКАНСКИХ ЕПИСКОПА СА САБОРА У ПАРИЗУ (360) ИСТОЧНИМ ЕПИСКОПИМА (одломак)

*... Јер ми смо сазнали, из вашег писма које сте поверили нашем вољеном брату и колеги свештенику Хиларију, о Ђаволој превари и јеретичким умовима који кују заверу против Господње Цркве, да нас обману међусобно дивергентним погледима, подељене, какви јесмо, на Исток и Запад. Јер већина оних присутних у Ариминију и Ники су били приморани ауторитетом вашег имена на ћутање о „суштини“: термину који сте сковали давно против ариоманијака и који смо ми увек усвајали на свет и веродостојан начин.*

*Јер ми смо прихватили термин хомоусион у односу на право и истинско рођење Јединородног Бога од Бога Оца, презирући тако, као што то и сада чинимо, тај „један“ што одговара Сабелијевим blasfемијама... слушајући вољно, као што то чинимо, његову сличност Богу Оцу (видећи да је он „слика невидљивог Бога“<sup>1633</sup>. Али ми само мислимо да сличност која пристаје Оцу (она од правог Бога правом Богу) значи да то није „једно“ већ јединство божанства које се подразумева, јер „једно“ је појединачно, док је јединство мноштво рођених у складу са истинском реалношћу рођења, нарочито пошто Господ Исус Христос лично потврдио је својим ученицима: „Отац и ја смо једно“<sup>1634</sup> ...*

*Ми се држимо ове вере и држаћемо је се презирући и оне који кажу „Он није постојао пре него што је рођен“, не зато што ми тврдимо да је Јединородни Бог нерођен, већ зато што је нарочито безбожно говорити да било које време претходи Богу времена, пошто фраза „пре него што се родио, он није постојао“, јесте темпорална. Ипак ми не поричемо да је Син подређен Оцу чак и у смрти на крсту<sup>1635</sup>, у*

<sup>1631</sup> Т. D. Barnes 1993, 153. На основу податка код Sulp. Sev. Chron. 2.45.

<sup>1632</sup> Hil. FH A 1(A. Feder 1916, 43-46).

<sup>1633</sup> Кол. 1.15.

<sup>1634</sup> Јован 10.30.

<sup>1635</sup> Уп. Филиб. 2.8.

складу са преузетом слабошћу човека, пошто је и он сам рекао за своје вазнесење на небо: „Ако сте ме волели, радоваћете се зато што идем Оцу, јер Отац је већи од мене“<sup>1636</sup>. Кроз његово преузимање тела он нас је удостојио да нас именује својом сабраћом, пошто је док је био у обличју Бога, пожелео је да то буде обличје роба<sup>1637</sup>.

И тако, драги вољени, пошто ми сами прости препознајемо из вашег писма да у ћутању о усији искусили смо болну превару и пошто нам је наш брат Хиларије, веран проповедник Господњег имена, донео вести да су чак и њихове Побожности, које су се вратиле из Ариминија у Константинопољ, у сагласности (како ваше пратеће писмо сведочи), и да их он није могао натерати на осуду тако великих бласфемија, ми се повлачимо из свих крајње злих дела почињених у незнању. Ми смо екскомуницирали Ауксенција, Урсација, Валенса, Гаја, Мегазија и Јустина, у складу са вашим писмом и сасвим сигурно, као што смо рекли, услед изјаве нашег брата Хиларија који је одбио да буде у миру са онима који су следили грехе ових људи. Ми такође осуђујемо све бласфемије које сте прикључили у вашем писму и посебно одбацујемо њихове отпаднике свештенике који су, било због незнања било безбожности, стављени на положаје од извесне браће која су крајње незаслужно у егзилу; и обећавамо и признајемо пред Богом да ико у границама Галије ко се усуди да се супротстави овим одлукама нашим биће избачен из своје свештеничке столице. Тиме ваша Милосрђа треба да знају да је Сатурнин, који је говорио крајње невернички против исправних декрета, према два писма наше браће, већ екскомунициран од стране свих галиканских епископа. Стари, иако давно скривени, злочини, и доказана безбожност ове нове дрскости објављена у његовим писмима учинила га је недостојним имена епископа.

Наведено писмо је сведочанство покушаја отварања дијалога између источних хомојусијанаца и западних хомоусијанаца, то јест да их придобију тиме што као праве узрочнике доктринарних сукоба и неспоразума између Истока и Запада идентификују хомојце Ауксенција, Валенса, Урсација, Германија, Гаја, Јустина и Мегазија. Галски епископи заузимају одлучно негативан став по питању опраштања онима који су у незнању подржали погрешну доктрину, али признају да су учесници сабора у Ариминију, Ники и Константинопољу били преварени да избаце термин *усија*. Овај сабор није се могао одржати без царске дозволе и вероватно су је добили од Јулијана<sup>1638</sup>. Барнс наводи могућност да је Јулијан, већ 360. године издао едикт којим је омогућио епископима прогнаним под Констанцијем да се врате<sup>1639</sup>, а да се овај едикт датира 8. фебруара 362. године јер је тада стигао у Александрију.

На александријској столици се у то време налазио Георгије, кога је хомојска странка поставила још 356. године. Извештаји о његовом епископату у

<sup>1636</sup> Јован 14:28.

<sup>1637</sup> Филип. 2:5-6.

<sup>1638</sup> Т. D. Barnes 1993, 154; Бренеке сматра да је Јулијан био присутан Н. С. Brennecke 1988, 87; Барнс тврди да то негира Јулијанов познати итинерар, Т. D. Barnes 1993, 227-228.

<sup>1639</sup> За више информација о датирању едикта в. Т. D. Barnes 1993, 154. Барнс тезу аргументује нелогичношћу Јулијанове акције у корист хришћана након што је постао самостални владар, као наводом да писмо које је стигло у Александрију 8. фебруара 362. године није сам едикт, већ његов препис, који није смео до тада да се спроведе у дело због страха од Констанција.

Александрији помињу бројне побуне како хришћанског тако и паганског становништва због Георгијеве репресивне политике<sup>1640</sup>. Тако Созомен бележи да је Георгије посебно иритирао пагане јер им је бранио да приносе жртве, одржавају традиционалне верске свечаности и довео наоружане војнике и генерала Египта у град и конфисковао њихове вотивне дарове и украсе у храмовима<sup>1641</sup>. Тако да када је у Александрију стигла вест о смрти цара Констанција четири дана касније избила је верска побуна, у којој је епископ Георгије ухапшен, а после месец дана убијен и спаљен на улици са још неким сарадницима због уништавања храма Сераписа<sup>1642</sup>. Нови цар, иако је лично познавао Георгија, само је писмено прекорио Александријце што ствар нису судски решавали<sup>1643</sup> мислећи да су за епископову смрт криви пагани<sup>1644</sup>, и одмах је послао писмо у ком тражи да му се донесе Георгијева кападокијска библиотека<sup>1645</sup>.

Дана 9. фебруара 362. године<sup>1646</sup>, као што је то било уобичајено при промени власти, у Александрији је објављен едикт о религијској слободи, чиме је дозвољен повратак свих прогнаних епископа, али је почела и обнова старих храмова<sup>1647</sup>. И поред проглашења верске слободе, Јулијан је убрзо почео да даје инструкције да се у државним службама преферирају пагани у односу на хришћане<sup>1648</sup>, затим да свештеници губе имунитет од грађанских дужности<sup>1649</sup>, забрањује се сахрањивање током дана<sup>1650</sup> и као врхунац забрањује да хришћани буду учитељи у школама<sup>1651</sup>. Привилегију о бесплатном јавном транспорту коју је утврдио још цар Константин Велики 314. године, Јулијан је укинуо едиктом

<sup>1640</sup> О његовом епископату, иако са доста пристрасности, највише пише Атанасије, *Ath. Apol. de fuga* 6-7; *De syn.* 38; *Apol. ad Const.* 30, 31; *Hist. Arian.* 72; уп. *Soc. HESoz. HE* 3.7; 4.30; *Jul. Ep.* 10; 45; *Epiaph. Pan.* 76; *Philost. HE* 3.2; *Theod. HE* 3.18; *Amm. Marc.* 22.11.

<sup>1641</sup> *Soz. HE* 4.30.

<sup>1642</sup> Анонимни савремени спис тзв. *Безглава историја* (лат. *Historia acephala*) главни је извор о догађајима у Александрији од краја 361. до краја 362. године, *Hist. Aceph.* 2.8. О Георгијевом убиству говоре *Soc. HE* 3.31; *Soz. HE* 3.7.

<sup>1643</sup> *Jul. Ep.* 21.

<sup>1644</sup> Барнс сумња да Атанасијеви сарадници нису имали никаквог удела у томе, в. Т. D. Barnes 1993,155; аријански историчар Филосторгије оптужује Атанасија да је хушкао људе на убиство Георгија, *Philost. HE* 7.2

<sup>1645</sup> *Jul. Ep.* 23. У писму Јулијан наводи да би он пустио да пропадну „галилејске“ књиге, али можда има других које жели да сачува.

<sup>1646</sup> *Jul. Ep.* 24.

<sup>1647</sup> *Jul. Ep.* 29. Обнова храмова је значила повреду имовине оних чија су имовина напуштени храмови постали, тако да су чак и пагани били не сасвим задовољни овом мером, *Lib. Ep.* 724.

<sup>1648</sup> *Jul. Ep.* 37. Ову врсту дискриминације спроводио је Констанције према присталицама никејске струје.

<sup>1649</sup> *Jul. Ep.* 39; уп. *Lib. Or.* 18.

<sup>1650</sup> *Jul. Ep.* 56.

<sup>1651</sup> *CTh* 13.3.5 (17. јун 362). И Амјан Марцелин, као паганин, коментарише да је то била строга мера коју треба заувек закопати у тишини (22.10.7).

22. фебруара 362. године<sup>1652</sup>. За свештенство ово би значило велику препреку у комуникацији и одржавању сабора. Црквени историчари Сократ, Созомен, Теодорет, Григорије Назијански бележе да су за време Јулијана прогоњени хришћани, али тешко да су наведене мере стигле бити спроведене за време краткотрајне Јулијанове владавине. Јулијан није желео да отворено прогони хришћане, већ да ослаби њихов утицај<sup>1653</sup>. Јулијан као одлични познавалац хришћанских светих списа<sup>1654</sup>, али и учени софиста, у својим списима је детаљно побијао заснованост хришћанства, за шта му одаје почаст ретор Либаније<sup>1655</sup>. Иако су се Јулијанове мере против хришћана углавном сводиле на новчане казне и губитак положаја, постоје извештаји о мучеништвима у Фригији (Македоније, Теодул и Тацијан), Палестини, Сирији, Никомедији, који прате стил мартиролошке литературе са почетка 4. века<sup>1656</sup>. Насупрот ранијој хришћанској политици против Јевреја коју су нарочито сурово спроводили Констанције и цезар Гал, Јулијан их је узео у заштиту и обећао обнову Јерусалимског храма<sup>1657</sup>. Међутим, хришћанство је тада било већ сувише оснажено и прожело све поре друштвеног живота да ће се Јулијанови покушају убрзо показати јаловим.

За Атанасија, који је од 356. године живео у бегству и тајно одржавао живу везу са својим истомишљеницима и верницима<sup>1658</sup>, Јулијанов фебруарски едикт значио је повратак у Александрију, што се догодило 21. фебруара 362. године<sup>1659</sup>. Осим Атанасија из прогона се вратио аномејац Аетије, а нови цар је обојици посветио неколико писама у којима је између осталог Атанасију објаснио да га није вратио на црквени положај, већ само у провинцију<sup>1660</sup>. Ипак,

---

<sup>1652</sup> *CTh* 8.5.12.

<sup>1653</sup> Види коментар *Greg. Naz. Orat.* 4.84; *Ruf. HE* 10.33.

<sup>1654</sup> Сократ чак наводи да је у младости водио монашки начин живота и изучавао хришћанске списе и радио као лектор у цркви Никомедије, в. *Soc. HE* 3.1.

<sup>1655</sup> *Lib. Orat.* 18. Сократ тврди да Либаније, Порфирије и Јулијан као софисти нису износили разумну аргументацију при побијању хришћанства, већ фикцију, и да су чак исмевали највећег хеленског филозофа Сократа, који је представљен кроз платонизам као подржаваоц једног Бога, *Soc. HE* 3.23; уп. *Greg. Naz. Orat.* 5.23; *Cyr. Contra Juln.* 3.

<sup>1656</sup> в. *Soc. HE* 3.15, 19.

<sup>1657</sup> *Jul. Ep.* 51; *Soz. HE* 4.7; *Theod. HE* 3.15; *Philost. HE* 7.9. О Јулијановој политици према Јеврејима, в. Michael Adler, *Kaiser Julian und die Juden*, у R. Klein (Hrsg.), *Julian Apostata*, Darmstadt 1978, 48-111.

<sup>1658</sup> О чему сведоче Атанасијева *Празнична писма (Epistula festivalis)* послата у року од 46 година (328-373).

<sup>1659</sup> *Hist. Aceph.* 3.3.

<sup>1660</sup> За писма Атанасију в. *Jul. Ep.* 24, 46, 47; писмо Аетију *Jul. Ep.* 15. Јулијан је писао и другим еминентним хришћанима, попут Василија Цезарејског, његовог вршњака и колеге на студијама у Атини, кога је позвао на двор у Константинопољу, в. *Jul. Ep.* 26; и можда 81; писао је и

одмах по повратку у Александрију Атанасије је сазвао омањи сабор, који је одржан између марта и октобра у Александрији<sup>1661</sup>. Сачувано је писмо (тзв. *Tomus ad Antiochenos*) доктринарне садржине, које иако је адресирано на Еузебија из Верцеле, присутног на сабору, Луцифера из Каралија, Астерија из Петре, неког Кумације из Палта у Сирији и Анатолија са Еубеје, упућено је преко ове петочлане делегације цркви у Антиохији, тачније тамошњој мелетијанској конгрегацији. Писмо потписују Атанасије и епископи дошли из Италије, Арабије, Египта и Либије. Александријски сабор тражио је од мелетијанаца у Антиохији да осуде аријанство, прихвате Никејски симбол и осуде оне који тврде да је Свети Дух створење, одвојено од Христове *усије*, и осуде јереси Сабелија, Павла из Самосате, Валентина, Базилида и манихејаца, а они ће заузврат да обнове заједницу са њима<sup>1662</sup>. Ово писмо донекле представља политички манифест никејске струје и предлаже уједињење са антиохијским мелетијанцима и еустатијанцима. Од посебног је значаја коментар који саборно писмо даје о Сабору у Сердики (343)<sup>1663</sup>:

*И забрањује се и само читање документа о вери, о коме неки доста причају, који је наводно састављен на Сабору у Сердици, јер тај синод није начинио никакву формулу вере, иако су неки тражили састављање кредо наводећи да је Никејски сабор био мањкав, и у својој брзоплетости чак покушали то да учине. Али свети синод окупљен у Сердици није био сагласан и наредио је да се никаква изјава о вери не саставља, већ да треба да буду задовољни са вером коју су очеви исповедали у Никеји.*

Нацрт симбола вере представљеног у Сердици дао је Теодорет<sup>1664</sup>, из коге се види да се инсистирало на употреби израза „једна хипостаза“ у односу Оца и Сина. Према Хансону, оваква изјава Атанасија који је био на поменутом сабору, који га је ослободио оптужби, јесте отворена неистина<sup>1665</sup>, јер је на том сабору заиста расправљано и утврђено учење о једној хипостази, вероватно из пера Осија<sup>1666</sup>. У питању је у ствари, реторички увод у семантичку расправу о разграничењу термина *усија* и *хипостаза*, и увођење тринитаристичког и

---

Прохерезију, Jul. Ep. 14 да га изузме од сопственог едикта против хришћанских учитеља, али је овај одбио понуду.

<sup>1661</sup> Главни извори су писмо Александријске цркве цркви у Антиохији, чији је састављач вероватно Атанасије (тзв. *Tomus ad Antiochenos*); *Hist. Aceph.* 2.7; *Soc. HE* 3.6-9; *Soz. HE* 4.12; *Theod. HE* 3.4; *Ruf. HE* 1.27-29; *Greg. Naz. Orat.* 21.35. О сабору у Александрији (362), в. J. N. D. Kelly 1972, 241-242; M. Simonetti 1975, 359-361; R. P. C. Hanson 1988a, 639-652.

<sup>1662</sup> *Tom. Ant.* 3.

<sup>1663</sup> *Tom. Ant.* 5.

<sup>1664</sup> *Theod. HE* 2.8.

<sup>1665</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 640.

<sup>1666</sup> *Tom. Ant.* 5-7.



консупстанцијалистичног схватања односа чланова будућег светог Тројства. На крају, писмо је изложило учење о непроменљивој и нетрпљивој инкарнацији Сина Божјег, Еузебије га је превео на латински и додао осуду памфлета из Сердике<sup>1667</sup>.

Кели даје погрешну слику о Александријском сабору (362) представљајући га као сабор помирења, који је решио све семантичке недоумице у христолошком питању<sup>1668</sup>. У ствари, сабор у Александрији је продубио доктринарна недоумице и отворио нова питања о схватањима *хипостазе*, *усије* и *инкарнације*. Сабор је покренуо дијалог између дотадашњих супарничких група, умерених еузебијанаца, мелетијанаца који нису веровали у божанску суштину Светог Духа и аполинаријеваца<sup>1669</sup>, који су сматрали да инкарнација Речи не поседује људски ум. Како Хансон коментарише сви они су<sup>1670</sup> „увидели опасности наслеђене у аријанству онако како су објављене у Другој сирмијској формули и неоријанским учењима, и били сведоци судбине следбеника Василија Анкирског, и сада су били спремни да прихвате *хомоусион* и Nikeјски симбол, као једино сигурно упориште за избегавање погрешних доктрина“.

Како наводе Сократ и Созомен, Еузебије из Верцела и Луцифер из Каралија, који није био присутан на сабору, договорили су да се не изабере епископ Антиохије док се три странке не договоре (мелетијанци, еустатијанци и никејци)<sup>1671</sup>. Међутим, наводно је Луцифер, који се такође вратио из егзила 362. године, без постигнутог договора, отишао у Антиохију и поставио Паулина за епископа. То је био почетак разлаза никејаца са Луцифером, који ватрени поборник Никјеског симбола, подржао је Еустатијеву странку, без консултовања осталих страна, чиме је продубио шизму између никејаца, мелетијанаца и еустатијеваца. Нејасно је зашто је Луцифер спречио помирење антиохијских проникијских странака, али постоје наговештаји да је он као екстремно десно крило никејске странке одлучио да неће бити у заједници са Еузебијем нити било ким ко усваја умерену политику Александријског сабора, највише због одлуке да се приме у зејдницу покајани аријанци<sup>1672</sup>.

---

<sup>1667</sup> *Tom. Ant.* 9.

<sup>1668</sup> J. N. D. Kelly 1972, 241.

<sup>1669</sup> Следбеници Аполинарија из Лаодицеје. О доктрини Светог Духа, в. R. P. C. Hanson 1988a, 738-790.

<sup>1670</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 642.

<sup>1671</sup> *Soc. HE* 3.9; *Soz. HE* 4.12.

<sup>1672</sup> *Soz. HE* 5.13.

Александријски синод је наставио умерену политику помирења доктринарних струја слично раније поменутом Париском синоду. После посете Антиохији вратио се у Карали, где је умро 370. године<sup>1673</sup>. Како наговештава дијалог Јеронима *Против луциферијанаца*<sup>1674</sup>, могуће да је екскомунициран као јеретик са својим следбеницима који се у даљем црквеном и царском законодавству називају луциферијанци<sup>1675</sup>.

После Александријског сабора, Атанасије је дао зелено светло за помирење свих подржаваоца *усије* и *хипостазе*, и отворио пут помирењу редефинисањем учења о три хипостазе у монотеистичком смислу, али то није значило да су сви прихватили да од тада *усију* примењују за једну заједничку „суштину“ Оца, Сина и Светог Духа, а *хипостазу* за њихово одвојено „постојање“<sup>1676</sup>. Атанасије никад није применио термин *једносушан* на Тројство, јер је сматрао да је неприкладан<sup>1677</sup>. Ипак, Александријски сабор био је корак напред у решавању христолошких расправа, које ће тек наредна генерација теолога заиста привести крају.

У међувремену, цар Јулијан је покушао рестаурацију паганства у доминантно хришћанској Антиохији, али без успеха<sup>1678</sup>. Истовремено, иако је дозволио Атанасију повратак у Александрију, он није био нимало наиван и неупознат са тежином такве одлуке и могућим последицама. Јулијан је био искрени противник хришћанског учења, кога је у својим списима дезавуисао и доказивао његову неоснованост и баналност. Није му требало дуго да Атанасија види као озбиљног противника и већ октобра 362. године, цар Јулијан протерао је Атанасија у његово четврто прогонство под изговором да су се пагани жалили на Атанасија<sup>1679</sup>. Аријански кандидат свакако је Јулијану више одговарао за сарадњу, те је Луције наследио Георгија на александријској столици, али будући

---

<sup>1673</sup> *De Vir. ill.* 95. Јероним је седам година касније (379) објавио *Дијалог против луциферијанаца*.

<sup>1674</sup> У расправи *Altercatio Luciferiani et orthodoxi*.

<sup>1675</sup> Сви Луциферови списи су написани у облику директног дијалога са царем Констанцијем (*Moriundum esse pro Dei filio, De non conveniendo cum haereticis, De regibus apostaticis, De non parcendo in Deum delinquentibus Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare, sive De Athanasio*), издао их је G. F. Diercks (ed.), *Luciferi Calaritani Opera quae supersunt*, Turnhout 1978.

<sup>1676</sup> О Атанасијевој теолошкој позицији, в. детаљније R. P. C. Hanson 1988a, 417-458; 748-759.

<sup>1677</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 648.

<sup>1678</sup> У *Мизопогону* Јулијан је описао свој деветомесечни боравак у Антиохији и тамо је написао свој чувени трактат *Против Галилејаца*.

<sup>1679</sup> *Jul. Ep.* 24; *Soc. HE* 3.13-14; *Soz. HE* 5.15; *Theod. HE* 3.9; *Ruf. HE* 1.33.

да је цар погинуо јунској кампањи против Персије 363. године, Атанасије ће се брзо вратити у Александрију<sup>1680</sup>.

Какве су биле прилике у Илирику током краткотрајне Јулијанове владавине сазнајемо на основу извора који говоре о Јулијановом проласку кроз ово подручје на путу за Исток према Констанцијевој територији<sup>1681</sup>. Јулијан је дошао Дунавом до Бононије, потом прешао реку и копном наставио пут до Сирмија, где се задржао неколико дана. Већина аутора који говоре о Јулијановом заузимању Сирмија, помињу повољно знамење, чак и Марцелин, који наведу да када је Јулијан дошао до широких предграђа Сирмија<sup>1682</sup>:

*... militaris et omnis generis turba cum lumine multo et floribus votisque faustis Augustum adpellans et dominum duxit in regiam. Qui eventu laetus et omine, firmata spe venturorum, quod ad exemplum urbium matris populosae et celebris per alias quoque civitates ut sidus salutare susciperetur, edito postridie curuli certamine cum gaudio plebis...*

*... маса војника и свакаког народа са светиљкама, цвећем и честиткама, отпустили су га до палате називајући га августом и господарем. Радостан због догађаја и знамења и са чврстом вером да ће га по примеру овог славног града и мајке градова по насељености и други градови примити као просветљење, идућег дана је припремио свечане трке на радост народа...*

Знамење које Мерцелин само хотимице помиње, детаљније описује Созомен:

*Прича се да када је стигао до границе Илирика, на лози су се појавили гроздови пуни зелених грозђица, иако је прошло доба жетве и Плејаде су већ почеле да се спуштају на запад, а на његове следбенике је пала роса са неба, од којих је свака кап носила печат крста. Он и многи око њега сматрали су то што се грозђе појавило ван сезоне за добро знамење, док је роса случајно остављала тај знак на одећи на коју је пала.*

*Други су о два знамења мислили другачије, да је зелено грозђе знак да ће цар прерано умрети и да ће му владавина бити кратка, док су за други знак, крстове које су правиле капи росе, рекли да симболизује хришћанску религију која је са неба и да сви треба да приме знак крста. Ја сам мишљења да они који су ова знамења сматрали лошим по Јулијана нису погрешили, и време је показало тачност њиховог мишљења.*

По реконструисаној хронологији заснованој на наведеном Созоменовом опису требало би да је Јулијан је до Сирмија стигао 10. октобра 361. године<sup>1683</sup>,

<sup>1680</sup> Александријски хришћани су писали молбу цару да врати Александрија после прогона, али их је Јулијан одбио, в. Jul. Ep. 47.

<sup>1681</sup> О Јулијановом походу у Илирик од наративних извора, в. Amm. Marc. 21.9-10; Soc. HE 3.1-2; Soz. HE 5.1; Theod. HE 3.1; Philost. HE 6.5; Artemii passio 19; Zos. HN 3.10. О епиграфским споменицима који говоре о проласку Јулијана кроз Илирик, в. М. Милин 2003, 63-70.

<sup>1682</sup> Amm. Marc. 21.10.1-2.

<sup>1683</sup> У Созоменову хронологију сумња Сидат, с обзиром на то да Марцелин даје другачији след догађаја (уп. Amm. Marc. 21.15.3), в. J. Szidat 1975, 375-378. Милин наводи да је Јулијан био у Сирмију већ у мају будући да је Констанције сазнао за његове планове у Илирику и освајање кланца Суки почетком октобра, М. Милин 2003, 64.

али је вероватно стигао знатно раније како указује Марцелин, само се у време смрти Констанција јавила прича о знамењу коју Созомен бележи<sup>1684</sup>. У Сирмију је Јулијан срео Секста Аурелија Виктора (с. 320 – с. 390), историчара који је 361. године објавио историографски спис *De Caesaribus*, који бележи историју римских царева од Октавијана до Констанција II. Јулијан је касније Виктора поставио за управника Друге Паноније<sup>1685</sup>. Јулијан је после Сирмија продужио ка Нишу као свом стратешком упоришту за освајање важног кланца Суки<sup>1686</sup>.

Верски догађаји из периода Јулијанове владавине су нам добро описани, али њихово тежиште није било у Илирику. Илирик се само спорадично помиње у изворима, најпре при повратку Еузебија из Верцела у Италију након учешћа на Александријском сабору и потом посете Антиохији<sup>1687</sup>. Еузебије је после неуспелог покушаја да смири доктринарне сукобе у Антиохији, пошао пут Италије копном, те је прошао кроз Илирик, али немамо више података о његовој делатности на овом подручју<sup>1688</sup>. Ова претпоставка се базира на анонимном спису спису *Altercatio Heracliani cum Germinio episcopo*<sup>1689</sup>, о ком ће више речи бити касније, а који наводи:

*Germinius dixit: Hoc Eusebius ille exiliaticus te docuit, et Hilarius, qui nunc ipse de exilio venit. Ego fidem meam exposui Eusebio et manifestavi, et placuit ei.*

*Герминије рече: Ово те је научио онај изгнаник Еузебије, и Хиларије, који је сада и сам дошао из егзила. Ја сам представио и објаснио своју веру Еузебију, и он је био задовољан.*

Наведени одломак је део дијалога који су водили епископ Герминеје и један локални присталица никејства по имену Хераклијан, а у ком они расправљају о доктринарним ставовима аномејске и хомоусијске струје. У овом делу Герминеје пребацује Хераклијану да га је о *хомоусиону* учио изгнани епископ Еузебије и исто тако Хиларије који се вратио из прогона, с тим да је Герминеје лично разговарао са Еузебијем коме је изложио своју веру и овај је наводно био задовољан оним што је чуо, чиме се испоставља да је Герминеје изложио никејски симбол. Међутим, на основу овог истог текста видимо да Герминеје брани аномејски схватање христологије. У случају да је Хиларије био са

<sup>1684</sup> Знамење описује и Зосим, али се он одбацује као непоуздан извор. Zos. *HN* 3.10.

<sup>1685</sup> Amm. Marc. 21.10.

<sup>1686</sup> О Јулијановом боравку у Наису, в. W. E. Kaegi, *The Emperor Julian at Naissus*, *Antiquité Classique* 14, 1975, 160-171.

<sup>1687</sup> Soc. *HE* 3.9; Soz. *HE* 5.13; уп. Theod. *HE* 3.5.

<sup>1688</sup> Братој је мишљења да је могуће да су и Еузебије из Верцела и Хиларије из Пиктавија на свом повратку из прогонства свратили у Сирмиј, R. Bratož 1996, 299-362, 320.

<sup>1689</sup> *PL Suppl.* 1.345.

Герминијем у контакту сигурно би о томе писао, али једина могућност на основу садашњег стања извора јесте да је Еузебије био у Сирмију и покушао да оствари контакт са Герминијем, како помиње поменути анонимни спис *Altercatio Heracliani*.

Познато је да је уочи или за време Еузебијевог проласка кроз Илирик одржан скуп епископа провинције Ахаје и Македоније, који је слично Париском и Александријском сабору донео одлуку о примању у заједницу епископима који су под присилом и против своје воље потписали одлуке скорашњих хомојских сабора, ако би се одрекли кривоверних учења. Чак је одлучено да се прихвате и покајане јеретичке вође, али без могућности да остану у духовној служби. О овим догђајима сведочи писмо папе Либерија упућено италијанским епископима, у ком их он саветује да треба да буду благи према покајницима, јер су потписници из Ариминија били у незнању. Либерије је указао да се исто такво разумевање показује у Египту и Ахаји:

ПИСМО ПАПЕ ЛИБЕРИЈА ЕПИСКОПИМА ИТАЛИЈЕ (362/363<sup>1690</sup>)<sup>1691</sup>

*Либерије вечно спасење католичанским епископима широм Италије који остају чврсти у Господу.*

*Повратак разуму брише човекову грешку из неискуства. Ово, пак, можемо видети и из Светих списа. Религија, читамо, јесте благотворна за све ствари и важнија је од телесне вежбе<sup>1692</sup>, иако и она има корисне учинке. Стање садашњег времена захтева да следимо религију. И нико, осим оних који намерно циљају на уништење строгом цензуром, не сматра ово иновацијом. Строгост треба да буде одбачена, јер заштита је дата од религије путем апостолског ауторитета, када се каже да не треба да буде поштеђивања оних који су деловали из незнања у Ариминију, оних чије непознавање зла је био пад у стисак греха. Ја лично, заиста, сматрао сам најбољим да извагам све ове ствари правом мером, нарочито откад су и Египћани и Ахајци примили људе назад, усвајајући становиште да они, о којима смо горе говорили, треба да буду поштеђени, а покретачи осуђени као они који су мучили невине умове искривљеном и поквареном суптилношћу нејасноћа које су користили да искриве истину, представљајући тмину као светлост и светлост као таму<sup>1693</sup>.*

*Стога, свако ко се врати разуму и препозна стисак незнања уз веома благу помоћ наших речи, након што је у себи искусио ту отровну, превртљиву и скривену пошаст аријанске догме, треба да буде рехабилитован тако што ће је исцедити, осудити њене покретаче одлучно и жестоко, људе чије насиље је осетио на својој кожи. Дозволите му сви да се поново посвети апостолском и католичанском симболу, оном до и укључујући састанак у Никеји. Овим признањем, иако то можда некима изгледа благо и лабаво, он треба да поново спозна шта је изгубио кроз обману. А ако се нађе, пак, неко тупог ума (што не мислим да ће се догодити) који не само да одбија да се*

<sup>1690</sup> Датирање према А. Feder 1916, 156; Симонети предлаже 362. годину после Александријског синода, в. М. Simonetti 1975, 371.

<sup>1691</sup> О овом сабору сведочи писмо папе Либерија сачувано код Хиларија, Nil. FH В 4.1 (А. Feder 1916, 156-157).

<sup>1692</sup> I Тим. 4:8.

<sup>1693</sup> Иса. 5:20.

*преобрати примањем лека за оздрављење, већ у свом грешном стању верује да ће га отровна болест спасти, тај ће бити разумно ухваћен, предат безповратно творцу зла и биће кажњен духовном снагом католичанске Цркве.*

Почетак никејске реакције на Западу потврђује и Атанасијево писмо извесном Руфинијану<sup>1694</sup> у коме Атанасије потврђује да су у Грчкој, Шпанији и Галији одржани сабори под вођством епископа који су се вратили из прогона, а на којима је донета одлука о помиловању оних који се кају за пад у аријанску заблуду. Као што је напоменуто раније, нису се сви слагали са оваквом политиком никејске стране, а међу њима је познато одлучно одбијање сарадње са посрнулима епископа Луцифера из Каралија. Како Цедилник и Братож примећују ћутање поменутих извора о Илирику и не навођење имена епископа којима су писма упућена указује да су читаве области попут Ахаје и Македоније биле пристале уз Констанцијеву верску политику<sup>1695</sup>. Иако мислим да нема поузданих доказа за издвајање Илирика по овом питању, мислим да је попустљива стратегија никејаца сама по себи индикативна о броју оних који су пристали на хомојски компромис. У Илирику ће ова стратегија већ средином 60-их година 4. века дати плодове, што указује да је и тамо одржан сабор проникејаца, јер им италијански епископи шаљу писмо, највероватније 363. године<sup>1696</sup>, са намером да прикажу једноумље италијанских епископа у подржавању Никејског кредо и одбацивању формуле из Ариминија, у ком истичу своје задовољство што се ствари слично одвијају и у Илирику<sup>1697</sup>:

КОПИЈА ПИСМА ЕПИСКОПА ИТАЛИЈЕ УПУЋЕНОГ ЕПИСКОПИМА ИЛИРИКА (363<sup>1698</sup>)

*Драгој вољеној браћи која чувају веру очева широм Илирика вечно спасење у Господу од епископа Италије.*

*Започели смо једно дело божанске милости да сви будемо једног мишљења, да сви исповедамо једну ствар<sup>1699</sup>, у складу са Апостолима. Италија се у целини заиста вратила вери отаца из старине, то јест симболу написаном у Никеји, препознајући тако превару коју је вера претрпела у Ариминију. Ми се радујемо такође што је Бог мислио и на Илирик, својом милосрдном вољом. Удружење невере којим је Илирик био оптерећен је збачено и драго нам је што је почео да одобрава ствари исправног опредељења. Да ли ви, дакле, драга и вољена браћо, прихватате нашу једну и исту пресуду и потврђујете је својим потписом? Ми чувамо декрете никејског заседања*

<sup>1694</sup> Ath. Ep. ad Rufinianum (PG 26.1180). О Руфинијану в. коментар 4665 P. Schaff (ed.), *NPNF* 2.4.

<sup>1695</sup> A. Cedilnik 2004, 289; уп. R. Bratož 1993, 519.

<sup>1696</sup> Према A. Feder 1916, 158.

<sup>1697</sup> Nil. FH В 4.2 (A. Feder 1916, 158-159).

<sup>1698</sup> Иако писмо није датирано, Федер га на основу везе са претходним Либеријевим писмом и Атанасијевог писма цару Јовијану (Ath. Ep. ad Jov. 2.2) датира у 363. годину, в. A. Feder 1910, 363; уп. M. Simonetti 1975, 381. За негирање Федерове аргументације в. A. Cedilnik 2004, 290.

<sup>1699</sup> Уп. *Филиб.* 2:2.

*против Арија и Сабелија чијим заједничким наслеђем је осуђен Фотин. Ми законом поништавамо декрете сабора у Ариминију (искварене какви јесу премишљањима одређених особа) уз пристанак свих провинција. Такође смо одлучили да копије ових треба да буду дистрибуиране како би се могло видети да нема неслагања око вере која се итудје нити око поништавања сабора у Ариминију. Ко год жели да буде део нашег јединства мисли, ко год жели да буде у неразједињеном миру са нама, треба хитро да потпише наше одлуке тако што ће послати са својим потписом симбол који смо поменули и недвосмислено поништавање сабора у Ариминију. Ми смо сигурни у нашем захтеву, јер га ми представљамо у договору са већином ових провинција. Али јасно је да подстрекачи аријанске и аетијанске јереси, Валенс и Урсације и остатак сарадника ових истих људи, нису сада осуђени само зато што су почели да се обелодањују у Илирику, већ зато што су осуђени одавно.*

Наведено писмо не двосмислено сведочи да су проникејски епископи Италије имали повратну информацију о паду антинекејских струја, што се види из следеће реченице: *Удружење невере којим је Илирик био оптерећен је збачено и драго нам је што је почео да одобрава ствари исправног опредељења.* Такође, у писму се истиче потврда раније осуде само Валенса и Урсација као подстрекача удружених снага хомојства и аномејства: *Али јасно је да подстрекачи аријанске и аетијанске јереси, Валенс и Урсације и остатак сарадника ових истих људи, нису сада осуђени само зато што су почели да се обелодањују у Илирику, већ зато што су осуђени одавно,* а поменути су осуђени још на сабору у Сердици (343), двадесет година пре поменутог писма. Од проникејских епископа Илирика се очекује да пошаљу потписан *Никејски симбол* заједно са осудом одлукама Сабора у Ариминију.

Међутим, иако Федер датира ово писмо пре доласка цара Јовијана на власт, на основу повезаности са претходно наведеним писмом папе Либерија и на основу навода Атанасија да<sup>1700</sup>: *су све цркве у Шпанији, Британији, Галијима, Италији, Далмацији, Дакији, Мезији, Македонији, Ахаји, Африци, Сардинији, Кипру и Криту, Памфилији, Ликији и Исаврији, Египту и Либијама, Понту и Кападокији, и на Истоку подржале Никејски симбол, осим неколицине које се држе Арија.* Атанасије очито није навео Панонију, те се може узети као доказ да је Панонија 60-их година 4. века била упориште антинекејства у Илирику. Цедилник сматра да Атанасијев навод није довољан за тачну процену стања у Илирику, али не помиње да у истом писму цару Јовијану Атанасије наводи да има писмене изјаве са наведених подручја које сведоче о пристајању уз никејство. Ипак, захвљујући неповољном положају антинекејске струје под царевима Јулијаном и Јовијаном сасвим је могуће да је од 362-364. године никејска реакција дигла

---

<sup>1700</sup> Ath. Ep. ad Jov. 2.2.

главу у Илирику, о чему можда сведочи и мисионарска делатност пустињака Хилариона из Газе (291-371) у Далмацији<sup>1701</sup>.

Када говоримо о повратку изгнаних проницејских епископа, треба напоменути да је Јулијаново проглашење верске толеранције значило повратак оних које су и аријанци осуђивали. Тако се у Другу Панонију требао вратити и Фотин<sup>1702</sup>. О Фотиновом повратку имамо веома мало података, али знамо да је његова осуда поновљена под царем Грацијаном када је цар издао два едикт о супресији фотинијанства<sup>1703</sup>. Осуда Фотина поновљена је и на Сабору у Константинопољу (381) и царским едиктима 428. и 438. године. Братој и Цедилник сматрају да ово понављање осуда Фотина потврђује активну делатност фотинијанаца на подручју Друге Паноније<sup>1704</sup>, али како смо показали раније било је уобичајено наслеђивање клаузула у царском законодавству и дуго после нестанка извесних осуђених група понављала се њихова осуда јер су друге нове секте означаване истим именом.

Цар Јулијан се по својој учености, верским и културолошким погледима свакако разликовао од свих других царева Констанцијеве лозе и можда би последице његове реформације биле далекосежније да је дуже поживео, али је изненада погинуо у походу против Персије 26. јуна 363. године<sup>1705</sup>. Иако је у хришћанској традицији забележен као прогонитељ хришћана, све мере које је Јулијан донео у вези са хришћанима биле су кратког даха и статуа Фортуне постављена у Саборној цркви Константинопоља<sup>1706</sup> брзо је уклоњена, а „Галилејци“ су поново постали хришћани у очима државе.

Како наводи Созомен када је Јулијан забранио да хришћани држе јавне функције и поново увео жртвовања римским боговима, неки су прикрили своју вероисповест да не би изгубили службу, али неки се нису хтели одрећи Христа, а међу њима су били Јовијан, Валентинијан и Валенс, будући цареви који су се повукли са функција које су имали<sup>1707</sup>. Ипак, Јовијана је Јулијан задржао у својој пратњи и следећег дана после погибије Јулијана војска у нужди за ратним

<sup>1701</sup> О Хиларионовој делатности у Далмацији говоре Созомен и Јероним, *Soz. HE* 5.10; уп. Hier. *Vita S. Hilarionis Eremitae* 39.

<sup>1702</sup> О Фотиновом повратку в. М. Simonetti 1975, 395.

<sup>1703</sup> 19. јануара и 20. августа 379. године, *Soc. HE* 5.2; *Soz.* 7.1; *CTh* 16.5.5.

<sup>1704</sup> R. Bratož 1990, 525; A. Cedilnik 2004, 294.

<sup>1705</sup> Сократ бележи причу царевог телохранитеља Калиста о томе да је Јулијана смртно ранио демон, *Soc. HE* 3.21.

<sup>1706</sup> *Soc. HE* 3.11.

<sup>1707</sup> *Soc. HE* 3.13.



вођством прогласила је за цара Јовијана, родом из Сингидуна<sup>1708</sup>, који је власт одбио изјављујући: *Будући хришћанин не желим да владам људима који преферирају даштују хеленску религију*<sup>1709</sup>, на шта су војници једногласно одговорили да су и они сви хришћани. Да ли је то заиста Јовијанова изјава у којој се хеленска религија перципира као супротност хришћанству или Сократова литерарна интерпретација догађаја, не можемо са сигурношћу знати. Јовијан је ипак прихватио титулу и окончао рат признавањем губитка Сирије и месопотамског града Нисибиса (данас Нусајбин у Турској)<sup>1710</sup>.

Свака промена на престолу алармирала је верске групе, те су са свих страна епископи као представници своје теолошке струје облетали цара да подржи баш њихов симбол вере<sup>1711</sup>. Како Сократ наводи Јулијан је од почетка био отворени присталица хомоусијанства и чак је писао писма Атанасију Александријском да га бодри<sup>1712</sup>. Тако је одмах по смрти Јулијана Јовијан вратио Атанасија на александријску столицу и поново поставио сва црквена лица које је Констанције осудио, а Јулијан није поново устоличио. У погледу паганства, Јулијан је наредио затварање поновно отворених паганских храмова, а *филозофи су одложили своје палије и обукли обичну одећу*,<sup>1713</sup> наговештавајући да је палиј већ у то време постао одлика хришћанских епископа.

Македонијевци предвођени Василијем из Анкире, Силваном из Тарса, Софронијем из Помпејопоља, Пасиником из Зеле, Леонтијем из Комана, Каликратом из Клаудијопоља и Теофилом из Кастабала поднели су петицију Јовијану у којој траже да се прогнају сви који проповедају различитост Оца и Сина, а да они заузму њихова места. Цар је проучио њихов захтев и одговорио им да: *презире свађљивост, а да воли и поштује оне који се труде да промовишу једнодушност*<sup>1714</sup>, чиме је цар обзнанио своју верску политику, која је требала да свима омогући несметано поштовање вере и по сваку цену обезбеди јединство и мир Цркве. Политику верске толеранције је цар потврдио у говору при преузимању конзулата и истакао да неће бити фаворизовани они *који више воле*

<sup>1708</sup> А. Јовановић 2006, 361.

<sup>1709</sup> Soc. HE 3.22. У тексту стоји *Ἐλληνιστεῖν*, а Сократ као супротност термину хришћани наводи Хелени, што је у то време постао уобичајен термин на Истоку за поштоваоце хеленско-римске религије.

<sup>1710</sup> А. Јовановић 2006, 361-363.

<sup>1711</sup> Soc. HE 3.24.

<sup>1712</sup> Soc. HE 3.24.

<sup>1713</sup> Исто.

<sup>1714</sup> Soc. HE 3.25.

пурпур него Бога, те подсећају на променљиви Еурипосов канал, који час шаље своје таласе у једном, час у супротном смеру<sup>1715</sup>.

У Антиохији је 363. године одржан сабор где су се акакијанци састали са шизматиком Мелетијем, који је нешто раније прихватио *хомоусион* и кога је цар Јовијан веома ценио<sup>1716</sup>. Јовијану који је био у граду послали су допис о одлукама сабора, које је потписало двадесет епископа, међу којима су били Акакије из Цезареје и Еузебије из Самосате, Евагрије са Сицилије. Атанасије је сачувао петиције аријанаца у Антиохији против њега, које су послате цару Јовијану<sup>1717</sup>. Јовијанова верска политика водила би ка промени у решавању теолошких расправа у Цркви, да изненадна смрт није спречила и овог цара да остави значајнији траг у историји. У месту Дадастана на граници Галатије и Битиније 17. фебруара 364. године услед тешке обструкције црева цар Јовијан је умро после само седам месеци владања<sup>1718</sup>. Војска је после седмодневног марша стигла у Никеју и тамо једногласно прогласила за цара Валентинијана, родом из војничке породице из Цибала<sup>1719</sup>.

#### 4.15 ГЕРМИНИЈЕ СИРМИЈСКИ И НИКЕЈСКА РЕАКЦИЈА У ДРУГОЈ ПАНОНИЈИ

Цар Валентинијан I проглашен је за цара 26. фебруара 364. године<sup>1720</sup>. Он је био родом из панонске Цибале и у то време прослављени војсковођа. Валентинијан је царско достојанство примио у Константинопољу, али је одлучио да не влада сам и после месец дана прогласио свог брата Валенса за савладара<sup>1721</sup>, а Амијан Марцелин бележи да су оба цара била погођена необичном болешћу због чега је спровеена истрага о могућим врацбинама које су бачене на њих<sup>1722</sup>:

<sup>1715</sup> Themist. *Orat.* 5; Soc. *HE* 3.25.

<sup>1716</sup> Soc. *HE* 3.25; Soz. *HE* 6.3. Акта сабора су преузели из Сабинове изгубљене збирке.

<sup>1717</sup> Ath. *Ep. ad Jov.* App. Ep. 56.

<sup>1718</sup> Soc. *HE* 3.26.

<sup>1719</sup> Amm. Marc. 30.7.2; Aur. Vict. *Epit. De caes.* 45.1. За Валентинијаново и Валенсово порекло из Цибале, уп. Soc. *HE* 4.1; Philost. *HE* 8.16.

<sup>1720</sup> Amm. Marc. 26.1.7-14; уп. Soc. *HE* 4.1.

<sup>1721</sup> Крајем марта, в. Soz. *HE* 6.6; Philost. *HE* 8.8; Theod. *HE* 4.6.

<sup>1722</sup> Amm. Marc. 26.4.4: *Quibus ita nullo inturbante perfectis, constricti rabidis febribus imperatores ambo diu, spe vivendi firmata, ut erant in inquirendis rebus gnaviores quam in componendis, suspectas morborum causas investigandas acerrime Ursatio officiorum magistro*

Чим је ово завршено без проблема, оба цара су погодиле тешке и дуготрајне врућице, и када им се учврстила вера да ће поживети, и будући да су били успешнији у истраживању ствари него у њиховом решавању, они су наредили Урсацију, управнику канцеларија, грубом Далматинцу, и Вивенцију из Сисције, који је тада био квестор, да спроведу строгу истрагу о узроку ових болести, јер се упорно ширила гласина да је њихова сврха била да утврде да су им нашкодрили тајним врачањем, да изазову мржњу према у сећању на цара Јулијана и његове присташе. Међутим, тужбе су се лако показале празним, јер није било доказа о таквим заверама, ни једне речи.

На основу навода видимо да се нови цар ослањао на своје илирске земљаке, који су били особе од највећег поверења. Стога је логично да су царска браћа познавала и водеће црквене личности са простора Друге Паноније, с обзиром на то да су се њихове родне Цибале налазиле под јурисдикцијом Валенса из Мурсе или Германија Сирмијског. Оба цара су били хришћани, али су исповедали различит симбол вере – Валентинијан хомоусијански, а Валенс хомојски, околности које су предоредиле даљи наставак доктринарних сукоба унутар хришћанске цркве<sup>1723</sup>. Такође, оба цара су имала другачије приступе решавању верских сукоба. Док је Валентинијан одбијао насиље према верским неистомишљеницима, Валенс је прибегавао и крајњим мерама за постизање жељеног исхода. И сами хришћани су у скоро сваком већем граду били подељени на странке, па је у Александрији хомоусијанце предводио Атанасије, а аријанце Луције; у Антиохији аријанце је водио Еузоје, а сами хомоусијанци су били фракционисани између Паулина и Мелетија; у Константинопољу су већину чинили следбеници тада хомојца Еудоксија<sup>1724</sup>, аномејци су били окупљени око епископа Еуномија Кизичког и присталица будућег узурпатора Прокопија<sup>1725</sup>, а хомоусијанци су били окупљени у једној малој цркви.

Различити царски ставови по питању верске политике показали су се већ при првом одласку Валентинијана на Запад. Када је почетком јесени 364. године цар Валентинијан I дошао у Милано, Хиларије Пиктавијски га је сачекао са

---

*Delmatae crudo et Viventio Sisciano quaestori tunc commiserunt, ut loquebatur pertinax rumor, invidiam cientes Iuliani memoriae principis amicisque eius, tamquam clandestinis praestigiis laesi. Sed hoc evanuit facile, ne verbo quidem tenuis insidiarum indicio ullo reperto.*

<sup>1723</sup> Валенса је крстио Еудоксије, епископ Константинопоља, како тврди Сократ, Soc. HE 4.1, а Филосторгије наводи да се по доласку из Илирика у Константинопољ поклонио Еудоксију, Philost. HE 9.3.

<sup>1724</sup> До Константинопољског сабора (360) Еудоксије је подржавао аномејце попут Аетија и Еуномија, али их је на том сабору осудио и приближио се хомојцима, в. М. Simonetti 1975, 341. Међутим, за време Јулијанове владе рехабилитовани су аномејци, али се већ под Јовијаном вратио Еудоксије, в. Philost. HE 7.6; 8.2-7; 9.4.

<sup>1725</sup> Philost. HE 9.6-8; уп. Amm. Marc. 26.6.4-5.

оптужбом спремљеном против Ауксенција Миланског<sup>1726</sup>. Хиларије је Ауксенција теретио за аријанство, називајући га „непријатељем Христа“<sup>1727</sup>, али и за исповедање вере другачије од цара. Последња оптужба убедила је Валентинијана да испита читаву ствар, те је послао комисију у којој су била два старија царска званичника, његови илирски повереници Урсације из Далмације и Вивентије из Сисције, праћени колегијумом од десет епископа<sup>1728</sup>. Једини извор о Ауксенцијевој афери нажалост је памфлет самог Хиларија *Против Ауксенција (Contra Auxentium)*<sup>1729</sup>, у ком излаже документа<sup>1730</sup> која показују да је Ауксенције један од наследника Аријевог учења, заједно са Валесном, Урсацијем, Германијем и Гајем<sup>1731</sup>. Међутим, Ауксенције је прихватио формулу вере коју је Хиларије приложио. Како ни то није убедило Хиларија, он је наставио да инсистира код цара, што је цару на крају дојадило и ослободио је Ауксенција оптужби.

У то време будући милански епископ рођен као Аурелије Амброзије (с. 339–397<sup>1732</sup>), младић из добростојеће римске сенаторске породице био је преко веза своје породице са хришћанским круговима упознат са трвењима италијанских хришћана, нарочито од времена прогона Либерија Римског и Дионисија Миланског, када је *Друга сирмијска формула* изазвала снажну реакцију у Риму и читавој Италији. После Сабора у Ариминију хомојска страна је нашла снажно упориште у Милану, где је способни и утицајни Ауксенције држао konce против никејаца, од којих су неки избегли у Рим, попут миланског свештеника Симплицијана. У то време Амброзије је напустио Рим да започне адвокатску каријеру на двору преторијанског префекта у Сирмију<sup>1733</sup>, као одскочној дасци у напредовању у римском друштву и пролећа 368. године Амброзије ће бити постављен за проценитеља преторијанског префекта Петронија Проба, једне од

<sup>1726</sup> T. D. Barnes, 2002, 227-237. Сек датира ову епизоду у од септембра 364. до октобра 365. године, докле је Валентинијан био у Милану, O. Seeck 1919, 218-222.

<sup>1727</sup> Hil. Con. Aux. 7.

<sup>1728</sup> Барнс утврђује да није у питању био црквени већ цивилни суд, тачније саслушање пред два дворска званичника, на коме су епископи имали улогу саветника сваке од страна у парници, T. D. Barnes 2002, 229.

<sup>1729</sup> PL 10.609C-618C.

<sup>1730</sup> Саслушање Ауксенција пред квестором и Ауксенцијева писана изјава о вери, Hil. Con. Aux. 13.

<sup>1731</sup> Hil. Con. Aux. 5.

<sup>1732</sup> N. B. McLynn 1994, 32.

<sup>1733</sup> Paulin. V. Amb. 5.1.

најбогатијих и најутицајнијих личности тога времена<sup>1734</sup>. Марцелин га карактерише као суровог и строгог изнуђивача новца из провинција<sup>1735</sup>. Две године раније у Риму уз градске немире изабран је нови папа, много способнији од претходног Либерија, са утврђеним аристократским и политичким везама. Папа Дамас, који је био подржавалац партије анти-папе Феликса<sup>1736</sup>, покушаће да уједини никејце Запада, при чему је велика сметња био непокорни Ауксенције у Милану, који је стекао заштиту цара Валентинијана и није могао бити оптужен.

У међувремену Валенс је у Константинопољу примио делегацију македонијеваца, који су тражили одржавање синода за састављање исправљеног симбола вере. Валенс је сабор одобрио, очекујући да ће на њему бити подржана доктрина коју следи Еудоксије Константинопољски. Међутим, 365. године одржан је Сабор у Лампсаку, где су поништене формуле вере из Ариминија (359) и Константинопоља (360), а потврђена хомојусијанска *Друга антиохијска формула* (341). Такође су потврдили осуде Еудоксија и Акакија, али Еудоксије је имао тако великог утицаја на Валенса, да то није имало практичних последица, поготово зато што је избио грађански рат у Константинопољу због узурпације Прокопија<sup>1737</sup>. Како сведочи Филосторгије, Јулијанов рођак и одређени наследник Прокопије, при својим плановима за државни удар, нашао је подршку у верским групама које тадашња власт није фаворизовала, што су у овом случају били аномејци Аетија и Еуномија<sup>1738</sup>. Тако је грађански рат осим политичке добио и верску ноту.

Валенс који је тада боравио у Антиохији и већ почео *рат за истребљење свих оних који исповедају хомоусион*<sup>1739</sup>, при чему је поштедео само градског епископа Паулина, а многе подавио у Оронту<sup>1740</sup>, сада је морао да се врати у престоницу и реши проблем Прокопија. Међутим, побуна Прокопија имала била је необична по томе што су га подржавали Готи у Илирику. Зато је Валенс морао најпре да реагује у Илирику, где је у његовом врховном штабу у Марцијанопољу (данас

<sup>1734</sup> За датум постављања в. N. В. McLynn 1994, 38.

<sup>1735</sup> Amm. Marc. 27.11.1-7.

<sup>1736</sup> Дамасов избор је изазвао крваве борбе у Риму са странком која је предлагала Урсина, *Coll. Avell.* 1-4.

<sup>1737</sup> Soc. HE 4.3.

<sup>1738</sup> Philost. HE 9.6-8.

<sup>1739</sup> Soc. HE 4.2, 4; уп. Soz. HE 6.7.

<sup>1740</sup> Soc. HE 4.2.

Девња у Бугарској) боравио и Еудоксије, који је добио одрешене руке да реши проблем аномејца<sup>1741</sup>. Како сазнајемо од Филосторгија<sup>1742</sup>:

*Они (прим. прев. – свештенство Константинопоља) је оптужио Еуномија, каже Филосторгије, да је сакривао Прокопија на свом имању, док је овај спремао узурпацију. Једва је избегао оптужбе и смрт, која би са њима следила, али је, пак, прогнан у Мауританију/Мурсу<sup>1743</sup>, пошто је преторијански префект Ауксоније наредио његов прогон. Али је морао даље током зиме, и када је стигао у Мурсу у Илирику, чији епископ који се случајем звао Валенс, пружио му је веома топлу добродошлицу и опозвао казну прогона, пошто Валенс је са Домнином (епископом Марцијанопоља) отишао код цара и веома дирљиво га обавестио о Еуномијевој ситуацији.*

*Цар се умало састао са Еуномијем после опозивања прогона, али је Еудоксије употребио своје вештине да спречи аудијенцију.*

Како је Амидон протумачио овај одломак Еуномије није заиста био прогнан, јер су наведене територије биле у домену његовог брата<sup>1744</sup>. Еуномије је само морао да пребегне на Валентинијанову територију како би избегао казну за велеиздају. Важан је помен да га у ствари спасава Валенс из Мурсе, што је необично с обзиром на њихове различите теолошке погледе, осим у случају да се Валенс у то време није приближио аномејству или обрнуто Еуномије хомојству. Ово је последњи помен деловања Валенса из Мурсе у изворима. Цар Валенс је успешно савладао узурпатора Прокопија у Фригији<sup>1745</sup> и наставио свој верски прогон проникејских хришћана. Тако је у Рим стигла делегација источних епископа, која је укључивала Силвана из Тарза, Еустатија из Себастеје и Теофила из Кастабале, која је код папе Либерија тражила заштиту због Валенсовог едикта од 5. маја 365. године, којим је цар потврђивао прогон свих епископа који су изгнани под Констанцијем II.

Будући да је Друга Панонија припала Валентинијану који је промовисао општу верску толеранцију, очекивало би се да су Констанцијеви „дворски“ епископи Валенс и Урсације и њихови сарадници морали да пеиспитају своје позиције. Међутим, малобројни извори који нам говоре о верским дешавањима у Другој Панонији из периода Валентинијанове владе указују на распад некада уиграног хомојског тима. О теолошком ставу Германија Сирмијског могло би

<sup>1741</sup> Philost. HE 9.7.

<sup>1742</sup> Philost. HE 9.8. Превод је према енг. Р. Amidon 2007, 126-127, који даје критички редигован текст са исправљеним грешкама Фотијевог преписа.

<sup>1743</sup> Вудс је утврдио да је Фотије овде погрешно протумачио прогон у Мауританију, а да је у ствари била у питању Мурса, в. D. Woods 1993, 604-619.

<sup>1744</sup> Р. Amidon 2007, 126 бел. 18.

<sup>1745</sup> О смрти Прокопија в. Soc. HE 4.5; уп. Amm. Marc. 26.9; Philost. HE 9.6.

се судити на основу његових потписа на појединим симболима вере<sup>1746</sup>, те да је његова верска политика сасвим у складу са политиком Валенса и Урсација која се прилагођавала победничкој страни у текућим расправама. Ипак, два документа која је сачувао Хиларије у својој збирци против Валенса и Урсација, од којих је први писмо датирано 18. децембра 366. године у ком Валенс, Урсације, Гај и Павле са локалног сабора у Сингидуну пишу Германију Сирмијском забринути за његов теолошки став, јер је одбио двојици од њих, Валенсу и Павлу изложи своју теолошку позицију. Захтев за проверу Германијеве вере потекао је од жалбе неких Германијевих свештеника пред епископима Павлом и Гајом да је Германије прешао на другу страну, вероватно под утицајем Василија Анкирског док је боравио у Сирмију 358. године, што је била једна од оптужби против Василија на Сабору у Константинопољу како је утицао на друге епископе. Из писма видимо да је Германије одбио да изнесе теолошки став и одговорио писмом, које су Павлу и Валенсу донели ђакон Јовијан и подђакон Мартирије, у ком каже да остаје у заједници са њима као и раније. Стога је одржан сабор у Сингидуну на ком су потписници одлучили да од Германија поново траже да потврди свој пристанак на *Ариминијску формулу* тако што ће потврдити „сличност у свему“ између Оца и Сина. Потписници Сингидунског сабора упозоравају да би свака другачија формулација обновила настојања Василија из Анкире о сличности божанске суштине, која је и довела до сазивања сабора у Ариминију (прилог Н6.7)<sup>1747</sup>:

КОПИЈА ПИСМА ВАЛЕНСА, УРСАЦИЈА, ГАЈА И ПАВЛА ГЕРМАНИЈУ (18. ДЕЦЕМБАР 366).

*Валенс, Урсације, Гај и Павле најрелигиознијем господу и брату Германију поздрав.*

*Пошто брига за веру и спасење много нас погађа, они који осећају бригу треба да буду похваљени пре него да трпе прекор због тога. Спасење, пак, и нада почивају најпре у католичанској вери. И тако, иако си био саветован од наше господе браће и колега епископа, **Валенса и Павла на састанку** са њима да одговориш на тренутну гласину о теби, ти си то **одбио**. Штавише, најрелигиознији господине, због тога што си сведочио у свом **писму** да ти **настављаш** са истом љубављу према нама и да си спреман да одржиш и покажеши нам своју неослабљену бригу, ми, на уједињеној **скупштини у Сингидуну**, стога заједнички понављамо наш савет твојој Светости да треба да одагнаш сваки разлог за сумњу тиме што ћеш нам поново писати. Тражимо да **потпишеш** још отвореније да се нећеш одвојити од католичанске вере образложене и потврђене од стране светог **сабора у Ариминију**, чијем су симболу сви*

<sup>1746</sup> О Германијевом подржавању хомојусијанства и теолошким погледима, в. М. Simonetti 1975, 380-389.

<sup>1747</sup> Hil. FH B 5 (A. Feder 1916, 159-160).

епископи Истока дали свој пристанак, као што си и ти лично потврдио. Међутим, у том симболу има следећа одредба: ми Сина зовемо „сличним као Отац у складу са Светим писмом“ а не „сличне суштине“; или „сличан у свим стварима“ али то „сличан“ је без даље квалификације. Јер ако се овај израз промени, јасно је да ће **Василијева декларација погрешне вере**<sup>1748</sup>, која је Синод проузроковала и која је заслужно осуђена, бити враћена.

Молим те зато, учини како смо тражили и јасно изјави у свом писму да ти ниси рекао, не говориш и нећеш говорити: „да је Он сличан Оцу у свим стварима осим у нерођености“. Тако се неће чинити вероватнијим оно што су скромно тврдили **носиоци писама, Јовијан ђакон и Мартирије подђакон** пред мојом горепоменутом браћом и колегама епископима **Валенсом и Павлом**, и треба им опростити, јер ти у ствари исповедаш да је Син „сличан оцу у свим стварима“. Јер ако ти, надамо се, учиниш јасним у свом писму да је твој став како желимо, жалба на лоше понашањање које су изнели неки од твог свеиштенства, нашој браћи и колегама епископима **Паладију и Гају** (иако си ти одбио да је испиташ, мада си био саветован да то учиниш на првом састанку) неће имати последица по твоју репутацију и они ће одговарати за своју неосновану оптужбу. Упутили смо ово твојој Милости, преко **Секундијана презвитера, Пуленција читача, Кандидијана егзорциста, 15. дана пре јануарских Календи**, за време конзулства најплеменитијег **Грацијана и Дагалаифа**, задржавајући копију и за себе.

Одговор Германија Сингидунском сабору није сачуван, али је сачувано Германијево писмо упућено осморици епископа илирског подручја Паладију из Рациарије (дан. Арчер у Бугарској)<sup>1749</sup>, Руфијану, Северину, Никасу, Хелиодору, Ромулу, Муцијану и Стеркорију<sup>1750</sup>, у ком наводи да је из извештаја војног магистрата Виталија<sup>1751</sup> сазнао да су поменути епископи тражили да се објави шта су то Валенс, Урсације, Гај и Павле изузели из „њиховог“ симбола који исповеда да је „Син сличан Оцу у свему, осим у нерођености“. Ова преписка потврђује да је међу хомојским присталицама Илирика дошло до извесног фракционисања на оне који су се држали радикалног хомојства и оних који су били склони компромису спроведеном у Ариминију. Тако група група око Паладија Рациаријског оптужује Валенса, Урсација, Гаја и Павла да су сузили њихово објашњење појма *ὁμοιος/similis*. Германије исказује своју зачуђеност

<sup>1748</sup> Овде се мисли на Василија из Анкире. О анатемама изнетим на сабору у Анкири 358. в. А. Hahn 1897, белешка 162. Тврдило се да Василије није инсистирао на томе да се „супстанција“ појављује у било ком формалном изразу вере и привремено убедио Цара да је то исправно, све би било добро по антинекејце.

<sup>1749</sup> О сигурној идентификацији Паладија в. А. Feder 1911, 107.

<sup>1750</sup> Тешко се могу идентификовати остали Хиларијеви адресати. Федер износи могућност да је Руфинијан епископ Тесалонике, коме је Атанасије писао 362. године; Северин је можда Сурин који је потписао *Трећу сирмијску формулу*; Хелиодор можда из тесалске Трике; за неидентификовани облик грчког имена у Хиларијевој латинској транскрипцији *Nichae, Nicas*, није немогуће препознати Никету Ремезијанског, иако Федер то негира јер име Никета је доста ретко на Западу, па је Хиларије можда погрешно преписао, уп. *LGPN s.v. Νικήτας*; уп. А. Feder 1911, 107-109.

<sup>1751</sup> Није потврђен Виталије, само Виталијан као *magister militum* код Amm. 25.10.9; Zos. 4.34.1, в. J. Fitz 1994, 1242 под Јовијаном, могуће син јер овај тек под Теодосијем.



Валенсовим понашањем, јер је под Констанцијевим личним надзором у Сирмију одржано испитивање вере које је трајало до вечери, а коме су присуствовали Георгије из Александрије, Василије из Анкире, Панкратије из Пелузије, Валенс из Мурсе, Урсације из Сингидуна и он сам, после чега је Марко из Аретузе саставио симбол, из ког он издваја суштинску реченицу о сличности Оца и Сина у свему осим по нерођености. Симбол о ком Германије говори је *Датирани симбол* или *Четврта сирмијска формула* од 22. маја 359. године, која је донета у присуству цара Констанција. Созомен када говори о сабору у Селеукији (359) исто помиње Марка као аутора неког кредо у Сирмију, који је сачињен у присуству Василија из Анкире, али не наводи текст кредо. У истој глави Созомен помиње као свој извор Сабиново изгубљено дело *Синагога* где су била сакупљена акта сабора у Селеукији:

*Када су почели да испитују термине, неки су желели да одбаце употребу термина „суштина“ позивајући се на ауторитет формуле вере коју је нешто раније саставио Марко у Сирмију, а коју су прихватили епископи присутни на двору, између осталих и Василије, епископ Анкире. Многи други су жудели да се усвоји кредо састављен при посвећењу цркве у Антиохији<sup>1752</sup>. Првој групи су припадали Еудоксије, Акакије, Патрофило, Георгије епископ Александрије, Ураније епископ Тира, и још тридесет двојица епископа. Другу су подржавали Георгије из Лаодикеје у Сирији, Елеусије, епископ Кизика, Софроније, епископ Помпејопоља у Пафлагонији, и са њима се већина сложила.*

У Германијевом писму дајемо издвојена места која указују на личности које Германије истиче у овим догађајима и позива се на сабор у Сирмију из 359. године<sup>1753</sup>:

ПИСМО СИРМИЈСКОГ ЕПИСКОПА ГЕРМАНИЈА У ОДГОВОР РУФИНУ, ПАЛАДИЈУ, СЕВЕРИНУ, НИКАСУ, ХЕЛИОДОРУ, РОМУЛУ, МУЦИЈАНУ И СТЕРКОРИЈУ (366<sup>1754</sup>)

*Ми смо открили из извештаја Виталија, тренутно<sup>1755</sup> војног магистрата у узвишеној префектури, да ваше светости желе да се јавноназначи вама шта је то што су Валенс, Урсације, Гај и Павле изузели из нашег симбола. Сматрао сам нужним да појасним овим писмом вашим светостима и да изјавим оно што сам сигуран да је од почетка на вашим умовима.*

*Ми сами прихватамо оно што су нам пренели Оци и Свети списи, оно што смо једном научили и што свакодневно исповедамо: “Христос, Син Божји, наш Господ, је сличан Оцу у свим стварима осим у нерођености, Бог од Бога, светлост од светлости, моћ од моћи, целина од целине, савршенство од савршенства, рођен пре векова и пре свих ствари које се могу замислити и о којима се може говорити.*

<sup>1752</sup> Мисли на прве четири антиохијске формуле.

<sup>1753</sup> Hil. FH B 6 (A. Feder 1910, 160-164).

<sup>1754</sup> A. Feder 1916, 160.

<sup>1755</sup> На овом месту у групи рукописа које Федер означава AS'S<sup>2</sup> стоји скраћеница  $\overline{uc}$  = *vir clarissimus*, док манускрипти TCFab дају *nunc*.

«Његово рођење не познаје нико осим Оца, нити ико познаје Оца осим Сина, сем оног коме Син хоће се показати»<sup>1756</sup>. Све је кроз њега постало и ништа без њега постало није<sup>1757</sup>, према божанским речима нашег Спасиоца лично, који каже: «Отац мој досад чини, и ја чиним»<sup>1758</sup>; и опет: «Јер штагод Отац чини, Син чини такође»<sup>1759</sup>; и поново: «Ја и отац једно смо»<sup>1760</sup>; и опет: «Који виде мене, виде оца»<sup>1761</sup>; и опет: «Јер како што Отац има живот у себи, тако даде и Сину да има живот у себи»<sup>1762</sup>; и опет: «Јер како што Отац подиже мртве и оживљује, тако и Син оживљује кога хоће»<sup>1763</sup>; и опет: «Верујте у Бога, и у мене верујте»<sup>1764</sup>; и опет: «Јер Отац не суди никоме, него сав суд даде Сину, да сви поштују Сина као што Оца поштују»<sup>1765</sup>. И опет, коме је Отац рекао: «Начинимо човека по свом обличју и налик нама»<sup>1766</sup>, он није рекао «по твојем лику» нити «по мом лику», те да би могло указати на некакву различитост у божанствености његовог сопственог Сина. Не, он је додао «по свом обличју и налик нама», да учини јасним да је његов син Бог, као он у свим стварима. И опет еванђелиста каже: «Видесмо славу његову, славу као Јединороднога од оца»<sup>1767</sup>. И апостоли кажу Коринћанима: «У којима Бог овога света ослепи разуме неверника, да им не засветли видело јеванђеља славе Христове, који је обличје Бога»<sup>1768</sup>. И поново Апостол каже: «и премести нас у царство љубави Сина својег, у коме имамо искупљење, опроштење греха; који је обличје Бога што се не види, који је рођен пре сваке твари»<sup>1769</sup>. И поново исти апостол каже: «Јер ово да се мисли међу вама што је и у Христу Исусу, који, ако је и био у обличју Божјем, није се отимао да се изједначи с Богом; него је понизио сам себе узевши обличје слуге, поставши сличан људима»<sup>1770</sup>. Има ли некога ко не разуме као што је наше право тело било у Христу у складу са „обличјем роба“, тако је права божанственост Оца у Сину у „обличју Бога“? И опет: „Чувајте се да вас ко не скрене с пута филозофијом и празном преваром, по казивању човечијем, по науци свијета, а не по Христу; јер у њему живи свака пунина Божанства телесно»<sup>1771</sup>. Ако, дакле, „пунина божанствености“ живи у Христу, онда они нису делом слични и делом неслични као што тврде људи који се повлаче и окрећу од нас захваљујући својој похоти за препирањем.

Јер зато што они мисле да раде нешто грандиозно тиме што цитирају божанске списе када зову Христа „створеним»<sup>1772</sup> и „створењем»<sup>1773</sup>, ми, напротив, зовемо га у складу са списима „путем»<sup>1774</sup>, „вратима»<sup>1775</sup>, „каменом за спотицање и стеном за саблазан»<sup>1776</sup>, „темељом»<sup>1777</sup>, „руком»<sup>1778</sup>, „шаком»<sup>1779</sup>, „мудрошићу»<sup>1780</sup>, „речју»<sup>1781</sup>,

<sup>1756</sup> Мат. 11.27.

<sup>1757</sup> Јован 1.3.

<sup>1758</sup> Јован 5.17.

<sup>1759</sup> Уп. Јован 5.19 „А Исус одговарајући рече им: заиста, заиста вам кажем: син не може ништа чинити сам од себе него што види да отац чини; јер што он чини оно и син чини онако“.

<sup>1760</sup> Јован 10.30.

<sup>1761</sup> Јован 14.9.

<sup>1762</sup> Јован 5.26.

<sup>1763</sup> Уп. Јован 5.21.

<sup>1764</sup> Уп. Јован 14.1.

<sup>1765</sup> Уп. Јован 22-23.

<sup>1766</sup> Уп. 1 Мој. 1.26.

<sup>1767</sup> Уп. Јован 1.14.

<sup>1768</sup> 2 Кор. 4.4.

<sup>1769</sup> Уп. Кол. 1.13-15.

<sup>1770</sup> Уп. Филиб. 2.5-7.

<sup>1771</sup> Кол. 2.8-9.

<sup>1772</sup> Приче 8.22.

<sup>1773</sup> Дела 2.36; Авак. 3.14.

<sup>1774</sup> Јован 14.6.

<sup>1775</sup> Јован 10.7.

<sup>1776</sup> Иса. 8.14; Рим. 8.33.

<sup>1777</sup> 1 Кор. 3.11.

<sup>1778</sup> Иса 51.9; Лука 1.151.

„јагњетом“<sup>1782</sup>, „овцом“<sup>1783</sup>, „пастиром“<sup>1784</sup>, „свеитеником“<sup>1785</sup>, „вином“<sup>1786</sup>, „даном“<sup>1787</sup> и другим. Али све ово ми разумемо и тако га зовемо мислећи на моћи и деловања Божјег Сина, а не у намери да божанско рођење ставимо на исто место са именима ове врсте; јер све ствари су сачињене из ничега кроз Сина, док Син није рођен из ничега већ од Бога Оца.

Ја сам, међутим, изненађен да је поменути **Валенс** заборавио или засигурно лукаво прикрива шта је учињено и утврђено у прошлости. Јер за власти **Констанција** - доброг сећања, било је време када је неслога око вере почела између одређених људи. Под будним оком **Цара лично**, у присуству **Георгија** епископа цркве **Александрије**, **Панкратија** епископа **Пелузија**, **Василија** епископа **Анкире**, и у присуству самог **Валенса**, **Урсација** и **моје маленкости**, после расправе о вери која је трајала до вечери, ми смо изабрали **Марка** да састави **симбол вере** према утврђеном шаблону. Следеће је записано у том симболу: „**Син је сличан Оцу у свим стварима, као што свети списи говоре и уче**“; и ми смо се сви сложили са овом пуном исповешћу вере и потписали је сопственим рукама. Али ако их дух овог света сада подстиче на нешто, ми нисмо успели до сада да стекнемо јасно сазнање о томе. Пошто смо видели како смо ми сами исповедали да је „**Син сличан Оцу у свим стварима осим по нерођености**“ на основу светих списа, дозволите им да објасне из списа на који начин је он делом сличан, а делом различит.

И тако, драга и вољена браћо, ја сам одао ову изјаву без оклевања или одлагања ради заједничког обавештавања ваших Милости, преко **Киријака официра**, пошто је ово била прва доступна могућност након што сам послао **Каринија ђакона** вама. Послао сам је како би кроз вашу снажну оданост Богу била обзнањена читавом братству, у случају да је неко у незнању о овоме ухваћен у сплетке превртљивог **Бавола**. Остаје на вама самима да пишете назад оно на шта вас Свети дух подстиче. Међутим, обавештавам ваше Милости да ја нисам био у стању да потпишем ово писмо, јер осећам бол у руци, те сам наредио да потписивање изврше наша браћа и колеге **презвитери Иноћентије, Октавије и Катул**.

На основу анализе садржаја стиче се утисак да је ово писмо претходило Германијевој оптужби код Валенса Мурсанског и његових следбеника, а не следило<sup>1788</sup>. Ипак, Валенс није добро протумачио Германијево скретање или је свесно желео да га елиминише из страха да се овај приближио хомоиусијанским погледима. О Германијевим теолошким погледима и држању хомојског креда сведочи још један недатирани фрагмент Германијевог писма код Хиларија<sup>1789</sup>:

---

<sup>1779</sup> 2 Мој. 13.9.

<sup>1780</sup> I Кор. 1.24, 30.

<sup>1781</sup> Јован 1.1.

<sup>1782</sup> Јован 1.29.

<sup>1783</sup> Иса. 53.7; Дела 8.32.

<sup>1784</sup> Јован 10.11,14.

<sup>1785</sup> Јевр. 5.6.

<sup>1786</sup> Јован 15.1,5.

<sup>1787</sup> Мал. 4.1.

<sup>1788</sup> За супротно мишљење да је ово Германијево писмо одраз његовог одвајања од Валенса, те да је следио сингидунски упит, в. А. Feder 1910, 102-104; М. Simonetti 1975; А. Cedilnik 2004, 299-300.

<sup>1789</sup> Hil. FH A 3 (А. Feder 1916, 47).

#### ОДЛОМАК ГЕРМИНИЈЕВЕ ИЗЈАВЕ О ВЕРИ

*Ја, Германије, епископ, заиста верујем и исповедам да постоји један истински Бог Отац, вечан, свемоћан, и да је Христос његов једини син и наш Господ Бог, истински Син Бога од истинског Бога Оца, рођен пре свих ствари; у божанствености, љубави, величанству, моћи, раскоши, животу, мудрости и знању, **сличан у свим стварима Оцу**, као савршени потомак савршеног. Такође, верујем и исповедам да је постао човек од Девице Марије, како су пророци предвидели и да је како речи јеванђелиста и апостола уче нас, испунило се његово страдање и смрт, његово ускрснуће и вазнесење на небеса – њих ми прихватамо, у њих верујемо и исповедамо их, као и да ће се он спустити са небеса на крају света да суди живима и мртвима и награди сваког према својим делима. И ми верујемо у Свети Дух, то јест Параклета, који нам је дат од Бога Оца преко Сина.*

Милин оцењује да Германијев став варира од радикалног аријанства ка семиаријанству и приближавању никејству, на основу наведених писама која су сачувана код Хиларија<sup>1790</sup>. Међутим, као што смо видели из Хиларијевих навода Германије се нигде није приближио никејству, већ је био радикалнији у хомојству него Валенс и Урсације који су тежили компромису са другом страном. Такође, Милин тврди да у писму Сингидунског сабора Германија нападају да брани хомоусијце<sup>1791</sup>, а у ствари се плаше утицаја хомоусијца Василија Анкирског. Тако да наведени документи сведоче о опадању утицаја Валенсове групе, али не због јачања хомоусијанаца, већ због фракционисања унутар хомојских следбеника у Илирику. Како Цедилник примећује, ови догађаји потврђују да три године раније када је Атанасије наводио цару Јовијану које све провинције су стале уз никејство, у Илирику је било барем 13 епископа који су били на супарничкој страни<sup>1792</sup>.

Други спис који говори о односу присталица хомојства и браниоца Никејског симбола у Сирмију јесте поменути спис анонимног аутора под насловом *Altercatio Heracliani cum Germinio episcopo*, који бележи дијалог одигран у Сирмију између проникејског лаика Хераклијана и епископа Германија. Драмско сукобљавање се одиграла у домену цара Валентинијана I у петак 13. јануара 366. године, како га датира пролог списка. С обзиром на то да је у питању црквена литература, овом спису се мора приступити са великом опрезношћу, као у случају мартирологије, те се најпре мора утврдити да ли спис бележи аутентичне судске записнике или је у питању литерарна надоградња базирана на историјским догађајима. О историчности ове дискусије данас су

<sup>1790</sup> М. Милин 1998, 203.

<sup>1791</sup> М. Милин 1998, 204.

<sup>1792</sup> А. Cedilnik 2004, 300.

мишљења подељена<sup>1793</sup>. Милин сматра да је у питању литерарна надоградња која реторским надметањем показује побијање хомојског гледишта и надмоћ никејског *хомоуисиона*, настала касније у време победе никејства у Сирмију под епископим Анемијем<sup>1794</sup>. Герминије је бранио став да „Син није у свему сличан Оцу“ (*non similis filius patri per omnia*)<sup>1795</sup>. Посебно је интересантан закључни део списка у ком епископ Герминије спасава никејца Хераклијана од линча аријанске светине. Симонети сматра да то даје тексту аутентичност с обзиром на то да епископ није у потпуности оцрњен код анонимног проникијског аутора<sup>1796</sup>. Да текст не одговара аутентичном записнику са суђења тројници никејца указује и пристрасни тон наратора, који по мишљењу појединих истраживача чак исмева Герминијеву неукост<sup>1797</sup>.

Иако је овај текст обрађиван још од Зејеа<sup>1798</sup>, код нас је на његов значај указала Милин, која је уједно дала и први српски превод са критичким коментаром Хераклијанове расправе са сирмијским епископом Гериминијем<sup>1799</sup>. Ради бољег разумевања текста и хеуристичког задатка ове тезе дајем овде превод расправе преузет од Милин са извесним корекцијама (за латински текст види прилог Н29)<sup>1800</sup>.

#### РАСПРАВА ХЕРАКЛИЈАНА СА ЕПИСКОПОМ ГЕРМИНИЈЕМ (СИРМИЈ, 13. ЈАНУАР 366)

*Расправа лаика Хераклијана са Герминијем епископом сирмијским о вери Никејског сабора и аријанског у Ариминију; вођено у граду Сирмију пред свим народом, јануарских Ида, шестог дана, за конзуловања Грацијана и Дагалаифа.*

*Извели су из тамнице Хераклијана и Фирмијана и Аурелијана пред сав народ, док је епископ седео на трону са свим клиром, пред свим народом и народним старешинама.*

*Герминије рече Хераклијану: „Да ли ти се чинило исправним да учиш људе о омоуисиосу, што су написали преварни људи?”*

*Хераклијан рече: „Зар су триста и више епископа били варалице?”*

*Герм. р.: „Шта значи омоуисиос?”*

<sup>1793</sup> Већина истраживача сматра да је у питању литерарни наратив базиран на историјским догађајима, в. R. Flower, Appendix 1 у: R. Flower 2013, 230-237; М. Милин 1999, 253; 1998, 203-214; М. Simonetti 1967, 39-58.

<sup>1794</sup> М. Милин 1998, 205.

<sup>1795</sup> *PL Supp.* 1.347.

<sup>1796</sup> М. Simonetti 1967, 40.

<sup>1797</sup> Исто; уп. М. Милин 1998, 205.

<sup>1798</sup> Ж. Зеје 2005, 280-282; М. Simonetti 1967, 39-58; R. Bratož 1996, 299-362.

<sup>1799</sup> М. Милин 1998, 203-214.

<sup>1800</sup> *PL Suppl.* A 345-350; С. Р. Caspari 1883, 133-147; за превод на српски в. М. Милин 1998, 203-214; енглески превод в. R. Flower 2013, 230-237. Текст је према преводу М. Милин 1998, 206-210 уз мање исправке које су увек назначене у напомени.

*Хер. р.:* „Ти, који на саблазан ово јавно проповедаш, умео си то да кажеш и на грчком?

*Герм. р.:* „То те је научио онај изгнаник Еузобије и Хиларије, који се и сам тек вратио из прогонства.

*Хер. р.:* „Ја говорим по праву и ауторитету божанских списа. Зашто то додајеш да ме скренеш са пута истине? Надмећимо се божанским законима! Јер, отворена је могућност за говор и за расправу.

*Герм. р.:* „А у ком својству (ти говориш) зли слуго? Јеси ли презвитер, или ђакон?

*Хер. р.:* „Нисам ни презвитер, ни ђакон, већ као најмањи од свих хришћана говорим за своју душу.

*Герм. р.:* „Видите, колико говори! Зар му нико неће избити зубе?

*Тада га ударе ђакон Јовинијан и чтец Марин.*

*Хер. р.:* „Ово доприноси моме блаженству и мојој слави.

*Герм. р.:* „Реци, Хераклијане! Ја сам те крстио; какво (критење) си примио од мене?

*Хер. р.:* „Примио сам: У име Оца и Сина и Светог Духа. А нисам примио: у већем и мањем Богу, и то створеном. А тако говориш и о Светом Духу.

*Герм. р.:* „Ако Дух није створен, онда је лагао апостол Павле који каже: јер кроз њега (Христа) би саздано све што је на небу и што је на земљи, што се види и што се не види<sup>1801</sup> Дакле, ако Дух није створен кроз њега, онда није све створено кроз њега.

*Хер. р.:* „Ако дозвољаваш, рећи ћу.

*Гер. р.:* „Реци!

*Хер. р.:* „Написано је код пророка Исаије: «Чуј ме, Јакове и Израиљу, којег ја позвах: ја сам први, ја сам и пошљедњи. И моја је рука основала земљу и моја је десница основала небеса пећу; кад их зовнем, сви дођу. Скупите се сви и чујте: ко је од њих објавио ово? Господ га милује, он ће извршити вољу његову на Вавилону, и мишица ће његова бити насупрот халдејској. Ја, ја рекох, и позвах га, доведићу га, и биће срећан на свом путу. Приступите к мени, чујте ово: од почетка нијесам говорио тајно; откако то би, бијох ондје; а сад Господ посла ме и дух његов. Овако вели Господ, избавитељ твој, светац Израиљев: ја сам Господ Бог твој који те учим да би напредовао, водим те путем којим треба да идеш. О, да си пазио на заповјести моје! мир би твој био као ријека, и правда твоја као валови морски»<sup>1802</sup>. Реци сад, дакле, епископе: о коме је ово написано?

*Герм. р.:* „Реци ти сам.

*Хер. р.:* „Ти треба да кажеш, а мени доликује да ћутим.

*Герм. р.:* „Ово је написано о Оцу.

*Хер. р.:* „А од кога је послат Отац?

*Герминије ћуташе више од једног сата.*

*Хер. р.:* „Ово је очигледно речено о Сину и Духу Божјем. Ево, имаш сведочанство о Тројици, божанству пројављеном кроз уста светог пророка Исаије.

*А кад је Хераклијан ово рекао, Германије поче да га хвали, говорећи: „Имаш добро срце и доброг си рода и познајемо те од твог детињства; приђи нашој цркви. А њему рекоше и многи други: „Господине епископе! Он лично борио се против јеретика мрачног Фотина. Како је сад и сам постао јеретик? Германије рече: „Ја сам своју веру изложио и исповедио Еусебију и он је то одобрио. Како је рекао сам Син Божји: «Отац, који ме шаље, већи је од мене»<sup>1803</sup> и «Јер сићох с неба не да чиним вољу своју, него вољу Оца (Оног) који ме посла»<sup>1804</sup>. А и о Светом Духу је написано: «Ако не одем свом Оцу, неће вама доћи дух Утешитељ»<sup>1805</sup> и Неће од себе говорити. Од мојега ће*

<sup>1801</sup> Уп. Кол. 1.16.

<sup>1802</sup> Овде Милин наводи Ис. 48.12-16, иако у оригиналном латинском тексту стоји навод и Ис. 48.17-18 те га додајем.

<sup>1803</sup> Јован 14.28.

<sup>1804</sup> Јован 6.38.

<sup>1805</sup> Јован 16.7.

узети и јавити вам»<sup>1806</sup>. (Овим речима се обраћао народу). Ја, доиста, овако верујем: Кажем да је Отац нерођен, невидљив, бесмртан, без почетка, без краја. За Сина кажем да има почетак од Оца, пре векова, Бог од Бога, светлост од светлости, али кажем да није такав као Отац. Јер, сам каже: «Отац, који ме шаље, већи је од мене и Јер сиђох с неба не да чиним вољу своју, него вољу Оца који ме посла»<sup>1807</sup>. За Светог Духа кажем да је на челу анђела и арханђела. Како Син није сличан Оцу у свему, тако ни Свети Дух није Сину.

Хер. р.: „Већи је Отац, али само по имену. Наиме, апостол Павле каже: «Христос је Божја сила и премудрост»<sup>1808</sup>. Зар ти не верујеш да је сама сила Божја и Син Божји прави Бог? Јер, сав Бог је сила и знамо да су кроз ту силу постале све силе. Јер, тако је написано: «Ријечју Господњом небеса се створише, и духом уста његовијех сва војска њихова»<sup>1809</sup>. Схвати, дакле, да су кроз једну силу све силе на небу и на земљи и у доњем свету, кроз једну силу ни из чега настале.

Герм. р.: „Ти, дакле, кажеш, да је Син такав какав је и Отац?»

Хер. р.: „Тако пише у Јеванђељу по Јовану. Кад је апостол Филип рекао: «Госпode, покажи нам Оца и биће нам доста»<sup>1810</sup>, одговори му Исус: «Толико сам времена с Вама и ниси ме познао, Филипе? Ко је видео мене, видео је Оца»<sup>1811</sup>, и «Отац и ја смо једно»<sup>1812</sup>. «Па како ти говориш: Покажи нам Оца?»<sup>1813</sup> Зар не верујеш да сам ја у Оцу и Отац у мени»<sup>1814</sup>. Схвати, дакле, да је Син такав као што је и Отац”.

И уђута Германије. А прозбори презвитер Теодор и рече:

„Записано је, где Син Божји каже да о дану и часу нико не зна, ни анђели, ни арханђели, ни Син, већ Отац то има у својој власти»<sup>1815</sup>. Како онда ти кажеш да је Син исти као и Отац?»

Хер. р.: „Какво Бога проповедаш, који не зна о часу!”

Теод. збуњено: „Тако је написано”.

Хер. р.: „Зар ниси читао да «слово убија, а дух оживљује»<sup>1816</sup>”.

А кад се овај помео и посрамљен уђутао, рече Агрипин: „Написано је код апостола Павла: «Онда крај, кад преда царство Богу и Оцу и кад укине свако поглаварство и сваку власт и силу. Јер њему ваља царовати док не положи све непријатеље своје под ноге своје. А пошљедњи ће се непријатељ укинути смрт. Јер све покори под ноге његове. Али кад вели да је све њему покорено, показује се да је осим онога који му покори све. А кад му све покори, да буде Бог све у свему»<sup>1817</sup>. Како, дакле, кажеш да је Син такав, какав је и Отац?»

Хер. р.: „Ако треба схватити тако, како ти кажеш, онда Бога још нема, постаће на крају будућег века. Али, ако је написано «да буде Бог све у свему...»<sup>1818</sup> Празна је,

<sup>1806</sup> Овај део је базиран на Јован 16.13-14, али је скраћен, ово Милин не наводи. У Вулгати стоји: *cum autem venerit ille Spiritus veritatis docebit vos in omnem veritatem non enim loquetur a semet ipso sed quaecumque audiet loquetur et quae ventura sunt annuntiabit vobis ille me clarificabit quia de meo accipiet et annuntiabit vobis.*

<sup>1807</sup> Понавља Јован 14.28. и Јован 6.38.

<sup>1808</sup> 1 Кор. 1.24.

<sup>1809</sup> Псал. 33.6.

<sup>1810</sup> Јован 14.8.

<sup>1811</sup> Милин не наводи да је ово према Јован 14.9.

<sup>1812</sup> Јован 10.30.

<sup>1813</sup> Нема код Милин Јован 14.9.

<sup>1814</sup> Јован 14.10. Милин не напомиње да је овде највероватније у питању другачији навод Светог писма од касније Вулгате, па су делови Јован 14.8-10 и 10.30 другачије укомпоновани. Друга могућност је да је аутор списка или говорник вршио произвољне компилације.

<sup>1815</sup> Поново компилација Мар. 13.32 и Мар. 24.36.

<sup>1816</sup> 2 Кор. 3.6.

<sup>1817</sup> 1 Кор. 15.24-28.

<sup>1818</sup> Нема у наведеним издањима, ни М. Милин 1998; ни *PL Supp.* 1.345-350; а овде се вероватно мисли на 1 Кор. 15.28: *cum autem subiecta fuerint illi omnia tunc ipse Filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia ut sit Deus omnia in omnibus.*

дакле, вера твоја; да ли погрешно претпостављаш кад проповедаш да Бог (постоји) пре времена? Како то? Молим те: постоји ли једно божанство, или два?"

Агр. р.: „Постоји једно.”

Хер. р.: „Добро си рекао. Значи божанство које је потчињено, није очево божанство.

А онај рече: „Ти поричеш да је Син потчињен Оцу?"

Хер. р.: „Вољом, а не неминовношћу. Наиме, како знаш, по својој вољи је опрао и ноге својих ученика. Јер, на другом месту је написано: «И духови пророчки покорављују се пророцима»<sup>1819</sup>. Зар то значи, јер је написано, да су већи пророци од божанског Духа Божјег? А и на другом месту каже апостол Павле Тимотеју: «Све је Писмо Богонадахнуто и корисно за учење, за јачање»<sup>1820</sup>. Како онда ви кажете да је Син Божји створење и кажете да онај ко говори кроз пророке и утешиатељ кроз апостоле, он се зове посредник? Према томе, ако се каже да је Бог Син настао пре векова, како ви кажете, а Свети Дух кроз њега створен, онда већ није све Писмо божански надахнуто. И шта ћемо радити са толиким мноштвом сведочанстава? Најпре с оним, пророка Исаије, који каже: «А род његов ко ће исказати?»<sup>1821</sup> А и еванђелиста Јован каже: «У почетку беше Реч, и Реч беше у Бога, и Бог беше Реч»<sup>1822</sup>. Зар Божја Реч може бити створена? Ако Реч, онда и чија је Реч. А и о Св. Духу апостол Павле каже: «Нико не види шта је у Богу, осим Дух Божји; јер Дух све испитује, и дубине Божје»<sup>1823</sup>. Ко је, дакле, тај дух који зна шта је у Богу? Не код Бога? Како је написано код Исаије: «Ко је схватио Божји ум? И ко је био његов саветник?»<sup>1824</sup> Ако је Дух Божји створен, и сам он некад (је био) без Духа; како, када је написано код апостола Павла: «Нисмо примили духа овог света, већ Духа који је од Бога»<sup>1825</sup>. И опет каже: «Ви сте посланица Христова, написана не мастилом, него Духом Бога живог»<sup>1826</sup>. И опет каже: «Господ је Дух, где је Дух господњи, ту је слобода, ту је Бог»<sup>1827</sup>.”

На ово Агрипин престаде да говори.

Герм. р.: „Видите како хули, кад каже да је Свети Дух Бог, иако је писано «Нико не може рећи Господ је Исус, осим Духом Светим»<sup>1828</sup>. А и Давид је рекао: «Рече Господ Господу моме, сједи мени с десне стране, док не положим непријатеље твоје за подножје ногама твојим»<sup>1829</sup>.”

Хер. р.: „Већ малопре сам рекао, да је вољом, а не неминовношћу. Јер и о Сину Божјем је написано: «Идем Богу моме и Богу вашем и Оцу моме и Оцу вашем»<sup>1830</sup>. А на другом месту каже: «Хвалим те, Господе, оче неба и земље»<sup>1831</sup>. Па зар зато Син Божји није Господ и Бог, што Оца назива Господом и Богом? Ако је, дакле, то тако написано, немојте црвенети да (га) назовете Господом и Богом. А зашто би се ти стидео да кажеш да је Свети Дух Бог, ако је написано: «Бог је дух»<sup>1832</sup>. И ако на њега човек похули, неће му се опростити ни овде, ни у будућем веку. Лакше ће бити Содоми и Гомори него овима, који греше против Светог Духа, а да је и Свети Дух Бог, рекао је апостол Павле говорећи Ананији: «Ко те је наговорио да лажеш Светом Духу? Ниси слагао човека, већ Бога»<sup>1833</sup>. И одмах паде на земљу и умре.”

<sup>1819</sup> 1 Кор. 14.32.

<sup>1820</sup> 2 Тим. 3.16.

<sup>1821</sup> Ис. 53.8.

<sup>1822</sup> Јован 1.1.

<sup>1823</sup> 1 Кор. 2.11; 2.10.

<sup>1824</sup> Ис. 40.13.

<sup>1825</sup> 1 Кор. 2.12.

<sup>1826</sup> 2 Кор. 3.3.

<sup>1827</sup> Исто 3.17.

<sup>1828</sup> 1 Кор. 12.3.

<sup>1829</sup> Псал. 110.1.

<sup>1830</sup> Јован 20.17.

<sup>1831</sup> Мат. 11.25.

<sup>1832</sup> Јован 4.24.

<sup>1833</sup> Уп. Дела 5.3-4.



Герм. р.: „Како је Свети Дух Бог, кад код Јеремије пише: «Ово је наш Бог и осим њега не поштује се ниједан. Он је пронашао сав пут мудрости и дао га свом сину Јакову Израиљу, свом изабранику. После тога виђен је на земљи и настанио се међу људима»<sup>1834</sup>.

Хер. р.: „Из незнања си тачно рекао, јер је заиста Бога Сина прорицао, да је Бог живео међу људима. И да знаш да је и Отац у Сину и Син у Оцу заједно са Светим Духом и схвати да се не треба плашити, ни поштовати ни обожавати другог Бога, осим овог Тројства.”

Герм. р.: „Значи Христос је брат Утешитељу, Светом Духу?”

Хер. р.: „Не верујемо тако, већ да је један Отац, један и Син и Свети Дух, једна сила, јер и та Тројица су једно.”

Герм. р.: „Како доказујеш?”

Хер. р.: „По апостолу Павлу.”

Гер. р.: „Где је то написано?”

Хер. р.: „(У посланици) Ефешанима.”

Герм. р.: „Читај!”

Хер. р.: „Једно тело, један Дух, као што сте и позвани у једну наду звања својега; један Господ, једна вера, једно крштење, један Бог и отац свију, који је над свима, кроза све, и у свима нама.”<sup>1835</sup>

Герм. р.: „Хераклијане, како објашњаваши (своју) веру?”

Хер. р.: „Кад зрак путује од Сунца, то је део целине; али сунце ће бити и зрак, јер је зрак сунчев, не мења се суштина, већ се шири, као пламен упаљен од пламена. Твар остаје читава, неумањена, иако од ње будеш одузе више изданака (истих) својстава. Тако је и оно што од Бога исходи, Бог је и Син Божји, и оба су једно. (Тако је и са Светим Духом и са величином Божјом). Дакле, у питању је други степен, а не друга суштина, и стога она не нестаје, већ исходи. И тај Син Божји, како се и раније увек проповедало, сишао је у једну девицу и оваплотио се у њеној утроби и родио се као човек, помешан са Богом. Рађа се тело, саздано духом, расте, говори и бива Христос»<sup>1836</sup>. То је моја вера.”

Кад је Хераклијан ово рекао, Германије, пун беса и злоће, почео је да прети говорећи: „Јеретик је, јер Оца и Сина и Светог Духа назива једним божанством. Омоусијанац је, немојте му веровати! И молио је народ и говорио да ко год га (Хераклијана) сретне, био то Божји слуга или слушкиња, нека дуну<sup>1837</sup> на њега, јер је већ мртав. И заклињао се заклетвом, да ће га послати у прогонство.”

Хераклијан рече: „Бог, који је ослободио Израиља из руку цара аморејског и цара васанског<sup>1838</sup> и Павла из руку Самарићана<sup>1839</sup>, сам он ће ме ослободити из твојих руку.” А кад је он то рекао, сви презвитери и ђакони рекоше: „Неће изаћи одавде, док не баца

<sup>1834</sup> Исправљам коментар Милин, у питању је Варух. 3.36-38.

<sup>1835</sup> Ефес. 4.4-6.

<sup>1836</sup> Цитат је преузет од Тертулијана, Tert. Apol. 21.12-13: *Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia sed extenditur. Ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris: ita et quod de deo profectum est, deus est dei filius et unus ambo. Ita et de spiritu spiritus et de deo deus modulo alternum numerum, gradu non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit. Iste igitur dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur deo mixtus. Caro spiritu instructa nutritur, adolescit, adfatur, docet, operatur et Christus est* (латински текст према Tertullian (by T. R. Glover) 1931, 108). Ово је први приметио Ж. Зелер 2005, 281.

<sup>1837</sup> Како Милин објашњава у питању је хришћански обичај „дувања на злог духа“ одржан до данас, в. М. Милин 1998, 205 бел. 24.

<sup>1838</sup> Уп. 4 Мој. 21.

<sup>1839</sup> Како Милин (М. Милин 1998, 210 бел. 67) примећује у питању је грешка говорника или писца текста, јер се могло једино односити на заточеништво апостола Павла у Македонији, уп. Дела 16.26.

анатему на све епископе које је поменуо, а за које је рекао да им верује". То је, наиме, речено Хераклијану и Фирмијану са свом браћом. Али, они то нису учинили.

Герминије рече: „... није писано”<sup>1840</sup>. И тако их отпусте. И кад су их отпустили, тако је део њихових (Герминијевих) присталица повикао: „Да се предају намеснику и побију, јер су се побунили и разделили народ на двоје!” И присиљавали су их да се упишу у јеретичку веру. И удвостручили су вику, говорећи: „Да се предају намеснику и побију!”

Тада рече Герминије: „Немојте, браћо! Не знају шта говоре. Ако су епископи били уверени, колико пре ће они”.

И други су их терали да му се покоре<sup>1841</sup>. И они су то учинили.

И извукли су се из његових руку до данашњег дана.

У наведеној расправи пред епископски суд изведена су тројица проникејских лаика из Сирмија (Хераклијан, Фирмијан и Аурелијан). Суђењем председава сирмијски епископ Герминије, кога подржавају презвитер Теодор, ђакон Јовинијан, лектор Марин и мноштво народа (помиње се лаик Агрипин), који су сви представљени као хомојци или аномејци, што се нарочито види по њиховом порицању божанске природе Светог Духа. Такође, Милин на основу Герминијевог навода: *За Светог Духа кажем да је на челу анђела и арханђела* повезује Герминија са учењем духобораца, коме је пришао један део полуаријанаца<sup>1842</sup>. Да су поменуте личности историјске према мишљењу Милин<sup>1843</sup>, која се позива на Зејеа, сведочи помен ђакона Јовинијана кога она идентификује са Јовијаном носиоцем поменутог Валенсовог и Урсацијевог писма Герминију. Герминије наводи своје свештенике на насиље против Хераклијана, док се овај попут ранијих мученика радује казни.

Хераклијан, поборник *Никејског симбола вере* представљен је као теолошки поткован лаик, који своје аргументе богато поткрепљује наводима из превулгатске форме *Библије*, показујући темељно познавање не само *Новог*, већ и *Старог завета*. Интересантно је да се три<sup>1844</sup> помало нетипична Хераклијанова библијска навода поклапају са оним које је користио Василије Анкирски у дебати са Фотином 351. године (*Варух*. 3.37-38; *Псал*. 33.6, 110.1), што можда указује на повезаност ова два текста, што досадашњи истраживачи

<sup>1840</sup> Овде је текст оштећен.

<sup>1841</sup> Милин овај део тумачи тако што су побуњени лаици натерани да послушају епископа, в. М. Милин 1998, 210 бел. 69. С оваквим тумачењем није у логичком и синтаксичком складу остатак пасуса реченица у ком се на оптужене никејце примењују следеће замеице: *Et cogebant eos, ut subscriberent in fide haereticorum. Si episcopis persuasum fuerat, quid magis istis. Et alii cogebant eos, ut humiliarent se sub manibus eius. Et illi sic fecerunt*, те се може и протумачити да се оптужени никејци покорили епископу и зато преживели.

<sup>1842</sup> М. Милин 1998, 207.

<sup>1843</sup> Nil. *FHV* 4 (А. Feder 1916, 159-160). М. Милин 1998, 206.

<sup>1844</sup> Укупно их је четири, али *Јован* 1.1 је веома уобичајено опште место.

нису приметили<sup>1845</sup>. Хераклијанова аргументација је у складу са никејском догмом, али је приметан потпуни изостанак цитата из самог *Никејског симбола*, чак и када прилика то налаже, Хераклијан се одлучује за алегоријски одломак Тертулијановог списа *Apologeticum* (21.12-13). Такође, Германије напомиње да зна Хераклијана од детињства и да га је он крстио, а публика напомиње да је Хераклијан активно учествовао у борби против Фотина, те да је чудно како он сада може бити оптужен за јерес.

О исходу суђења мишљења су подељена у науци с обзиром на нејасан текст завршног пасуса, који једни тумаче Германијевим попуштањем и спашавањем никејаца од линча пука<sup>1846</sup>, а други на основу синтаксичке анализе тумаче да су оптужени пристали да се повинују вољи епископа и потпишу аријански кредо, чиме су сачували живот<sup>1847</sup>.

Сличне фиктивне и стварне расправе забележене су код разних аутора, као код Епифанија раније поменута расправа између Василија Анкирског и Фотина Сирмијског 351. године<sup>1848</sup>, затим код Јеронима поменута расправа са луциферијанцима (*Altercatio Luciferiani et orthodoxi*), код Атанасија Великог са македонијевцем (*Dialogus cum Macedoniano*); расправа Теодора, епископа Мопсуестије у Аназобосу са македонијевцем (*Disputatio cum Macedoniano*<sup>1849</sup>); Августинова расправа са готским епископом Максимином у Хипоу (*Collatio Augustini cum Maximino Arianorum episcopo*)<sup>1850</sup> и друге.

На основу изјаве: *Ја сам своју веру изложио и исповедио Еузебију и он је то одобрио* и *То те је научио онај изгнаник Еузебије и Хиларије, који се и сам тек вратио из прогонства*, повезивано је да су у питању Еузебије из Верцела и Хиларије Пиктавијски, који су на путу у прогонство, можда боравили у Сирмију. На основу тога се олако приписивало и Германију приближавање доктрини хомоусијаца. Ипак, на основу поменуте расправе се не би могло рећи да је Германијева еволуција у погледу христологије зависила од прилика у држави, као у случају Валенса и Урсација који су били склони теолошким компромисима, већ се он чини искренијим присталицом своје теолошке

<sup>1845</sup> О сличној употреби навода *Ис.* 48.12-18 и *1 Кор.* 3.17 в. М. Милин 1998, 204 бел. 13.

<sup>1846</sup> Ж. Зеје 2005, 282-283; М. Милин 1998, 205, 210 бел. 69.

<sup>1847</sup> Таквог је става и Симонети, в. М. Simonetti 1967, 41.

<sup>1848</sup> *Pan.* 71.2-6.

<sup>1849</sup> Сачувано само на сиријском, в. *PO* 9.1913

<sup>1850</sup> *PL* 42.709-742.

позиције<sup>1851</sup>. Временом су поједини библијски цитати почели да се везују за одређене хришћанске групе, па Амброзије Милански на Аквилејском сабору (381) истиче да је заједнички именоватељ аријанских и сличних група навод *Јован* 14.28 да је Отац већи од Сина<sup>1852</sup>, што Германије у расправи истиче. Расправа потврђује да су 60-их година 4. века у Сирмију постојале засигурно две супарничке хришћанске заједнице, које су се бориле за превласт. Не подржавам мишљење да је Германије нагињао никејској струји<sup>1853</sup> нити да је било проникијског сабора у Илирику, већ да је дошло до цепања унутар локалне хомојске странке на радикалне хомојце којима би припадао Германије и умерене опортунисте попут Валенса и Урсација<sup>1854</sup>.

Са историјске сцене Германије нестаје баш после наведених докумената и немамо података да ли је било промене на сирмијској столици пре 376. године<sup>1855</sup>, када је у изворима забележена епизода везана за живот Амброзија Миланског који се заложио за свргавање аријанског епископа у Сирмију и постављање никејца Анемија, о чему ће бити више речи касније. Чини се да су после смрти Германија, Валенса и Урсација изабрани њихови истомишљеници.

---

<sup>1851</sup> Овде не мислим да је Германије био представник нове генерације хомојаца, како је Хансон сугерисао, в. R. P. C. Hanson 1988a, 572-579.

<sup>1852</sup> Ambros. Ep. 10.6.

<sup>1853</sup> М. Милин 1999, 253-259.

<sup>1854</sup> Ово мишљење данас преовладава у науци, N. V. McLynn 1994, 96.

<sup>1855</sup> Вилијамс сматра да је Германије умро убрзо после смрти цара Валентинијана I (17. новембра 375), в. D. H. Williams 1995, 123 бел. 84; Зеје наводи да је умро после Амброзијевог смрти Валентинијана 17. новембра 375. године, Ж. Зелер 2005, 293. Симонети се слаже да је умро око 376. године, M. Simonetti 1975, 438.

5.

ВЕРСКА КОНСОЛИДАЦИЈА И ПОЛИТИЧКА ДЕЗИНТЕГРАЦИЈА ДРУГЕ  
ПАНОНИЈЕ

---

*Caput Illyrici non nisi civitas est Sirmiensis.*

*Ego igitur episcopus illius civitatis sum.*

*(Gesta conc. Aquil. 5.16)*

С обзиром на различите верске позиције браће царева Валентинијана и Валенса дошло је до извесног застоја у дијалогу супарничких страна у христолошком спору, па се у периоду пре сабора у Константинопољу и Аквилеји (381) одржало веома мало већих сабора. О локалним саборима овог периода имамо оскудне податке. Познато је да је одржан сабор у Лампсаку (364/365) који је потврдио хомоиусијску *Другу антиохијску формулу* (341)<sup>1856</sup>, сабор на Сицилији који је потврдио *Никејски симбол*<sup>1857</sup>, сабор у Никомедији на ком је цар Валенс натерао Елеусија из Кизика да потпише хомојски симбол (365/366), поменути сабор у Сингидуну (366) на ком су илирски хомојци решавали питање Германија Сирмијског, сабор у каријској Антиохији (366/367) на ком је потврђена *Друга антиохијска формула* (341), затим Сабор у Тијани (367), где су учествовали Василије Цезарејски, Атанасије Анкирски, Пелагије Лаодикејски и Георгије Назијански, а који је потврдио *никејски хомоусион*<sup>1858</sup>.

За дешавања у Илирику, а посебно за Другу Панонију, од значаја је Сабор у Риму који је сазвао папа Дамас<sup>1859</sup>, али није јасно када се он догодио. Мишљења варирају између 368. и 372. године<sup>1860</sup>, а Зеје је наглашавао да су у питању два римска синода, један ранији (368/369) на ком су осуђени илирски хомојци

---

<sup>1856</sup> Soc. HE 4.4; Soz. HE 6.7.

<sup>1857</sup> Soc. HE 4.12.

<sup>1858</sup> Soc. HE 6.12.

<sup>1859</sup> Синод је потврђен у Атанасијевом писму афричким црквама, Ath. Ep. Afr. 10.

<sup>1860</sup> Мишљења су по овом питању подељена. Зеје га датира 368/369. године, Ж. Зелер 2005, 291; Симонети наводи период 370-371; М. Simonetti 1975, 389; N. В. McLynn 1994, 41; D. H. Williams 1995, 71-72; R. Bratož 1990, 529; Цедилник иде толико далеко да допушта да је Римски синод одржан 372. године, в. А. Cedilnik 2004, 307-310.

Валенс и Урсације<sup>1861</sup>, и други нешто каснији (369/370) на ком је осуђен Ауксенције Милански. Кључна информација о осуди Валенса и Урсација у Риму потиче од Атанасија у његовом писму афричким епископима<sup>1862</sup>:

*... писали смо нашем вољеном брату Дамасу, епископу великог Рима, у ком дајемо извештај о Ауксенцију, који је уљез у цркви Медиолана, јер он не само да шири аријанску јерес, већ је и оптужен за многе прекршаје, које је био починио са Грегоријем<sup>1863</sup>, судеоником његове безбожности; и док се чудимо што он до сада још није збачен и прогнан из Цркве, захваљујемо за Дамасову побожност, као и свих оних који су се састали у великом Риму, за то што су избацили Урсација и Валенса, и оне који су са њима... и подстичемо вас да не трпите оне који су подржали синоде о вери одржане у Ариминију, Сирмију, Исаврију у Тракији, Константинопољу, и оне бројне погрешне у Антиохији.*

Сабор у Риму био је један у низу израза никејске реакције против хомојских снага, почев од антихомојске пропаганде Хиларија Пиктавијског и Синода у Паризу (360), као и других синода у Италији и Шпанији<sup>1864</sup>. Немамо никаквих директних доказа да је иједан проницејски сабор одржан у Илирику, осим наговештаја у Атанасијевом писму епископу Коринта Епиктету, написаном 371. године, у ком он каже<sup>1865</sup>:

*... сада на састанцима разних синода, и у Галији и Шпанији, и великом Риму, сви који су се састали, као подстакнути истим духом, једногласно су анатемисали оне који су потајно сарађивали са Аријем, то јест Ауксенцијем из Милана, Урсацијем, Валенсом и Гајом из Паноније.*

Овај одломак несумњиво доказује да се Дамасов Синод у Риму који је осудио Ауксенција, и поновио осуде Валенса, Урсација и Гаја, одржао најкасније 371. године, а пре њега су донете осуде поменутих панонских епископа у Галији и Шпанији. И код Созомена и Теодорета имамо приказ Дамасовог Сабора у Риму за осуду Ауксенција, при чему они уопште не помињу осуду панонских епископа, већ наводе у грчком преводу саборску посланицу потписану од деведесет епископа и упућену илирским епископима<sup>1866</sup>. Посланица само помиње осуду Ауксенција, што потврђује Зејеову претпоставку да је у Италији раније донета осуда панонских епископа. Сачувана је и латинска

<sup>1861</sup> Што утврђује на основу помена код Атанасија (*Ath. Ep. Afr.* 10), Ж. Зелер 2005, 291.

<sup>1862</sup> *Ath. Ep. Afr.* 10. PG 56.1033В. Новија истраживања показују да ово писмо није Атанасијево, в. С. Kannengieser 1993, 264-280.

<sup>1863</sup> Григорије Александријски је рукоположио свог земљака Ауксенција на александријску столицу 339. године, када је Атанасије био у другом прогонству, в. Nil. *Con. Auh.* 8.

<sup>1864</sup> Братој указује на могућност једног таквог синода у Аквилеји под вођством новог проницејског епископа Валеријана уместо раније непоузданог Фортунацијана, в. R. Bratož 1990, 529.

<sup>1865</sup> *Ath. Ep. Epict.* 1.

<sup>1866</sup> Овај документ је сачуван на латинском код Cassiod. *HE* 5.29; и на грчком код Soz. *HE* 6.23; Theod. *HE* 2.21.

посланица „католичанским епископима Истока“, коју је у Александрију донео саборски легат Сабин, милански ђакон, као одговор на Атанасијево писмо у вези са Ауксенцијем<sup>1867</sup>. Сабин је имао мисију на Истоку да пренесе поруку никејског епископа Валеријана из Аквилеје Василију Цезарејском чиме је отворена кореспонденција између никејских источњака и западњака<sup>1868</sup>.

Ипак, Сабинова мисија приказала Италију као чврсту у никејској вери, не признајући да у његовом седишту је аријанство ухватило корена захваљујући делатности цара Констанција II. Како је смрћу Констанција нестала претња одозго, никејска страна је ипак брзо реаговала против неколико епископа који су истрајали у подржавању антиникејске пропаганде, попут Флорентина из ПUTEОЛИЈА (данас Поцуоли), Урбана из Парме, Епиктета из Центумцеле и најутицајнијег од наведених, Ауксенција из Милана. После прогона Дионисија Миланског на Сабору у Милану (355), ово значајно епископско седиште и место царске резиденције добило је способног и утицајног антиникејца Ауксенција из Кападокије за поглавара. Медиоланска епископија имала је касније ранг митрополије, што је у 4. веку значило да је по рангу и угледу била у рангу Рима, а њен поглавар имао је јурисдикцију над регијама Емилије, Лигурије, Венеције, обе Реције, Котијских Алпа, Фламиније и Пицена и дела Тускије, што је административно обухватала римска дијацеза Италија Анонарија<sup>1869</sup>. Ауксенције је био исто тако одлучан у спровођењу антиникејске политике као и његови илирски сарадници Валенс Мурсански и Урсације Сингудунски и постао је „бастион“ антиникејства у Италији<sup>1870</sup>. То се показало у неколико неуспелих покушаја никејаца да се свргне Ауксенције, као што је била поменута иницијатива Хиларија Пиктавијског, затим акција Филастрија, будућег епископа Бриксије<sup>1871</sup>, и Сабор у Риму који иако је донео осуду Ауксенција, одлука је остала мртво слово на папиру и осуђени Ауксенције је задржао своју позицију до краја живота.

---

<sup>1867</sup> Постоје несугласице да ли је латински текст сачуван у *Веронском кодексу* старији од саборске посланице у Илирик, в. F. Scheidweiler 1955, 572–586. Овај документ су касније 379. године на Сабору у Антиохији прихватили Мелетије и присутни епископи.

<sup>1868</sup> Bas. Ep. 91. Василије је одговорио писмима послатим за Италију.

<sup>1869</sup> D. H. Williams 1995, 76.

<sup>1870</sup> У *Животу св. Мартина* Сулпиције Север наводи сурови прогон који је Мартин доживео у рукама Ауксенција Миланског, в. Sulp. Sev. V. Mart. 6.

<sup>1871</sup> Гауденције наводи да се Филастрије после немилог искуства у Милану повукао у Рим, Gaud. Tract. 21.6-7. О Филастријевом покушају против Ауксенција в. D. H. Williams 1995, 78, 86-90.

Старија историографија под утицајем касније патристичке литературе која је писала историју победничке стране била је склона негирању антеникејских струја на Западу<sup>1872</sup>, али недовољно проучена антиаријанска литература друге половине 4. века из пера Хиларија Пиктавијског, Еусебија Верценумског, Филастрија Брескијанског, Зенона Веронског показује снагу коју је хомојство имало у Италији после сабора у Ариминију<sup>1873</sup>.

### 5.1 СІРМІЈСКИ САБОР ИЗ 378. ГОДИНЕ

Иста ситуација је била у Илирику где у случају Валенса из Мурсе немамо разлога да сумњамо да није остао на епископском положају и ту дочекао мирну смрт најкасније крајем владе цара Валенса (378)<sup>1874</sup>. Урсација из Сингидуна је око 366. године наследио хомојски оријентисан Секундијан<sup>1875</sup>, што знамо на основу његове осуде на предстојећем Аквилејском сабору (381).

О свим поменутиим саборима из периода Валентинијанове владе имамо само спорадичне податке, који сведоче да је и даље свака странка покушавала да истакне своју теолошку позицију, с тим да за разлику од претходног периода није било учешћа државног врха на црквеним окупљањима, чак ни преко заступника. Штавише, осуде донете на епископским судовима нису имале истог ефекта као под Констанцијем II, јер се Валентинијан I држао политике немешања у верска питања, па је самим тим Црква остала без нужних државних механизма који би спроводили њене пресуде. Ипак, царска неутралност у црквеним питањима омогућила је несметану консолидацију никејских снага на Западу, што је раније било неизводљиво под будним оком цара Констанција. Како примећује Вилијамс, у овом периоду је започео вербални рат између проникејске и хомојске стране<sup>1876</sup>, те се јавља изобиље литературе која је

---

<sup>1872</sup> Чак и иначе критични Хансон тврди да нема доказа о присуству аријанства у Северној Италији, R. P. C. Hanson 1988a, 530.

<sup>1873</sup> О антихомојским кампањама на Западу, детаљно пише Вилијамс, D. H. Williams 1995, 38-103.

<sup>1874</sup> D. H. Williams 1995, 72.

<sup>1875</sup> Исто.

<sup>1876</sup> D. H. Williams 1995, 83.



промовисала поједине формуле вере или полемисала о доктринарним питањима везаним за њих<sup>1877</sup>.

Док западни цар Валентинијан I никада није интервенисао у црквеним питањима Истока и генерално се држао неутралности у религијској политици, његов брат Валенс активно је подржавао хомојске присталице на Истоку. Тако када је Петар, који је наследио александријску столицу после смрти Атанасија, лета 373. године био је прогнан из Александрије и побегао у Рим баш као и његов претходник, он није добио политичку подршку Валентинијана као што је Атанасије добио од Констанса 339. године. Барнс сматра да је Валентинијанова верска политика погрешно протумачена на основу Валентинијановог писма сачуваног код Теодорета<sup>1878</sup>, а које је окарактерисано као сумњивог порекла, интерполација, фалсификат или погрешни навод<sup>1879</sup>. Писмо је упућено у име царева Валентинијана, Валенса и Грацијана источним црквама дијацезе Азијане као потврда одлука неког сабора у Илирику на ком су западни епископи донели одлуке о вери и симбол вере, који се налазе у прилогу писма. Прва два од наведених докумената су преводи латинских оригинала, док је трећи документ, синодско писмо сабора у Илирику епископима азијске дијацезе са симболом вере копија грчког оригинала<sup>1880</sup>. Барнс критикује Зејеов предлог да у писму треба кориговати редослед имена царева, те да оно није написано 375. године, већ под Валенсом, Грацијаном и Валентинијаном Млађим 378. године<sup>1881</sup>. Барнс даље утврђује на основу Валентинијановог итинерара на дунавском лимесу да се „Илирски сабор“ могао састати у времену од маја 375. године, када је цар био

---

<sup>1877</sup> Тако су за овај период временом сачињене велике колекције списа и документа на обе стране. Аријанска документа на латинском (за грчка немамо обједињених података), која обухватају период од око 60 година сачувана су у неколико рукописа: париски *Codex Parisinus Ms. Lat. 8907* (публиковао R. Gryson – L. Gilissen 1980; веронски *Ms. Verona LI* (публиковао R. Gryson 1982); ватикански *Ms. Lat. 5750* и милански *SP 9/1-2; 9/9* (публиковао R. Gryson 1983; минхенски *Ms. Clm. 6329* (R. Était 1992, 143-79); *Opus imperfectum in Mattheum* (PG 56.611-948); и под именом других аутора, попут Јована Златоустог, в. К. В. Steinhäuser 2006; код Августина *Sermo Arianorum* (PL 42.677-684) и *Collatio Augustini cum Maximino Arianorum episcopo* (PL 42.709-742). На проникејској страни још је боље очувана литература, в. D. H. Williams 1995, 86-103.

<sup>1878</sup> Theod. HE 4.8-9.

<sup>1879</sup> T. D. Barnes 2002, 233-235. Барнс сматра да је Валентинијаново писмо код Теодорета аутентично, позивајући се на старије мишљење Тилемона Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, VI, Paris 1704, 791-793.

<sup>1880</sup> T. D. Barnes 2002, 234.

<sup>1881</sup> T. D. Barnes 2002, 234; уп. Ж. Зелер 2005, 301.

у Карнунтуму и решавао нападе Квада, до новембра, када је Валентинијан I изненада преминуо од можданог удара у панонском Бригецију<sup>1882</sup>.

Проблем је, међутим, што у наведеним документима нема назнаке где у Илирику се синод састао и ко су били потписници његових одлука, али једна друга епизода из историје миланске цркве на необичан начин је испреплетена са наведеним илирским сабором.

Наиме, када је јесени 374. године умро Ауксенције, миланско епископско седиште је остало упражњено, што је заинтересовало обе стране за избор новог поглавара миланске цркве. Чак је и Јероним коментарисао у својој *Хроници* да је за никејску странку Ауксенцијева смрт била *дуго прижељкивана*<sup>1883</sup>. На миланску епископску столицу ступиће снажна личност у лику Амброзија, ученог правника из добростојеће римске сенаторске породице са одличним политичким и друштвеним везама<sup>1884</sup>. Нажалост, мишљење историографије о Амброзијевом деловању ослања се углавном на његову биографију одену у хагиографско рухо пером његовог ђакона Паулина, и списе његовог ученика и великог поклоника и самог значајног писаца, Аурелија Августина. Интересантно је да Амијан Марцелин ниједном у својој историји не помиње Амброзија Миланског.

Паулинови извори за *Vita Ambrosii* су селективно одабрани са литерарним циљем глорификације победничке никејске Цркве с почетка 5. века. У погледу историјских података Паулин се ослањао на Руфинову и Орозијеву црквену историју<sup>1885</sup>, као и оралну традицију која потиче од самог Амброзија. Стилски, Паулин прати хагиографску традицију позног 4. века по којој се у животу јунака овог жанра епизоде божанске интервенције, знамења, чуда и искушења уклапају у историјски наратив<sup>1886</sup>. То не значи да се Паулинови списе нужно мора одбацити као не кредибилан историјски извор, већ да изискује већу опрезност и потребу за верификацијом података, него други субјективно мање обојени извори. Руфин такође говори о Амброзијевом деловању, затим Сократ, Созомен

---

<sup>1882</sup> Т. D. Barnes 2002, 235.

<sup>1883</sup> Hier. *Chron.* app. 374. Вилијамс упозорава на Јеронимову не кредибилност у погледу прилика на Западу крајем 60-их и почетком 70-их година, D. H. Williams 1995, 104.

<sup>1884</sup> Од новијих студија о Амброзију Миланског в. G. Gottlieb 1973; G. Lazzati 1976; N. B. McLynn 1994; C. Marksches 1995; D. H. Williams 1995; J. Moorhead 1999; J. H. W. G. Liebeschuetz 2005.

<sup>1885</sup> D. H. Williams 1995, 106.

<sup>1886</sup> О преплитању историјског и литерарног наратива код Паулина више в. D. H. Williams 1995, 108-109.

и Теодорет, али су њихови подаци крајње рудиментарни<sup>1887</sup>. Сам Амброзије у свом богатом опусу ретко алудира на историјске околности свога избора, али новија истраживања су посветила већу пажњу баш аутобиографским подацима које даје сам Амброзије о свом доласку на миланску епископску столицу.

У време када је миланска епископска столица упражњена Амброзије је био близак сарадник преторијанског префекта Проба и био постављен за гувернера провинције Емилија-Лигурија<sup>1888</sup>. Тако Руфин пише да када се јавила могућност избијања немира у Милану око избора новог епископа<sup>1889</sup>, као што се то десило у Риму при избору папе Дамаса неколико година раније, Амброзије је као надлежан за одржавање цивилног мира послат то да спречи. Амброзије је са конзулским овлашћењима дошао у Милано и отишао у цркву, где се у метежу расправе чуо повик *Амброзија за епископа!*<sup>1890</sup>. Сви познати извори су доследни у опису ове епизоде, али не знамо да ли је она производ литерарне фикције или је политичка позадина утицала на Амброзијеву номинацију.

Међутим, Амброзије је покушао да избегне номинацију за епископа починивши свесно неколико греха, како наводи Паулин<sup>1891</sup> и више пута се у својим списима освртао на чин свога избора и истицао да је присилно примио црквени положај. Било да је у питању каснија Амброзијева рефлексивна догађаја из времена избора или је Амброзије заиста био приморан да се одрекне секуларног живота<sup>1892</sup>, чини се индикативним да по црквеним стандардима Амброзије није био најбољи кандидат за епископа, јер није стекао хришћанско образовање и слично другим припадницима хришћанског племства није примио крштење, већ је био катехумен и водио секуларни начин живота<sup>1893</sup>. Свакако је било противканонски постављати некога на ранг епископа ко није или ко је

<sup>1887</sup> Ruf. HE 2.11; Soc. HE 4.30; Soz. HE 6.24; Theod. HE 4.7.

<sup>1888</sup> D. H. Williams 1995, 113.

<sup>1889</sup> Ruf. HE 2 (11).11.

<sup>1890</sup> Ruf. HE 2(11).11; уп. Paul. V. Ambr. 6 који у уобичајеној хагиографској симболици, која се позива на Псал. 8.3, наводи да је повик потекао од детета, слично Sulp. Sev. V. Mart. 9.

<sup>1891</sup> Paul. V. Ambr. 7-9. Према Паулину Амброзије је објавио да ће се посветити бављењу филозофијом, затим је наредио примену тортуре у кажњавању криминалаца, па посећивао проститутке, и на крају побегао из града ноћу и скривао се на Леонтијевом имању, али је народ све грехе тражио да преузме на себе. МекЛин даје другачије тумачење Паулиновог навода и тумачи да је Амброзије казнио хришћане који су правили нереде око његовог избора, па макар били то никејци, N. В. McLynn 1994, 45.

<sup>1892</sup> Барнс износи аргументе који оповргавају традиционални став о Амброзијевом невољном преузимању црквене функције, в. Т. D. Varnes 2002, 227-237.

<sup>1893</sup> Ове податке добијамо из Амброзијевих списа, Ambr. Ep. 14; *De officiis ministrorum* 1.1; *De paenitentia* 2.8.

скоро примио крштење<sup>1894</sup>, што признаје и сам Амброзије<sup>1895</sup>, приморавали да прихвати брзо крштење и именовање<sup>1896</sup>. Како Вилијамс тумачи, било да су наведене околности Амброзијевог избора историјске или фиктивне, то не мења одличну политичку позицију и подршку цара Валентинијана и префекта Проба коју је Амброзије имао у тренутку избора, а која се не сме занемарити<sup>1897</sup>. Стога је највероватније да је Амброзија за епископа поставио цар Валентинијан I на предлог префекта Проба као поузданог кандидата, обећававши му подршку ако се лати посла, што је Амброзије прихватио<sup>1898</sup>. У овом питању истичем опсервацију Барнса да је важно писмо које Амброзије шаље зиме 374. године источном вођи никејаца Василију Цезарејском, у ком оглашава да је постао милански епископ, чиме је донекле истиче своје вођство у проникејској политици на Западу, можда мимо папе Дамаса<sup>1899</sup>.

На основу преписке између Дамаса Римског и Василија Цезарејског види се да је Василије покушавао између 371-377. године да допринесе помирењу и договору цркава Истока и Запада, али без успеха<sup>1900</sup>. Посебно је значајно Василијево писмо епископима Италије и Галије после прогона Еузебија из Самосате 374. године у коме их он моли да апелују код цара Валентинијана да интервенише<sup>1901</sup>, али је поново од Дамаса Римског добио неповољан одговор и инсистирање на давању изјаве о вери. Дамас је као и многи други на Западу из незнања и неразумевања развоја христологије на Истоку у вези са семантичким

<sup>1894</sup> В. 2. канон Никејског сабора (325), Р. Поповић 2007, 47.

<sup>1895</sup> *Ambr. Ep.* 14.

<sup>1896</sup> Према 4. канону Никејског сабора (325) у идеалним ситуацијама сви епископи провинције су потребни за постављање новог епископа, а у хитним случајевима довољно је три епископа. С обзиром на то да је Амброзије био катехумен, могао је поставити и презвитер, в. Р. Поповић 2007, 49. Вилијамс утврђује да је Амброзија крстио и рукоположио милански презвитер Симплицијан на основу форме обраћања коју му Амброзија упућује, в. D. H. Williams 1995, 118.

<sup>1897</sup> МекЛин наговештава могућност да је цар изманипулисан о ситуацији у Милану и да је тад спроведена *relatio* цара, путем посредовања викарија, а не оближњих епископа, N. B. McLynn 1994, 48-49.

<sup>1898</sup> D. H. Williams 1995, 115. Вилијамс истиче Амброзијеве речи касније Валентинијановом наследнику Валентинијана II подсећајући га на очево обећање ако се лати миланског епископата (*Ambr. Ep.* 55).

<sup>1899</sup> T. D. Barnes 2002, 233.

<sup>1900</sup> Василије је прво тражио од Атанасија да му помогне у контакту са Дамасом (371-372), али без одговора, јер Василије није хтео да напусти Мелетија кога Атанасије није хтео да призна за епископа Антиохије, а Атанасије се није одрекао Марцела Анкирског, в. *Bas. Ep.* 61, 66, 67, 69, 80, 82; затим је Дамасов Римски сабор послао писмо у Александрију и копију писма Василију, на шта је Василије одговорио писмом епископима Италије и Галије да тражи њихову делегацију која би се решила доктринарна питања, в. *Bas. Ep.* 92, 90; када је 373. године умро Атанасије, његов наследник Петар је прогнан и побегао је у Рим, где је говорио против Василија и Мелетија, па је Дамас у име Запада одбио Василијеву понуду, али је тражио да потпише изјаву о вери, што је Василије одбио, в. *Bas. Ep.* 156; о овоме више, в. R. P. C. Hanson 1988a, 797-800.

<sup>1901</sup> *Bas. Ep.* 243.

диференцирањем појмова *усие* и *хипостазе*<sup>1902</sup>, био неповерљив према Атанасију и Василију као потенцијалним јеретицима. Кулминација сукоба је била када је Дамас 376. године признао Паулина не Мелетија за епископа Антиохије, што је изазвало да презвитер Доротеј, као изасланик Еузебија Самосатског који је био у изгону негде на Дунаву, оде у Рим, где се одиграо вербални дуел између Дамаса, Петра Александријског и Доротеја који се претворио у епистоларни рат еминентних источних и западних никејаца<sup>1903</sup>, који је имао и случајно добар исход када је Римски синод (377/378) донео тзв. *Дамасов том*<sup>1904</sup>. Овај документ је послат Василију и он је сигурно убедио источне никејце да без обзира на западну ароганцију, западни епископи подржавају исту доктрину као источни никејци<sup>1905</sup>.

Посебну важност у црквеним питањима читавог царства, добио је административни центар Илирика смештен у провинцији Доњој Панонији, који од времена цара Констанција II (337-361) отворено бранио хомојско становиште и постао његово очврсло упориште. Међутим, крајем 60-тих година 4. века, у овој антиникејској средини долази до активирања прониикејских снага, а као кључна личност у овим променама у Илирику наводи се у изворима интервенција епископа Милана, Амброзија, при избору новог сирмијумског епископа.

Фрагментарност извора, као и њихова провенијенција, проблем датирања догађаја о којима је реч, доводе у питање поузданост ове славне епизоде из живота Амброзија Миланског. Наиме, главни и једини извор који експлицитно помиње Амброзијев долазак у Сирмиј ради избора новог епископа, јесте његов биограф, односно хагиограф, Паулин, који у једанаестој глави каже (прилог Н30 за оригинал):

*Међутим, када је дошао у Сирмијум због постављања Анемија за епископа, умало је био избачен из цркве, услед моћи Јустине, владарке у то време, и окупљене гомиле, да не би он, већ јеретици поставили аријанског епископа у овој цркви. И док је он припреман у епископској ложји,<sup>1906</sup> ни не обраћајући пажњу на њих, гомилу је узбунила жена, једна од аријанских девица, несмотренија од других, која је пришла епископској ложји и*

<sup>1902</sup> О односу термина *усија* и *хипостаза* и семантичким недоумицама раног периода христолошких расправа, в. R. P. C. Hanson 1988a, 181-189.

<sup>1903</sup> Bas. Ep. 263, 266.

<sup>1904</sup> О *Дамасовом тому*, в. C. Marksches 1995, 142-143.

<sup>1905</sup> За Дамасов том в. *ЕОМІА* 1.283-293; *PG* 16.357-361 сачувано међу Дамасовим писмима.

<sup>1906</sup> J. F. Niermeyer 1976, s.v. Tribunal, даје објашњење „high level sanctuary“, али се из контекста види да је у питању део цркве за високо свештенство, где се налази епископска столица; уп. М. Милин 1999, 257.

*зграбила (његову) свештеничку мантију, јер је желела да га одвуче у женски одељак, како би га оне саме тамо савладале и избаicile из цркве. Он јој рече, како се често тога сећао: „Иако ја можда нисам достојан такве светости, исто тако не доликује ни теби ни некоме твога положаја да руке полажеш на било ког свештеника. Зар ниси дужна да се плашиш Божје осуде, и да ће те неко зло задесити?“ Како је речено, тако је судбина потврдила, јер наредног дана мртву је испратио до гроба, опроштајем узвраћајући на њену увреду. И овај догађај је унео не безначајан страх код његових противника, и донео велики спокој правоверној Цркви у постављању епископа<sup>1907</sup>.*

Паулинов текст јасно сведочи и о постојању саборне цркве у Сирмијуму, где се одржао избор за новог епископа. Археолошка ископавања нису дефинитивно потврдила постојање грађевине довољно великих размера за ту намену и која би се могла датирати у 4. век, иако је било покушаја да се мања базилика пронађена у центру града близу царске палате идентификује са саборном црквом<sup>1908</sup>, о чему ће бити више речи у последњем поглављу рада.

Хронолошки и историјски контекст ове драматичне епизоде из живота Амброзија Миланског, представља кључ за разумевање политичко-црквених прилика у Илирику у другој половини 70-их година 4. века. Међутим, ни данас не постоји сагласност ауторитета ни у погледу датирања, ни погледу историјске позадине овог догађаја. Присуство миланског епископа на сабору у Сирмију, скоро деветсто километара далеко од своје епископије, чини се свакако необичним<sup>1909</sup>, нарочито у погледу надлежности у црквеним питањима друге дијацезе и штавише друге префектуре<sup>1910</sup>. Научници се не слажу око хронологије ове Амброзијеве интервенције, те се догађај смешта од 375. године, и чак до 380. године<sup>1911</sup>. Гризон доказује како је Амброзијева интервенција била илегална и крајње необична, јер је милански епископ прешао преко осам стотина километара ради избора локалног епископа<sup>1912</sup>. Сматрам да то није исправан аргумент, јер има и других примера, као што је случај постављања Мелетија у Антиохији, где га је рукоположио Еузебије из Верцеле. Такође, у периоду од 361-374. префектура Илирик била је припојена италијанској префектури и подређена двору у Медиолану, од 374-375. године поново је одвојена са центром

<sup>1907</sup> Превод према А. Смирнов-Бркић 2011, 147-157.

<sup>1908</sup> В. Поповић 1971, 144; П. Милошевић 2001; О. Брукнер 1999, 105-111.

<sup>1909</sup> О Амброзијевој улози у постављању сирмијског епископа в. А. Смирнов-Бркић 2011, 147-157; За раније датуме 376-377. године в. N. B. McLynn 1994, 92; за 378. годину R. Gryson 1980, 107; А. Cedilnik 2004, 318-320; D. H. Williams 1995, 122-127; M. Simonetti 1975, 438-440; Ж. Зелер 2005, ; најкасније поставља Дивал 380. године, Y.-M. Duval 1985, 331-379.

<sup>1910</sup> R. Bratož 1983, 259-272.

<sup>1911</sup> D. H. Williams 148; J. H. W. G. Liebeschuetz 122; M. Mirković 2006, 124; M. Милин 2000, 254.

<sup>1912</sup> R. Gryson 1980, 107.

у Сирмију, да би 379. била подељена на *Illyricum orientale* и *Illyricum occidentale* који је Панонију поново пренео у надлежност Италије.

У погледу датума постављања проникејског епископа у Сирмију, мишљења варирају у распону од 376. до 380. године<sup>1913</sup>. Личност која је постављена за епископа, без сумње је Анемије, који ће представљати Илирик на предстојећем сабору у Аквилеји (381). Претходни познати епископ Сирмијума је био хомојски настројени Германије за кога не знамо да ли је имао наследника после смрти и пре постављања Анемија<sup>1914</sup>.

У овом време је дошло до значајних промена и на царском престолу услед изненадне смрти цара Валентинијана I 17. новембра 375. године. Западни август је оставио за собом младог сина Грацијана, који је од 367. године носио титулу савладара и малолетног Валентинијана II. Његов брат Валенс (374-378), источни август, исто тако је изненада погинуо у бици код Хадријанопоља августа 378. године, чиме је Грацијан *de facto* постао самостални владар Царства уз приметан утицај царице Јустине, мајке Валентинијана Млађег.

Цар Грацијан је рођен у Сирмију<sup>1915</sup> или његовој непосредној близини у време када је на овим просторима тријумфовало хомојско аријанство Валенса Мурсанског и Урсација Сингидунског, те је врло вероватно да му је било блиско хомојско становиште. Извори потврђују да је уочи битке код Хадријанопоља цар Грацијан стигао из двора у Тријеру у Сирмиј, а сачувана нам је и преписка између Амброзија и Грацијана, која се датира у 378. годину, у којој се види да су се они раније те године срели<sup>1916</sup>. На основу овог податка Вилијамс закључује да су се Грацијан и Амброзије срели у Сирмију, јер је цар боравио у граду, али исто тако верује да је Германије умро пар година раније<sup>1917</sup>. Такође, Вилијамс сматра да ако прихватимо Паулинов податак то би значило да је Амброзије два пута

---

<sup>1913</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 667. Вилијамс сматра да је у питању 378. година у вези са доласком царице Јустине у Милано, в. D. H. Williams 1995, 129.

<sup>1914</sup> Вилијамс сматра да је Германије умро убрзо после смрти цара Валентинијана I (17. новембра 375), в. D. H. Williams 1995, 123 бел. 84; Симонети се слаже да је умро око 376. године, M. Simonetti 1975, 438.

<sup>1915</sup> Aur. Vict. Epit. 47.1.

<sup>1916</sup> D. H. Williams 1995, 148-153. За Амброзијеву преписку в. J. H. W. G. Liebeschuetz 2005.

<sup>1917</sup> D. H. Williams 1995, 123.

посетио Сирмиј у свом раном епископату, најпре при постављању новог епископа Анемија, а потом да би се састао са царем Грацијаном<sup>1918</sup>.

Међутим, како ћемо показати није нужно раздвајати ова два догађаја, јер постоји и друго гледиште. Проблем је што немамо доказа у изворима да тврдимо да је Германије умро пре 381. године, када дефинитивно имамо потврду новог сирмијског епископа Анемија на Аквилејском сабору, нити имамо чврстих доказа да се Амброзије срео у Сирмију са царем Грацијаном 378. године. Зеје сукоб око Анемијевог постављања везује за боравак царице Јустине у Сирмију, која је хтела да постави хомојски оријентисаног наследника<sup>1919</sup>. Мек Лин напомиње да је Амброзије имао политичке везе у Сирмију, тачније са цивилном и војном управом, од које је добијао обавештења о верским приликама<sup>1920</sup>, јер је он своју политичку каријеру почео баш у Сирмију у служби Петронија Проба, где је са својим братом Сатиром у периоду 365/367. до 371/373. године радио као адвокат у канцеларији преторијанског префекта<sup>1921</sup>. Те ако је постојала тежња за аријанским постављањем епископа, МекЛин сматра да је то морало бити пре доласка Грацијана како би царица Јустина несметано деловала<sup>1922</sup>, али нема доказа за овакву тврдњу.

У савременој науци Паулинов податак о Амброзијевој посети Сирмију није општеприхваћен, али се често његова аутентичност потврђује поменутих наводом код Теодорета (прилог Н31), који говори о „Илирском сабору“ на ком је усвојен проникејски симбол вере<sup>1923</sup>. Теодорет наводи три документа везана, по његовом мишљењу, за овај сабор. Прво, царски едикт издат у име Валентинијана, Валенса и Грацијана, што упућује да је издат између 367-375. године. Едикт је упућен епископима провинција у Малој Азији да неодложно треба да прихвате *Никејски симбол вере*. Осим царског декрета са именима царева, Теодорет наводи и сам текст усвојен на сабору у коме се тврди да се прихвата „једносушност“ (*ὁμοούσιον*) Оца и Сина и одбацују *ариоманијаци*

<sup>1918</sup> D. H. Williams 1995, 123. МекЛин такође сматра да је први контакт између Грацијана и Амброзија остварен из Сирмија, али само зато што је цар писао епископу да тражи од њега исповест вере током зиме 378-379. године, N. B. McLynn 1994, 90.

<sup>1919</sup> Ж. Зелер 2005, 293.

<sup>1920</sup> N. B. McLynn 1994, 88.

<sup>1921</sup> C. Marksches 1995, 45-56; уп. А. Paredi 1964, 429; N. B. McLynn 1994, 37, 92, 97.

<sup>1922</sup> N. B. McLynn 1994, 92.

<sup>1923</sup> Према Theod. HE 4.7-8, превод на основу P. R. Coleman-Norton 1966, 1.159 и увида у грчки текст. Сачувано и код Cassiod. HE 7.9; Niceph. HE 11.30.



*Полихроније, Телемах, Фауст, Асклепијад, Амантије, Клеопатер*<sup>1924</sup>. Непосредно пре помена овог сабора, Теодорет је говорио о Валентинијановој потврди избора Амбросија за миланског епископа (374. године), а потом прелази на то да је цар Валентинијан наредио да се сабор одржи у Илирику и да је цар придружено са својим братом Валенсом подржао декрет сабора у Илирику, то јест *Никејски симбол вере*<sup>1925</sup>.

ПИСМО ЦАРЕВА ВАЛЕНТИНИЈАНА, ВАЛЕНСА И ГРАЦИЈАНА ИСТОЧНИМ ЕПИСКОПИМА О ОДЛУКАМА САБОРА У ИЛИРИКУ

*Велики цареви, вечно узвишени, победнички августини Валентинијан, Валенс и Грацијан епископима дијацеза Азије, Фригије, Карофригије и Пакатијане, поздрав у Господу.*

*Пошто се велики сабор састао у Илирику и након много расправе у погледу Речи спасења, трипут благословени епископи објавили су да је Тројство Оца, Сина и Светог Духа једносуитно. И овиме они нипошто не одбијају да врше јавне дужности прописане законом и иштују религију Великог Цара. Наша је царска воља да се ово исповеда, па да нико не може да каже: „Ми прихватамо религију владара који влада овим светом без обзира на Оног који нам је пренео поруку спасења“, јер како јеванђеље нашег Христа каже и садржи суд „дајте цару царско, а Богу Божије“<sup>1926</sup>.*

*Шта кажете, ви епископи, носиоци Речи спасења? Ако је то ваша исповест, наставите да волите један другог и престаните да нарушаваате царско достојанство. Престаните да прогоните оне који ревностно служе Богу, чијим молитвама такође ратови престају на земљи и напади посрнулих анђела се одбијају. Они кроз молитву одбијају све лоше демоне и истовремено умеју да одају почаст како закон каже и да не одузимају моћ свом господару, већ они чистим умом држе завет небеског Краља и истовремено су покорни нашем закону. Али ви сте се показали непослушнима. Ми смо покушали сваки начин, али сте одбили. Ми, пак, желимо да се очистимо од вас, као када Пилат на суђењу Христу, док је Он живео међу нама, није желео да га убије, и када се тражила његова смрт, он се окренуо на исток<sup>1927</sup> и тражио воду и опрао своје руке, говорећи: „Ја сам нисам крив у крви овог праведника“<sup>1928</sup>.*

*Тако је наше Височанство недвосмислено наредило да они који делују на пољу Христа не смеју да се прогоне нити лоше третирају, нити да се настојници великог Краља шаљу у изгнанство. Иако вам се чини да под нашим Владаром ви напредујете и обилујете, и потом са вашим злим саветником газите Његов завет, као у случају Захаријине крви, али он и његови су уништени од стране Божанског Цара Исуса Христа након његовог доласка, пошто су предати смрти на суд, они и злосуди непријатељ који их је помагао. Ова наређења смо дали Амегецију, Церонију, Дамасу, Лампону и Брентизију лично, а саме декрете смо послали вама како бисте сазнали шта је одлучено на часном синоду.*

*Овом писму прикључујемо декрете синода, који су укратко овакви:*

ИЗВОД ИЗ ДЕКРЕТА ИЛИРСКОГ СИНОДА

<sup>1924</sup> О аутентичности овог дела код Теодорета и проблемима тумачења в. F. D. Gilliard 1970, 283–284.

<sup>1925</sup> Theod. HE 4.6-7.

<sup>1926</sup> Mat. 22.21.

<sup>1927</sup> Овај део се не јавља у јеванђељима ни апокрифиним *Делима Пилата*, те сматра да је „окретање на исток“ римски обичај у ком су олтари били постављени на источном крају, в. *NPNF* 2.3, 112, бел. 689.

<sup>1928</sup> Mat. 27.24.

У складу са великим и правоверним сабором ми исповедамо да је Син једносушан са Оцем, и ми појам „једносушан“ не тумачимо га онако како су га тумачили они што су раније потписали своја имена са лажним пристанком, нити као они који данас зову састављаче старог креда зову Очевицама, и праве значење речи без ефекта, следећи ауторе изјаве да „једносушан“ значи „сличан“ у смислу да пошто је Син неупоредив са било којим створењем које је Он начинио, само је Он сличан Оцу, јер они који тако мисле богохулно дефинишу Сина као „посебно Очево створење“. Ми заједно са садашњим саборима и у Риму и у Галији, сматрамо да је једна суштина Оца, Сина и Светога Духа, у три лика, то јест у три савршене суштине. И ми исповедамо према исповести из Никеје да је Син Божји једносуштан, постао телесан од Свете Девице Марије и обитавао међу људима, испунио инкарнацију због нас у рођењу, страдању, ускрснућу и узнесењу на Небеса; и да ће Он поново доћи да раздели сваком према начину живота, на дан Суда, показавши се у телу и својој божанској моћи, будући Бог који носи тело, а не човек који носи Божанство.

Оне које другачије мисле проклињемо и оне који искрено не проклињу оног ко каже да пре него што је Син рођен Он није постојао, већ пишу да је и пре него што је Он рођен да је Он био у Оцу, јер то је тачно за сва створења, која нису заувек са Богом у смислу у ком је Син увек са оцем, будући зачети вечним зачећем.

- То је био кратки царски сажетак, а сада ћу приложити саму саборску посланицу.

#### ПОСЛАНИЦА ИЛИРСКОГ САБОРА

Епископи Илирика Божјим црквама и епископима дијацеза Азије, Фригије, Карофригијске Пакатијане, поздрав у Господу.

Након што смо се састали и дуго расправљали о Речи спасења, ми смо одлучили да је Тројство Оца, Сина и Светог Духа једносушно. И чинило се прикладним да вам пошаљемо писмо не да би водили узалудну расправу о томе шта се тиче поштовања Тројства, већ из наше понизне дужности.

Ово писмо смо послали преко нашег брата и сапатника, презвитера Елпидија, јер није у писмима наших руку записано, већ у књигама нашег Спаситеља Исуса Христа: „Ја сам Павлов; а други: ја сам Аполов; а трећи: ја сам Кифин; а четврти: ја сам Христов. Еда ли се Христос раздјели? Еда ли се Павле разазе за вас? или се у име Павлово крстите?“<sup>1929</sup>.

Заиста се чинило исправним нашој Понизности да вам не пошаљемо никакво писмо, због великог прогона који изазива ваше проповедање у свим регијама под вашом надлежношћу, тиме што раздвајате Светог Духа од Оца и Сина. Били смо тако уздржани да вам пошаљемо нашег господина и сапатника Елпидија да провери да ли је ваше исповедање заиста такво и да вам донесе ову депешу царске власти Рима.

Нека они који не сматрају Тројство једносушним буду анатемисани, и ако ико буде у заједници са таквима нека је проклет.

Али за оне који проповедају да је Тројство једносушно спремно је Царство Небеско.

Ми вас подстичемо, драга браћо, да не исповедате никакву другу доктрину, нити да се држите неког другог и бесмисленог веровања, већ да увек и свуда проповедате да је Тројство једносушно, како би могли да наследите Царство Небеско.

Док смо писали ово подсећени смо да вам пишемо и у вези са садашњим и будућим постављањем наших колега за епископе, ако међу епископима има разборитих који су се већ одрекли јавне службе, а ако нема, онда из реда свештеника; на сличан начин постављање презвитера и ђакона из постојећег свештеничког реда треба на сваки начин да буде безгрешно, а не из редова сената и војске.

Нисмо хтели да вам пишемо на дугачко, пошто ће у мисији представник свих нас, наш господ и сапатник Елпидије, извршити детаљну истрагу о вашем исповедању и да ли је заиста такво како смо чули од нашег господина и колега сапатника Еустатија.

<sup>1929</sup> I Кор. 1.12-13.

*На крају, ако сте икада погрешили, одбијте старца и примите младог. Исти брат и сапатник Елпидије ће вас подучити како да исповедате праву веру да се Свето Тројство, једносушно са Богом Оцем, са Сином и Светим Духом, слави и исказује Отац у Сину, Син у Оцу, са Светим Духом за век и векова. Јер откад је ово објављено, ми смо у могућности да отворено исповедамо да је Свето Тројство једносушно, према вери која је раније су постављена у Никеји, а коју су Очеви потврдили. Докле год се ова вера исповеда, моћи ћемо да избегнемо замке смртног ђавола. Када он буде побеђен, моћи ћемо да одамо почаст једни другима у писмима мира док живимо у миру.*

*Стога смо вам писали како бисте знали за збацивање аријоманијака, који не исповедају да је Син једносушан са Оцем нити са Светим Духом. Прилажемо њихова имена – Полихроније, Телемах, Фауст, Асклепијад, Амантије и Клеопатер.*

*Ово пишемо у славу Оца и Сина и Светога Духа, за век и векова, амин. Молимо се Оцу и Сину, нашем Спасиоцу Исусу Христу, са Светим Духом да ћете бити благодетни много година.*

Не може се са сигурношћу тврдити на који сабор у Илирику Теодорет мисли, нити када је он одржан, јер веома необично за дотадашњу праксу у наведеним документима се не наводи место одржавања сабора. Нема сумње да је Теодорет имао увид у документа која прилаже, иако је било покушаја да се податак у потпуности одбаци као неаутентичан<sup>1930</sup>. Ако прихватимо да је царски декрет донет под Валентинијаном I, морала би бити у питању 375. година, када је Амброзије већ преузео миланску епископију<sup>1931</sup>. Уједно ово писмо би оповргавало Валентинијанову политику немешања у религијске догађаје, али тоналитет писма је такав да се цар враћа на политику Константина I метафорички приказану библијским наводом *цару царево, Богу Божје (Мат. 22.21)*, по ком је цар надлежан за државне законе, а свештеници за божанске, те се Валентинијан поставља у улогу медијатора у спровођења одлука епископа, које једино не смеју да се косе за државним законима и нарушавањем царског ауторитета. Хансон указује да с обзиром на то да се не помиње божанственост Светог Духа, Теодоретов илирски сабор се не може датирати после 375. године, а због навођења Грацијана не може бити пре 367. године<sup>1932</sup>. Такође, проблем

<sup>1930</sup> Барди у потпуности одбацује Теодоретов податак, в. G. Bardy, *Sur un synode de l'Illyricum (357)*, Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne 2, 1912, 259-274, нажалост ова публикација ми није била доступна, па податак због значаја наводим према Вилијамсу који је такође сумњичав према Теодоретовом наводу, D. H. Williams 1995, 124 бел. 88. Цедилник му посвећује веома мало пажње због „zapletenosti“, А. Cedilnik 2004, 323. Зеје сматра да се Теодоретов податак односи на Сирмијски сабор друге половине 70-их година 4. века, Ж. Зелер 2005, 294.

<sup>1931</sup> У коментару Шафовог издања Теодоретове *Црквене историје* наводе се следеће године као могуће за одржање овог сабора: 367, 373, 375; в. P. Schaff, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. II, vol. 3, New York 1892, бел. 685.

<sup>1932</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 793-794. Хансон сматра да се сабор или одиграо после смрти Валентинијана I или је Теодоретов податак нетачан. Маркшиес датира сабор у 374/375. годину, C. Marksches 1995, 109-133.

аутентичности представља стил писма неуобичајен за царске наредбе са библијским цитатима, затим разликовање термина *уциа* и *хипостаза* што не одговара Валентинијановим речима нити оновременој западној теологији. Не могу се ни идентификовати епископи пошиљаоци.

Друго гледиште поставља сабор знатно касније у 378. годину, када је цар Грацијан дошао у Илирик да би помогао стрицу у ратном походу против Гота. Грацијан је боравио у Сирмијуму од августа до фебруара 379. године<sup>1933</sup> и за тај период се везује Грацијанов састанак са Амброзијем Миланским, а самим тим се Паулинова епизода Амброзијеве интервенције у избору сирмијског епископа везује за то време<sup>1934</sup>. Према овом гледишту нови сирмијски епископ је биран 378. године пре битке код Хадријанопоља, када су у граду боравили царица Јустина, цареви Грацијан и Валентинијан II, те је Амброзије Милански допутовао да спречи превагу хомојске стране у граду, која је имала подршку царице и могуће наклоњеност Грацијана. У прилог каснијем датирању по Гризону иде навод у аријанској схолији познатој као *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*<sup>1935</sup>, јер Паладије Рациаријски на Аквилејском сабору напада проникејску „бласфемiju из Сирмија“, за коју Гризон сматра да је *Дамасов том* донет на Сабору у Риму око 377. године<sup>1936</sup>.

Међутим, Вилијамс је упозорио да се у том случају Паладијеви наводи сирмијске формуле не поклапају са Теодоретовим документима<sup>1937</sup>. Мек Лин је утврдио да Паладије не цитира *Дамасов Том*, већ да под „сирмијском бласфемijом“ сматра Амброзијево дело *De fide* послато цару Грацијану у Сирмиј<sup>1938</sup>. Маркшиес<sup>1939</sup> је закључио да када се Паладијева *Апологија*,<sup>1940</sup> која оповргава „сирмијску бласфемiju“ став по став, упореди са *Никејским*

<sup>1933</sup> Ж. Зелер 2005, 301.

<sup>1934</sup> D. H. Williams 1995, 123 и 124.

<sup>1935</sup> Позната и као *Scholia in Concilium Aquileiense*, јесте текст написан делом на маргинама аката поменутог сабора и Амброзијевог дела *De fide*, који представља један од најзначајнијих западних аријанских текстова. У питању је копија аката Аквилејског сабора са коментарима аријанског епископа Максимиана из Хипоа, који је написао и поменуто расправу са Августиним из Хипоа, в. W. A. Sumruld 1994, 153-154. R. Gryson 1982, 149-171.

<sup>1936</sup> У питању је 24 канона које је усвојио Римски синод највероватније 377. године и који је папа Дамас послао Паулину Антиохијскома, а у ком се брани никејска христологија, в. F. L. E. Cross – A. Livingstone 1997, s. v. *Tome of Damasus*.

<sup>1937</sup> D. H. Williams 1995, 124.

<sup>1938</sup> Neil McLynn 1994, 57-66.

<sup>1939</sup> C. Marksches 1995, 45.

<sup>1940</sup> О значају Паладијевог *Апологије* као историјског извора, в. N. Mc Lynn, *The Apology of Palladius. Nature and Purpose*, Journal of Theological Studies 42, 1991, 57-66.

символом, затим Амбросијевим *De fide* и *Дамасовим томом*<sup>1941</sup>, послатим источним епископима, а вероватно и цару Грацијану у Сирмиј<sup>1942</sup>, види се да је садржај Паладијеве „сирмијске бласфемije“ најближи ставовима *Дамасовог тома*, што потврђује да је одржан сабор у Сирмијуму, који је потврдио правоверну формулу, коју неки аутори идентификују као *Пету сирмијску формулу*<sup>1943</sup>.

Трећи став о овом питању јесте да Теодоретов „Илирски сабор“ и избор сирмијског епископа нису повезани, како сматра Зеје<sup>1944</sup>. Зеје сматра да се Теодоретов навод одлично уклапа у хронологију догађаја од 375. до 378. године, те да би било веома необично да поменути документи, а нарочито тзв. *Пета сирмијска формула* са карактеристичном фразом *једна суштина, три хипостазе* не помиње нигде у списима учесника сабора, нарочито самог Амброзија<sup>1945</sup>.

Проблем у терминологији у оквиру хришћанског Тројства постојао је још од Оригеновог времена, јер је он већ истицао три форме постојања (*ὑποστάσεις*) Оца, Сина и Светог Духа насупрот монархијанцима који су истицали три манифестације истог Бога и Сабелију који је те манифестације звао три лика (*πρόσωπα*). Када је Арије почео да примењује три различите хипостазе и дељења божанске суштине нагињући тако многобоштву и појам суштине је добио на значају. Тако се почео избегавати термин *хипостаза* у Тројству, али је додатни термилошки проблем представљао грчки језик на Истоку и латински на Западу<sup>1946</sup>, од којих је латински имао много мање развијену апстрактну теолошку терминологију, те су термини *substantia* и *essentia* коришћени као синоними и за грчки *ὑπόστασις* и *οὐσία*. Стога тек кад се ускладио дијалог између грчког и латинског теолошког речника<sup>1947</sup>, могло је доћи до консолидације никејства. Следећи Атанасијев пример никејци су уместо *хипостазе* уводили термин три *πρόσωπα*, што је у латинском дало *personae*, које су међутим 60-их година 4. века одбацили мелетијанци као сабелијанство и доктринарна расправа је настављена.

<sup>1941</sup> *ЕОМ* 1.2.1: *Nicene Appendices (Tome of Damasus)*, 281-368.

<sup>1942</sup> Хансон сматра да га је можда Амбросије испоручио, в. R. P. C. Hanson 1988a, 678.

<sup>1943</sup> Д. Сандо 2004; М. Mirković 2006, 124.

<sup>1944</sup> Ж. Зелер 2005, 293 и 301-302.

<sup>1945</sup> Теодоретов податак углавном усвајају старији истраживачи, в. Ж. Зелер 2005, 301; М. Pavić, *Arijanstvo u Panoniji Srijemskoj*, Džakovo 1891.

<sup>1946</sup> О схватању појам хипостазе на латинском Западу, в. С. Marksches 1995, 12-31.

<sup>1947</sup> О односу грчког појма *οὐσία* и латинског *natura*, в. С. Marksches 1995, 32-40.

Теодоретов *credo* према стилу и садржају припада грчком религијском миљеу од времена Александријског сабора из 361. године, што не одговара очекиваном латинском утицају у Сирмију тог периода. Такође, стил царског писма код Теодорета је неуобичајен због низа библијских цитата и теолошке терминологије карактеристичне за црквене писце 5. века. Баш карактеристично тринитарно гледиште наведено код Теодорета које је у то време једино присутно у учењима Василија Цезарејског, Григорија Назијанског и Гргура Нисанског<sup>1948</sup>, а не код Дамаса Римског и Амброзија Миланског доводи у сумњу Теодоретова документа<sup>1949</sup>.

Штавише, Зеје сматра да је и редослед царева који Теодорет наводи као потписнике декрета погрешан, јер је хронолошки немогуће да је едикт донет у време Валентинијана I и Валенса, због тога што је први био познат по доследној верској неутралности, а његов брат по изразито хомојској афилијацији, те сигурно не би осујетио своје истомишљенике<sup>1950</sup>. Даље, едикт је морао издати источни цар, јер би било ван протокола да Валентинијан I или Грацијан издају едикт поданицима на територији свог савладара у Малој Азији. Теодорет не помиње именоване Анемија, али га наводи као учесника Римског синода 382. године<sup>1951</sup>. МекЛин сугерише да је до забуне око Теодоретовог „Илирског сабора“ могло доћи зато што се трећи од наведених докумената обраћа илирским црквама, које су упутили учесници сабора на Истоку пожурујући их да усвоје Никејски симбол<sup>1952</sup>.

Све то указује да је Теодоретов податак сумњиве провенијенције и да се не може прихватити као аутентичан<sup>1953</sup>, иако садржи неке историјске податке<sup>1954</sup>. Без Теодоретовог податка, читава епизода о повратку Илирика у проникејску партију, пада у воду, о чему сведоче и касније жалбе на укореењеност и истрајност аријанства у овом региону<sup>1955</sup>. Сачувани аријански списи побијања никејске догме јасно сведоче о снази хомојске струје на Западу, јер су написани

<sup>1948</sup> О Гргуру Нисанском, в. R. P. C. Hanson 1988a, 699-714.

<sup>1949</sup> M. Simonetti 1975, 441.

<sup>1950</sup> Ж. Зелер 2005, 301-302.

<sup>1951</sup> Theod. HE 5.9.

<sup>1952</sup> N. B. McLynn 1994, 94.

<sup>1953</sup> Цедилник Теодоретов податак сматра јединим извором о одржавању Сирмијског сабора око 378. године, A. Cedilnik 2004, 319.

<sup>1954</sup> МекЛин одбацује могућност да се Теодоретов податак веже за догађаје у Сирмију и износи тезу да је сабор био реакција на антинекејски сабор у Карији око 366. године који помиње Созомен, *Soz. HE* 6.12.

<sup>1955</sup> Niceta Remes., *De Spiritus Sancti potentia* 1; *De ratione fidei* 3.

после Аквилејског сабора<sup>1956</sup>. Веома је необично да велики Амброзијев опус, који убраја и његову кореспонденцију, уопште не помиње одлазак на неки сабор у Илирику, нити тако занимљив и значајан подвиг постављања православног епископа у деценијски антинекејски оријентисани Сирмиј<sup>1957</sup>. Ставови царева према христолошким расправама овог периода били су различити. Док је Валенс био отворено хомојски настројен, Валентинијан I и његов син Грацијан били су знатно умеренији и трудили се да се не мешају у црквене расправе<sup>1958</sup>. Ако се сирмијски сабор догодио за време Грацијанове самосталне владе, дакле с јесени 378. године, то се не уклапа у цареву верску неутралност или по некима склоност хомојској странци<sup>1959</sup>. Први сачувани државни закон, који забрањује јеретичке скупове датује се у август 379. године, а издали су га цареви Грацијан, Валентинијан II (тада малолетан и под туторством стрица Грацијана) и Теодосије I (379-395). Закон се позива на рескрипт против јеретика недавно објављен у Сирмију<sup>1960</sup>. То нас наводи на закључак да је Грацијан заиста издао некакав верски декрет док је боравио у Сирмију, у другој половини 378. и почетком 379. године<sup>1961</sup>. Међутим, у том едикту се забрањује присталицама Манија, Еуномија и Фотина да се састају, а аријанци се не помињу, што Зеје тумачи као допуштање исповести аријанства, али забрану прогона никејаца<sup>1962</sup>:

*Сад када је Грацијан био у поседу царства заједно са Валентинијаном млађим, осудио је окрутну политику свог ујака Валенса према хришћанима, и опозвао оне из прогонства. Штавише, он је озаконио да сви припадници секти, без разлике, могу да се слободно састају у својим црквама, а да само евномијци, фотијанци и манихеји треба да буду одстрањени из цркава<sup>1963</sup>.*

У анализи царског законодавства у погледу религије, Колман-Нортон коментарише поменуто писмо Валентинијана, Валенса и Грацијана које Теодорет наводи као *готово уникатно међу царским конституцијама које се тичу религије, јер открива не само раскорак између божанских и царских интереса, већ и унутрашњи сукоб између Валентинијана, католика и толерантног владара, и Валенса, аријанца и нетолерантног владара<sup>1964</sup>*. Писмо

<sup>1956</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 576.

<sup>1957</sup> M. Simonetti 1976, 273.

<sup>1958</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 793-794.

<sup>1959</sup> A. Cameron 1968, 96-102.

<sup>1960</sup> *CTh XVI 5.5*: „... quod apud Sirmium nuper emersit...“.

<sup>1961</sup> Уп. *Socr. HE V 2*, *Soz. HE VII 1,3*; *CTh XVI 1,2*.

<sup>1962</sup> Ж. Зелер 2005.

<sup>1963</sup> *Socr. HE 5.2*; уп. *Soz. HE 7.1*.

<sup>1964</sup> P. R. Coleman-Norton 1966, 1.159 (336).

је апел источним аријанцима да не подржавају мешање његовог брата у црквене ствари и позив на толеранцију са никејцима. Из других извора нам је познато да се чак истакнути многобожачки римски филозоф Темистије Еуфрад обратио цару Валенсу у одбрану верских слобода проникијских хришћана које је Валенс прогонио<sup>1965</sup>. Када упоредимо царски сажетак одлука сабора и саборску посланицу, видимо да је Валентинијанов декрет знатно блажи од синодског, јер не доноси осуде именованих аријанаца. У погледу имена која се наводе интересантно је да никога не можемо идентификовати са хомојцима, јер би се ту наша имена Паладија Рациаријског и Секундијана Сингидунског. Овај позив би вероватно изазвао конфликт међу царевима да Валентинијан није изненада умро.

Следећи законски акт о јересима који нам је сачуван издали су Валенс, Грацијан и Валентинијан II у вези са јеретичким црквама<sup>1966</sup>, а већина аутора га датира у 376. годину, осим Паланка који га везује са утицај Амброзија Миланског и помера на 380. годину<sup>1967</sup>. Закон се позива на ранију санкцију забране јеретичких скупова и да због непоштовања исте сада наређују конфискацију цркава од јеретика. Ако се вратимо на Паулинов податак о утицају царице Јустине, удовице Валентинијана I и мајке Валентинијана II, на сирмијски сабор и заштити хомојаца, то даје изванредан кредибилитет Паулиновој причи. Јер, наиме, Јустина је заиста боравила у Сирмијуму и 378/9. године, а потом преместила двор у Аквилеју и Милано, где ће наставити да подржава хомојску струју у том граду и сукобљава се са Амброзијем. Више извора бележи неколико отворених сукоба између ње и миланског епископа<sup>1968</sup>. Вилијамс сматра да је помен Јустине кључан у реконструкцији догађаја у Сирмију, где су царица и њен син чекали исход Валенсове битке код Хадријанопоља<sup>1969</sup>.

Битка код Хадријанопоља је једна од најнесрећнијих у римској историји, јер су цара Валенса убили Готи, чиме се отворила претња да ће Готи прећи лимес и

<sup>1965</sup> Soc. HE 4.32; Soz. HE 6.36.

<sup>1966</sup> CTh 16.5.4: *Imppp. Valens, Gratianus et Valentinianus a.a. ad Hesperium praefectum praetorio. Olim pro religione catholicae sanctitatis, ut coetus haeretici usurpatio conquiesceret, iussimus, sive in oppidis sive in agris extra ecclesias, quas nostra pax obtinet, conventus agerentur, publicari loca omnia, in quibus falso religionis obtentu altaria locarentur. Quod sive dissimulatione iudicum seu profanorum improbitate contigerit, eadem erit ex utroque pernicies.*

<sup>1967</sup> Према P. R. Coleman-Norton 1966, 338.

<sup>1968</sup> Осим Паулина в. Zosim HN IV 9.1, Socr. HE IV 31, Ruf. HE II 15.

<sup>1969</sup> D. H. Williams 1995, 135-137.



двор у Сирмију се у страху преселио у Италију јесени 378. године<sup>1970</sup>. За хомојске присталице у Милану то је значило буђење и повећање активности, с обзиром на то да је тамо од 375. године боравио и изгнани хомојски вођа из Петовија Јулијан Валенс<sup>1971</sup>. По доласку Грацијана у Милано јесени 378. године, Амброзије ће добити наређење да преда једну цркву хомојцима на употребу, што ће он и урадити<sup>1972</sup>. Овај Грацијанов потез сведочи о царевој религијској неутралности и покушавању одржања равнотеже између никејске и хомојске стране, налик политици његовог оца<sup>1973</sup>. Следеће године почетком лета, када је на путу за рајнски лимес који су нападали Франци, цар Грацијан прошао кроз Милано сазнајемо да је поменуто цркву вратио никејцима, по мишљењу Хансона подстакнут Амброзијевим проповедима против царице Јустине<sup>1974</sup>. Крајем јула 379. године, Грацијан се срео са Амброзијем у Аквилеји/Милану и повукао прошлогодишњи едикт о толеранцији, који је свакако престао да важи издавањем новог едикта 3. августа 379. године у име Грацијана, Валентинијана II и Теодосија I који забрањује све јереси<sup>1975</sup>.

На Грацијаново доношење овог едикта највероватније је утицао Амброзије Милански с обзиром на то да је издат у Милану и позива се на извесни нешто ранији рескрипт издат у Сирмију, који нам није сачуван. Самим тим је дао повода конструисању везе између Илирског сабора и *Пете сирмијске формуле*. Амброзије Милански је морао да се потруди да придобије цара Грацијана и осигура победу никејства у Сирмију 378. године због утицаја царице Јустине у граду. Амброзије је као најближи проникејски епископ био тамо ради постављања проникејског кандидата, само је целој причи дат драматичнији колорит у Паулиновој интерпретацији.

Значајан фактор који је утицао на промену мишљења историчара о Амброзијевој улози у решавању аријанско-никејског сукоба, била су истраживања односа секуларне и профане сфере западноримског друштва, која су се појавила у последњих педесет година<sup>1976</sup>. Штавише, новија научна

<sup>1970</sup> Хансон наводи да је Јустина пре тога боравила у Аквилеји, R. P. C. Hanson 1988a, 795.

<sup>1971</sup> О аријанском вођи из Петовија хришћанству на територији Словеније у позној антици в. R. Bratož 1981, 205-221; уп. С. Markschie 1995, 134-135.

<sup>1972</sup> *De Spiritu* II 2,1.

<sup>1973</sup> *CTh.* XVI 5.6.

<sup>1974</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 795.

<sup>1975</sup> *CTh* 16.5.5.

<sup>1976</sup> J. F. Matthews 1975; T. J. Haarhoff 1958.

литература о аријанству и свим оним религијским учењима која се везују за њега, такође показују заокрет од традиционалних погледа на постникејско аријанство.<sup>1977</sup> Првобитно аријанство везано за учење александријског свештеника Арија не може се у потпуности идентификовати са сличним учењима која се јављају широм Царства после Никејског сабора, а посебно са Амброзијевим супарницима на Аквилејском сабору 381. године, које „православна“ партија назива „аријанцима“, а модерна тумачења изразом *хомојци*. Верска и политичка таласања у Римском царству током читавог 4. века била су бурна, што је имало за последицу несталност ставова власти према разним хришћанским покретима, који су баш у царском ауторитету тражили потврду своје правоверности. Зато је било могуће да римски цареви подржавају опречне струје у хришћанству, али и да вештим политичким потезима те исте струје утичу на формирање црквеног устројства. Иако Паулинов животопис Амброзија више одише хагиографским, него историјским стилем, он сведочи о утицају који је овај учени правник и милански епископ имао далеко ван своје дијачезе, а аријански напади на њега посведочени код историчара тог доба, као и сачуваним аријанским схолијама, потврђују да је Амброзијево деловање имало успеха.

Такође, прегледом преписке Амброзија Миланског један значајни детаљ можда расветљава поменуто догађаје<sup>1978</sup>. Деведесет и једно писмо Амброзија Миланског које је сачувано, неизоставно је чинило само део живе преписке коју је епископ Милана водио са својим савременицима, римским царевима, црквеним лицима, рођацима и разним другим личностима<sup>1979</sup>. Ова колекција писама сматра се једном од најважнијих преписки раног хришћанства, јер се писма не могу сматрати само приватним документима, пошто их је сам Амброзије архивирао на начин који наговештава да их је наменио за публикавање<sup>1980</sup>. Колекција Амброзијевих писама подељена је још у антици у десет књига, с тим да је трећа књига изгубљена, али је колекцији придодато

---

<sup>1977</sup> М. Simonetti 1975.

<sup>1978</sup> А. Смирнов-Бркић 2010, 176-187.

<sup>1979</sup> О животу Св. Амброзија Миланског види F. H. Dudden 1935; B. Ramsey 1997.

<sup>1980</sup> F. H. Dudden 1935, 65; J. H. W. G. Liebeschuetz 2005, 27. Прву модерну критичку редакцију ових писама начинило је бенедиктанско друштво у Паризу у 17. веку, а затим су поново издата у 19. веку у познатој колекцији *Patrologia Latina (PL)*, у редакцији Жак Пол Миња, PL16. 875B-1286A. Постоје новије редакције, покренуте да би се надоместили крвички недостатци Мињове колекције, а део су обимног *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinarum (CSEL)* у редакцији Отоа Фалера, *Ambrosius* (ed O. Faller, 1968; ed. M. Zelzer, 1990; 1982).

петнаест писама нађених на другим местима, те се она називају *Epistula extra collectionem*. Писма у колекцији углавном представљају Амброзијева приватна писма и посланице на библијске и теолошке теме, док је десети том, заједно са писмима ван колекције, окупио писма политичког садржаја. Подела је направљена према моделу писама Плинија Млађег<sup>1981</sup>, и сматра се да је сам Амброзије тако конципирао<sup>1982</sup>.

Писма која су разменили цар Грацијан и Амброзије Милански, једина су два сачувана писма која сведоче о комуникацији ове две историјске личности у јеку христолошких расправа које су растрзале хришћански свет тога доба. Грацијаново писмо није сачувано међу Амброзијевим писмима, него је било са Амброзијевим трактатом *De Spiritu Sancto (О Светом Духу)*, које је уједно и одговор на царев захтев. У контексту догађаја у Другој Панонији посебно је значајан следећи одломак из наведених писама<sup>1983</sup>:

*Rogo te ut mihi des ipsum tractatum, quem dederas, augendo illie de Spiritu sancto fidelem disputationem: Scripturis atque argumentis Deum esse convincas. Divinitas te servet per multos annos, parens, et cultor Dei aeterni, quem colimus, Jesu Christi.*

*Молим те да ми даш ону исту расправу који си ми био дао<sup>1984</sup>, додајући томе ваљану дискусију о Светом Духу, да докажеш, позивајући се на Свето писмо и аргументе, да Бог постоји. Нека те Божанство чува многа лета, родитељу и следбениче вечног Бога, Исуса Христа, кога штujemo.*

Одломак указује на ранији сусрет цара и миланског епископа након примања трактата *О вери* који је саставио Амброзије. С обзиром на то да се данас ова писма са сигурношћу могу датирати у 380. годину<sup>1985</sup>, о чему ће више речи бити у наредном поглављу, овај одломак може помоћи у утврђивању хронологије постављања проникејског епископа Анемија у Сирмију и загонетног сирмијског сабора, јер су се тада цар и епископ милански могли срести.

Ако прихватимо да је смрт претходног епископа Сирмија Германија била око 374. године<sup>1986</sup>, свакако је избор новог црквеног поглавара овако важног црквеног и политичког седишта морао имати одјека на више страна. Царица Јустина, која је ту имала резиденцију, као одана аријанка, користила је свој

<sup>1981</sup> M. Zelzer 1989, 203–208.

<sup>1982</sup> О садржају и структури Амброзијевих писама види M. Zelzer 1990, 212-217.

<sup>1983</sup> Латински текст је према PL 16.875B-879A, и одговара *Ep. ex. col. 12* у: CSEL 79.3-4.

<sup>1984</sup> Мисли на Амброзије две књиге *De fide (О вери)* са којима се цар упознао на претходном састанку са Амброзијем.

<sup>1985</sup> N. B. McLynn 1994, 115-117.

<sup>1986</sup> M. Милин 2000, 253-259.

утицај да на епископску столицу доведе аријанца<sup>1987</sup>, а постојала је и опасност сарадње аријанаца са Готима<sup>1988</sup>. Грацијан који није имао деце, третирао је Валентинијана Млађег као свог сина, а самим тим и био изложен притиску његове мајке. Грацијан док је боравио у Сирмију, сигурно је био изложен притисцима хомојске странке. Грацијан који је потекао из ове средине и њему познати клер Илирика вероватно је тражио проверу вере Амброзија Миланског, који је био свестан<sup>1989</sup> да је цар од малена одгајан у хомојској доктрини<sup>1990</sup>. Грацијанова инструкција или молба Амброзију да напише изјаву о вери, традиционално се сматрала изразом цареве правоверности и жеље за теолошким усавршавањем од еминентног епископа, а уједно одбацивањем илирских антинекејаца. Ипак, Грацијанова молба се може протумачити и као изазов да епископ искаже своју теолошку позицију по питању христолошког спора. Ова писма стога су релевантна у контексту става цара Грацијана према христолошким расправама и верској политици неутралности и утврђивања утицаја Амброзија Миланског на гушење аријанства у Панонији.

Следећи податак који се узима у обзир јесте став цара Грацијана према христолошком спору. До 379. године Грацијан је следио политику свога оца и био неутралан у религијским питањима. На основу изјаве у овом писму, цар излаже учење које одговара *Никејском симболу вере*, али то не значи да је он напустио до тада неутралну политику према црквеним питањима<sup>1991</sup>. Такође, треба имати на уму да је 378. година била изузетно значајна у спољнополитичком смислу, јер је тада источноримски цар Валенс настрадао код Хадријанопоља у рату с Готима, не сачекавши Грацијанове трупе. У лето 378. године Грацијан је био на путу за Хадријанопољ у помоћ свом ујаку Валенсу у борби против Гота. Међутим, до битке је дошло пре спајања царских легија и Валенс је погинуо, а Грацијан се зауставио у Сирмију док се не разреши ситуација на царском престолу. Исте године одржан је Сабор у Риму, који је сазвао папа Дамас и који је упутио петицију цару Грацијану, коју је у Сирмиј

<sup>1987</sup> О сукобу св. Амбросија и царице Јустине види J. H. W. G. Liebeschuetz 2005, 123-173.

<sup>1988</sup> N. B. McLynn 1994, 98 бел. 74.

<sup>1989</sup> Ambr. *De fide* 1.2.

<sup>1990</sup> Aug. Vict. *Epit.* 47.1. МекЛин истиче ову чињеницу као утицајну у односу цара према хомојцима који су га крстили и одгојили, N. B. McLynn 1994, 98.

<sup>1991</sup> Грацијан је почео отворено да подржава никејце, тек када је своју резиденцију преместио у Италију, дакле 381. године; N. B. McLynn 1994, 115-118; D. H. Williams 135.

цару донео можда баш Амброзије<sup>1992</sup>, и тада први пут срео цара и показао му своје две књиге *О вери (De fide)*.

Према мишљењу Хансона, Либешуеца и Мирковић<sup>1993</sup>, за време овог свог боравка у Сирмију, цар Грацијан је остварио први контакт са миланским епископом Амброзијем, после чега му је написао молбу да му пошаље јасније излагање о вери, нарочито о Светом Духу. Иако Хансон тврди да нема довољно доказа да би се тачно одредило време сусрета Грацијана и Амброзија, Мек Лин показује да се цар први пут могао срести са Амброзијем лета 379. године<sup>1994</sup>, када је цар на кратко посетио Милано на свом путу из Аквилеје за Тријер, јер сматра да ранији датуми који се обично наводе нису одрживи (378. године у вези са сабором у Сирмију;<sup>1995</sup> зима 378/379. у Милану<sup>1996</sup>). Исте зиме, у јануару 379. године, Грацијан је у Сирмију крунисао за источноримског цара Теодосија I<sup>1997</sup>. Теодосија је Грацијан 378. године поновно вратио у активну службу као *magister equitum* Илирика<sup>1998</sup>, што му је омогућило да се прослави као победник Сармата и утицало да га Грацијан прогласи за савладара у источном делу Царства<sup>1999</sup>.

Грацијан је самостално владао од битке код Хадријанопоља до 19. јануара 379. године и Теодосијевог проглашења. Грацијан је по заузећу укупне власти у држави, у своје и име Валентинијана II осудио политику Валенса према хришћанима које је послао у прогон и издао едикт по ком су све религијске деноминације могле да исповедају своју веру у својим црквама, осим следбеника Еуномија, Фотина и Манија<sup>2000</sup>. Како је то било уобичајено, многе хришћанске групе су се обраћале римској влади у Сирмију ради уступака, нарочито у бурној политичкој ситуацији у којој се Царство нашло после битке код Хадријанопоља. Тако је на сабору у Риму (378), где је био присутан и Амброзије, папа Дамас послао писмо Грацијану у Сирмиј тражећи концесије за

<sup>1992</sup> J. H. W. G. Liebeschuetz 11.

<sup>1993</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 794; M. Mirković 2006, 123-124.

<sup>1994</sup> N. B. McLynn 88ff.

<sup>1995</sup> M. Mirković 2006, 123-124.

<sup>1996</sup> G. Gottlieb 1973, 26.

<sup>1997</sup> О избору Теодосија Soc. HE 5.2; Soz. HE 7.2; Theod. HE 5.6; Ruf. HE 11.14.

<sup>1998</sup> Теодосијев истоимени отац је био истакнути римски војсковођа, кога је из непознатих разлога наредио да се убије Валентинијан I. Млађи Теодосије је био родом из Шпаније и служио је у римској војсци све до очевог политичког пада, после чега се повукао на своје имање, в. Е. Jörge 1998; S. Williams – Friell G. 1995.

<sup>1999</sup> Вилијамс напомиње да је у избору Теодосија преусдан утицај имала војна елита.

<sup>2000</sup> Soc. HE 5.2; Soz. HE 7.1.

нови систем црквене јурисдикције, који би папи давао примат у односу на остале црквене великодостојнике. Поменути сабор у Риму по сазиву Дамаса I донео је одлуке у одбрану никејске догме, али и покушао да издејствује имунитет епископа Рима од секуларних судова и да се њему суди пред његовим сопственим судом или у присуству цара. Такође, петиција је тражила давање највишег црквеног ауторитета римском епископу, у смислу да би сваки епископ са територије Италије морао да се одазове његовом позиву, а цар да нареди прогонство сваког епископа кога је осудио римски понтифик или његов суд. Штавише, тражило се да римски понтифик добије надлежност да позове на суд и ван Италије, те да им суде локални митрополити, а њима Римски црквени суд. Грацијан је на захтев Дамасовог сабора одговорио рескриптом, по ком ако је сачуван у целости, захтев за папским имунитетом није одобрен, а у погледу папске судске јурисдикције Грацијан је потврдио да сви западни митрополити првостепено одговарају папском суду, а епископи који одговарају тим митрополитима имају апелационо право пред папским судом, који доноси коначну одлуку<sup>2001</sup>. Грацијанов рескрипт имао је далекосежне последице на даљу историју цркве, нарочито због клаузуле која је омогућавала папи да издаје своје законе, што је постало основа западноримског канонског права путем папских декрета. Ипак, треба приметити да рескрипт није имао снагу државног закона, већ је то био пристанак Грацијана и номинално потписаног малолетног Валентинијана II.

Следећи политику верске неутралности свога оца, Грацијан је у Сирмију издао едикт о толеранцији<sup>2002</sup>, који гарантује слободу вероисповести свим религијама, и не осуђује аријанство већ манихејство, фотинијанство и еуномијанство. Из тог разлога су модерни историчари склони да овај едикт протумаче као антиникејску меру, притом не узимајући у обзир да је Валенс непосредно пред смрт наредио повратак проникијских изгнаника<sup>2003</sup>. Међутим, иако Хансон олако повезују догађаје и износи као чињеницу да је Грацијанов едикт о верској толеранцији издат 378. године у Сирмију, пажљивим прегледом

---

<sup>2001</sup> Рескрипт је сачуван у *Coll. Avell.* 54-58, где га Гунтер датира 9. августа 378/379; уп. Р. Р. Coleman-Norton 1966, 1.164. Дамасови мотиви за добијање имунитета вероватно су у вези са суђењима која је доживео, када су га Урсин око 370. године и Исак око 375. године извели пред секуларни суд.

<sup>2002</sup> Едикт није сачуван у каснијим збиркама царског законодавства, већ о њему сазнајемо на основу навода Сократа и Созомена, *Soc. HE* 5.2; *Soz. HE* 7.1.

<sup>2003</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 793.

извора видимо да немамо довољно доказа за такве тврдње, јер се податак заснива на каснијем Грацијановом закону у ком се он позива на неки рескрипт издат у Сирмију о забрани окупљања јеретика<sup>2004</sup>.

Исто тако, Грацијан од Амброзија није тражио симбол вере да би се лично лакше определио, како и сам каже у писму, али његови прави разлози остају недоречени. Мек Лин тврди да је разлог упућивања писма Амброзију потреба да се одржи мир у цркви, нарочито сирмијској где су сукоби аријанаца и никејаца после смрти њиховог епископа Германија, постали акутни због избора његовог наследника и утицаја царице Јустине. Ту на сцену Илирика ступа Амброзије Милански како нас једини извор о том догађају, Паулин из Ноле<sup>2005</sup>, извештава.

Данас се сматра да је црква у Другој Панонији 4. века имала изузетан значај у тадашњим христолошким расправама<sup>2006</sup>. Арије је после осуде на Никејском сабору протеран у Илирик, догађај који ће на дуже време променити црквену слику Илирика, а нарочито Мурсе, Сирмија и Сингидуна, који су постали важни аријански центри. Ситуација у Панонији 70-их година 4. века и даље је ишла на руку хомојцима, који су шире гледано осигурали постављање свог кандидата у Петовију – Јулијана Валенса. Хомојској странци је ишло на руку Амброзијево неканонско постављање и теолошка непоткованост, те су могли очекивати да се у излагању вере неће снаћи. Међутим, ту су њихове процене биле погрешне, јер је у питању био теолог и епископ Атанасијевог калибра, који је у то време већ увелико радио на свом теолошком усавршавању. Исто тако, цар Грацијан није имао апетита за теолошко-црквене спорове као Констанције, те када је Амброзије дипломатски и учено одговорио на царев захтев, није наставио даље испитивање случаја. Амброзије је од тада користио сваку прилику да се лично приближи цару и прилика му се указала већ лета 379. године када се цар враћао из посете војној команди у Аквилеји за Тријер. Слажем се са МекЛином да се према садашњем стању извора највероватније тада одиграо први сусрет између цара Грацијана и Амброзија, када је цар посетио Милано<sup>2007</sup>. Амброзије је састанак испословао преко својих веза у царевој пратњи и високих дворских

---

<sup>2004</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 794.

<sup>2005</sup> Paul. *Vita* 11.

<sup>2006</sup> M. Mirković 2006, 120-124.

<sup>2007</sup> N. B. McLynn 1994, 100. Ранији датуми у вези су са одржавањем сабора у Сирмију 378. године или састанком у Милану током зиме 378/379. године, али их је Готтлиб успешно оспорио, G. Gottlieb 1973, 26-50.

званичника<sup>2008</sup>. После овог састанка налазимо у изворима да Грацијан издаје 31. јула и 3. августа 379. године у Милану закон којим се поништава рескрипт издат у Сирмију и забрањује скупове јеретика унутар градских зидина (прилог Н32)<sup>2009</sup>.

*Цареви Грацијан, Валентинијан и Теодосије августу Хесперију, преторијанском префекту.*

*Све јереси које забрањује и божанско и царско право треба заувек да престану.*

*Којигод пучанин нарушава веру у Бога неким кажњивим поступком, треба да те огавне ствари чини само да он то зна, и не сме да обзнањује те ствари штетне по друге.*

*Когод обновљеном смрћу<sup>2010</sup> оштећује тела искупљена часним крштењем, уништавајући то што понавља, треба да зна те ствари за себе, а не да квари друге таквим неисправним понашањем.*

*Али сви учитељи и свештеници овог искривљеног сујеверја – било да сраме име епископа узимањем епископата или (следећи корак) кривотворе религију именовањем свештеника или себе називају ђаконима, они ипак не треба да се сматрају хришћанима – ови треба да се удаље од места састајалишта доктрине која је већ осуђена.*

*Коначно, пошто је рескрипт недавно издат у Сирмију поништен, само они статуту који се тичу католичанске религије, коју је наш Отац од вечног сећања и ми сами више пута наредили треба да траје вечно, нека се настави.*

*Издато 3. августа у Милану. Примљено 20. августа, за време Ауксонија и Олибрија конзула.*

Овај рескрипт је у науци интерпретиран као последица Амброзијевог утицаја на цара Грацијана, а под опозваним сирмијским рескриптом сматрао се едикт о толеранцији из 378. Године. Међутим, с обзиром на помен ребаптизма Готлиб је утврдио да је закон био усмерен против афричких донатиста и еуномијеваца<sup>2011</sup>, те да је Амброзијев утицај на цара занемарљив. Међутим, када се Грацијан вратио у Милано с пролећа 380. године на путу ка Илирику, Амброзије му није представио једноставну изјаву о вери како је то било уобичајено, већ тактички одлично припремљене две књиге *О вери* које цар треба да носи са собом у борби против неверника<sup>2012</sup>. У вешто и реторски добро осмишљеној расправи и са чињеницом на уму да ће Грацијан провести сезону и Илирику, Амброзије је приказао Паладија Рациаријског као једну од глава аријанске хидре, а доњедунавске провинције као извор хетеродоксије и заразе јереси<sup>2013</sup>. На крају

<sup>2008</sup> N. V. McLynn 1994, 99-101.

<sup>2009</sup> *CTh.* 16.5.5

<sup>2010</sup> Међу неким хришћанским сектама развило се веровање у поновно крштење оних који су прешли у њихове редове, а већ су били крштени (нпр. следбеници Еуномија, монганисти и донатисти), док су други сматрали да поновно крштење убија душу и њену шансу за спасење, в.

<sup>2011</sup> G. Gottlieb 1973, 71-80.

<sup>2012</sup> Датирање прве две Амброзијеве књиге о вери базира са на податку у тексту да се са царем састао само једном до тада, *Ambr. De fide* 3.1.

<sup>2013</sup> *Ambr. De fide* 1.44-45, 134-136; 2.139-140.



друге књиге Амброзије нуди решење цару у сигурном наручју Италије која је због своје правоверности била поштеђена разарања и да ће му донети победу<sup>2014</sup>.

Како је Грацијан реаговао на Амброзијев манифест можемо судити само на основу каснијих приказа односа цара и миланског епископа. Када је цар Грацијан стигао у Сирмиј лета 380. године објавио је сазивање општег сабора следеће године у Аквилеји. За то време на Истоку Теодосије ће обзнанити своју подршку никејској страни и извршити корените промене у погледу религијске политике Римског царства.

## 5.2 КОНСТАНТИНОПОЉСКИ И АКВИЛЕЈСКИ САБОР (381)

Долазак Теодосија I на власт имао је важне последице на црквену политику Царства. У време сабора у Антиохији 379. године под руководством Мелетија који је подржао *Никејски симбол* у духу кападокијске тринитарне теологије, Теодосије још није отворено подржавао никејску струју и у почетку је био толерантан према свима<sup>2015</sup>. Теодосије је прве две године своје владавине провео у Солуну, генералштабу у борби против најезди Гота. Теодосије је неславно, али практично успео да реши проблем Гота пре споразумима, него војно, после чега се упутио ка Константинопољу преко Солуна. Док је боравио у Солуну Теодосије је донео закон 28. фебруара 380. године у име Грацијана, Валентинијана II и Теодосија I, познат по почетним речима као *Cunctos populos*. Овај закон представља први у низу римских закона који су започели процес трансформације паганске римске државе у хришћанску римску државу<sup>2016</sup>. Како почетне речи налажу упућен је свим грађанима Царства и прописује коју религију грађани треба да исповедају:

*Желимо да сви народи, којима умереност наше Милости влада, буду у оној религији коју је Римљанима пренео божански апостол Петар, традиционалној религији која се до сада по њему објављује и коју јасно следе понтифик Дамас и епископ Петар из Александрије, људи апостолске светости; то јест, да према апостолској традицији и јеванђеоском учењу ми верујемо у једно божанство Оца, Сина и Светога Духа под истом величанственошћу и под истим Светим Тројством. Наређујемо да они који следе овај закон треба да се означе именом „католичанских хришћана“, сматрајући*

<sup>2014</sup> Ambr. *De fide* 2.141-142. Овакво тумачење контраста даје N. В. McLynn 1994, 104; Готлиб сматра да је Амброзије придобио Грацијана предказањем победе у Илирику, G. Gottlieb 1973, 44.

<sup>2015</sup> Зосим за Теодосија каже да се чинио приступачним свима који су му прилазили, Zos. *HN* 4.27.1.

<sup>2016</sup> О верској политици Теодосија на почетку владавине, в. R. M. Errington 1997, 21-72.

*остале поремећеним и лудима, који трпе срамоту јеретичког догме; и њихови скупићи не носе назив цркве. Они ће најпре претрпети божанску освету, а потом и наше деловање, које ћемо у складу са небеским судом одредити. Донето 3. дана до мартовских Календи у Солуну у петом конзулату Грацијана и првом Теодосија*<sup>2017</sup>.

Убрзо по доношењу овог закона Теодосије се озбиљно разболео, због чега је тражио да прими крштење од епископа солунског. Овај догађај описује Сократ и указује да је Теодосије захтевао од епископа Асхолија да потврди да није аријанац, на шта му је исти одговорио да аријанство није раширено у Илирику, што није одговарало стварности, јер је солунска црква због добрих односа са Римом и Александријом била изолована на Балкану:

*Григорије је премештен из седишта Назијанса у Константинопољ, и ово се десило на начин раније описан. У отприлике исто време цареви Грацијан и Теодосије су извојевали победу над варварима, и Грацијан је сместа кренуо за Галију, јер су Алемани пустошили те провинције. Али Теодосије, пошто је подигао трофеј, пожурio је ка Константинопољу и стигао до Солуна. Тамо се опасно разболео и изразио жељу да прими крштење. Њега су хришћанским принципима подучили његови преци и он је исповедао хомоусијску веру. Постао је доста нестрпљив да се крсти, јер се његова болест погоршавала, он је послао по епископа Солуна и најпре га питао које се доктрине држи. Пошто је епископ одговорио да мисао Арија још није продро провинције Илирика, нити је новотарија коју је тај јеретик изродио да прогони цркве у тим земљама, већ су они наставили да чувају неуздрану веру коју су од почетка преносили апостоли и која је потврђена на Никејском сабору, цар је веома радо примио крштење од епископа Асколија. И пошто се опоравио од болести убрзо после тога, дошао је у Константинопољ 24. новембра, у време петог конзулата Грацијана и свог првог*<sup>2018</sup>.

Исту вест преноси Созомен и додаје да је до Македоније искорењено аријанство, али на Истоку од Константинопоља има много јереси у којима су људи подељени. И тако је Теодосије у Солуну донео закон:

*Сматрајући да би било боље да представи поданицима своја сопствена верска убеђења, али не да се чини да користи силу да би натерао невољне да се приклоне његовом мишљењу, Теодосије је донео закон у Солуну, који је дао да се објави у Константинопољу, знајући добро да ће рескрипт брзо бити јаван свим другим градовима, издао га је у том граду који је цитадела читавог Царства.*

---

<sup>2017</sup> CTh 16.1.2. *Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. edictum ad populum urbis Constantinopolitanae. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos. Dat. III kal. mar. Thessalonicae Gratiano a. V et Theodosio a. I cons.*

<sup>2018</sup> Soc. HE 5.6.

Закон из Солуна био је манифест Теодосијеве верске политике привођења Римског царства хришћанској тринитарној теологији и утемељујући да се под „католичанском црквом“ сматра хомоусијско гледиште на Тројство, а све остало је јерес<sup>2019</sup>. И Теодорет потврђује да је у време сазивања Другог васељенског сабора само источни део Царства био заражен аријанством<sup>2020</sup>. Како МекЛин примећује да Теодосије није био толико задржан у Солуну и Сирмију, где је био приморан да се ослања на локалну логистику, јер није био упознат са верским приликама у источном делу Царства, можда би религијска историја Европе била другачија<sup>2021</sup>.

Почетком септембра 380. године се Грацијан и Теодосије поново састају у Сирмију и договарају насељавању Гота у Другој Панонији, Валерији и Савији, на шта алудира податак код Филосторгија:

*Цар Теодосије се састао са варварима у Сирмију – где је отишао одмах по устоличењу, пошто је ситуација била хитна – и победио их у бици, а онда је победнички наставио ка Константинопољу*<sup>2022</sup>.

Пре доласка у источну престоницу, Теодосије је издао едикт упућен преторијанском префекту Оријента, а који смо помињали у вези са поновном осудом Фотина и његових следбеника. Закон забрањује јеретцима састајање и вршење обреда, а као јеретике именује фотинијанце, еуномијанце и аријанце. Изјава о католичанској вери инкорпорирана у овај закон не укључује веру у божанственост Светог Духа<sup>2023</sup>.

У Константинопољ је стигао 24. новембра 380. године и одмах се суочио са аријанским епископом Демофилом, коме је понудио да прихвати никејску веру или буде прогнан. Демофил је одабрао прогонство и наредне две деценије је одржавао скупове својих верника изван зидина Константинопоља<sup>2024</sup>. Извори нам говоре да је у Константинопољ стигао Мелетије и са новим царем почео припреме за сазивање великог сабора са циљем да реши доктринарне проблеме цркве на Истоку, али и првенствено да се одлучи о постављању новог константинопољског епископа, што видимо из писма папе Дамаса епископу

---

<sup>2019</sup> *CTh* 16.2 под насловом *De fide catholica*.

<sup>2020</sup> *Theod. HE* 5.6.

<sup>2021</sup> N. B. McLynn 1994, 109.

<sup>2022</sup> Једино Филосторгије помиње победу над варварима у Сирмију, *Philost. HE* 9.1;19; уп. *Zos. HN* 4.25; *Soc. HE* 5.2; *Soz. HE* 7.4; *Soz. HE* 7.4.

<sup>2023</sup> *CTh* 16.5.6.

<sup>2024</sup> *Soc. HE* 5.7; *Soz. HE* 7.5.

Солуна Асхолију<sup>2025</sup>. Тек је јануара 381. године Теодосије послао позивнице источним епископима да дођу у Константинопољ на сабор, који ће игром случаја имати последице на читаву историју хришћанске цркве.

Главни извори о Константинопољском сабору (381), касније прихваћеном као Другом васељенском сабору<sup>2026</sup>, јесу вести историчара цркве Сократа, Созомена, Теодорета и Руфина<sup>2027</sup>, јер нису сачувана саборска акта. Самим тим извори који говоре о њему преносе информације из друге руке.

Сабор од око 150 епископа<sup>2028</sup> се састајао током маја, јуна и јула 381. године. Како Хансон наводи, чини се да су учесници сабора пажљиво одабрани из седишта која су подржавала Мелетија, кога је цар поставио за председавајућег<sup>2029</sup>. Око 30 македонијеваца предвођених Елеусијем из Кизика и Марцијаном из Лампсака било је присутно, али су они напустили сабор када њихови захтеви нису испуњени. На сабору у почетку није било представника Илирика нити икога из западних провинција, али ни из Египта. У једном тренутку је на сабор дошла група египатских епископа које је предводио александријски епископ Тимотије, као и епископ Солуна Ахолије<sup>2030</sup>. Стога је у поређењу са Првим васељенским сабором (325) овај сабор неоправдано називати васељенским с обзиром на број учесника и источноцентричност.

Цар Теодосије је примио учеснике сабора у својој палати, а потом су се сесије одвијале у градским црквама. Теодосије није присуствовао сабору, али је био обавештен о свим одлукама. Сабор је потврдио Григорија из Нисе за легитимног константинопољског епископа. Григорије је преузео председање сабором када је Мелетије изненада преминуо. Међутим, како сазнајемо Григорије је напустио ту функцију и епископску столицу разочаран понашањем епископа на сабору<sup>2031</sup>, а за новог епископа Константинопоља и председавајућег сабора постављен је некрштени катехумен, Нектарије, претходно цивилни

<sup>2025</sup> Дамас је знао само за ту тачку дневног реда, *Dam. Para Ep.* 5.

<sup>2026</sup> О Другом васељенском сабору у Константинопољу (381), в. R. P. C. Hanson 1988a, 791-823.

<sup>2027</sup> Soc. HE 5.8-9; Soz. HE 7.7-11; Theod. HE 5.6-8; Ruf. HE 2.19; Hier. *De vir. ill.* 127-128.

<sup>2028</sup> За пуну листу учесника, в. Р. Поповић 2007, 73-75.

<sup>2029</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 806.

<sup>2030</sup> Хансон сматра да су се представници Египта и епископ Солуна, можда у име Рима, појавили тек после смрти Мелетија, када је Теодосије искористио да их позове, R. P. C. Hanson 1988a, 809.

<sup>2031</sup> Greg. Naz. *De vita sua* 1680-1687: „Завршио сам свој говор (прим.прев. – око постављања Паулина); али су гракали из свих праваца, јато чавки, клика адолесцената, банда омладине, вихор који диже прашину под притиском ваздушних струја, људи на које нико ко је зрео било пред страхом од Бога или по година не би обратио пажњу, они су ширили збуњујуће ствари или као зоље журишали на оно што им је пред носом“. Уп. Исто, 1739, 1744, 1766-1768.

магистрат (*praetor urbanus*). Сабор је потврдио *Никејски симбол*, али је по традицији донео изјаву о вери, која није идентична Никејској формули, а која ће остати у употреби код свих хришћанских деноминација до данас и која се традиционално погрешно интерпретира као *Никејски симбол вере*<sup>2032</sup>.

#### КОНСТАНТИНОПОЉСКИ СИМБОЛ ВЕРЕ (381)

*Верујем у једнога Бога Оца, Сведржитеља, Творца неба и земље и свега видљивог и невидљивог;*

*и у једнога Господа Исуса Христа, Сина Божјег, Јединородног, од Оца рођеног пре свих векова; Светлост од Светлости, Бога истинитог од Бога истинитог; рођеног, а не створеног, једносуштног Оцу, кроз кога је све постало; који је ради нас људи и ради нашег спасења сишао с небеса, и оваплотио се од Духа Светога и Марије Деве, и постао човек; и који је распет за нас у време Понтија Пилата, и страдао и био погребен; и који је васкрсао у трећи дан, по Писму; и који се вазнео на небеса и седи са десне стране Оца; и који ће опет доћи са славом, да суди живима и мртвима, његовом царству неће бити краја.*

*И у Духа Светога, Господа, Животворнога, који од Оца исходи, који се са Оцем и Сином заједно поштује и заједно слави, који је говорио кроз пророке; у једну, свету, саборну и апостолску Цркву. Исповедам једно крштење за опроштење грехова. Чекам васкрсење мртвих. И живот будућега века. Амин.*<sup>2033</sup>

*Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων*

*καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.*

*καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ ἐκ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. ἀμήν.*<sup>2034</sup>

Из угла историчара проблем око *Константинопољског симбола* лежи у чињеници да га ниједан црквени историчар поименце не помиње нити наводи његов текст<sup>2035</sup>. Прва алузија у изворима о постојању оваквог документа била је у вези са Сабором у Халкедону (451), где га је 10. октобра 451. године прочитао архиђакон Константинопоља Аетије<sup>2036</sup>, седамдесет година после његовог

<sup>2032</sup> У 17. веку Јохан Бенедикт Карпцов II (1639-1699) увео је термин Никејско-цариградски симбол вере, J. V. Carpovius 1690<sup>3</sup>, 57.

<sup>2033</sup> Српски превод према Р. Поповић 2007, 60. О Константинопољском симболу, в. J. N. D. Kelly 1972, 296-367; R. P. C. Hanson 1988a, 812-820; M. Simonetti 1975, 538-542.

<sup>2034</sup> Грчки текст према А. Hahn 1897, 162.

<sup>2035</sup> Хансон наводи још две потенцијалне алузије на Константинопољски симбол, R. P. C. Hanson 1988a, 813-814.

<sup>2036</sup> Акта Халкедонског сабора сачувана су у целости, а издата су у колекцији АСО 2.1-6. Навод Константинопољског симбола, в. 2.1.2.79.

наводног доношења. На Халкедонском сабору је представљени *Константинопољски симбол* заиста екуменски прихваћен заједно са *Никејским симболом*, јер су га потврдили и представници Истока и Запада и у присуству цара Маркијана потписали папски легати и присутни епископи.

Уједно сабор је саставио синодску посланицу упућену епископу Рима Дамасу, Милана Амброзију, Солуна Ахолију, Сирмија Анемију, Цезареје Василију и осталим светим епископима окупљеним у великом граду Риму<sup>2037</sup>, која је послата у одговор Римском сабору који се састао 382. године и позвао источне епископе како би одржали васељенски сабор. У посланици „екуменског сабора“<sup>2038</sup> на учтив начин се одбија овај позив:

*Пошто сте показали братску љубав према нама тиме што сте нас позвали као своје писмом нашег најпобожнијег Цара на синод који сте окупили божанском дозволом у Риму... такав подухват је за већину нас био немогућ, како се види из писама најпобожнијем цару Теодосију које су ваше светости послале пре годину дана након синода у Аквилеји, ми смо путовали ка Константинопољу и опремењени само за тај пут носећи пристанак епископа осталих у провинцијама само за тај синод и нисмо били спремни за даљи пут нити смо за ишта слично пре нашег доласка у Константинопољ... Пут у Рим је за већину нас немогућ. Стога смо усвојили другу најбољи начин под датим околностима и ради бољег вођења цркве и ради исказивања наше љубави према вама, па смо пожурили нашу најпоштованију и најчаснију браћу и колеге епископе Киријака, Еусебија и Прискијана да пристану да отпутују до вас*<sup>2039</sup>.

Из одломка видимо да су источни епископи веома пажљиво саставили пријатељско писмо, али да су у суштини рекли да као и у случају сабора у Аквилеји они нису на време обавештени да би се могли припремити за тако дуг пут, те да је најбоље што могу да пошаљу своје изасланике епископе Киријака, Еусебија и Прискијана и потврђују симбол из Никеје, а осуђују јерес сабелијанску, аријанску, еуномијанску, духоборску. Ипак, они не наводе *Никејски симбол*, већ инсистирају на тринитарној доктрини усвојеној на сабору у Антиохији (379) и Константинопољу (381). Без обзира на црквену традицију, данас је у науци општеприхваћено гледиште да *Никејски симбол* и *Константинопољски симбол* представљају два различита документа<sup>2040</sup>. Сабор

<sup>2037</sup> Theod. HE 5.9.

<sup>2038</sup> Тако посланица назива Константинопољски синод, Theod. HE 5.9.13.

<sup>2039</sup> Исто.

<sup>2040</sup> За детаљну анализу разлика између Никејског и Константинопољског симбола, в. J. N. D. Kelly 1972, 301-305. Према Келију, сумарни преглед разлика у овим симболима своди се на следеће: брисање појединих делова *Никејског симбола* попут (а) *да је од Очеве суштине*, (б) *Бог од Бога*, (в) код Синовог стварања *све на небу и на земљи* и (г) *анатеме* с обзиром на то да се из времена Никејског сабора аријанство изменило у доктринарној форми; осим тога, *Константинопољски симбол* је имао знатних додавања попут (д) у првом ставу *творац неба и*

је донео четири канона<sup>2041</sup>, од којих први потврђује *Никејски симбол* и посебно анатемише *еуномијанце или аномејце, од аријанаца који су еудоксијанци, и полуаријанци или духоборци*<sup>2042</sup>, *и савелијанце, и маркелијанце, и фотинијанце и аполинаријевце*<sup>2043</sup>. Други канон утврђује јурисдикције епископа и забрањује мешање у послове других епископија, а на Истоку предност има Антиохијска Црква. Међутим, трећим каноном првенство части даје се епископу Константинопоља, одмах после епископа Рима, чиме је умањен значај александријског епископа. Забрана translације била је необична с обзиром на то да је већина водећих личности на Истоку кршила то правило, и сам Григорије Назијански је сматрао ово никејско правило застарелим<sup>2044</sup>. Међутим, имајући у виду ову забрану, нови епископ Константинопоља није могао бити биран међу способним и утицајним епископима других седишта, што можда објашњава постављање на брзину крштеног лаика Нектарија<sup>2045</sup>. Иако се према црквеној традицији наводе још три канона Константинопољског сабора, утврђено је да су они познијег датума<sup>2046</sup>.

Састављена је посланица цару у којој се оправдава усвајање фразе *и у Светог Духа* због потреба побијања јереси. Зато ће касније 475. године монофизитски цар Василиск донети закон који поништава одлуке из Халкедона, а једино признатим сматра *Никејски симбол* из 325. године, што је потврдио и цар Зенон 482. године и цар Јустинијан 533. године<sup>2047</sup>.

Кели, који своје истраживање усмерио на пажљиво изучавање семантике свих сачуваних симбола вере, указао је на значај устаљене хришћанске праксе и симбола цитираних при крштењу у утврђивању признатог симбола вере и да је

---

земље, затим (ђ) да је Христ рођен *пре свих векова*, (е) да је *са сишао небеса*, (ж) да се *оаплотило од Светог Духа и Марије Деве*, (и) *и који је распет за нас у време Понтија Пилата*, (ј) *и страдао и био погребен*, (к) како се наводи *по Писму*, (л) *и седи са десне стране Оца*, и да ће (љ) *опет доћи са славом*, а (м) *његовом царству неће бити краја*. Неке од наведених разлика јасно су усмерене против тадашњих јереси и ради решавања текућих доктринарних несугласица, попут става (ж) упереног против духобораца и става (м) против идеја Маркела Анкирског. Хорт је показао сличност Константинопољског симбола са извесним симболом који цитира Епифаније (*Ephr. Anc.* 118), F. J. A. Hort, *Two Dissertations*, Cambridge 1876, док је Кели поменуо да постоје извесне сличности са једним латинским симболом из Веронског кодекса (58), J. N. D. Kelly 1972, 304.

<sup>2041</sup> Р. Поповић 2007, 77-79.

<sup>2042</sup> Не зна се да ли то укључује и македонијевце, в. R. P. C. Hanson 1988a, 809.

<sup>2043</sup> Р. Поповић 2007, 77.

<sup>2044</sup> Greg. Naz. *De vita sua* 1810.

<sup>2045</sup> Нешто више о Нектаријевом пореклу говори Созомен, *Soz. HE* 7.8.

<sup>2046</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 805.

<sup>2047</sup> Evagr. *HE* 3.4; 3.14; *CJ* 1.1.7. О даљем поистовећивању Никејског и Константинопољског симбола в. R. P. C. Hanson 1988a, 301.

на основу те праксе вероватно настао *Константинопољски симбол*, који није имао за циљ промулгацију савременије верзије *Никејског симбола*, већ је она за њих били потпуно једнака у доктринарном смислу<sup>2048</sup>. Ипак, мало је вероватно с обзиром на историјат христолошких расправа говорити да учени и проницљиви теолози нису приметили разлике између два симбола. Напомињем и да они који су се здушно борили за сваку реч Никејског симбола су тада већ нестали са историјске сцене и појавиле су се нове генерације практичних теолога, који нису били тако детаљни и доследни у испитивању вере као што је то био Атанасије Александријски, Хиларије Пиктавијски или Луцифер Каралијски, тачније били су отворенији за компромис. Једина особа која је била тада способна да критикује одвијање сабора напустила га је, а то је био Григорије Назијански. Ритер је указао на могућност да је Григорије напустио сабор разочаран можда баш промулгацијом симбола<sup>2049</sup>, што открива у аутобиографској песми *О свом животу*, где каже *био сам сведок како слатки и чисти поток вере који је стоио у једну дивну природу Тројства, чије семените некад Никеја беше, ужасно бива укаљан прљавим притокама које уливају дволичници чије уверење Височанство дели и посредује*<sup>2050</sup>. Овим симболом Црква је отворила своја врата македонијевцима, јер је *Константинопољски симбол* остао недоречен по питању божанства Светог Духа за шта су се кападокијци залагали. Природу Константинопољског симбола најбоље објашњава мишљење учесника сабора у Халкедону који су сви потписали изјаву да прихватају Никејски симбол и Константинопољски симбол:

*Ми доносимо да изјава праве и безгрешне вере 318 светих и блажених епископа сакупљених у Никеји у време тадашњег цара Константина од побожног сећања, треба да предводи, док се одлуке 150 светих отаца из из Константинопоља за искорење јереси које су се појавиле такође сматрају валидним*<sup>2051</sup>.

Сабор се разишао 30. јула 381. године, а цар Теодосије је издао едикт познат као *Episcopis tradi* који озакоњује одлуке сабора и наређује да сви епископи и свештеници који не исповедају исправан однос Светог Тројства и у заједници су са епископима Нектаријем Константинопољским, Тимотијем Александријским, Пелагијем Лаодикејским, Диодором Тарсанским, Амфилохијем Иконијским,

<sup>2048</sup> J. N. D. Kelly 1972, 324-325.

<sup>2049</sup> A. M. Ritter 1965, 190.

<sup>2050</sup> Greg. Naz. *De vita sua* 1703-1708, превод према Gregor von Nazianz, *De Vita Sua* (Christoph Jungck), Heidelberg 1974, 103.

<sup>2051</sup> R. Price – M. Gaddis 2005, 201.



Оптимом из псидијске Антиохије, Хеладијем Цезарејским, Григоријем Нисанским, Теренијем Скитијским и Мармаријем Маркијанопољским, а они који то не поштују сматрају се јеретцима и треба да предају своје конгрегације локалним католичанским епископима и забрањено им је да држе црквене титуле<sup>2052</sup>.

Овим едиктом Теодосије је никејску верзију хришћанске доктрине учинио званичном религијом источног дела Римског царства, јер као што видимо из навода едикта он је географски ограничен на источне провинције, или оне које су имале представнике на Константинопољском сабору. Давање предности појединим епископијама у овом едикту не треба тумачити као успостављање ранга митрополија или патријаршија, већ поставља надлежне за спровођење воље сабора и давање информација онима који нису били присутни. Затим следи закон о светогрђу (28. фебруара 380) који правним преступом утврђује свако деловање против божанског права<sup>2053</sup>, па закон који ускраћује право на тестамент хришћанима који постану „пагани“ (2. мај 381)<sup>2054</sup>. Следи закон 21. децембра 381. године по ком сви који приносе жртве које су светогрдне, биће кажњени губитком имовине.

Шта се у то време дешавало на Западу, у домену цара Грацијана, сазнајемо у вези са сабором у Аквилеји, који је имао много директније последице на догађаје у Илирику него сабор у Константинопољу. Међу писмима која се приписују Амброзију у име Аквилејског сабора сачувано је писмо у ком Амброзије и остали епископи Италије протестују против одржаног сабора у Константинопољу, јер су источни епископи одбили да дођу на васељенски сабор који је био сазван на Западу. Такође, адресанти протестују и против одлука Сабора да призна Паулина за епископа Антиохије и исто тако Максима за епископа Константинопоља, затим постављања Нектарија на то место и истиче да је Римска црква требала бити консултована<sup>2055</sup>. Наведени разлози ће заиста бити међу тачкама дневног реда на сабору који ће се састати у Риму 382. године.

---

<sup>2052</sup> *CTh* 16.1.3.

<sup>2053</sup> *CTh* 16.2.25.

<sup>2054</sup> *CTh* 16.7.1.

<sup>2055</sup> *Ambr. Ep.* 9 (M. Zelzer 1982, 13; *PL* 16.950A-953B).

Већина аутора се слаже са датирањем Аквилејског сабора нешто касније од завршетка Константинопољског сабора, дакле у јесен 381. године<sup>2056</sup>. Главни извор о овом сабору су саборска акта и аријанске сколије<sup>2057</sup>. Саборска акта су од изузетне важности, јер захваљујући сачуваном рукопису уз 5. века имамо нередигован извор који није био намењен за публикување. Поменути рукопис из 5. века који се чува у Париској националној библиотеци кључни је извор за историју хомојског аријанства на Западу<sup>2058</sup>. Осим аката Аквилејског сабора, рукопис чува и много више од тога, јер се на маргинама текста налазе две групе схолија<sup>2059</sup>, једна уз Амброзијев трактат *О вери* и друга уз *Акта Аквилејског сабора*. Обе групе схолија коментаришу догађаје на Аквилејском сабору из угла двојице хомојских коментатора, за које Гризон мисли да су Паладије Рациаријски и Максимин из Хипоа<sup>2060</sup>.

Иако је сазван као васељенски сабор годину дана раније из Сирмија, планови су се драстично променили. Како сазнајемо из поменутог Грацијановог писма послатог Амброзију током царевог боравка у Илирику 380. године<sup>2061</sup>. Писмо је узимано као доказ дубоког и интимног утицаја који је на Грацијана имао Амброзије, али као што смо показали раније у питању је уобичајена епистоларна фразеологија<sup>2062</sup>, иза које стоји захтев за проверу Амброзијеве теолошке позиције подстакнут Паладијевим негативним коментарима на спис *О вери* и да у ствари тражи да Амброзије одговори на кључно питање о природи Светог Духа (прилог Н33).

#### ПРЕПИСКА ЦАРА ГРАЦИЈАНА И АМБРОЗИЈА МИЛАНСКОГ (380)<sup>2063</sup>

*Цар Гратијан Амброзију, побожном свештенику*<sup>2064</sup> *свемогућег Бога*<sup>2065</sup>.

<sup>2056</sup> Ж. Зелер 2005, 308-331; М. Simonetti 1975, ; 542-548; R. P. C. Hanson 1988a, 667-669;

<sup>2057</sup> M. Zelzer 1982; R. Gryson 1980.

<sup>2058</sup> Lat. 8907. R. Gryson – L. Gilissen 1980.

<sup>2059</sup> Lat. 8907 ff. 298r-311v; 336r-349r.

<sup>2060</sup> R. Gryson 1980, 96-97; уп. N. В. McLynn 1991, 58-60.

<sup>2061</sup> Ово писмо је издато међу Амброзијевим писмима у PL 16.875B-879A, што одговара *Ep. ex. col. 12* (O. Faller 1964, CSEL 79, 3-4).

<sup>2062</sup> МекЛин увиђа сличност обраћања Констанција II Атанасију, в. N. В. McLynn 1994, 115 бел. 36.

<sup>2063</sup> Латински текст је према PL 16.875B-879A, и одговара *Ep. ex. col. 12* у: CSEL 79.3-4.

<sup>2064</sup> У оригиналу стоји *sacerdos*, реч која је у латинском језику означавала свештеника. Међутим, у хришћанској употреби, како налазимо код Амброзија и његових савременика, она постаје синоним за епископа, те у енглеском преводу обично стоји „епископ“ (уп. A. W. Haddan, s.v. Bishop, у: W. Smith – S. Cheetham 1875). У свом преводу задржавам „свештеник“, јер ће и сам Амброзије у одговору Грацијану у адресирању себе навести као *episcopus*.

*Жарко желим с оним кога се сећам док је одсутан, и са којим сам присутан духом, да исто тако будем присутан и телом. Дакле, пожури ка мени, побожни свештениче Божји, да поучиши вери оног који искрено верује, не зато што тежим каквом надметању, или што желим да изразим Бога пре речима него умом, него више да би се откровење његовог божанства усадило у искрено срце.*

*Јер Он ће ме научити, Он кога не поричем, већ признајем да је мој Бог и Господ, не приписујући му створеност,<sup>2066</sup> коју видим у себи, ја који признајем да ништа не могу придодати Христу, ипак, желим да се препоручим и Оцу, славећи Сина. Ја се не бојим завидности Бога; не сматрам себе тако добрим говорником да бих могао увећати његову божанску величину. Ја, будући нејак и крхке природе, славим га колико могу, не колико заиста јесте његова величанственост.*

*Молим те да ми даш ону исту расправу који си ми био дао<sup>2067</sup>, додајући томе ваљану дискусију о Светом Духу, да докажеш, позивајући се на Свето писмо и аргументе, да Бог постоји. Нека те Божанство чува многа лета, родитељу и следбениче вечног Бога, Исуса Христа, кога иштујемо.*

*Епископ Амброзије блаженом цару и најхришћанскијем принцепу, Грацијану.*

*Није да ми недостаје наклоност, најхришћанскији принцепе, зато што немам ништа више да ти кажем што би било искреније и величанственије. Не недостаје ми наклоност, понављам, већ ме је осећај страхопоштовања спречио да дочекам твоју милост. И ако нисам дошао пешице да те поздравим, поздравео сам те духом, поздравео сам те молитвом, у којој и јесу највише дужности свештеника. Поздравео, кажем? Када нисам дошао, зар те нисам пратио својом љубављу, и био ти привржен и умом и духом. И свакако је већа присутност духова. Јер, и када сам био одсутан, свакодневно сам пратио твој пут, бригом и умом ноћу и дању био сам смештен у твојем логору, страже од молитава постављао, и ако нисам вредан заслуге, барем сам вредан наклоности.*

*И када смо ове молитве изрицали у твоје здравље, себи смо чинили. Ништа од овог није због ласкања, јер ти то не тражиш, а ја сматрам страним нашој служби, већ због највише милости, коју си нам дао. Зна и сам наш судија, кога поштујеш и у кога побожно верујеш, да се моје срце опоравило твојом вером, твојим спасењем, твојом славом. И ја не само због јавне службе говорим молитве, већ и из личне љубави. Јер повратио си ми мир у Цркви, запушивши нечасна уста – е да си и срца, и то си учинио не више ауторитетом своје моћи него вером<sup>2068</sup>.*

*Шта да кажем о твојем последњем писму? Написао си цело своје писмо својом руком, да сами знаци говоре о твојој побожности. Тако је некада Аврам својом руком убио теле,<sup>2069</sup> да укаже гостопримство својим гостима, и није у извођењу те свете*

<sup>2065</sup> Осим поменутог латинског текста, у преводу сам користила и следећа енглеска издања: *The Letters of S. Ambrose, Bishop of Milan* (transl. S. F. Wood, ed. H. Walford), Oxford, London and Cambridge 1881; M. M. Beyenka, *Saint Ambrose: Letters, 1-91*, Washington 1954; *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches* (translated with an introduction and notes by J. H. W. G. Liebeschuetz), Liverpool 2005.

<sup>2066</sup> У оригиналу лат. *creaturam* (уп. С. Т. Lewis – С. Short 1879), односи се на питање створености Бога Сина, где се по правоверном учењу хришћанске цркве сматра да је Исус Христос рођен, али не створен кроз људско зачеће. У *Символу вере*, донетом на Никејском сабору 325. године, стоји: „рођеног, не створеног, једносушног Оцу, кроз кога је све постало.“ Аријанско учење тврди да је Исус Христос створен и да није исте божанске природе као Бог Отац.

<sup>2067</sup> Мисли на Амбросијеве две књиге *De fide (О вери)* са којима је се цар упознао на претходном састанку са Амбросијем.

<sup>2068</sup> Не зна се тачно на који се спор мисли, али вероватно је у питању аријанска група у Милану.

<sup>2069</sup> *Пост.* 18.7.

службе тражио помоћ других, већ је као обичан човек и Господу и анђелима, или Господу у анђелима служио. Ти, Царе, простом свеишенику краљевску част указујеш. Али сам Господ је услужен, када је његов слуга почаићен, јер како је и сам рекао: „Кад учинисте једном од ове моје најмање браће, мени учинисте“<sup>2070</sup>.

Но, ја само хвалим узвишену понизност код цара, ништа више него веру коју си право изрекао заслугом твога свесног ума или како те учи Он, кога не поричеш? Јер ко други те је могао научити да му не приписујеш створеност коју видиш у себи? Ништа моралније, ништа јасније се не може рећи, јер назвати Христа створеним израз је за осуду а не за признање побожности. Затим, имали ишта тако охоло него да сматрамо да је Он као ми сами? Упутио си ме тако и изјавио од кога ти желиш да учиш. Ништа боље до сада нисам прочитао, нити боље чуо.

Како је пак побожно, како вредно дивљења, оно када кажеш да се не бојиш зависти Бога! Од Оца ишчекујеш награду за љубав према Сину, и хвалећи Сина, изјављујеш да му ти не можеш ништа додати, већ желиш да се и Оцу препоручиш похвалом Сина. Ово те је, свакако, Он сам научио, када је рекао: „Који има љубав к мени, имаће к њему љубав отац мој“<sup>2071</sup>.

Додао си томе да пошто си нејак и крхке природе, не сматраш себе тако добрим говорником, да речима повећаш његову узвишеност, те да хвалиш колико можеш, не колико јесте сама његова величина. Ова слабост бива ојачана у Христу, како је и апостол рекао: „јер кад сам слаб, онда сам и силан“<sup>2072</sup>. Та понизност искључује крхкост.

Доћи ћу сигурно и пожурићу, како тражиш, да будем присутан да чујем, да будем пристан да прочитам, када се ове речи из твојих уста изговарају. А послао сам две књижице, због којих, пошто су одобрене твојом милошћу, нећу се плашити осуде. Међутим, молим да ми даш времена за писање о Духу<sup>2073</sup>, будући да знам ко ће бити судија мојих речи.

У међувремену, твоја љубав и вера у Господа и Спаситеља, узета од Сина Божјег, нарасла је у чврсто убеђење, кроз које се такође види да је божанска природа Светог Духа заиста вечна, и да ти њему не приписујеш створену природу коју у себи видиш, нити мислиш да Бог Отац нашег Господа Исуса Христа, завиди свом сопственом Духу. Јер оно што је створено без заједнице, божанско је.

Ако Господ допусти, задовољићу ову жељу твоје мислости, да пошто си примио његову наклоност, спознаш да он који је узвишен у слави Божјој, треба да буде поштован сопственим именом.

Нека ти блажени и срећни Бог, свемоћни Отац Господа нашег Исуса Христа, сачува дуг век, и удостоји царство твоје остварењем највеће славе и вечног мира, господару Царе августа, изабран Божјом одлуком, најсјајнији принцепсе.

Амброзијево писмо је очигледно одговор на Грацијаново писмо, што се види из самог писма и Амброзијевих готово *verbatim* навода царевог писма. Амброзије је активно учествовао у борби против аријанства на Западу од 375-381. године и за тих пет година постигао више него што је постигнуто у последњих педесет захваљујући повољним политичким приликама и подршци двора. Хансон назива Амброзија „западним Атанасијем“, чије је списе

<sup>2070</sup> *Мат.* 25.40.

<sup>2071</sup> *Јов.* 14.21.

<sup>2072</sup> *II посл. Кор.* 12.10.

<sup>2073</sup> Амброзије се извињава што није послао и тражену расправу о Светом Духу, коју ће завршити око Ускрса 381. године; уп. N. В. McLynn 1994, 120.

Амброзије читао и користио при писању свог главног антиаријанског дела *О вери (De fide)*<sup>2074</sup>. Како показује Амброзијева преписка он је ово дело написао по захтеву цара Грацијана, прве две књиге између септембра 378. и јануара 379. године, а остале три крајем 381<sup>2075</sup>. Тако да се поменута писма не могу тумачити изоловано ван контекста списа које је Амброзије саставио на царев захтев, тј. трактата *О вери* и *О Светом Духу*.

Амброзије пишући ова дела говори о својим мотивима и указује да није позван да пише о вери да би подучио младог цара, већ у контексту дискусије о вери<sup>2076</sup>, дакле да изложи своју теолошку позицију о тада горућим питањима божанске природе Оца, Сина и Светога Духа<sup>2077</sup>. Подсетимо да је у то време било мало оних који су били спремни да прихвате тринитарну теологију како су је формирали кападокијски теолози и сам Константинопољски симбол је по том питању остао недоречен. У старијој литератури се за датирање ових писама утврдићивала само релативна хронологија, која се кретала од прве пол. 379. године<sup>2078</sup>, затим јесени 379. године<sup>2079</sup> и на крају пролећа 380. године<sup>2080</sup>. Савремена истраживања као полазну тачку у датирању ових писама налазе у самом писму и царског итинерара, на основу чега се види да је писмо написано после Грацијановог проласка кроз Милано<sup>2081</sup>, где се није сreo са Амброзијем, што потврђује епископово китњасто извињење. Амброзије је тактички послао свој одговор на царев захтев након што се двор преселио у Галију у јесен 380. године, тачније након што је напустио Илирик и могућност да Паладије тумачи његове списе<sup>2082</sup>. МекЛин наглашава да се у писму види да је Грацијан тражио нови материјал *О вери*, из могућа три разлога. Први јер је претходну копију у Сирмију 379. године дао свом царском колеги Теодосију, или зато што је Амброзију вратио копију исписану Паладијевим коментарима, или највероватније јер је знао да Амброзије пише остале делове *О вери*<sup>2083</sup>. Грацијан

<sup>2074</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 667.

<sup>2075</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 667.

<sup>2076</sup> Ambr. *De fide* 1.1: ...*fidem meam audire voluisti*.

<sup>2077</sup> Ambr. *De fide* 1.4: *Mallet quidem cohortandi ad fidem subire officium quam de fide disceptandi*.

<sup>2078</sup> D. H. Williams 1995, 148.

<sup>2079</sup> J. H. W. G. Liebeschuetz 1994, 270.

<sup>2080</sup> Хронологију почетком 380. године утврђује Паланк, који тиме ставља две године размака од Амброзијевог *О вери* (378), док Готлиб и Меклин нагињу ка крају 380. године, в. J.-R. Palanque 1928, 291–301; уп. G. Gottlieb 1973, 39–40; N. B. McLynn 1994, 115.

<sup>2081</sup> J. H. W. G. Liebeschuetz, 271.

<sup>2082</sup> Грацијан је боравио у Сирмију током летње кампање против Гота, *Chron. Min.* s. a. 380.

<sup>2083</sup> N. B. McLynn 1994, 117–118.

највероватније није био свестан латентног теолошког рата који се водио на релацији Милано – Рацијарија. Зато Амброзије на почетку наставка *О вери* каже да су зли умови учинили наставак неопходним<sup>2084</sup>. Амброзије је невиђеном брзином произвео не само још три тома *О вери*, него и засебан спис *О Светом Духу*, додуше превод грчког текста александријског теолога Дидима<sup>2085</sup>. Своје списе Амброзије је представио Грацијану током ускршње литургије.

При анализи пролога *О Светом Духу* налазимо Амброзијеве алузије на цареву обнову и одузимање једне базилике (*sequestratio*), и иако не говори јасно о чему је реч, могуће је догађај повезати са давањем базилике хомојцима под утицајем царице Јустине<sup>2086</sup>. Познато је да су нови проблеми за Амброзија настали када су се царица Јустина и млади цар Валентинијан II преселили заједно са довором у Милано<sup>2087</sup>, јер су поново избиле на површину нетрпељивости између хомојаца и никејаца. Како наводи Амброзијев биограф Паулин царица револтирана Амброзијевом победом у Сирмију *нудила је дарове и почасти како би људе подстакла против светог човека*<sup>2088</sup>. Такође, зна се да је хомојац Јулијан Валенс током 381. године поново деловао у Милану и да је у јесен исте године осуђен<sup>2089</sup>.

Важно је напоменути да се данас још увек не познаје довољно до које мере су градске цркве и остале грађевине са религијском сврхом биле у надлежности епископа. У изворима се често цркве апроприрају уз поједине епископе, попут познатог примера Цркве Васкрсења (Анастасије) у Константинопољу која је познатија као црква Григорија Назијанског који ју је одвојио за потребе никејаца. Проблем је што нема јасне дистинкције међу хришћанским сакралним објектима који се тек у 4. веку стандардизују, јер су и приватни поседи нудили просторије за богослужење. Тако на пример када се у изворима среће термин *дворска црква (ecclesia palatialis)* то није морала бити посебна наменска грађевина само за хришћанску службу, већ су то често дворске одаје за царски

<sup>2084</sup> Ambr. *De fide* 3.3.

<sup>2085</sup> N. V. McLynn 1994, 118.

<sup>2086</sup> Ambr. *De spir.* 1.20-21. МекЛин сматра да се одузимање базилике догодило у време Ауксенцијевог епископата, N. V. McLynn 1994, 121.

<sup>2087</sup> Не зна се тачно када је Јустина стигла у Милано, највероватније је пратила Грацијанов двор у корист свог сина Валентинијана. МекЛин сугерише зиму 380/381. године, N. V. McLynn 1994, 121.

<sup>2088</sup> Paul. *V. Ambr.* 12. Уп. податак о Јустининој агитацији против Амброзија по градским црквама: *garrere in ecclesiis*, Ruf. *HE* 2.15.

<sup>2089</sup> Ambr. *Ep. Extra coll.* 4. О афери са Јулијаном Валенсом, в. С. Markschie 1995, 136-141.

церемонијал. Оно што је сигурно јесте да су градске базилике биле у надлежности цара и на њему је било да одређује њихово устројство. У погледу Милана, Амброзије и Паулин помињу Порцијанову базилику<sup>2090</sup>, која се као таква не помиње у другим изворима, што указује да је званично она носила други назив, као у Риму *Basilica Sicinini*<sup>2091</sup> коју присталице анти-папе Урсина називају *Basilica Liberii*<sup>2092</sup>, јер наиме то није била црква у правом смислу речи, већ резиденција трансформисана у цркву<sup>2093</sup>.

За 381. годину био је заказан васељенски сабор у Аквилеји, међутим како сазнајемо из аријанских схолија дошло је до саботаже, те су Паладије Рациаријски и Секундијан Сингидунски представљени као жртве обмане Амброзија Миланског који их је намамио у аквилејску замку. С обзиром на то да су на васељенски сабор у Аквилеји морала пристати оба цара, немамо јасну потврду о Теодосијевом ставу по том питању<sup>2094</sup>, али на основу сазивања Константинопољског сабора већ 380. године због питања одређивања епископа престонице, чини се да је Теодосије имао своје планове. Из перспективе већ сазваног васељенског Аквилејског сабора, Константинопољски сабор је могао бити схваћен као Теодосијев покушај да у свом домену постигне црквени консензус пре одржавања васељенског сабора. Иако постоји мишљење да је Теодосије понизио Грацијана тиме што је самостално сазвао сабор у Константинопољу и да га је Амброзије спасао<sup>2095</sup>, нема основа за такав суд с обзиром на то да је сабор сазван само у Теодосијевом домену, не као васељенски, те није било потребе да се консултује западни август.

Међутим, будући да је позив издат најпре на Западу за васељенски сабор у Аквилеји, Константинопољски сабор је створио практични проблем предугог одсуства источних епископа из својих седишта, ако би након Константинопољског сабора наставили пут ка Аквилеји, што је и јасно наведено

---

<sup>2090</sup> МекЛин износи хипотезу да је миланска црква Св. Лоренцо могла бити црква коју је Грацијан обновио користећи грађу од напушеног оближњег амфитеатра и да је дао хомојанцима, а да је Амброзије назива Порцијанова базилика, N. B. McLynn 1994, 178-179. Колман–Нортон идентификује Порцијанову базилику са данашњом Сан Виторе (итал. *San Vittore al Corpo*), P. R. Coleman-Norton 1966, 1.405. Већина аутора епизоду са Порцијановом базиликом ставља касније у време Валентинијана Млађег, уп. S. Williams – G. Friell 1995, 37.

<sup>2091</sup> Amm. Marc. 27.3.13: *constatque in basilica Sicinini ubi ritus christiani est conventiculum uno die reperta CXXXVII cadavera peremptorum.*

<sup>2092</sup> Coll. Avell. 1.6.

<sup>2093</sup> Ruf. HE 11.10; Soc. HE 4.29.

<sup>2094</sup> Већина се слаже да је Теодосије био упознат са предстојећим васељенским сабором на Западу и да је пристао на одржавање, N. B. McLynn 1994, 123; R. Gryson 1980, 131.

<sup>2095</sup> N. B. McLynn 1994, 124-125.

као разлог њиховог одустајања од пута. Први царски рескрип којим је сазван сабор у Аквилеји није сачуван, већ само сумарни други позив у оквиру саборских аката. Према сумарном тексту Грацијановог рескрипта сабор је сазван ради решавања несугласица међу епископима, али на практичнији начин који је предложио Амброзије *који је својим заслужним животом и наклоношћу Бога постао славан као епископ Милана*<sup>2096</sup>. На Амброзијеву сугестију цар је донео одлуку да нема потребе за великим сабором и изалагању државе трошку а епископа мучном и дугом путу, јер се проблеми могу решити на мањем локалном скупу. Грацијан није увиђао да тиме хомјски представници губе подршку својих источних колега. Тако је Паладијев план да се пред хомојским представницима дискредитује Амброзијева изјава о вери, коју му је цар предао, а Паладије одговорио списом који постоји само у фрагментарним изводима, пала у воду<sup>2097</sup>. Паладије и Секундијан су на сабор дошли очекујући екуменски сабор, али нису знали да је у међувремену промењена одлука и направљен је локални сабор. Хансон тврди да Амброзије није имао право да буде на том сабору ако није васељенски сабор<sup>2098</sup>, јер Аквилеја није била под јурисдикцијом Милана. Према Паладијевим коментарима<sup>2099</sup>, цара Грацијана је Амброзије преварио да дозволи да се сабор састане под измењеним околностима.

Зашто информација о промени сразмере сабора није стигла до Паладија и Секундијана не знамо, али постоје наговештаји у аријанским схолијама да је промена структуре сабора намерно прикривена од њих<sup>2100</sup>. Паладије Рациаријски и Секундијан Сингидунски када су схватили шта се догодило с правом су се жалили пред сабором о неправилностима и изостанку званичног обавештења. Паладије Рациаријски у одговору Аквилејском сабору наводи да је цар Грацијан лично позвао и источне епископе на сабор<sup>2101</sup>:

---

<sup>2096</sup> *Acta conc. Aquil.* 3-4.

<sup>2097</sup> Сви Паладијеви наводи обједињени су као *Паладијева апологија*, чији део 81-87, чини део изгубљеног списка познатог Вигилију из Тапса (*Contra Arianos* 2.50). За више о *Паладијевој апологији* в. N. В. McLynn 1991, 34-58; 1996, 477-493.

<sup>2098</sup> R. P. C. Hanson 1988a, 821.

<sup>2099</sup> R. Gryson 1980, 222, 224.

<sup>2100</sup> Паладије наговештава да је предлагач промене околности Аквилејског сабора, Амброзије Милански, био у дослуху са преторијанским префектом Италије, који је надлежан да иницира обавештења, *Pall. Apol.* 121 (Паладијеву *Апологију* је издао Гризон у оквиру аријанских схолија, те ће се овде наводити према његовој подели, R. Gryson 1980, 264-325).

<sup>2101</sup> *Gesta conc. Aquil.* 5.10. Паладијево писмо није забележено у записнику са сабора, само испитивање Паладија, али Амброзије алудира на њега у свом писму, *Ambr. Ep. Extra coll.* 4.



*Епископи су рекли: „Када је цар био у Сирмију, да ли си му се ти наметнуо или те је лично позвао?“*

*Рекао ми је: „Иди“, рекао сам: „Да ли су источњаци позвани?“*

*Рекао је: „Позвани су“.*

*Episcopi dixerunt: „Imperator cum praesens esset Sirmio, tu illum interpellasti an ipse te compulit?“*

*Dixit mihi: „Vade“, diximus, „Orientales conventi sunt?“ Ait: „Conventi sunt“.*

Како смо видели у претходном периоду комуникација међу илирским епископијама је заиста зависила од канцеларије префекта који је дистрибуирала њихову преписку, а у овом случају је Амброзије имао развијене везе са овом службом. На сабору су присуствовали махом италијански епископи одани Амброзију, неколико галских епископа, четири илирска епископа и неколицина чија се седишта не могу идентификовати. Такође, на сабору су присуствовала два царска легата из Африке и делегација из Галије, што чини укупно 32 учесника<sup>2102</sup>. Анемије Сирмијски је такође био присутан, као и епископ Сисције и *Diader*, вероватно Задра<sup>2103</sup>. Паладије се није повукао, већ је пристао на прелиминарни састанак у базилици, где је изазвао Амброзија на јавну расправу у којој је намеравао да докаже своју правоверност<sup>2104</sup>. Када су Паладије и Секундијан стигли на договорено место 3. септембра 381. године, нису им дозволили да уђу пред публику у базилици, већ су одевдени у споредну просторију, где искључиво епископи и ниже свештенство седели као црквени суд, а поред председавајућег Валеријана Аквилејског седео је Амброзије<sup>2105</sup>. Колико је сабор био подређен Амброзијевој вољи, најбоље сведочи чињеница да су нотари били из његове црквене администрације, на шта се Паладије више пута жалио<sup>2106</sup>. Карактер сесија сабора одударао је од уобичајеног и био нешто између судског процеса и саборских аката<sup>2107</sup>.

Уместо саборске дискусије о вери почело је неочекивано испитивање Паладија, када је Амброзије изнео пред присутне писмо Арија упућено Александру Александријском 320. године и тражио од Паладија да порекне

<sup>2102</sup> N. B. McLynn 1994, 126.

<sup>2103</sup> D. H. Williams 1995, 175.

<sup>2104</sup> *Acta conc. Aquil.* 10-11.

<sup>2105</sup> *Pall. Apol.* 89, 96.

<sup>2106</sup> *Acta conc. Aquil.* 34, 43, 46-47, 51; *Pall. Apol.* 97.

<sup>2107</sup> О поређењу седница Аквилејског сабора са другим саборима тог времена, в. N. B. McLynn 1994, 127-128.

Аријево писмо заједно са осталим присутним. На то је Паладије одговорио да није познавао Арија и да нема никакве везе са њим, и да није дошао да расправља о неком небитном тексту већ да са колегама хришћанима решава проблеме око вере<sup>2108</sup>, чиме је избегао замку да да званичну изјаву о вери и призна ауторитет сабора. Паладије је напоменувши да сабор нема ауторитет васељенског сабора, ипак пристао да учествује у прелиминарној дискусији како би се утврдио дневни ред будућег општег сабора<sup>2109</sup>. Тиме је даља дискусија са Паладијем и Секундијаном морала бити незванична, али је Амброзије позвао нотаре како би званично заседање сабора почело<sup>2110</sup>. Ово није било правно допуштено без царског одобрења, те када су Паладије и Секундијан покушали да напусте скандалозну ситуацију, наводно су физички спречени<sup>2111</sup>. Амброзије је тада прочитао нови измењени царски рескрипт који даје ауторитет сабору и започео је поново испитивање у вези са Аријевим писмом, док су његови записничари записивали све што се говорило и против воље оптужених. Зато је Паладије касније називао Амброзија *реметником мира, правничким преварантом и катехуменом* – алудирајући на његово непрописно крштење, и оптужујући га да је *више година провео у блуду и прљавштину него као епископ*<sup>2112</sup>. Паладије је нападао оптужбе које је против њега изнео Амброзије у *О вери* као неосноване и срамотне, нарочито у погледу повезивања успеха Гота у Илирику, али није дискутовао питања доктрине која је изнео Амброзије, јер није имао одговарајуће слушаоце. Међутим, Амброзије се стално враћао на Аријево писмо полако уводећи директна питања Паладију о атрибутима Тројства<sup>2113</sup>.

Како видимо поредећи званична саборска акта и аријанске схолије, уз све брилијантне реторске покушаје Амброзије није успео да извуче иједну реч о доктринарним питањима од Паладија, који се мудро бранио искључивим цитирањем *Светог писма* без упуштања у дискусију. Паладије је на увреде које је подносио покушао још једном да оде, али је опет спречен<sup>2114</sup>. Амброзије се више пута није добро снашао у давању контра-аргумената на Паладијеве

<sup>2108</sup> *Acta conc. Aquil. Pall. Apol.* 90-91; R. Gryson 1980, 226, 228, 232, 234.

<sup>2109</sup> *Pall. Apol.* 95-96.

<sup>2110</sup> Одавде почињу званична саборска акта, што одговара *Pall. Apol.* 97.

<sup>2111</sup> *Pall. Apol.* 97.

<sup>2112</sup> *Pall. Apol.* 126-128, 130-132; R. Gryson 1980, 282, 284, 298, 300.

<sup>2113</sup> О детаљном току сабора в. R. P. C. Hanson 1988a, 107-110; N. B. McLynn 1994, 128-138.

<sup>2114</sup> *Acta conc. Aquil.* 38.

скриптуралне провокације које су браниле гледиште о различитости чланова Тројства, али само је било питање времена када ће и сам направити грешку<sup>2115</sup>. Када се то догодило, заседање је доживело необичан обрт, јер је на сцену ступио „адвокат“ Амброзије и претворио црквени сабор у секуларни судски процес. Магистратима је формално изнео оптужбу против Паладија (*pronuntiatio*) и тражио дозволу за изрицање казне (*sententiae*) позивајући се на ауторитет на основу Грацијановог рескрипта. Потом је једног по једног питао за осуду у стилу грађанског поступка<sup>2116</sup>. Реагујући на апсурдност читавог процеса, Паладијев последњи коментар је забележен:

*Coepistis ludere, ludite!*

*Vi ste почели да се играете, играјте се!*<sup>2117</sup>

Потом је прозван Секундијан да стане пред сабор, што је већ само по себи значило довођење на оптуженичку клупу. Акта сабора нагло се прекидају убрзо после почетка Секиндијановог испитивања, те не знамо како је даље текло суђење. Исход је био исти, оба илирска епископа збачена су са својих положаја. Таква одлука није имала практичне последице како смо видели из ранијих случаја када су више пута детронизовани Ауксенције Милански, Урсације Сингидунски, Валенс Мурсански, Фотин Сирмијски, који су сви дочекали смрт на својим положајима. Међутим, Амброзије Милански је био свестан недостатака црквеног права, те је послата делегација са писмом цару Грацијану, у ком се тражи да подржи саборске пресуде<sup>2118</sup>. Дужина писма, китњасто увијање можда указују да је Амброзије био свестан да ће Грацијан бити изненађен исходом сабора који је у његово име осудио илирске епископе као аријанце. У писму се помиње Аријево писмо које су оптужени одбили да порекну, али се у наратију уводи још једна личност која је Амброзију била трн у оку, а која још није осуђена – Јулијан Валенс, још један илирски аријанац, који је боравио у Милану, а за кога је Сабор тражио да се пошаље назад у Петовиј. На основу Паладијеве схолије сазнајемо за покушај Сабора да осуди још једног

<sup>2115</sup> *Acta conc. Aquil.* 22.

<sup>2116</sup> *Acta conc. Aquil.* 52-64. Новија историографија је након узимања у обзир аријанских схолија постала знатно критичнија према процедуралним неправилностима Аквилејског сабора, а МекЛин је посебно критичан према Амброзију и последње запажење је према његовој оцени, N. B. McLynn 1994, 134.

<sup>2117</sup> *Acta conc. Aquil.* 54.

<sup>2118</sup> Писмо је сачувано међу Амброзијевим писмима, *Ambros. Ep. Extra coll.* 4.

илирског хомојца Леонтија из Салоне<sup>2119</sup>, али је тумачење без других извора доста тешко<sup>2120</sup>. Писмо такође указује на делатност сирмијског епископа Анемија, јер као што смо навели раније, Сабор се бавио оживљавањем фотинијанства у Сирмију, највероватније на Анемијев захтев<sup>2121</sup>:

*Такође, Фотинијанце, којима је ранијим законом<sup>2122</sup> забрањено да се уопште састају и који су одтрањени са свештеничког саборског окупљања, молимо Вашу Благодат да им и сада забраните окупљање, јер смо сазнали да покушавају да одрже скуп у граду Сирмију.*

*Fotinianos quoque quos et superiore lege censuistis nullos facere debere conventus et ea quae de concilio sacerdotum data est congregando concilio removistis, petimus ut quoniam in Sirmiensi oppido adhuc conventus temptare cognovimus...*

Анемије је активно учествовао у заседањима сабора као представник црквене престонице читавог Илирика, као што видимо из следећих одломака:

*Anemius episcopus dixit: "Caput Illyrici non nisi civitas est Sirmiensis, ego igitur episcopus illius civitatis sum. Eum qui non confitetur filium dei aeternum et coaeternum patri quod est sempiternum anathema dico, sed etiam is qui idem non confitetur"*<sup>2123</sup>.

*Anemius episcopus Sirmiensis dixit: "Quicumque haereses Arrianas non condemnat Arrianus sit necesse est; hunc igitur alienum etiam a nostra communione et sacerdotali denuo privatum esse censemus".*

*Constantius episcopus Arausicus dixit: "Palladium Arri discipulum, cuius impietates iam olim damnatae sunt a patribus nostris in concilio Nicaeno et nunc hodie probatae, cum recenserentur Palladio singulae, non confusus est dicere dei filium a deo patre esse alienum, cum creatura <m> confitetur, cum temporalem dicit, deum verum negat, in sempiternum censeo esse damnandum"*<sup>2124</sup>.

Сабор је послао још два писма, од којих је последње било послато не само Грацијану него и цару Теодосију, у ком алудирају на црквене прилике на Истоку и покушавају да остваре спону између Истока и Запада тражећи општи сабор у Александрији, где би се коначно одлучило који епископи треба да остану у заједници<sup>2125</sup>. Интересантно је да ово писмо уопште не помиње одлуке Константинопољског сабора одржаног исте године, које је већ та питања решило, као и у Антиохијској цркви, која је Запад посебно интересовала, јер нису подржавали Мелетија. Међутим, када је Теодосијев негативан одговор стигао у Италију, сабор се разишао, али је Амброзије у име епископа Италије

---

<sup>2119</sup> Pall. *Apol.* 125.

<sup>2120</sup> Према МекЛиновом тумачењу Леонтије је требао бити осуђен на Сабору, али је отишао у Рим где је добио потврду положаја од папе Дамаса, те је поносно дошао у Аквилеју с папском заштитом, N. B. McLynn 1994, 139; уп. Братој сматра да је осуђен у Аквилеји, R. Bratož 1990, 529.

<sup>2121</sup> Ambr. *Ep. extra coll.* 4 = *Ep. conc. Aquil.* 2.12.

<sup>2122</sup> Највероватније *CTh.* 16.5.6.

<sup>2123</sup> *Gesta conc. Aquil.* 5.16.

<sup>2124</sup> *Gesta conc. Aquil.* 5.55.

<sup>2125</sup> Ambr. *Ep. Extra coll.* 6.

одговорио, овај пут веома надменим и борбеним тоном у ком истиче врховни ауторитет сабора у Аквилеји наспрам *оних који нису дошли на општи сабор*<sup>2126</sup> и састали се у Константинопољу. Ово писмо открива колико су односи између западних и источних цркава били затегнути због међусобног непризнавања ауторитета и претензија и једних и других на апсолутну хијерархију.

У писму се најављује да је цар Грацијан сазвао Сабор у Риму који је требао да окупи представнике Истока и Запада да на општом сабору наставе оно што је требало бити завршено у Аквилеји – уједињење источних и западних цркава под окриљем једне доктрине о вери. Амброзије алудира на улогу солунског епископа Асхолија на Константинопољском сабору. С обзиром на то да је Теодосије дао валидан аргумент да нема потребе за општим сабором јер је аријански проблем решен, Амброзије је указао на нову јерес која није до тада дискутована на општем сабору – аполинаријанство<sup>2127</sup>. Први канон Константинопољског сабора осудио је следбенике Аполинарија Лаодикејског<sup>2128</sup>, као и нешто ранији Антиохијски сабор (379)<sup>2129</sup>.

Сабор у Риму састао се лета 382. године<sup>2130</sup>, али као што је речено, једини источни представници била су три делегата (Паулин Антиохијски, Епифаније Саламински и Јероним Стридонски), што је већ Теодорет протумачио као прорачунати и саркастични гест будући да су у писму које су носили из Константинопоља објаснили да нису схватили да ће се сабор одржати у Риму, већ су очекивали Константинопољ, како су посланице Аквилејског сабора и тражиле пре него што их је Теодосије одбио<sup>2131</sup>. Ипак, пре би се овај сабор могао назвати васељенским него константинопољски годину дана раније на ком није било западних представника. На овом сабору папа Дамас је у суштини дао одговор на трећи константинопољски канон који подиже ранг почасте константинопољског епископа до ранга Рима. Римски сабор подсећа да је због апостола Петра римска епископија на првом месту, затим александријска основана од Петровог ученика Марка и антиохијска јер је Петар тамо живео пре

<sup>2126</sup> Ambr. *Ep. Extra coll.* 9.

<sup>2127</sup> Аполинаријанци су прихватили *хомусион*, али су негирали људски ум у Христу, в. Ambr. *Ep. Extra coll.* 8.

<sup>2128</sup> Р. Поповић 2007, 60.

<sup>2129</sup> Источни посланице су носили копије одлука Антиохијског и Константинопољског сабора, в. Theod. *HE* 5.9.

<sup>2130</sup> Главни извори о Римском сабору 382. године су: Soz. *HE* 7.11; Theod. *HE* 5.9; Hier. *Ep.* 108.6.

<sup>2131</sup> Theod. *HE* 5.9.

доласка у Рим<sup>2132</sup>. Нетрпељивост међу црквеним поглаварима Истока и Запада, нарочито Рима и Константинопоља, била је само одраз реалног културолошког размимоилажења Запада и Истока, па тако и западних цркава латинског и источних цркава грчког обреда, који је трајао од првих векова хришћанства.

Теодосије свестан да је његова проникејска кампања изазвала нестабилност како на Истоку, тако и на Западу, одлучио је да сазове Скуп секти у Константинопољу 383. године<sup>2133</sup>, на коју су се између осталих одазвали и осуђени илирски епископи Паладије и Секундијан. Њих је на Теодосијев двор после Сабора у Аквилеји пратио готски епископ Улфила, како сазнајемо само на основу аријанских сколија<sup>2134</sup>. Захваљујући Паладијевој *Апологији* сазнајемо више о његовим постаквилејским плановима да раскринка Амброзијеву доктринарну непоткованост и обмањивање цара помоћу веза на двору<sup>2135</sup>, али и да докаже да Аквилејски сабор није имао ауторитет општег сабора. Паладије је такође алудирао на још једну *сирмијску blasfемију*<sup>2136</sup>, која се за разлику од оне Хиларијеве око три деценије раније односила на спис који је обзнањен у Сирмију под вођством Амброзија Миланског. Следим оне истраживаче који под овим документом сматрају Амброзијеву прву верзију *О вери* која је цару Грацијану послата у Сирмиј<sup>2137</sup>. Прилика да своју апологију представи указала му се на Теодосијевом двору, али је заказани састанак отказан.

Међутим, изненадно и нејасно мотивисано убиство цара Грацијана лета 383. године у организацији заповедника британских трупа Магна Максима довело је државу у кризу, која је обично имала последице и на црквене афере<sup>2138</sup>. Максим је послао легате дванаестогодишњем Валентинијану Млађем у Милано да тражи мирно признање под условом да дечак дође под његово туторство у Тријер<sup>2139</sup>. Грацијанов наследник, млађи полубрат Валентинијан II налазио се у незавидном положају пред снажним претендентом на његов престо, који је држао већи део

<sup>2132</sup> Dam. Para Ep. PL 13.374B-376.

<sup>2133</sup> Soc. HE 5.10; Soz. HE 7.12.

<sup>2134</sup> R. Gryson 1980, 37-63.

<sup>2135</sup> Pall. Apol. 89; 122. Паладије је објавио спис *Против Амброзија (Contra Ambrosium)* који није сачуван и у ком је покушао да дискредитује миланског епископа. На спис алудира у Pall. Apol. 121-122.

<sup>2136</sup> Pall. Apol. 128-138.

<sup>2137</sup> N. B. McLynn 1991, 50.

<sup>2138</sup> О узурпацији Магна Максима в. S.Williams – G. Friell 1995, 21-23. О разлозима Грацијановог губитка подршке код војске, антички извори наводе фаворизовање балканских трупа и раскалшна опијеност влашћу, као и остављање прекоалпских области војној команди, Amm. Marc. 31.10.18-19.

<sup>2139</sup> S.Williams – G. Friell 1995, 21.

војске, али је у помоћ младом цару прискочила сенаторска аристократија коју је војно подржао романизовани франачки војсковођа Флавије Бауто, који је водио илирске трупе<sup>2140</sup>.



Карта 7. Италија и Илирик уочи Аквилејског сабора (из N. B. McLynn 1994, 89).

### 5.3 СЕОБА НАРОДА И ЊЕН ЗНАЧАЈ ЗА РЕЛИГИЈСКУ СЛИКУ ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ

Државна нестабилност носила је са собом и верске проблеме, јер је Валентинијан Млађи имао разлога да под утицајем своје мајке Јустине подржава хомојску доктрину, док је Максим јавно бранио никејску догму<sup>2141</sup>. Стога је веома значајно што је Амброзије Милански подржао идеолошки мање сродног кандидата, али који је нудио исту политичку климу на коју је милански епископ навикао и у којој је изградио везе. Тако да је први пут у име цара послат један црквени званичник у Галију на преговоре о одлукама на највишем државном нивоу, а то је био Амброзије Милански<sup>2142</sup>. Став Теодосија према догађајима на Западу био је резервисан, али нема доказа да је источни цар учествовао у узурпацији Магна Максима. Историјски гледано, узурпације које

<sup>2140</sup> О избору цара Валентинијана II и нелегитимности његовог избора в. М. Milin 1997, 117-124.

<sup>2141</sup> *Coll. Avell.* 39.

<sup>2142</sup> О Амброзијевој мисији на двор у Тријер једини извор је његово писмо, *Ambg. Ep.* 30; Амброзије 392. године у посмртном говору Валентинијану Млађем наводи да му је царица Јустина поверила свог сина на чување када је у његово име ишао у Галију на преговоре са Магном Максимом, *Amb. De ob. Val.* 15-18.

су потекле са подручја иза Алпа, у провинцијама Галије, Британије или Шпаније биле су успешне захваљујући доброј самоодрживости и изолованости тог подручја, а сви покушаји војне реакције са удаљеног Истока били су веома захтевни и ризични. Теодосије тада није могао да приушти себи грађански рат на другом крају Царства<sup>2143</sup>, те је признао Магна Максима, као што је учинио и Валентинијан Млађи убрзо потом. Тиме су 384. године легализована три двора – милански, тријерски и константинопољски, али је Запад *de facto* постао парализован у војном и политичком смислу због несигурности у државном врху<sup>2144</sup>.

Сенаторска елита окупљена око новог градског префекта Рима Аурелија Симаха<sup>2145</sup> почела је 384. године да оживљава „паганску“ реакцију, која је требала да поништи све мере против старе религије које је Грацијан уз Амброзијеву инструктажу донео пар година раније. Симахова странка поднела је неколико законских иницијатива које нису биле антихришћанске, већ су тражиле толеранцију за припаднике других религија нудећи *молбе, не борбе*<sup>2146</sup>:

*Ergo diis patriis, diis indigetibus pacem rogamus. Aequum est, quidquid omnes colunt, unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit. Quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum. Sed haec otiosorum disputatio est. Nunc preces, non certamina offerimus.*

*Дакле тражимо мир за богове очева, богове наше земље. Праведно је да штагод сви поштују, треба да се сматра за исто. Посматрамо исте звезде, небо је заједничко, исти нас свет окружује. Какве везе има на који начин било ко тражи истину? Један пут не може водити до тако велике тајне. Али ова расправа је за доколичаре. Сада нудимо молбе, не борбе.*

Амброзије је на петицију одговорио писмом цару Валентинијану, коме ствар представља као паганску обману за покретање новог прогона, али и први пут у историји прети цару да ће га Црква и Бог одбацити ако ствар одобри покушајима Симахове партије да обнове олтар Викторије у Сенату<sup>2147</sup>. Симахова афера говори о новом односу који се градио између двора и престоничког епископа, између државне и црквене власти, што ће се још јасније

<sup>2143</sup> С обзиром на последице готске најезде после Хадријанопоља (378) и обновљене персијске војне акције у Јерменији, S. Williams – G. Friell 1995, 2-9.

<sup>2144</sup> Максим је одбијао да врати Грацијаново тело породици и непозната је његова даља судбина, Амброзије Милански је био на челу делегације која је ишла у Тријер да га тражи, Ambr. Ep. 30.

<sup>2145</sup> О Симаху в. R. H. Barrow, *Prefect and Emperor*, Oxford 1973. О Амброзијевом деловању за време Валентинијана Млађег, в. N. B. McLynn 1994, 168-220; о сукобу са Симахом 263-275.

<sup>2146</sup> Symm. Rel. 3.10.

<sup>2147</sup> Ambr. Ep. 72. Амброзије наглашава да му влада то дугује за све што је за њих делегирао.



илустровати после солунског масакра (390), када је Амброзије чак дошао у сукоб са источноримским царем Теодосијем, кога је јавно осудио и претио му екскомуникацијом због покоља који је цар дозволио у Солуну. Валентинијан је искористио Симахов апел да покрене кампању против Амброзија 385/386. године. Аријански отпор је и даље тињао у Милану под вођством царице Јустине, која је покушавала да обезбеди верску толеранцију за хомојце. Тако је Валентинијан Млађи издао закон јануара 386. године који дозвољава хомојске скупове<sup>2148</sup>:

*Imppr. Valentinianus, Theodosius et Arcadius aaa. ad Eusignium praefectum praetorio. Damus copiam colligendi his, qui secundum ea sentiunt, quae temporibus divinae memoriae Constanti sacerdotibus convocatis ex omni orbe Romano expositaque fide ab his ipsis, qui dissentire noscuntur, Ariminensi concilio, Constantinopolitano etiam confirmata in aeternum mansura decreta sunt. Conveniendi etiam quibus iussimus patescat arbitrium, scituris his, qui sibi tantum existimant colligendi copiam contributam, quod, si turbulentum quippiam contra nostrae tranquillitatis praeceptum faciendum esse temptaverint, ut seditionis auctores pacisque turbatae ecclesiae, etiam maiestatis capite ac sanguine sint supplicia luituri, manente nihilo minus eos supplicio, qui contra hanc dispositionem nostram obreptive aut clanculo supplicare temptaverint. Dat. X kal. feb. Mediolano Honorio nob. p. et Evodio cons.*

Јустина је захтевала једну од миланских цркава (*Basilica Portiana*) за хомојске потребе прославе Пасхе 385. године. Вилијамс и Фрил износе важну напомену да је градски војни гарнизом био састављен од хомојских Гота, што је могло довести до крвопролића у случају верских немира, јер је Јустина могла да их употреби у своју корист<sup>2149</sup>. Ипак, када су се група никејаца предвођена Амброзијем закључала у базилику како би спречила њен прелазак у хомојске руке, Јустина се повукла<sup>2150</sup>. Међутим, следи издавање горепоменутог мандата Валентинијана Млађег који је кажњавао капиталном казном све оне који спречавају окупљања хришћана који су потписали симбол вере одобрен на Сабору у Ариминију (359). Сви извори блиски Амброзију или зависни од њих представљају Јустину као виновницу проаријанске политике<sup>2151</sup>, али су у суштини то могли бити само дворски кругови или хомојско свештенство, а не појединци или тринаестогодишњи цар<sup>2152</sup>. Следеће године двор је тражио Амброзијеву катедралу за прославу верских празника, а не више базилику ван

<sup>2148</sup> *CTh* 16.1.4.

<sup>2149</sup> S. Williams – G. Friell, 47; P. R. Coleman-Norton 1966, 404.

<sup>2150</sup> *Ambr. Ep.* 20. Више о позадини афере са Порцијановом базиликом, в. А. Lenox-Conyngham, 1985, 55-58.

<sup>2151</sup> *Ambr. Ep.* 76; *Gaud. Praef. ad Benivolum* 5; *Aug. Conf.* 9.7.15; *Paulin. V. Amb.* 13.1; *Ruf. HE* 11.15–16; *Soc. HE* 5.11; *Soz. HE* 7.13.

<sup>2152</sup> МекЛин придаје већи значај у одлучивању самом Валентинијану, N. B. McLynn 1994, 172.

градских бедема најављујући своју нову и опсежнију кампању против Амброзија, и којој је милански епископ скоро ухапшен и доведен пред дворски суд<sup>2153</sup>. Међутим, мајстор адвокатске реторике, али и хришћанске демагогије Амброзије као мученик пред царем прогонитељом успео је да наведе народ забарикидиран са њим у базилици да не дозволи да се одазове судском позиву<sup>2154</sup>. Хансон примећује да у својој одбрани никејства Амброзије не показује теолошку оригиналност и зрелост једног Атанасија Александријског или Хиларија Пиктавијског, већ површно и у духу софистичке реторике користи конвенционалне устаљене аргументе наслеђене из црквене традиције, које понекад не разуме и нетачно наводи<sup>2155</sup>. С друге стране, Амброзијева адвокатска каријера омогућила му је да у својим апологијама користи ефикасне инструменте римског права, те се у одговору на оптужбу Валентинијана Млађег позивао на мандате Валентинијана Старијег о неподлегању епископа световним судовима, већ црквеним<sup>2156</sup>. Тада је стигло писмо из Тријера у коме Максим подсећа Валентинијана Млађег на правоверност његовог оца и скоро уништење Мурсе, бившег бастиона аријанства од стране Гота<sup>2157</sup>.

Лоши односи на релацији црква – држава на Западу омогућили су отварање веза између константинопољске и римске сенаторске аристократије, и неформално јачање утицаја источног цара<sup>2158</sup>. О односу између миланског епископа Амброзија и источног цара Теодосија примарно сазнајемо на основу Амброзијевих писама, која иако једнострано откривају овај однос, неинтенциозно крију слику политичког односа источног двора и црква Италије, у ком су временом ова два пола Римске државе постали природни савезници. Теодосијев утицај на миланском двору, међу италијанском аристократијом и врхом миланске цркве допринео је стварању успешне коалиције која је победила узурпатора Максима 388. године.

---

<sup>2153</sup> Ambr. Ep. 76.

<sup>2154</sup> Амброзијева борба је описана у говору *Против Ауксенција (Contra Auxentium)*, готског хомојског свештеника, ученика Улфиле и Амброзијевим писмима, Ambr. Ep. 75, 76.

<sup>2155</sup> Као у погледу објашњења употребе *хомоусиона* у Никејском симболу, Ambr. De fide 3.15.124. О Амброзијевим аргументима у нападима на аријанство в. R. P. C. Hanson 1988a, 669-670.

<sup>2156</sup> Ambr. Ep. 75.

<sup>2157</sup> Coll. Avell. 39.

<sup>2158</sup> Симах се захваљује Теодосију на подршци у афери из 384. године, због чега је римски сенат подигао статуу у част царевог оца, Symm. Rel. 9.

Прекретницом у односима између Теодосија и Амброзија сматра се тзв. Солунски масакр лета 390. године, када је у том граду војска три сата убијала становнике по наређењу Теодосија, јер су дигли побуну против готских трупа<sup>2159</sup>. О овом догађају сазнајемо једино на основу црквених извора који га приказују као последицу деловања нечастивих сила, те овај догађај остаје под велом тајне<sup>2160</sup>. Ипак, после овог догађаја када је Теодосије дошао у Милано, градски епископ га није дочекао. Затим, када је цар покушао да присуствује божићној литургији, Амброзије је одбио да је држи, јер је цар укаљан крвавим грехом. Амброзије је у писму објаснио своје мотиве са хришћанског становишта, екскомуницирао цара и тражио да пристане на обред покајања. Први пут у историји један римски цар клекао је у сузама пред епископом и тражио опрост. То је био тријумф Амброзија Миланског и његове политике. У време о ком је реч Амброзије Милански је постао доминантна личност не само цркве, већ и државне дипломатије на Западу и када га упоредимо са другим водећим личностима у црквеним сукобима попут Осија Кордовског, Атанасија Александријског, Луцифера Каралијског, Григорија Назијанског, нико од њих није се одликовао тако израженом, директном и одлучном борбеношћу као Амброзије, који успео да потчини својој вољи тројицу царева (Грацијана, Валентинијана II и Теодосија) у готово драмским вербалним тријумфима. Наводно су сва тројица поменутих царева умрла помињући Амброзија на самртној постељи<sup>2161</sup>. Пошто је већ фебруара 391. године издат едикт у Милану префекту Рима којим се у забрањују сви нехришћански обреди жртвовања, идолатрије и посете храмовима, многи су тај чин приписивали утицају Амброзија Миланског<sup>2162</sup>. Међутим, новија истраживања су показала да антипаганско законодавство које се јавља током 4. века, суштински није имало ефекта у Риму и Александрији, који су захваљујући утицају сенаторске аристократије остали одани старој религији и током 5. века.

У погледу територијалне префектуре Илирика, извори приказују да почиње његово дељење између источног и западног цара, што је свакако било у вези са одбраном овог простора од иминентне опасности са северних граница. Тако

<sup>2159</sup> Више о Солунском масакру, в. С. W. R. Larson 1970, 297-301; N. B. McLynn 1994, 315-330.

<sup>2160</sup> Примарни извори су Ruf. *HE* 11.18; Paulin. *V. Ambr.* 24; Aug. *Civ. Dei* 5.26; Soz. *HE* 7.25; Theod. *HE* 5.17-18; Ambr. *Ep. extra coll.* 11.

<sup>2161</sup> N. B. McLynn 1994, xiii.

<sup>2162</sup> *CTh* 16.10.10.

долази до првих подела на западни Илирик, који укључује панонску дијацезу, који брани западни цар и источни Илирик, који укључује трачку и македонску дијацезу, коју брани источни цар<sup>2163</sup>. Седиште илирске префектуре био је Сирмиј, али немамо довољно података о томе какве су биле црквене надлежности епископа овог града, осим изјаве епископа Анемија на Аквилејском сабору у којој каже да је он *episcopus* града који је *caput Illyrici*, што би свакако значило да ниједан други град није имао више права на митрополијски статус. Међутим, од времена папе Дамаса (366-384) јача утицај папске канцеларије и формира се у Солуну викаријат, преко ког ће Рим покушати да осигура утицај у Илирику наспрам надирућег утицаја Константинопоља<sup>2164</sup>. Солунски викар је признавао постојећу црквену организацију и постојећи систем митрополија, што је одговарало илирском свештенству. Знамо да је Теодосије II (408-450) писмом преторијанском префекту Илирика Филипу покушао да црквену јурисдикцију над илирским црквама премести у Константинопољ<sup>2165</sup>, али је под утицајем папе западни цар Хонорије спречио спровођење ове акције<sup>2166</sup>. Ипак, питање јурисдикције над црквама Илирика постаће јабука раздора на релацији Рим – Константинопољ у наредним вековима.

Са епископом Анемијем престаје и црквена слава Сирмија. После њега епископске листе постају недоречене и несигурне. Последњи сирмијски епископ 4. века Корнелије познат нам је само на основу помена у изворима у вези са Боносовом јереси. Корнелије је учествовао је у заређивању свештенства Боносове цркве, пре него што је Бонос проглашен за јеретика. Зеје је на основу тога закључио да је сирмијски епископ имао јурисдикцију над Дакијом<sup>2167</sup>, али је овим заређивањем свакако потврђен његов митрополитски статус, све док се префекторијално седиште није силом прилика почело најпре повремено селити у Солун.

Политичка дезинтеграција панонских провинција има дубље корене у римској политици још од времена Маркоманских ратова (166-180), када је Марко Аурелије населио бројне варваре ради репопулације Паноније, од којих

---

<sup>2163</sup> M. Mirković 2006, 76.

<sup>2164</sup> S. L. Greenslade 1945.

<sup>2165</sup> *CTh* 16.2.45.

<sup>2166</sup> F. Millar 2006, 54.

<sup>2167</sup> Више о Боносовој јереси и илирским црквама 5-6. века, в. Ж. Зелер 2005, 322-374; уп. Н. Граћанин 2013.

се зна за келтске Котине између Мурсе и Цибала. Када су 260. године Роксолани протутњали Панонијом, дунавски лимес није могао зауставити пљачкашке таласе који су надирали из Барбарика<sup>2168</sup>. Административне и војне реформе спровођене од Диоклецијановог времена (284-305) привремено су стабилизовале панонску границу, али су увеле новину која ће се драстично одразити на културне прилике у пограничним провинцијама. Од 295. године када је Диоклецијан населио племе Карпа код Сопијане започет је неповратни процес варваризације панонских провинција, нарочито интензиван под Константиновом династијом, када су трајно насељавани Сармати<sup>2169</sup>.

Притисак који је крајем 4. века изазвала хунска миграција, донела је нове етничке елементе у Панонију, од којих су најзначајнији Готи и Алани. После велике јужне готске експедиције под вођство Алатеја и Сафрака крајем 379. Године, један варварски талас је погодио и Другу Панонију, при чему је Мурса разорена<sup>2170</sup>. Цар Грацијан је одлучио да Готе, Алане и Хуне учини федератима и колонизује их у Панонији 379/380. године<sup>2171</sup>. Пре тога највероватније није било насељавања федерата испод Драве, како археолошки налази показују<sup>2172</sup>. Зато Алфолди 380. годину означава као прекретницу у панонској историји<sup>2173</sup> и почетак њеног отпадања од римског света.

У ово време је Друга Панонија излазила из аријанске сенке и на Аквилејском сабору 381. године одлучно наступила у одбрани тринитарне теологије. Црквени центар Друге Паноније био је Сирмиј највероватније са рангом митрополије<sup>2174</sup>, дефинитивно потврђеном редоследом епископа у саборској посланици из Аквилеје, када се Анемије наводи одмах после Ахолија Солунског<sup>2175</sup>. Сирмијски епископ био је надлежан за епископије Мурсе и Цибала, за Панонију Савију са епископијом у Сисцији и можда Јовији<sup>2176</sup>,

<sup>2168</sup> A. Lengyel – G. T. V. Radan 1980, 177. О насељавању Гота у јужној Панонији, в. Н. Грачанин 2006.

<sup>2169</sup> A. Lengyel – G. T. V. Radan 1980, 179-180; A. Moczy 1974.

<sup>2170</sup> Coll. Avell. 39.4.

<sup>2171</sup> Iord. Get. 141 Zos. HN 4.34.2.

<sup>2172</sup> Н. Грачанин 2006, 85-86.

<sup>2173</sup> A. Alföldi 1926, 60.

<sup>2174</sup> Зеје водећи се спорим развојем митрополијског система на Западу, и рачунајући Панонију и Норик као западне провинције, сматра да пре 5. века у Панонији није било митрополита, иако је сирмијска епископија била најугледнија, в. Ж. Зелер 2005, 339-340.

<sup>2175</sup> Theod. HE 5.9.

<sup>2176</sup> Постојање епископије у Јовији базира се на идентификацији учесника Аквилејског сабора (381) Аманција као њеног првог епископа, као и натписом на једном саркофагу, в. М. Јарак 1988;

Панонију Валерију са епископијом у Сопијани и Прву Панонију са епископијом у Саварији<sup>2177</sup>. Присуство новог етничког елемента у Доњој Панонији посведочено је на сирмијским некрополама, где се појављује неримски културни инвентар. Ипак, нови варварски гробови концентришу се у близини значајних хришћанских културних објеката због њихове поодмакле християнизације<sup>2178</sup>. Тако је један од припадника готске хијерархије по имену Отгариј сахрањен у Сирмију, о чему сведочи сачувана надгробна плоча (прилог Е93)<sup>2179</sup>. Најдрастичнија промена у погледу сахрањивања у Другој Панонији 5. века јесте почетак *intra muros* сахрањивања, што нам је најбоље познато из Сирмија где унутар града близу јужног и северног бедема, затим око градске цркве<sup>2180</sup>, појављују се гробови од секундарно употребљеног римског материјала, као и пренос остатака покојника са старих гробаља унутар града, вероватно због спољне нестабилности. Налази из гробова, првенствено нумизматика, упућују да је некрпола око градске базилике настала у периоду од 385/87. до 441/42. године<sup>2181</sup>. Такође, на некрополи формираној око мартирија у Мачванској Митровици у употреби од касног 4. и током 5. века, утврђено је присуство готских и гепидских културних елемената<sup>2182</sup>.

Посебно је значајан податак да су Готи који су населили простор југоисточне Паноније примили хришћанство у аријанском, тачније хомојском облику. Гот Улфила био је посвећен за епископа од стране аријанца Еузебија Никомедијског 341. године и од тада се посветио мисионарском раду и превођењу *Светог писма* на готски који му је донео епитет „Апостол Гота“<sup>2183</sup>. Осим Улфилине делатности из Никопоља, постојала је већ у 4. веку значајна християнизована готска заједница у Константинопољу под вођством Гајна, Плинта и Ардабурија<sup>2184</sup>. После Грацијановог насељавања федерата у Панонији,

---

R. Bratož 1986; H. Gračanin 2014, 3-4. Међутим, нејасно је која од три панонске Јовије је у питању: аустријски Ludbreg, хрватска Турнашица или мађарска Alsóheténypuszta у Валерији.

<sup>2177</sup> В. Migotti 1997, 3.

<sup>2178</sup> П. Милошевић 1996, 48.

<sup>2179</sup> Исто.

<sup>2180</sup> I. Porović 2012.

<sup>2181</sup> Исто, 133-134.

<sup>2182</sup> П. Милошевић 1976, 148; уп. S. Ercegović-Pavlović 1980.

<sup>2183</sup> О християнизацији северних варвара, в. Ж. Зелер 2005, 365-408; А. Momigliano (ed.) 1963, 56-80. О готској Библији и хришћанској књижевности, в. Ж. Зелер 2005, 428-457; Р. Heather – J. Matthews 2004.

<sup>2184</sup> А. Momigliano (ed.) 1963, 73.

постојали су покушаји мисионарске активности, али неуспешно<sup>2185</sup>. Ипак, то није била организована црквена мисија, већ више спорадични напори да се помогне хришћанском становништву које се нашло међу варварима, попут делатности Никете Ремезијанског<sup>2186</sup>. Ситуација се мења када је дошло до насељавања Визигота као федерата у Мезији и Панонији 382-395. године, период у ком је дошло до њиховог покрштавања од стране Улфилиних ученика, док су Готи ван римске територије остали многобожци дуже време<sup>2187</sup>. Како се одразило присуство нових антинкејских елемената у Панонији, која је до овог времена пристала уз Никејски кредо, слабо је познато у недостатку писаних извора и немогућности археолошког материјала да утврди разлику<sup>2188</sup>.

Иако се период од почетка интензивнијег насељавања варвара сматрао затоном античке цивилизације, тај процес се није одвијао тако брзо и поред замирања градског живота, од времена цара Валентинијана примећује се у археолошком материјалу континуитет руралних насеља и вила рустика у Срему<sup>2189</sup>. Уздизање Сирмија као црквеног седишта било је последица његовог административног (центар дијацезе Паноније, центар префектуре Илирик, центар теме Илирик) и политичког значаја (царско седиште, царска резиденција). Међутим, после хунске девастације 441. године, црквена администрација и најзначајније црквене реликвије сале се на југ, чиме се отвара пут јурисдикцији епископије Салоне, Аквилеје и Солуна на западном Балкану<sup>2190</sup>.

И заиста, судбина античког Сирмијума била је горка, како наводи Данијеле Фарлати после аварског освајања *exinde sex seculorum spatio nihil de Sirmio memoriae proditum praeter nomen a scriptoribus Graecis, nihil a Latinis, quos sciam*<sup>2191</sup>. Тако се подаци о црквеним односима у Сирмијуму 5. века свде на Присков податак приликом хунске опсаде града<sup>2192</sup>, када је сирмијски епископ предао неком писару Констанцију неколико златних вијала да обезбеди свој

<sup>2185</sup> Н. Граћанин 2006, 86.

<sup>2186</sup> О Никети Ремезијанском, в. Ж. В. Јоцић – С. Крстић 1997.

<sup>2187</sup> А. Momigliano (ed.) 1963, 69.

<sup>2188</sup> Б. Миготи указује на код покрштених и романизованих варвара долази до замене крста свастиком, В. Migotti 1997, 104.

<sup>2189</sup> О. Брукнер 1995, 137-152.

<sup>2190</sup> За даљи развој црквених прилика у Јужној Панонији у доба Сеобе народа и раног средњег века, в. Н. Граћанин 2014; 2011, 259-274; Б. Стојковски 2012.

<sup>2191</sup> D. Farlati 1847, 454.

<sup>2192</sup> Фрањо Баришић сматра да се опсада догодила 441. године, а не 448. како наводи сам Приск и како преузима Ж. Зелер 2005, 146, 674.

откуп у случају да буде заробљен<sup>2193</sup>. И *Чуда св. Димитрија* бележе велика етничка превирања у некадашњој римској провинцији Другој Панонији<sup>2194</sup>. Сирмијум су после хунског разарања, заузели Гепиди у чијим је рукама био до 567. године, када га на кратко поново заузима Византија до коначног аварског уништења урбане структуре (582)<sup>2195</sup>. Тако је девастирање Сирмијума под налетом најпре Хуна, а потом Авара, можда било сигнал за пренос и спасење реликвија мученика<sup>2196</sup>. Сирмијска епископија је засигурно престала да постоји у 6. веку<sup>2197</sup>, о чему јасно сведочи Јустинијанова *II новела* (14. април 535):

*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 sacerdotalis honor secutus est, et Thessalonicensis episcopus non sua auctoritate, sed sub umbra praefecturae meruit aliquam praerogativam.*

После аварског освајања немамо доказа о опстанку сирмијске епископије до 9. века. Можда је индикативан податак из доба франачке власти над Сремом, у једном епитафу који је саставио аквилејски патријарх Паулин поводом смрти фурланског војводе Ериха (799): *Hericum mihi dulce nomen plangite Sirmium, Polla, tellus Aquileiae*<sup>2198</sup>. Наведене области јесу црквене административне јединице, али не знамо да ли су у том контексту употребљене. После кратког периода франачке власти, почетком 9. века Срем долази под власт Бугара. После њихове христијанизације обновљена или преживела сирмијска епископија свакако пада под јурисдикцију најпре архиепископије у Плиски, а потом Охридске архиепископије. Око 870. године папа Хадријан поставио је Методија за епископа Паноније са седиштем у Сирмијуму, али се то сматрало номиналном функцијом<sup>2199</sup>. Теза Имреа Бобе да је Методије био сахрањен у Сирмијуму, те да је поменути гроб у базилици Мачванске Митровице припадао словенском

<sup>2193</sup> Prisci, *Fr.* 8 у Г. Острогорски 1955, 9-10: „У време кад је од Скита (Хуна) био опседан панонски град Сирмијум, он (Констанције) је од сирмиског епископа примио свети сасуди да се њим епископ откупио у случају да остане жив кад падне град, или ако погине, да се откупе у заробљеништво одведени грађани. Констанције је, међутим, по заузимању града погазио погодбу и неким послем отишао у Рим, где је Констанције продао сасуде неком Силвану банлару“ (прев. Фрања Баришић).

<sup>2194</sup> *AA SS* Arg. I 179C.

<sup>2195</sup> М. Мirković 2006, 96-111.

<sup>2196</sup> О светачким реликвијама и њиховом преносу, в. М. Heinzelmann 1997, 947-949.

<sup>2197</sup> Р. Поповић 2004, 26.

<sup>2198</sup> М. Динић 1959, 525.

<sup>2199</sup> I. Boba 1977, 191-196.



апостола, оповргао је Владислав Поповић низом археолошких и историјских аргумената<sup>2200</sup>.

Како пише Сима Ћирковић, потискивање источноримске власти из Срема „судбоносно“<sup>2201</sup> је утицало на развој града Сирмијума, посебно у погледу црквеног живота. Иако се антички град већ вековима претварао у рушевине, византијски Сирмијум, ма колико он био бледа слика римског града, био је управно, војно и црквено средиште теме Сирмијум. Византијски Сирмијум вероватно није заузимао исто место као римски, већ је то насеље било знатно скромније и са десне стране Саве<sup>2202</sup>. Када се византијска управа повукла јужно од Саве у утврђени град Мачву, Сирмијум је остао под угарском влашћу губећи градски и војно-управни, али не и црквени карактер. Православна сремска епископија опстала је до краја треће деценије 13. века, иако је 1229. булом папе Гргура IX основана сремска католичка бискупија<sup>2203</sup>, на молбу калочког надбискупа са центром у Баноштору (лат. *Civitas de Ku/Kev*, мађ. *Kő*), на месту античке Бононије, при бенедиктанском манастиру (лат. *Monasterium Bani*, мађ. *Bánmonostra*). Према наведеном писму сирмијска грчка епископија налазила се на десној, јер се папа распитује о великој грчкој цркви у *Sirimia ulterior*<sup>2204</sup>. После најезде Татара сремски бискуп се сели и како даље сведоче извори бискупија се сместила у у место Свети Иринеј (лат. *villa S. Irinei*, мађ. *Szent-Erenye*) на десној обали Саве<sup>2205</sup>, у данашњој Мачванској Митровици, где је црква св. Иринеја била преко реке Саве с погледом на насеље Св. Димитрије.

---

<sup>2200</sup> В. Поповић 1973-1974, 265-270.

<sup>2201</sup> S. Ćirković 1969, 59.

<sup>2202</sup> Према историјским и археолошким изворима, иако је византијско насеље носило исто име као и римски град, највероватније се није налазило на истом месту, већ у Мачванској Митровици, док се северни део фактички, иако не правно, смењивао у рукама варвара, Бугара и Мађара, уп. Б. Ferjančić 1969, 33-58.

<sup>2203</sup> Михаило Динић, *Средњовековни Срем*, Гласник историјског друштва у Новом Саду 4 (1931), 3-5.

<sup>2204</sup> V. Popović 1980, I-VII; P. Грујић, *Духовни живот у: Душан Ј. Поповић 1939*, 334.

<sup>2205</sup> G. Györfy 1959, 9-74.

Табела 5. Потврђени епископи Друге Паноније 4. века

СИРМИЈ		МУРСА	ЦИБАЛЕ
† 304.	Иринеј	† 259. Еузебије	с.330-372. Валенс
325.	Домније		
пре 337- с. 343.	Еутерије		
с. 343-351.	Фотин		
351-378.	Герминије		
378- 382.	Анемије		
392.	Корнелије		
401-417.	Лаурентије		

Табела 4. ПРЕГЛЕД СИРМИЈСКИХ САБОРА

ВРЕМЕ	ИЗВОРИ	ИСТАКНУТЕ ЛИЧНОСТИ	САЗВАО	ТЕМА	ИСХОД
347/349?	Hil. <i>FH</i> В II 9.1	Фотин Сирмијски		Осуда Фотиновог учења	Без ефекта
Зима 351.	Ath. <i>De syn.</i> 27, Soc. <i>HE</i> 2.29-30, <i>Soz. HE</i> 4.6, Hil. <i>De syn.</i> 38-61, <i>Epih. Pan.</i> 71.1-5	Фотин Сирмијски Валенс Мурсански Василије Анкирски Констанције II	Констанције II	Фотиново учење Христорошка расправа	Осуда Фотина и Марцела из Анкире <i>I сирмијска формула (= IV антиохијска формула)</i>
Јесен 357.	Ath. <i>De syn.</i> 28; <i>Apol. de fuga</i> 5; <i>Hist. Ar.</i> 45; Hil. <i>De syn.</i> 11; Phoeb. <i>Con. Arianos</i> 3; <i>Soz. HE</i> 4.6, 12; Soc. <i>HE</i> 2.29 (Созомен и Сократ бркају са сабором из 351)	Герминије Сирмијски, Валенс Мурсански, Урсације Сингидунски		Компромисна формула вере	<i>Друга сирмијска формула ("Сирмијска бласфемја")</i>
358.	<i>Soz. HE</i> 4.15.1-3	Констанције II Василије из Анкире Урсације из Сингидунума Валенс из Мурсе Герминије из Сирмија Еустатије из Себасте Елеузије из Кизика	Констанције II	Учење Василија из Анкире	Осуђени и прогнани Еудоксије, Аетије, Еуномије; <i>Трећа сирмијска формула</i> чији текст није сачуван, али је потврђивала <i>Прву сирмијску формулу</i>
Април (Празник Духова) 359.	Ath. <i>De syn.</i> 28; Soc. <i>HE</i> 2.37.18-24; Theod. <i>HE</i> 2.21, 26; Philost. <i>HE</i> 4.2.; <i>Epih. Pan.</i> 73; Hil. <i>De syn.</i> 11; <i>FH</i> А 5.1; 5.3; 6; 8; 9.1 9.3; В 8.1	Валенс Мурсански, Урсације Сингидунски, Герминије Сирмијски, Василије из Анкире, Марко из Аретузе	Констанције II	Припрема формуле за предстојећи сабор у Ариминију	<i>Четврта сирмијска формула ("Датирани симбол")</i>
378?	Theod. <i>HE</i> 4.8,9; Paul. <i>Vit. Ambros.</i> 11	Амброзије из Милана Анемије Сирмијски		Потврда никејског учења и избацивање аријанског епископа	Анемије Сирмијски потврђен <i>Пета сирмијска формула?</i>

6.

АРХЕОЛОШКИ МАТЕРИЈАЛ У КОНТЕКСТУ РЕЛИГИЈСКЕ ИСТОРИЈЕ ДРУГЕ

ПАНОНИЈЕ 4. ВЕКА

---

*In nomine sancte Trinitate*

*hic requiscit corpus beate sancte Anastasie.*

Натпис из Задра, 10. век.

Један од разлога који је ову дисертацију учинио нужном јесу новији резултати археолошких, антрополошких и епиграфских истраживања, који су донели значајан допринос разумевању религијског живота становника позноантичког Срема и делом поткрепила податке из наративних извора. Стога је прегледана археолошка документација са најзначајнијих локалитета Друге Паноније са религијском функцијом, попут некропола и остатака култне архитектуре, а који се могу датирати у 4. век. У потрази за тим материјалом прегледана је археолошка документација Музеја Срема<sup>2206</sup>, Градског завода за заштиту споменика културе у Сремској Митровици<sup>2207</sup>, Галерије Сава Шумановић у Шиду<sup>2208</sup>, Покрајинског завода за заштиту споменика културе Војводине у Новом Саду<sup>2209</sup> и за поједине

---

<sup>2206</sup> Музеј Срема, Сремска Митровица, Археолошко одељење: Инвентарне књиге – Антика 1-2; археолошка документација са лок. 1а, 4, 5, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 55, 59, 66, 79, 80, 85, Мачванска Митровица, Јужни бедем; необјављена збирка ранохришћанских натписа делимично познате провенијенције.

<sup>2207</sup> Градски завод за заштиту споменика културе, Сремска Митровица, археолошка документација: Мачванска Митровица лок. 61б = 72/В/В; Сирмијум лок. 85; лок. 80 = 102/В; лок. 79 = 102/В.

<sup>2208</sup> Галерија Сава Шумановић, Шид, археолошка документација: лок. Бељача.

<sup>2209</sup> Покрајински завод за заштиту споменика културе, Нови Сад, Архива, документација: Адашевци = 312/В; Аутопут Е-70 = 1/В – лок. *Мало Кувалово* (Крњешевци); лок. *Вртлози* (Шимановци); лок. *Просине* (Прхово); лок. *Просине* (Пећинци); лок. *Златара* (Рума); лок. *Жировац* (Рума); лок. *Кудошке ливаде* (Рума); лок. *Кудош* (Шашинци); *Ливаде* (Сремска Митровица); лок. *Митровачка ливаде* (Сремска Митровица); лок. *Међаши* (Кузмин); лок. *Велике ледине* (Кузмин); лок. *Брегови-Атовац* (Кузмин); лок. *Гајићи* (Адашевци); лок. *Селиште* (Лаћарак); деоница Кузмин – Ср. Митровица; деоница Кузмин – Шашинци; деоница Кузмин – Шашинци на км 152 лок. *Митровачка петља – Излазница*; Аутопут Е-75 – деоница Фекетић – Шовроц, лок. 2; Бач = 104/В; Бачинци = 298/В; Банаштор = 63/В; Батајница = 286/В; Батровци = 265/А, В, Ћ; Бегеч = 334/В; Белегиш = 246/В, Ћ; Беочин = 16/В; Бездан = 301/В; Бингула = 273/В, Ћ; Босут = 432/В, Ћ; Чалма = 271/В, Ћ;

локалитете за које није нађена документацију у локалним архивама, прегледана је иста у Археолошком институту у Београду<sup>2210</sup>. Нажалост, због изузетно лоших услова у наведеним институцијама, често је грађа била непотпуна или недоступна, што је знатно отежавало и успоравало обраду података. Помоћ је пружала публикована грађа, нарочито када су у питању локалитети ван граница наше земље, на територији данашње Хрватске или Републике српске и Босне и Херцеговине.

С обзиром на стање непубликоване археолошке грађе, у овој фази истраживања обрађен је један њен део и издвојени најзначајнији налази (види Прилози 7.2 (Е) и 7.3 (А)), који се могу тумачити у контексту религијске историје Друге Паноније у 4. веку. Међутим, како се већи део материјала може само грубо датирати, понекад и у интервалима од по два века, такви налази су узети са резервом.

Историјат археолошких истраживања римске јужне Паноније не сеже далеко у прошлост, јер су вековне девастације овог терена проузроковале велике губитке на пољу културне баштине, те су већ у средњем веку остаци античких грађевина претоврени у рушевине некада славне и многољудне римске провинције<sup>2211</sup>. Тек код позносредњовековних и нововековних европских путописаца налазимо искре података вредних за археологију и историју<sup>2212</sup>. Први детаљнији описи попут

---

Черевих = 77/В; Чортановци = 255/В, Ћ; Доњи Петровци = 102/В; Деч = 346/В; Дивош = 274/В; Добринци = 408/В, Ћ; Ердвик = 348/В; Фрушкогорски манастири; Голубинци = 44/В; Грабовци; Гргуревци = 272/В; Инђија = 75/В; Јамена 384/В, Ж; Јарак = 276/В; Јарковац = 98/В; Кленак = 51/В; Крчедин = 295/В; Крњешевци = 437/В; Кукујевци = 323/В; Кулпин = 288/А, В; Кузмин = 69/В; Лаћарак = 56/В; Лединци = 296/В; Лежмимир = 277/В; Манђелос = 270/В; Марадик = 29/В; Мартинци 343/В, Г, Ж; Моловин = 169/В; Моровић = 50/В; Нерадин = 32/В; Нештин = 35/В; Никинци = 257/В; Ноћај 269/В; Обреж; Павловци = 5/В; Пећинци; Петроварадин = 5/В; Платичево = 33/В; Попинци = 341/В; Прхово = 340/В; Путинци = 267/В; Раковац = 12/В; Рума = 38/В; Сирмијум (до 1962) = 1/В/VI – лок. 1а, 4, 5, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 55, 59, 66; Шашинци = 278/В; Силбаш = 344/В; Шимановци = 336/В; Сириг = 385/В; Шишатовић = 58/В; Сот = 342/В; Сремска Каменица = 82/В; Сремска Рача = 436/В; Сремски Карловци = 2/В; Стари и Нови Бановци = 262/В, Ћ; Стара Пазова = 30/В; Суботиште = 345/В; Сурчин = 70/В; Сурдук = 349/В; Свилош = 266/В; Вајска = 335/В; Велики Радинци = 68/В; Вишњићево = 138/А, В; Витојевци = 449/В; Визић = 268/В; Вогањ = 287/А, В; Војка 248/В; Засавица = 275/В.

<sup>2210</sup> Археолошки институт, Београд, Одељење за документацију, документација: Сирмијум (од 1962) лок. 26 = 356/6; лок. 23 = 356/49; лок. 31 = 356/12; лок. 32 = 356/53; лок. 37 = 356/57; лок. 55 = 356/78; лок. 59 = 356/82; лок. 60 = 356/ ; лок. 67 = 356/ ; Мачванска Митровица лок. 61/б = 368.

<sup>2211</sup> Већ се у *Чудима св. Димитрија Солунског* о Сирмију 7. века говори као о граду који је некада био славан, а сада лежи у рушевинама, в. *Miracula II* 5 (Ф. Баришић 1950, 126).

<sup>2212</sup> М. Mirković 2006, 11-12.

*Danubius Pannonico-Mysicus* (1726) ученог грофа Марсиљија (Fernando Marsilius)<sup>2213</sup> и *Описа Срема* (1746) сремског бискупа Ладислава Киш Срењија (Ladislav Szőrenyi de Kis-Szőrenyi) откривају нам стање историјских грађевина у Митровици у првој половини 18. века<sup>2214</sup>. Међутим, баш како примећује Киш Срењи: *оне зграде (будући да сам и сам, приликом своје треће визитације дијацезе, кад сам био у Митровици, све претходно брижљивије истражио, разгледао и провјерио) које Марсилије назива торњевима, у ствари бијаху турске мошеје са својим торњевима, од којих три још сада стоје (једна је претворена у католичку жупску цркву под именом св. Деметрија). А подземне зграде, за које мисли и каже да су биле капеле, биле су у ствари турске купке...*<sup>2215</sup>. Навод нам показује колико су стари описи због незнања склони погрешном навођењу савремених истраживача, јер многи су се трудили да Марсиљијеве локалитете пронађу и придају им античко порекло.

Прва стручна истраживања на подручју римске Друге Паноније почињу тек у другој половини 19. века (1882-1908)<sup>2216</sup>, када повереници Народног музеја у Загребу, локалне ентузијасте – митровачки учитељ Игњат Јунг и жупник Павле Милер, као и европски школовани археолози опат Адолф Хитрек и клерик Шиме Љубић, почињу прва археолошка истраживања Сремске Митровице и околине<sup>2217</sup>. Пронађени материјал, заједно са скицама, картама и извештајима депонован је у Загреб, где се и данас налази. Ипак, главнина налаза је уништена нестручним и несавесним ископавањима, али и због ниске културне свести становништва, које је културно-историјска добра претварало у грађевински материјал, упркос покушајима градских челника да уведу казне и спрече деструктиван приступ старинама<sup>2218</sup>. У овом периоду, највише заслуга за очување резултата археолошких ископавања извршених од 1894. године имао је загребачки археолог Јосип Бруншмид, чији су радови и данас незаобилазна тачка истраживања римског Илирика<sup>2219</sup>.

<sup>2213</sup> А. F. Marsilius 1726, Т. II, tab. 40-42.

<sup>2214</sup> L. Szőrenyi 1989.

<sup>2215</sup> Исто, 55.

<sup>2216</sup> П. Милошевић 1974-1978.

<sup>2217</sup> П. Милошевић 2001, 8

<sup>2218</sup> Из извора сазнајемо о постојању археолошког друштва Сирмијум Феликса Каница у Митровици 1869. године и забране градских челника да се споменици уништавају 1879-1882. године, в. П. Милошевић 2001, 8.

<sup>2219</sup> V. Vejvoda– I. Mirnik 1979, 39-41.

У послератном периоду, тачније од 1957. године почињу у СФРЈ савремена археолошка истраживања и то примарно на најзначајнијем локалитету Доње Паноније – Сирмију, који је дао је највише материјала<sup>2220</sup>. У контексту религијске историје 4. века најзначајнији су следећи локалитети позноантичког Сирмија и његове околине<sup>2221</sup>: локалитет 1а (царска палата у овој функцији од краја 3. до почетка 5. века)<sup>2222</sup>, локалитет 4 (градска вила од краја 3. до краја 4. века)<sup>2223</sup>; локалитет 23 (југозападна некропола Сирмија из 4. века)<sup>2224</sup>, локалитет 24 (источна некропола Сирмија у употреби од 2. до краја 4. века)<sup>2225</sup>, локалитет 26 (северозападна некропола Сирмија – гробље св. Синерота у употреби од 1. до 5. века)<sup>2226</sup>; локалитет 43 (монументална грађевина из 2-3. века, обновљена у 4. веку, можда римски храм<sup>2227</sup>)<sup>2228</sup>; локалитет 46 (јавна грађевина уз сирмијски форум 3-4. век, можда базилика св. Анастасије<sup>2229</sup>)<sup>2230</sup>; локалитет 47 (јавна грађевина уз римски форум, можда храм Јупитеру или Капитолинској тријади, можда базилика св. Анастасије<sup>2231</sup>)<sup>2232</sup>; локалитет 55 (источна некропола, базилика св. Иринеја<sup>2233</sup>)<sup>2234</sup>;

---

<sup>2220</sup> Документација о археолошким ископавањима локалитета Сирмијум налази се за период 1884-1908. у Археолошком музеју у Загребу; 1957-1962. у Покрајинском заводу за заштиту споменика културе Војводине у Новом Саду; 1962-данас у Археолошком институту у Београду и Музеју Срема у Сремској Митровици, где је уједно и сав покретни материјал од времена отварања. С обзиром на то да је од 1968. године на ископавањима учествовало неколико америчких институција (Smithsonian Institute, Washington; Denison University, Ohio; City University New York) део антрополошког материјала пребачен је у САД, в. N. Miladinović-Radmilović 2011, 16-17. Од 1973-1977. године прикључује се Француска школа у Риму. Од 1999. године Археолошки институт у Београду самостално води истраживања.

<sup>2221</sup> Детаљан опис археолошких локалитета даје П. Милошевић 1994; а надопуњује М. Јесретић 2007. За историјат ископавања, в. В. Поповић 2003, 53-114. Наредни подаци су на основу ових публикација. С обзиром на то да су локалитети који се наводе обично вишеслојни, овде се наводи само функција коју су они имали у позноантичком периоду.

<sup>2222</sup> N. Duval 1979; В. Поповић 2003; 115-120.

<sup>2223</sup> Ископан 1957-1962, 1971, 1976. За резултате ископавања, в. М. Раговић-Пешикан 1971, 15-49; 1973, 1-44.

<sup>2224</sup> После заштитних ископавања 1960, затрпан. Налази нису публиковани.

<sup>2225</sup> Заштитна ископавања 1960. и 1976. Налази нису публиковани.

<sup>2226</sup> Прва ископавања А. Хитрек 1882-1883. налази у Археолошком музеју у Загребу. Археолошка ископавања 1960, 1962. и 1970. Локалитет је закопан, а налази само делимично публиковани.

<sup>2227</sup> Према М. Јеремић 2006а, 179-180.

<sup>2228</sup> Локалитет је слабо истражен у оквиру сондажних ископавања 1971. године и нема одговарајућу археолошку документацију, в. М. Јеремић 2006а, 179.

<sup>2229</sup> Према I. Роровић – S. Ферјанчић 2013.

<sup>2230</sup> Локалитет је ископан 1972. Налази нису публиковани.

<sup>2231</sup> Према М. Јеремић 2006а.

<sup>2232</sup> Локалитет је ископан 1972, в. О. Врукнер et al. 1987, 30-34.

<sup>2233</sup> Локалитет истражен 1976-1977. године, в. М. Јеремић 2004.

локалитет 59 (римски храм, градска хришћанска базилика, можда св. Димитрија<sup>2235</sup>)<sup>2236</sup>; локалитет 60 (североисточна ранохришћанска некропола са мартријем откритим и уништеним у 19. веку<sup>2237</sup>); локалитет 61б (култно место у Мачванској Митровици са четири цркве једна на другој, касноантичка некропола и средњовековно гробље)<sup>2238</sup>; локалитет 67 (део Источне римске некрополе из 3-4. века)<sup>2239</sup>; локалитет 72 (градска вила из 3-4. века)<sup>2240</sup>; локалитет 73 (терме са нимфејом из 3-4. века)<sup>2241</sup>; локалитет 74 (део Источне римске некрополе)<sup>2242</sup> и локалитет Чалма. Осим сирмијских локалитета, значајне налазе за реконструкцију религијске историје позноримске провинције дала су ископавања мање некрополе на Бељначи код Шида, некрополе у Свилошу, некрополе у Бешки. На хрватском делу римске Друге Паноније имамо знатно мање налаза<sup>2243</sup>, који углавном потичу из Осијека (ант. Мурса), Винковаца (ант. Цибале), Штрбинаца (ант. Кертиса), док у босанској Посавини налаза готово и нема.

## 6.1 НАЧИН САХРАЊИВАЊА

Као што је показано у претходним поглављима рада, много је више писаних извора о религијским дешавањима у Другој Панонији током 4. века. Несразмерно је мање материјалних остатака религијске намене, а од оних које имамо скоро сви су у вези са погребним ритуалима. Начин сахрањивања *per se* подразумева религијске обичаје и веровања покојника. Међутим, у мултикултуралним срединама каква је била позноримска Друга Панонија, неопходан је опрез при тумачењу налаза са

---

<sup>2234</sup> Локалитет је истражен 1973. и констатовано је неколико грађевинских фаза од 1-5. века нејасне намене. Налази нису публиковани, П. Милошевић 1994, 37-38.

<sup>2235</sup> Према већини аутора В. Поповић 2003; 2004; М. Јеремић 2004; 2006а.

<sup>2236</sup> Локалитет је истражен 1978. када је откривена тробродна градска базилика на темељима раније грађевине, в. М. Јеремић 2004; 2006а.

<sup>2237</sup> П. Милошевић 1994, 42; 2001.

<sup>2238</sup> Локалитет истражен 1966, 1969-1970. Публиковано у S. Ercegović-Pavlović 1980, 1-70.

<sup>2239</sup> Локалитет је истражен 1985. када је пронађена једна зидана гробница, П. Милошевић 1994, 47.

<sup>2240</sup> П. Милошевић, 49.

<sup>2241</sup> М. Јесретић 2007, 30.

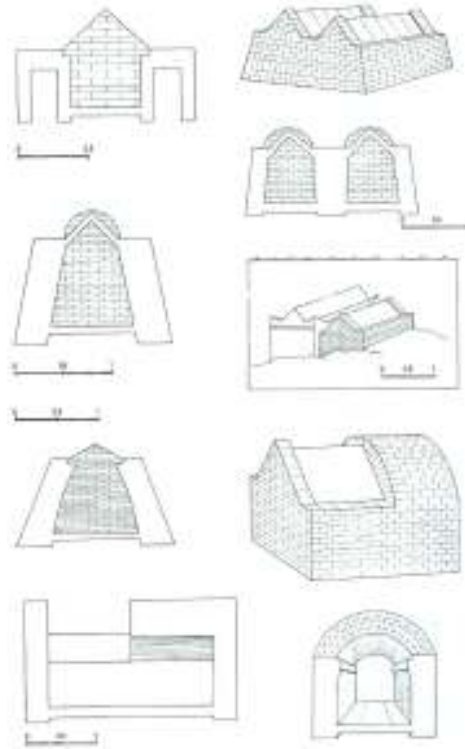
<sup>2242</sup> Током 1992. пронађена су два камена саркофага без архитектонских украса, типично за период 3-4. века, са богатим прилогом од Ђилибара, М. Јесретић 2007, 30.

<sup>2243</sup> В. Migotti 2004, 91.



некропола због бројних синкретистичких форми и честе контаминације локалитета изазване вишевековном употребом, секундарном употребом старијег материјала или каснијим деструкцијама.

Посебан проблем тумачења начина сахрањивања у 4. веку представља то што је овај период прелазни између старих романизованих форми сахрањивања и експанзије хришћанског ритуала, који ослобођен стега *religio illicita* почиње да тражи своју специфичну експресију међу постојећим формама. Истраживање Марка Џонсона показало је да је у 4. веку практиковано заједничко паганско-хришћанско сахрањивање, најпре због прикривања хришћанских обележја, али потом и због непостојања правне или канонске препреке за такву праксу<sup>2244</sup>. Овакав став омогућио би ново тумачење двосмислених паганских ликовних тема у сепулкралном сликарству, без потребе да се у њима налази неки дубљи хришћански смисао.



Слика 10. Типови гробница на лок. 26 Северозападне некрополе Сирмија (из П. Милошевић 2001, 184)

Број константованих позноантичких некропола на територији Друге Паноније данас је већи него у другој пол. 19. века, када је почела публикација ових налаза<sup>2245</sup>. Највише некропола истражено је у провинцијској престоници Сирмију, где је у 4. веку постојало барем четири веће некрополе (означене по положају као Северозападноно гробље, Источно гробље, Североисточно гробље, Гробље у Мачванској Митровици), смештене према римским обичајима ван града уз главне

<sup>2244</sup> М. Johnson 1997.

<sup>2245</sup> Š. Ljubić 1876; 1883; J. Brunšmid 1895; 1898; 1900; 1901; 1904; 1905; 1907; 1909; 1910.

путеве. У околини Сирмија констатоване су касноантичке некрополе код Чалме<sup>2246</sup>, Лаћарка<sup>2247</sup>, Баноштора<sup>2248</sup>, Свилоша<sup>2249</sup>, Бешке<sup>2250</sup>, Шида<sup>2251</sup>, Хртковаца<sup>2252</sup>. У западном делу провинције знатно је мање налаза, те су истражене некрополе у Штрбинцима, Осијеку, Винковцима. Све до средине 4. века веома је тешко само на основу сахрањивања проценити да ли се ради о хришћанским или паганским гробовима<sup>2253</sup>.

У погледу форми сахрањивања, 4. век је заиста видео нове форме које се постепено уводе на рачун старих паганских некропола које се крче, а њихов материјал се користи за новоградњу (види пример секундарно употребљеног паганског саркофага из Винковаца, прилог А24)<sup>2254</sup>. Све до средине 4. века разлике између паганских и хришћанских гробова су тешко уочљиве. Најуобичајенији типови гробница су гробнице са равним кровом или кровом на две воде, које настављају традицију 3. века. Паралелно, појављује се и тип гробнице са бачвастим сводом (слика 10)<sup>2255</sup>. Такође, чести су саркофази, али са другачијим концептом од раније богато украшених форми. Њих сада карактерише монументална једноставност и одсуство декорације, а порекло имају у малоазијском типу саркофага<sup>2256</sup>. У погледу оријентације покојника, П. Милошевић је показао да у 4. веку положај тела не може указивати на религијску филијацију<sup>2257</sup>, али распоред хришћанских гробова око мартирја (*ad sanctos*), био је новина непозната паганима<sup>2258</sup>.

<sup>2246</sup> Током 1969. откривено је неколико римских гробова и гробница, од којих су само две документоване и једна осликана фрескама, в. Р. Милошевић 1973.

<sup>2247</sup> При изградњи аутопута Е70 откривена је некропола за зиданим гробницама и укопаним покојницима, в. О. Брукнер 1995.

<sup>2248</sup> Ископавања античке Бононије вршена су 1970-1971. када је истражен простор каструма, в. Ј. В. Eadie– Р. Petrović 1982. Уз зидове базиликалне грађевине са апсидом на источној страни, изграђеној на темељу римских терми из 3-4. века, пронађени су гробови од опека и саркофаг.

<sup>2249</sup> V. Dautova Ruševljan 2003; М. Manojlović – О. Brukner 1982-1983.

<sup>2250</sup> М. Marijanski-Manojlović 1987.

<sup>2251</sup> S. Pop-Lazić 2009.

<sup>2252</sup> V. Dautova-Ruševljan – О. Brukner 1992.

<sup>2253</sup> П. Милошевић 2001, 167.

<sup>2254</sup> Најизразитији примери уништавања старих паганских гробаља су из Сирмија, в. П. Милошевић 1976, 126-176; 1997, 44.

<sup>2255</sup> П. Милошевић издваја седам типова гробница практикованих у 4. веку, в. П. Милошевић 1976, 130

<sup>2256</sup> П. Милошевић 1996, 45.

<sup>2257</sup> П. Милошевић 1976, 145.

<sup>2258</sup> Исто, 128.

Од гробних прилога, треба поменути појаву реликвијара на хришћанским некрополама, од којих су два пронађена у Сирмију, један на северозападној некрополи (лок. 26), а други у стамбеној градској зони, близу градске базилике у оквиру гробова *intra muros*<sup>2259</sup>. Иначе, хришћански гробови су углавном без прилога, што можда указује и на социјални статус већине хришћана.

У овом периоду ипак срећемо луксузно украшене камене саркофаге панонске продукције, попут примерка из Шида (прилог А9)<sup>2260</sup> и Сремске Митровице (А10), које одликују заједничке карактеристике панонског-норичког стила<sup>2261</sup>. Примерак саркофага из Шида је изузетан по богатој иконографији и начину сахрањивања. Наиме, саркофаг је био постављен унутар подземне крипте некада богато украшене фрескама. На саркофагу су представљене персонификације годишњих доба – зима у виду особе са кукуљицом која држи две животиње у рукама, јесен особа са кукуљицом са корпом пуном плодова. На предњој страни је представа главе медузе са две супротстављене змије. С једне стране, представљени су мушкарац и жена – жена, старија, у дугом хитону са пребаченим химатионом, с друге мушкарац у богатом војном орнату. Ова представа војника посебно истиче овај саркофаг, јер се по детаљно приказаној одећи наслућује да је покојник био високи официр из периода тетрархије и то највероватније друге половине 4. века<sup>2262</sup>. А. Јовановић је указао на представу српа као симбола Силвана, најпопуларнијег панонског божанства, као и на два пантера и лавицу око кратера из ког излази винова лоза, који указују на култ хтонског Диониса<sup>2263</sup>. С обзиром на то да је у близини нађено још неколико скелетних остатака, претпоставља се могућност постојања мање некрополе везане за неку још неоткривену сеоску вилу у близини, могуће *villa Pistrensis* из писаних извора<sup>2264</sup>.

---

<sup>2259</sup> J. Guyon 1975, 419-424.

<sup>2260</sup> У питању је случајан налаз на локалитету Бељњача у Шиду 1997. после чега су уследила ископавања 1998. године, в. S. Pop-Lazić 2009.

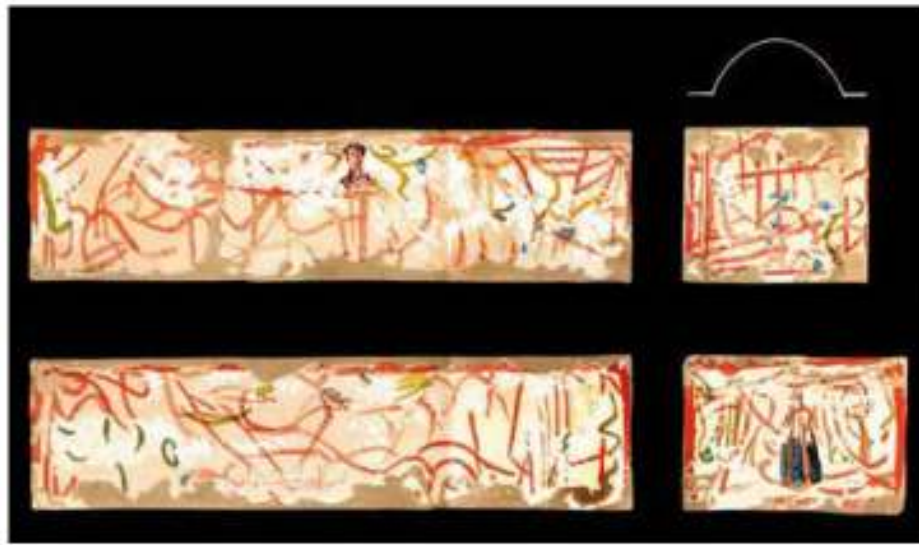
<sup>2261</sup> Претпоставља се да је саркофаг начињен у Петовију (данас Птуј у Словенији), S. Pop-Lazić 2009, 166.

<sup>2262</sup> S. Pop-Lazić 2009, 168-169.

<sup>2263</sup> Мишљење А. Јовановића о овом саркофагу нашао сам у документацији Галерије Сава Шумановић у Шиду.

<sup>2264</sup> S. Pop-Lazić 2009, 171; уп. M. Mirković 2006a, 37.

Исто тако, на простору Друге Паноније потврђене су и луксузније хришћанске гробнице – попут осликане гробнице у Чалми, Штрбинцима<sup>2265</sup>, Бешки, што указује на присуство виших друштвених слојева у залеђини градова. За хришћанске гробнице типична је употреба црвене боје, некада монохромно и представа хришћанских симбола (крст, свастика, Андријин крст, АΩ, христограм симболизован као Хи – Ро, Х – И = шестокрака звезда, закошени христограм<sup>2266</sup>).



Слика 22. Приказ „ограде раја“ на бочним странама осликане гробнице из Чалме (из И. Поповић – Б. Борић-Брешковић 2013, 150).

На некрополама Сирмија откривено је неколико осликаних гробница – једна на лок. 26 (Северозападна некропола; Гробље св. Синерота) 1960. године и две на лок. 55 (Источна некропола; Гробље св. Иринеја) 1976. и 2002. године. Од мотива на првој су прикази процесије са даровима, на другој су очувани само прикази грубо нацртаних црвених гирланда са зеленим цветом на месту качења за таваницу (прилог А15)<sup>2267</sup>, а само на трећој се назире јасна хришћанска симболика – очувани прикази чамца, човека и крљушти, а графит *IWNAS*<sup>2268</sup> указују на представе из

<sup>2265</sup> В. Migotti 2004, 99-100.

<sup>2266</sup> Више о ранохришћанским симболима, в. В. Migotti 1997, 99-100.

<sup>2267</sup> Уз ову гробницу су нађена и фрагментарно очувани натписи (прилог Е16-18) и остаци акротерије саркофага.

<sup>2268</sup> I. Rorović 2011b, 232. Према мишљењу И. Поповић натпис је резултат неправилне латинске транскрипције грчког облика имена Јоне.

Јониног циклуса (прилог А16)<sup>2269</sup>. Према налазима новца прве две се датирају у прву половину, а трећа у другу половину 4. века.

На 10 км од града 1969. године у селу Чалма код Сремске Митровице откривена је гробница, која имала сва четири зида осликана претежно линеарним мотивима црвене боје, а понегде плаве и зелене. Због великог оштећења, на слици се назире само попрсје млађег човека и фигура човека оденутог у дуги плашт<sup>2270</sup>. Касније је примећена и фигура жене у дугој плавој хаљини са једном руком на стомаку, а другом на устима, која према С. Ђурићу представља служавку<sup>2271</sup>, а према И. Поповић покојницу која чека да уђе у рај<sup>2272</sup>. Гробница се датира 337-341. године.

Фреска из Штрбинаца код Ђакова приказивала је два пауна уз кантарос, а код глава птица приказана је стилизована шестокрака звезда и изнад посуде христогорам у медаљону, затим ограда као симбол рајског врта<sup>2273</sup> (види прилог А14). Сличан пример паунова, голубица/препелица са кантаросом имамо у гробном сликарству Виминација (тзв. Гробница са купидонима) и на некрополама Наиса, али су у композицији са другим класичним паганским симболима загробног живота<sup>2274</sup>, што указује на синтезу уметничког израза старе и нове религије.

Гробница на локалитету Брест код Бешке представља јединствено очуван примерак римског сликарства Друге Паноније израђен у знатно финијој техници од наведених примера. У питању је сложена сцена очувана на два зида са представом брачног пара, од којих је мушкарац обучен у белу тунику са црвеном хламидом, а жена у далматику светлољубичасте боје; на другом зиду су приказане Парке од којих једна носи црну вагу. Међу сложеним редовима геометријске орнаментике, налази се сцена процесије у којима слуге носе понуде у храни пићу (прилог А17)<sup>2275</sup>, представа пауна и цветног врта. Ова гробница је изузетан пример истог врела из ког су пагани и хришћани црпели мотиве за гробно сликарство, где сцене врта са пауновима овде су део паганске погребне симболике, које су били свесни

<sup>2269</sup> Према I. Popović 2011b, 232-233.

<sup>2270</sup> P. Milošević 1973, 90.

<sup>2271</sup> S. Đurić 1985, 170.

<sup>2272</sup> I. Popović 2011b, 242.

<sup>2273</sup> О мотиву ограде раја у гробном сликарству Сирмија, в. I. Popović 2012b.

<sup>2274</sup> J. Anđelković Grašar et al. 2013, 87.

<sup>2275</sup> S. Đurić 1985, 1-5.

други становници комплекса око виле рустика код Бешке, јер међу гробовима који датирају из времена Константина I налази се прстење са крстом или Христовим монограмом<sup>2276</sup>.

У погледу организације некропола, оне су у 4. веку и даље формиране *extra muros*, али се за разлику од ранијег правилног распореда гробова, сада примећује неправилност и раштрканост гробова, осим у случају хришћанских сахрана где се јавља принцип *ad sanctos*, те се гробови групишу око подигнутих мартирџа. На селу, сахрањивање је по правилу ван насеља. На примеру некрополе из Свилоша из друге трећине 4. века, види се присуство зиданих гробница, али и скелетних гробова са богатим прилозима, који указују на висок ниво културе романизованог становништва и њихово активне учешће у друштвено-економском животу<sup>2277</sup>.

У погледу антрополошких анализа, очекивало би се да на хуманом остеолошком материјалу са локалитета хришћанских некропола са потенцијалним мартирџима, постоје докази о насилним смртима хришћана описаним у мартиролошкој литератури. Међутим, остеолошки материјал са локалитета 26 (Гробља св. Синерота) однет је у САД, о чему постоји извештај М. Брауна (М. Brown), који је материјал анализирао. Према Брауновој анализи 399 инхумираних особа констатоване су само палеопатолошке промене, а већина покојника припадала је старосном добу од 26-49 година (146 особа неодређеног пола)<sup>2278</sup>. Према анализама које је на хуманом остеолошком материјалу Сирмија извршила Наташа Миладиновић-Радмиловић<sup>2279</sup>, утврђено је да се у периоду од 1-4. века на спаљене гробове налази на већини сирмијских некропола, с тим да се само у Мачванској Митровици вршило групно спаљивање (*ustrinum publicum*)<sup>2280</sup>. На локалитетима 46, 47 и 59, дакле у близини градске базилике нађен је већи број скелетних гробова *intra muros*, који припадају истом слоју сахрањивања, а представљају пренете остатке са старих некропола ван бедема<sup>2281</sup>. Само остеолошки материјал са локалитета 59 је анализиран, али без конклузивних

<sup>2276</sup> М. Маријански-Мановић 1987, 95, 130, 132.

<sup>2277</sup> М. Мановић – О. Брукнер 1982-1983, 39.

<sup>2278</sup> Н. Миладиновић-Радмиловић 2011, 250.

<sup>2279</sup> Наташи Миладиновић-Радмиловић, вишем научном сараднику и њеном супругу Миру Радмиловићу дугујем захвалност на литератури која ми је била од велике помоћи.

<sup>2280</sup> Н. Миладиновић-Радмиловић 2011, 192.

<sup>2281</sup> Исто, 256-259.

результата<sup>2282</sup> Са локалитета 55 (Гробље св. Иринеја) анализиран је остеолошки материјал 48 особа, већином одраслих, а само код једне су примећене повреде ударцем<sup>2283</sup>. Истражени материјал који потиче из гробова 4-5. века показивао је повреде костију горњих и доњих екстремитета код 7% индивидуа са локалитета 55 (четири), 59 (једна), локалитета Траса топловода – насеље Деканске баште (две) и локалитета Траса канализације – улица Стари шор (једна)<sup>2284</sup>. Нажалост антрополошки узорци су веома оскудни и непотпуни да би се дали коначни закључци.

## 6.2 КУЛТНА АРХИТЕКТУРА

### РАНОХРИШЋАНСКА ГРОБЉА СА МАРТИРИЈИМА

Заједнице хришћана у Другој Панонији своју експресију налазе најпре у погребном ритуалу, али убрзо после легализације хришћанства долази до процвата хришћанске архитектуре у виду мартрија, а касније и првих цркава. И у погледу изградње ранохришћанске топографије Друге Паноније предњачи Сирмиј, који је био место страдања и највећег броја мученика. Међутим, новија истраживања су показала могућност постојања мартрија и у Мурси и Цибалама<sup>2285</sup>. На делу Друге Паноније који се данас налази у саставу Републике Хрватске, такође постоје релевантни налази из периода 4. века, а који допуњују слику религијске историје ове провинције. Бројне паралеле у ранохришћанској архитектури налазимо у суседним провинцијама, нарочито у Панонији Савији и Валерији, затим Првој Панонији<sup>2286</sup>, Далмацији и суседној Првој Мезији.

---

<sup>2282</sup> Исто, 310.

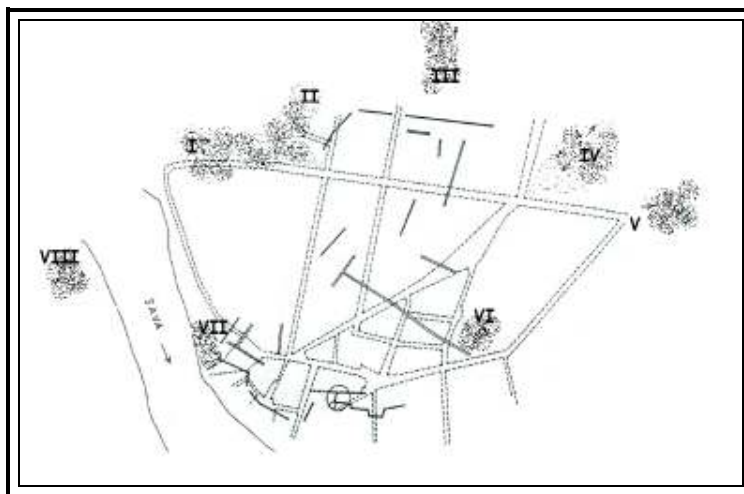
<sup>2283</sup> Исто, 277.

<sup>2284</sup> N. Miladinović-Radmilović 2011, 385.

<sup>2285</sup> Најновији преглед налаза даје В. Migotti 1997.

<sup>2286</sup> Преглед свих налаза са критичким освртом даје D. Gáspár 2002.

На простору Друге Паноније најбоље је позната топографија ранохришћанских култних места њене престонице Сирмија<sup>2287</sup>. Историјат археолошких истраживања ових објеката сеже у другу половину 19. века када су већ лоцирани култни објекти ранохришћанске архитектуре, ситуирани углавном на околним градским некрополама. Још је Игњат Јунг је у својим писмима описао и тачно утврдио локације неких од римских гробаља у Сирмију, од којих су нека данас потпуно уништена<sup>2288</sup>. Нажалост већ Јунг констатује да је културно-историјска свест у народу веома ниска, те да се сав антички камени и метални материјал уништава у грађевинске сврхе или продаје, те да постоје сезонска „дивља копања“ у потрази за римским каменом, оловом, златом или сребром<sup>2289</sup>. Тек од средине 20. века почеће систематска археолошка ископавања, која су у многоме допринела исправљању неких устаљених погрешака из раног истраживачког периода и донела нове налазе, додуше знатно оскудније од оних из 19. века.



- I Западно гробље
- II Северозападно гробље (Св. Синерот)
- III Северно гробље
- IV Североисточно гробље
- V Источно гробље (Св. Иринеј) и пут према тзв. Римском гробљу
- VI Југоисточно гробље
- VII Југозападно гробље
- VIII Гробље у Мачванској Митровици

Слика 10. Распоред некропола Сирмија 1-4. века (из П. Милошевић 2001, 161).

<sup>2287</sup> За преглед истраживања ранохришћанске топографије Сирмија, в. N. Duval 1979; В. Поповић 2003; М. Јеремић 2006а.

<sup>2288</sup> Јунг је у својим писмима помињао данас непознато римско гробље код села Кленак, које је лоцирано при градњи железнице Митровица – Рума, на ком је нађено осам саркофага, затим оловни саркофаг који су локалци одмах претопили, в. П. Милошевић 1974-1978, 55-57.

<sup>2289</sup> Јунгово писмо бр. 66 (29. новембар 1894), П. Милошевић 1974-1978, 57.



СЕВЕРОЗАПАДНА СІРМИЈСКА НЕКРОПОЛА И МАРТИРИЈ СВ. СІНЕРОТА<sup>2290</sup>

Прва опсежнија ископавања сирмијских некропола одиграла су се 1882-1884. године под руководством археолога Народног музеја у Загребу Адолфа Хитрека. Подстакнут случајним налазима два хришћанска надгробна натписа (прилог Е62, Е71) на простору Северозападне некрополе (лок. 26)<sup>2291</sup>, потврђено је да је гробље настало око базилике св. Синерота<sup>2292</sup>. Хитрекова кампања дала је позитивне резултате у смислу откривања положаја и основе мартирија, као и бројних епиграфских налаза који ће у наредним деценијама почети да се одливају у Археолошки музеј у Загребу. Међутим, као што смо напоменули, већ су Хитрекови савременици изразили сумњу у његове налазе. Након Хитрекових ископавања локалитет је препуштен уништавању наредних осам деценија<sup>2293</sup>.

Прва савремена ископавања овог локалитета одиграла су се тек 1960-1962. године под руководством Покрајинског завода за заштиту споменика у Новом Саду<sup>2294</sup>, када је потврђено постојање некрополе са зиданим и укопаним гробницама, који су већином били порушени и опљачкани. Према налазима новца из доба цара Констанција I, Константина I, Валенса закључено је да је гробље било у употреби током читавог 4. века. Откривени су фрагментарни надгробни натписи од мермера (Е16-22).

Тек ископавањима 1969-1971. године поново је испитано двадесет пет одсто површине гробља и одређен центар некрополе и правци ширења, урађена припрема за систематско ископавање које би открило гробне целине, али које није извршено<sup>2295</sup>. Установљено је место култне грађевине око ког се гробље развијало, што би одговарао положају Хитрекове базилике св. Синерота, али због савремене архитектуре Спомен гробља није било могуће испитати локацију. Стога је веродостојност Хитрекових података пресудна, јер ако су његове димензија од

<sup>2290</sup> За детаљан историјат истраживања сирмијских некропола в. N. Miladinović-Radmilović 2011, 13-17.

<sup>2291</sup> *CIL* 3.10233; J. Brunšmid 1908/09; .

<sup>2292</sup> Š. Ljubić 1883.

<sup>2293</sup> М. Јеремић 2004, 54.

<sup>2294</sup> Више о ископавањима Сирмија 1960-1962, в. В. Поповић 2003, 53-58.

<sup>2295</sup> В. Поповић 2003, 88.

19,30 x 30,30 м тачне<sup>2296</sup>, грађевина би била највећи хришћански култни објекат Сирмија, укључујући и градску базилику<sup>2297</sup>. Утврђено је да је базилика мученика Синерота имала једнобродну основу са полукружном апсидом на истоку (слика 16.а)<sup>2298</sup> и да се налазила на ивици Западне паганске некрополе<sup>2299</sup>. У питању је монументална грађевина са зидовима дебљине 1, 5 м у просеку. Како пронађени надгробни натпис (прилог Е62) каже матрона Артемидора је подигла гробницу *ad dom(i)num Synerotem inter antem ad dexteram inter Fortunatam et Desiderium*, у трему између Фортуната и Дезидерија. На локалитету су у трему испред базилике заиста нађена три гроба.

Најбогатије зидане гробнице биле су најближе базилици, док су периферни гробови скромнији од вертикално постављених опека. Гробови су у неколико случајева имали теголу са урезаним крстом или монограмом. Према анализи гробног инвентара, коју је извршио П. Милошевић, већина гробова са гробља св. Синерота се може датирати у другу половину 4. века, када је вероватно изграђен мартирij<sup>2300</sup>. Могуће је и да квалитет гробова временом опада пратећи опадање квалитета градског живота у вези са Сеобом народа током 5. века. Гробље је било у употреби до 6. века. Како наводи В. Поповић због сложене теренске ситуације и опљачканих гробних прилога није решено питање мешања паганских и хришћанских укопа, и у којој мери је паганско сахрањивање, које карактерише спаљивање, практиковано током 4. века, када се датира већина хришћанских гробница<sup>2301</sup>.

#### ИСТОЧНА СИРМИЈСКА НЕКРОПОЛА И ЊЕНИ МАРТИРИЈИ

Паралелно са ископавањима на Северозападној некрополи, Хитрек је предузео истраживање Источне некрополе на римском путу за Фосе (Јарак) и Сингидун (Београд), на два километра од источне капије Сирмија. Игњат Јунг је у

<sup>2296</sup> А. Нутрек 1894.

<sup>2297</sup> М. Јеремић 2006а, 50.

<sup>2298</sup> Према Хитреку, апсида је на западу, што су оповргла савремена истраживања, в. М. Јеремић 2006а, 54.

<sup>2299</sup> Исто.

<sup>2300</sup> П. Милошевић 1976.

<sup>2301</sup> В. Поповић 2003, 89.

својим писмима загребачком музеју забележио да се источно митровачко гробље у народној традицији назива Римско гробље или Гробље св. Димитрија, јер је *tu vrlo vjerovatno bila bazilika tog sveca od praef. Leontija utemeljena...*<sup>2302</sup>. На Хитрековом плану је приказано шест грађевина окружених са шездесетак гробова. Јеремић је на основу оградних зидова закључио да је у питању био јединствени фунерарни комплекс<sup>2303</sup>. Најистакнутија од наведених грађевина је триконхални мартиреј (*cella trichora*). Поред ове веће грађевине на Хитрековом плану је мања једнобродна базиликална зграда са апсидом, за коју Хитрек закључује да је у питању мартирејска капелица<sup>2304</sup>.

Нажалост, како је већ констатовао Јунг, после Хитрековог ископавања Североисточног гробља (Гробље св. Синерота), мештани су зиме 1882/1883. године откопали и опљачкали тридесетак зиданих гробница, од којих је једна била украшена фрескама<sup>2305</sup>. И сам археолог Хитрек донео је по речима Игњата Јунга, више штете него користи својим несавесним и несистематским ископавањима<sup>2306</sup>. Срећом, 1894. године у Митровицу долази много стручнији археолог, Јосип Бруншмид, захваљујући коме ће се доста Хитрекових погрешака исправити и очувати бар неки драгоцени подаци. Међутим, у погледу наведених грађевина није било помоћи јер су у потпуности уништене током градње пута за Руму 1878. године<sup>2307</sup>. Бруншмид је ипак према празнинама на месту извађених зидова утврдио димензије триконхалног мартиреја (17 x 19 м са распоном конхи од 6м), а Мирослав Јеремић је на основу овог податка и Хитрековог плана проценио да је „капела“ била 8 x 13 м са распоном апсиде од 3,5 м (слика 16.б, д)<sup>2308</sup>. Како примећује Јеремић није забележено да ли је у конхама, где је очекивано, било гробова који би ову грађевину могли засигурно окарактерисати као мартиреј<sup>2309</sup>. Капела наликује Хитрековом плану базилике св. Синерота, само је мањих

<sup>2302</sup> Јунгово писмо бр. 320 (4-6. фебруар 1905), Д. Познанивић 2004, 213.

<sup>2303</sup> М. Јеремић 2004, 55.

<sup>2304</sup> А. Нутрек 1894, Т. II.

<sup>2305</sup> П. Милошевић 1974-1978, 58.

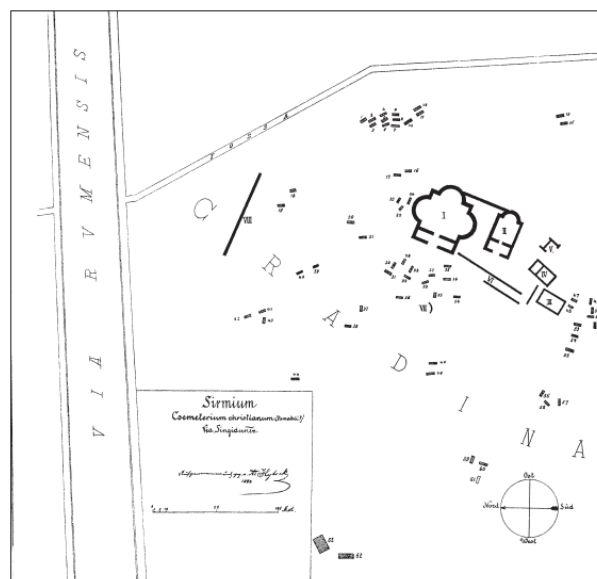
<sup>2306</sup> Јунгово писмо бр. 320 (4-6. фебруар 1905), Д. Познанивић 2004, 213-216.

<sup>2307</sup> Ј. Brunšmid 1895-1896, 162.

<sup>2308</sup> М. Јеремић 2004, 57.

<sup>2309</sup> М. Јеремић 2004, 56-57.

димензија<sup>2310</sup>. Јунг предлаже поређење са базиликом св. Димитрија у Солуну у нади да ће наћи сличност<sup>2311</sup>. На основу Хитркове, Јунгове и Бруншмидове сагласности да је у питању Леонтијева базилика св. Димитрија, Никола Вулић је изнео претпоставку да је суседна капела базилика св. Анастасије<sup>2312</sup>. Тако ће се у наредним деценијама сматрати да су триконхални мартирј и капела базилике св. Димитрија и св. Анастасије<sup>2313</sup>. Владислав Поповић се успротивио овој тврдњи указујући да је Леонтијева базилика из пасије Димитрија Солунског била градска црква унутар бедема<sup>2314</sup>. Поповић указује да се Леонтијева градитељска активност догодила у 5. веку, када би било необично непромишљено саградити цркву изван града и препустити је опасностима варварских најезди<sup>2315</sup>. Нажалост, никада није утврђено око каквог култног места се ово гробље развијало. Тек нова открића могу решити проблем мистериозних Хитрекових грађевина.



Слика 11. Хитреков план културних објеката на локалитету Градина/Римско гробље на Источној некрополи Сирмија (из М. Јеремић 2006а, 51).

<sup>2310</sup> Исто, 57. Већ су И. Јунг, Ш. Љубић и Ј. Бруншмид изнели сумње у Хитрекову кредибилност плана Синеротове базилике.

<sup>2311</sup> Јунгово писмо бр. 320 (4-6. фебруар 1905), Д. Познанић 2004, 213.

<sup>2312</sup> Н. Вулић 1929, 165.

<sup>2313</sup> А. Нутрек 1894; Ј. Вруншмид 1895, 162; Ове ставове су следили и каснији истраживачи Ж. Зелер 2005; мађарски историчар Ђерфи је чак лоцирао средњовековни манастир св. Димитрија у поменути триконхалну грађевину, што би на основу димензија било тешко изводљиво, на шта је указао П. Милошевић; према I. Роровић – S. Ferjančić 2013, 104-105.

<sup>2314</sup> В. Поповић 2003, 215.

<sup>2315</sup> Исто.

Када је у оквиру југословенско-француске кампање 1973-1978. године истраживан мањи сегмент Источне некрополе откривена је надгробна плоча са натписом, који је почињао поменом базилике св. Иринеја (*In basilica domini nostri Ereni...*) (прилог Е84), чиме је потврђено да је Источна некропола имала мартирiji посвећен св. Иринеју. Ово јединствено сведочанство датира се у 4. век, чиме се потврђује старост Иринејевог култа. У датовању натписа важна је иконографија самог натписа. Наиме, на натпису се појављује ХР-христован у кругу, који у зависности од провинције полако ишчезава из употребе до средине 5. века<sup>2316</sup>. Захваљујући проналаску натписа са поменом базилике св. Иринеја, убрзо је лоцирана грађевина (слика 16.с) око које се формирало гробље, а натпис је био унутар саме грађевине. Нажалост, грађевина је највероватније од турског периода уништана одношењем грађевинског материјала<sup>2317</sup>. Од објекта су остали само темељи и делови зидова. Зидови су били од опеке са карактеристичним печатом: S(UB) C(URA) BAR(BATIONIS)<sup>2318</sup>, на основу чега је претпостављена идентификација са Барбацијем, вођом пешадије (*magister militum*) Констанција II<sup>2319</sup>, чиме би се градња могла датирати у 357. годину када је цар посетио Сирмију. Зидови су имали мермерну оплату, чији су фрагменти нађени. Нађени су и фрагменти подног мозаика, али у веома лошем стању. У источном делу нађени су остаци крстионице<sup>2320</sup>. Објекат у форми једнобродне базилике димензија 13,5 x 31 м са зидовима око један метар дебљине са распоном апсиде од 7 м, био је скромне градње од туцаног камена са либажним слојевима опека<sup>2321</sup>. Око базилике је било формирано гробље, при чему је откривено 76 гробова са три нивоа сахрањивања, од којих је најранији спаљени гроб из 2. века, који предатира хришћанско гробље, али је већина гробова из друге половине 4. века<sup>2322</sup>. Осим зиданих гробница, било је и сахрањивања у дрвеним сандуцима положеним у раке.

<sup>2316</sup> Milena Milin 1996, 247. Најраније забележен христован јавља се у 2. деценији 3. века, од 377. са кругом такође, V. E. Gardthausen 1913, 2.57.

<sup>2317</sup> Овај податак преузима из теренског дневника, АИ 356/78 инв. бр. 1004, Закључак, 1. Суд је донет на основу налаза турске керемике и лула.

<sup>2318</sup> АИ 365/78 Дневник ископавања инв. бр. 1004, 7. Пронађено 2. августа 1977. сектор 1, квадрант С3, димензије 26 x 12 x 2,5 цм.

<sup>2319</sup> W. Smith 1844, 1.461 s.v. Barbatio.

<sup>2320</sup> АИ 356/78 инв. бр. 1004, Закључак, 3

<sup>2321</sup> М. Јеремјић 2004, 60-61.

<sup>2322</sup> АИ 356/78 инв. бр. 1004, Закључак, 4.

### ГРОБЉЕ СА МАРТИРИЈЕМ У МАЧВАНСКОЈ МИТРОВИЦИ

На локалитету Ширинград у Мачванској Митровици (лок. 61б према археолошкој нумерацији Музеја Срема), где се на десној обали Саве у античко доба налазила ада, још 1900. године откривени су остаци грађевине са троапсидалним простором, која ће тек пола века касније бити проглашена за ранохришћански мартриј, највероватније посвећен св. Иринеју<sup>2323</sup>. Систематско археолошко испитивање локалитета у Мачванској Митровици потврдило је претпоставку о мартрију, баш на основу положаја гробова откривених 1966-1970. године уз веома сложен архитектонски комплекс од четири грађевине изграђене једна изнад друге<sup>2324</sup>, од којих је најстарија од њих датирана у касноантички период (друга пол. 4. века) на основу налаза новца и грађевинске технике<sup>2325</sup>. Међутим, због неповољних теренских услова касноантичка базилика није могла бити у целости откривена. Откривена је њена апсида на истоку (слика 12), а зидови указују на правилну базиликалну диспозицију, која одговара осталим сирмијским гробљанским црквама тог времена, попут базилике св. Иринеја на североисточној некрополи и базилике св. Синерота на северозападној некрополи<sup>2326</sup>.

Штавише, откривен је још један старији антички слој некрополе, који је имао махом гробове спаљених покојника са богатим гробним прилозима, који је датирају у период 2-3. века<sup>2327</sup>. Млађи антички слој некрополе формиран је око мартрија, где су најпре око улаза постављене монументалне гробнице од опека са бачвастим сводом или сводом на две воде, које се могу датирати у другу половину 4. века<sup>2328</sup>. Осим зиданих јављају се и скромне гробнице у ракама. У млађем античком слоју приметно је скелетно сахрањивање, али интересатно је да је утврђена биритуалност већ код млађег слоја. Према културном инвентару гробова индиковано је присуство готских и гепидских елемената<sup>2329</sup>. Поставља се питање оснивања ових некропола

<sup>2323</sup> П. Милошевић 1976, 147. Први је тезу о Иринејевом мартрију изнео G. Györfly 1959, који је проучавао средњовековне изворе о митровачким црквама.

<sup>2324</sup> Налази су публиковани, в. S. Ercegović-Pavlović 1980.

<sup>2325</sup> П. Милошевић 1976, 147.

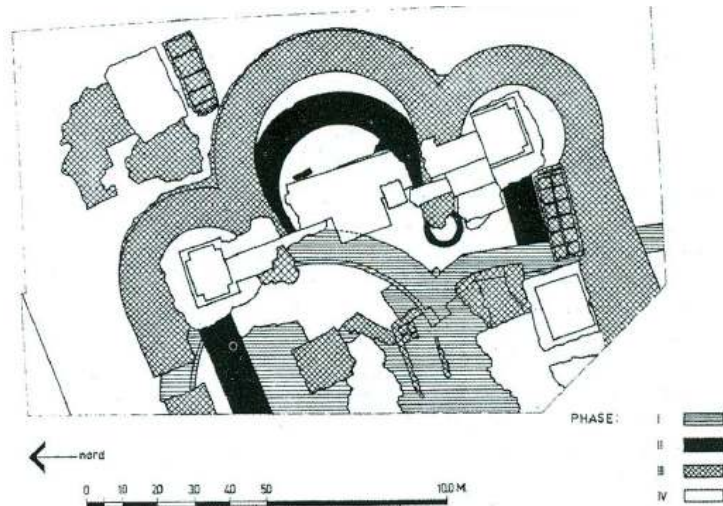
<sup>2326</sup> М. Јеремић 2004, 62-64.

<sup>2327</sup> S. Ercegović-Pavlović 1980, 62-63.

<sup>2328</sup> П. Милошевић 1976, 148; S. Ercegović-Pavlović 1980, 63.

<sup>2329</sup> S. Ercegović-Pavlović 1980, 62.

поред бројних сирмијских некропола. Могуће је да је на овом локалитету постојало мање римско земљорадничко насеље, које је касније прерасло у насеље са претежно хришћанском популацијом, које је очувало традицију о неком од сирмијских мученика.



Слика 12. План култних грађевина на лок. Ширинград у Мачванској Митровици (из М. Јеремић 2004, 56).

I – мартириј из 4. века; II – црква из 10. века; III – црква из 11. века; IV – црква из 13. века

Тек после истраживања средњовековних некропола на овом локалитету, могла се добити јаснија слика о пронађеним култним објектима. На основу резултата јасно се види континуитет ранохришћанског култа у средњем веку. Сви хоризонти сахрањивања изузев паганске биритуалне некрополе, у вези су са грађевинама култног комплекса<sup>2330</sup>. Прва средњовековна црква на овом локалитету изграђена је на тада још видљивим античким зидовима и имала је крстионицу у наосу, а са спољне стране римске апсиде подигнута је у истом нивоу нова апсида мале једнобродне цркве<sup>2331</sup>. По речима Владислава Поповића, то је доказ да су нови градитељи желели да очувају стари олтарски простор<sup>2332</sup>. Ова грађевина страдала је у пожару, а изнад ње је подигнута нова црква са три потковичасте апсиде на истоку и зиданим гробницама у бродовима, од којих је једна постављена на месту посвећеном *Посланицама*, што указује на епископски ранг покојника. Тако се

<sup>2330</sup> S. Ercegović-Pavlović 1980, 18-33, 40-54.

<sup>2331</sup> Владислав Поповић је кориговао првобитно мишљење да је овај објект изграђен у византијско време почетком 11. века, В. Поповић 1973-1974, 268-269.

<sup>2332</sup> V. Popović 1980, IX.

јавило мишљење у науци да је ово била црква св. Методија, словенског апостола у којој је био његов гроб<sup>2333</sup>. Апсида је поново постављена на месту претходне. Трећа црква из 13. века припадала је бенедиктинској заједници у оквиру тадашње сремске бискупије која је основана 1229. године<sup>2334</sup>, те је можда већ те године и саграђена ова црква. Важно је напоменути да ова последња црква није заузимала стари олтарски простор. Ипак, на основу бројних средњовековних докумената из 13. и 14. века, јасно је да је католичка црква била такође посвећена св. Иринеју (*ecclesia sancti Irienei; ecclesia Sancti Yrinei; ecclesia Sancti Irinei Syrmiensis; capitulum sancti Irinei*)<sup>2335</sup>. Важно је напоменути да се култни комплекс у Мачванској Митровици налази на траси и у непосредној близини античког моста, где је извршено погубљење Иринеја.

Поменућемо још један значајан археолошки налаз, тачније наговештај налаза. У питању је Стара српска црква у Сремској Митровици непознатог порекла, посвећена архиђакону Стефану, која је 1946. претворена у Музеј црквене уметности<sup>2336</sup>. Ово култно место представља још једну загонетку у познавању култа сирмијских светаца. Наиме, она се налази на необичном месту, готово на самој обали Саве, око шест километара од града, где су археолози 1961. нашли зидане рампе са античким сполијама, за које се сматра да су остаци једног од два сирмијска моста. Да је у питању мост Иринејевог страдања (у грчким изворима Артемидин мост, у латинским Басентски мост), место страдања сирмијских хришћана, указивао је камени крст узидан у постоље поред поменутих рампи<sup>2337</sup>. Током две хидроархеолошке мисије 1994. и 2003. откривени су делови дрвене конструкције поменутог сирмијског моста, чиме је потврђена претпоставка Владислава Поповића о његовој локацији<sup>2338</sup>. У близини Старе цркве пронађено је неколико гробница из римског доба са ранохришћанским начином

<sup>2333</sup> Тезу о Методијевом гробу у Сремској Митровици заступао је Имре Боба, в. В. Поповић 1974-1974, 265.

<sup>2334</sup> V. Popović 1980, X.

<sup>2335</sup> G. Györfy 1959.

<sup>2336</sup> П. Милошевић 1989, 35-39.

<sup>2337</sup> Исто, 37.

<sup>2338</sup> В. Поповић 2004, 81-86.



сахрањивања<sup>2339</sup>. Све то је упућивало на традицију светог места из кансоантичког периода, где се могао налазити мартириј неког од сирмијских мученика.

Тек 1980-1981. извршено је мало сондажно ископавање испод Старе цркве, током ког је испод слоја некрополе из 18. века откривен зидани касноантички објекат са апсидом на западној страни и део мозаика, али је због великог броја гробница новијег датума истраживање обустављено<sup>2340</sup>. П. Милошевић је проценио да је античка грађевина тробродна базилика димензија 15,5 x 9 м, грађена од римских опека спојених црвенкастим малтером<sup>2341</sup>. Нађен је и део мозаичког пода са представом крста од црвених коцкица<sup>2342</sup>. М. Јеремић ипак упозорава да су крстолике представе биле универзалан симбол, те да је могуће да нађени објекат није имао култни карактер, већ да су у питању римске терме из 4. века које су се налазиле уз градску капију или да су оне претворене у цркву, што није редак случај<sup>2343</sup>. У току 3. и 4. века повећава се број вила у јужној Панонији, нарочито у околини Сирмија, где су евидентиране резиденцијалне царске виле, које у Диоклецијановом реформном систему постају економске јединице са својим управницима (*villici*)<sup>2344</sup>. Ове крупне поседе обрађивали су колони и инквилини, чиме је обезбеђивана храна за становништво градова и војску. У време унутрашњих или спољних нестабилности виле постају збегови, те су од средине 4. века делови вила архитектонски модификују у осматрачнице, житнице, али и култне објекте попут хришћанских цркава<sup>2345</sup>.

У близини овог локалитета налазило се уз саму обалу Саве југозападно римско гробље, на ком је обновљено сахрањивање у 4. веку, о чему сведочи неколико надгробних натписа, оловни саркофаг и зидана гробница са бачвастим сводом, које П. Милошевић оцењује као хришћанске<sup>2346</sup>. С обзиром на разарања којима је антички град Сирмијум био изложен од 5. века, оправдана је претпоставка да је првобитни мартриј св. Иринеја био на левој обали Саве код поменутог моста, али

<sup>2339</sup> П. Милошевић 1976, 156; 1989, 37.

<sup>2340</sup> П. Милошевић 1989.

<sup>2341</sup> Исто, 38.

<sup>2342</sup> Исто, 39.

<sup>2343</sup> М. Јеремић 2004, 70-71.

<sup>2344</sup> О. Брукнер 1995, 137.

<sup>2345</sup> О. Брукнер 1999.

<sup>2346</sup> Налази су у непубликованој дисертацији П. Милошевић 1978, 156-160.

да је култ пренет на другу страну реке у Мачванску Митровицу следећи правац повлачења римског становништва пред незаустављивим таласима варвара.



Слика 13. Стара српска црква у Сремској Митровици и ископ темеља (из П. Милошевић 1990, 36).

Најстарији помен култа св. Иринеја у периоду после пада Сирмијума (582) је код архиепископа Теофилакта Охридског у његовом мање познатом спису *Historia martyrii XV martyrum*, где наводи причу неког Бугарина о познатим чудима у граду св. Иринеја (*ἅγιον Εἰρηναῖον πολὺν*)<sup>2347</sup>. У време када је Теофилакт био архиепископ (1071-1072), Сирмијум се налазио у рукама Мађара и тада је епископија била премештена у Бач. Овај важан помен сведочи о живој традицији о св. Иринеју у 11. веку и о његовој популарности.

После најезде Татара сремски бискуп се сели и како даље сведоче извори бискупија се сместила у место Свети Иринеј (лат. *villa S. Irinei*, мађ. *Szent-Erenye*) на десној обали Саве<sup>2348</sup>. Дуго је био споран положај Светог Иринеја, али је Ђерђ Ђерфи разрешио дилему позивајући се на један документ из 1309. у коме се као део саслушања у парници наводи: *in Syrmiam ad ecclesiam Sancti Yrinei...fecit transduci et conduci ultra aquam Zawa ad villam Sancti Demetrii*<sup>2349</sup>, на основу чега се јасно види да је црква св. Иринеја била у Срему преко пута реке Саве код села Св. Димитрије. Свети Иринеј је имао цркву и бискупа, а многи средњовековни документи помињу Каптол св. Иринеја.

<sup>2347</sup> PG 126.220.

<sup>2348</sup> G. Györfy 1959, 9-74.

<sup>2349</sup> Исто, 73.

#### УБИКАЦИЈА БАЗИЛИКЕ СВ. ДИМИТРИЈА И СВ. АНАСТАЗИЈЕ У СИРМИЈУ

Једна од највећих недоумица, нерешена до данас, јесте локација две базилике, једне посвећене мученику Димитрију и мученици Анастасији, највероватније страдалим 304. године у Великом прогону царева прве тетрархије. Као што смо навели раније, први писани траг о постојању ових објеката јавља се у хагиграфској традицији везаној за култ св. Димитрија Солунског у чијој пасији се помињу две базилике у Сирмију посвећене овим мученицима и подигнуте једна у близини друге<sup>2350</sup>. Ископавања Адолфа Хитрека у Сремској Митровици 1883. године на Источном сирмијском гробљу (у народу познатом као Римско гробље или Градина) открила су две грађевине, једну са триконхалном основом и другу мању, за које ће се у наредним деценијама сматрати да су базилике св. Димитрија и св. Анастасије<sup>2351</sup>. Нажалост, већ 1887. године ове две грађевине уништене су при изградњи пута за Руму и о њима знамо само на основу нацрта и мера које је успео да узме Јосип Бруншмид<sup>2352</sup>. Владислав Поповић се противио овој тврдњи указујући да је Леонтијева базилика из пасије Димитрија Солунског била градска црква унутар бедема и да у време варварских инвазија 5. века не би било подизања цркава изван заштићене територије града<sup>2353</sup>.

Након откривања и истраживања градске базилике у центру античког Сирмија (лок. 59) 1978. и 1981. године утврђено је да је у питању вишеслојно налазиште са најстаријим слојем дрвеноскелетне римске архитектуре 1-2. века и најмлађим слојем из периода 5. века, када је изграђена градска базилика. Међутим, до данас није пронађен ниједан епиграфски доказ дедикације ове градске цркве св. Димитрију. Питањем идентификације цркве св. Димитрија у Сирмију детаљно се бавио В. Поповић, који је низом компаративних истраживања са базиликама св. Димитрија у Солуну и Равени, изнео хипотезу да је новооткривена градска

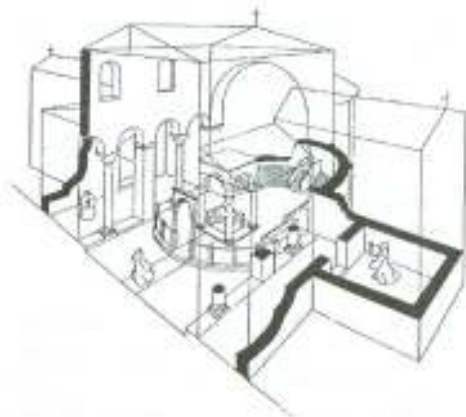
<sup>2350</sup> *AA SS* Oct. IV, 95.

<sup>2351</sup> А. Нутрек 1894; Ј. Бруншмид 1895, 162; Јунгово писмо бр. 320 (4-6. фебруар 1905), Д. Познановић 2004, 213. Ове ставове су следили и каснији истраживачи Ж. Зелер 2005; мађарски историчар Ђерфи је чак лоцирао средњовековни манастир св. Димитрија у поменути триконхалну грађевину, што би на основу димензија било тешко изводљиво, на шта је указао П. Милошевић; према I. Popović – S. Ferjančić 2013, 104-105.

<sup>2352</sup> Ј. Бруншмид 1895-1896, 162.

<sup>2353</sup> В. Поповић 2003, 215.

базилика била посвећена св. Димитрију, а да се негде испод савремене градске архитектуре вероватно крије и Анастасијина црква<sup>2354</sup>. Као време подизања цркве Поповић даје распон од 427-441/442. године при чему не датира грађевину само на основу археолошких карактеристика, већ поткрепљује наративним изворима и у оквиру теорије по којој је Леонтије из пасије св. Димитрија Солунског био солунски префект Илирика из 427. године. Као горња граница дата је хунска инвазија на Сирмиј<sup>2355</sup>. Ипак, Јеремић упозорава да иако је лок. 59 првобитно био у склопу римског форума и вероватно представљао неки римски храм, у време настанка хришћанске базилике дошло је од реструктуирања града, те је градска територија сужена и северни бедем спуштен нешто изнад овог локалитета (види карту 4), чиме се градска базилика није више налазила у центру града, већ можда у градској некрополи, како је показала И. Поповић<sup>2356</sup>. Избор локације цркве био је предодређен погодношћу неке старије напуштене грађевине, која се лако могла трансформисати према потребама хришћана. Према архитектонском плану базилика је била мањих димензија (унутрашње 15,3 x 11,25 м без нартекса), тробродна са трансептом, грађена од секундарно употребљених материјала на основама старије грађевине (слика 14). Штедљива и скромна градња у време нестабилности 5. века била је уобичајена широм Царства. Црква је уништена у пожару при хунској најезди 441-442. године<sup>2357</sup>.



Слика 14. Идеална реконструкција цркве на лок. 59 (из М. Јеремић 2004, 65).

<sup>2354</sup> V. Rorović 1982; 1987; 1998.

<sup>2355</sup> В. Поповић 2003, 288; уп. М. Јеремић 2004, 65.

<sup>2356</sup> I. Rorović 2012.

<sup>2357</sup> М. Јеремић 2004, 69.

Иако данас не знамо ни за једну градску цркву Сирмија осим ове, било је покушаја да се индиректно идентификује локација једне од њих на основу фрагмента мермерне мензе са представом Јоне кога гута кит (прилог А18)<sup>2358</sup>. С обзиром на то да је менза потекла са простора апсиде једне веће форумске грађевине, М. Милин је изнела претпоставку да је можда на том месту постојала епископска црква града Сирмија<sup>2359</sup>. М. Јеремић указује да је менза могла бити сепулкралног типа, каква је нађена на једној од некропола Салоне са идентичном представом Јоне<sup>2360</sup>.

Међутим, у погледу изналажења култних места посвећених св. Димитрију и св. Анастасији, ни ту није стављена тачка на проблем убикације њихових базилика, јер након поновних ископавања на Гробљу св. Синерота 1962-1973. године, ради ревизије Хитрекових налаза, наводно је *Р. Поповић у извештају са ископавања 1995. године на некрополи св. Синерота*<sup>2361</sup> идентификовао Хитрекове култне грађевине на Источној некрополи као базилике св. Димитрија и св. Анастасије и најавио да ће објавити друге хришћанске налазе Сирмија касније, али се то није догодило под околностима наведеним раније.

После истраживања паганских храмова Сирмија, М. Јеремић 2006. године утврђује да је градска базилика (лок. 59) саграђена на темељима паганског храма из 4. века, те је претпоставио да се слично догодило на суседном локалитету (лок. 47), где се такође налазио пагански храм, чиме је причу о загонетним базиликама поново вратио *intra muros*<sup>2362</sup>. Нешто касније, Ивана Поповић на локалитетима градске базилике (лок. 59), паганског храма (лок. 47) и оближњег локалитета (лок. 46) утврђује сахрањивање унутар града, али без знакова постојања веће некрополе и идентификује базилику св. Димитрија на локалитету 59 и њену градњу поставља пре 441/442. годину на основу гробних прилога<sup>2363</sup>.

Вековну дилему могао би да реши поменути натпис са убикацијом цркве св. Анастасије (прилог Е95) са непознате локације из Сирмија. У погледу лоцирања

<sup>2358</sup> П. Милошевић 2001, 133.

<sup>2359</sup> М. Милин 2001, 256.

<sup>2360</sup> М. Јеремић 2004, 72.

<sup>2361</sup> Податак преузима од I. Popović – S. Ferjančić 2013, 105, јер аутори нису навели публикацију из које црпе податке, те податак није могуће проверити.

<sup>2362</sup> М. Јеремић 2006а.

<sup>2363</sup> I. Popović 2012, 134.

места налаза кључни је податак Владислава Поповића из 1979. године у вези са три комада остроготског новца близу северног бедема<sup>2364</sup>, чију појаву објашњава постојањем култног места св. Анастасије, које ће бити доказано једним још увек необјављеним натписом<sup>2365</sup>. Једини траг који је овај запис Владислава Поповића оставио о тајновитом натпису са поменом базилике св. Анастасије указује да је натпис потекао са савим неочекиване локације. Поповић и Ферјанчић повезују налазе готског новца код северног бедема са открићем грађевине из 19. века у близини истог, која је нажалост уништена, али су подаци о њој забележени у писмима Игњата Јунга<sup>2366</sup>. У писму од 10. марта 1898. године Игњат Јунг јавља Загребачком музеју да је откривено ранохришћанско гробље на основу податка да је на месту Североисточне некрополе Сирмија током 19. века откривено преко три стотине зиданих гробница са хришћанским симболима, као и да су пронађени оловни и камени саркофази<sup>2367</sup>. Јунг је стога 1902. годину посветио истраживању Североисточне некрополе Сирмија, која је још од 18. века делом била уништена трасом пута. Испоставило се да је у питању једно од значајнијих хришћанских гробаља овог града<sup>2368</sup>, које се ширило са обе стране римског пута, а било је концентрисано око неке базилике, чији су темељи ископани 1878-1880. године. У питању је била правоугаона зграда од камена са апсидом на истоку. На Јунговом плану било је четири гроба испред улаза базилике<sup>2369</sup>. Ископавања 1960. на том подручју (лок. 60) потврдила су гробове и саркофаге, од којих је један оловни<sup>2370</sup>.

<sup>2364</sup> Пронађени на лок. 21 Сирмија 1960. године у грађевини са мозаичким подом код северног градског бедема. Међутим, новац је нестао, в. I. Роровић – S. Ферјанчић 2013, 106 бел. 40.

<sup>2365</sup> У оквиру његовог излагања о дезинтеграцији градова у Источном Илирику од 5-7. века у Берлину 1979. године, поново штампано у В. Петровић 2003, 239-258, овде 246.

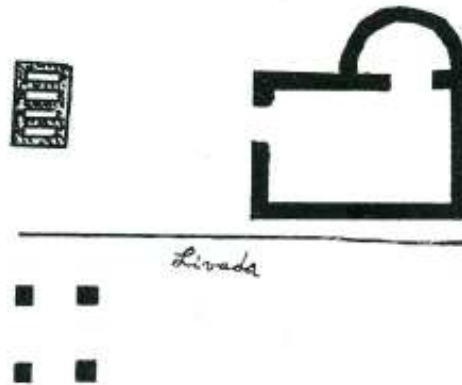
<sup>2366</sup> I. Роровић – S. Ферјанчић 2013, 107.

<sup>2367</sup> Јунгово писмо бр. 95 (10. март 1898), П. Милошевић 1974-1978, 58.

<sup>2368</sup> Јунгово писмо бр. 147 (7. фебруар 1902), П. Милошевић 1974-1978, 59.

<sup>2369</sup> I. Роровић – S. Ферјанчић 2013, 107.

<sup>2370</sup> Исто.



Слика 15. Јунгов нацрт основе мартрија откривеног у 19. веку уз северни градски бедем (из П. Милошевић 2001, 183).

На основу ових налаза, Поповић и Ферјанчић су изнеле хипотезу о готском утврђивању мартријума св. Анастасије у Сирмију за време готског присуства на северној периферији града у другој пол. 5. века, а потом преноса реликвија светице у Константинопољ за време готске владавине у граду (504-535)<sup>2371</sup>, позивајући се на податак да су константинопољску цркву св. Анастасије средином 5. века обновили готске војсковође у римској служби Аспар и Ардабарије<sup>2372</sup>. Пошто је у Равени око 550. године у изворима поменуто *Црква св. Анастасије готског обреда*, Поповић и Ферјанчић су изнеле још једну хипотезу о св. Анастасији заштитници Гота, који су јој стога подигли базилику у Сирмију. Базилика о којој је реч на натпису морала је бити гробљанска црква, што је у складу са сахрањивањем унутар града у 5. и 6. веку, што потврђују налази антрополога Наташе Миладиновић-Радмиловић<sup>2373</sup>.

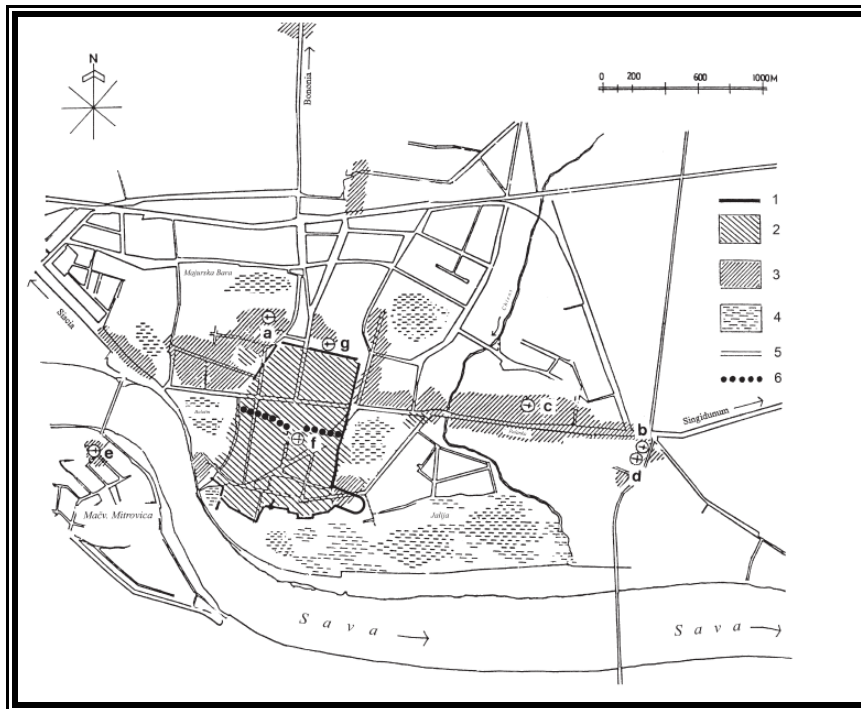
Новијим истраживањима Сирмија утврђено је сахрањивање унутар града и пренос земних остатака покојника са некропола изван градских зидина. У питању је 28 гробова на месту градске базилике и два оближња култна објекта неидентификоване намене (лок. 59, 46 и 47). Грбови подунавско-панонског типа направљени су од опека, осим два мала саркофага са костима одраслих особа пренетих са некропола, што је у вези са најездом Хуна у Панонији и склањањем становништва у градове. Према историјским околностима и гробним прилозима

<sup>2371</sup> М. Mirković 2006, 102.

<sup>2372</sup> Поповић – Ферјанчић 2013, 104.

<sup>2373</sup> N. Miladinović – Radmilović 2011, карта 4 и 5.

они се датују с. 385-442. године<sup>2374</sup>. На овом локалитетима нису констатовани гробови карактеристични за готско и гепидско становништво које је доминирало градом у периоду друге половине 5. и прве половине 6. века, али се сахрањивало на другим локацијама<sup>2375</sup>.



Сл. 5. Ранохришћански култни објекти Сирмијума: а) базилика светог Синерота; б, д) триконхални мартиријум и кавела; с) базилика светог Иринеја; е) мартиријум (светог Иринеја?); ф) градска црква (светог Димитрија?); г) црква откривена и уништена у XIX веку (св. Анастасије?); 1) бедем; 2) насеље; 3) некрополе; 4) мочваре; 5) улице; 6) претпостављена траса унутрашњег бедема (према: Jeremić 2006, Fig. 1, са додатком цркве г)

Карта 4. Преглед ранохришћанских култних објеката Сирмија  
(из Popović – S. Ferjančić 2013, 108).

Међутим, како је утврдио В. Поповић после редукције територије Сирмија почетком 5. века, северни бедем је спуштен готово до лок. 59, те сматрам да је оправданија теза М. Јеремића о лоцирању базилике св. Анастасије негде у близини старог градског форума, али без нових налаза не може се померити из домена хипотеза.

<sup>2374</sup> Налазе је објавила I. Popović 2012.

<sup>2375</sup> Исто, 135.



У погледу налаза са хрватског дела територије Друге Паноније, данас се изводи закључак да су писани извори о религијској историји овог подручја несразмерно бројнији у односу на материјалне остатке. С обзиром на значајну улогу коју су у историји хришћанства 4. века оставили цибалски мученици и епископ Валенс из Мурсе, очекивало се лоцирање барем цибалског мартрија и мурсанске епископске цркве. Међутим, како примећује Бранка Миготи, неразвијеност хрватске позноантичке археологије и контаминација или девастација важних налаза током аматерских археолошких истраживања 19. века, имала су за последицу да се овај сектор Доње Паноније прозова „археолошком пустињом“<sup>2376</sup>. Миготи је дала велики допринос својом синтезом и реevaluацијом ранохришћанских налаза на тлу северне Хрватске, као и предложеном класификацијом ранохришћанских налаза на неоспорно хришћанске, вероватно и могуће хришћанске, којом је указала на важан методолошки приступ материјалу религијске конотације позне антике<sup>2377</sup>.

Једина потврда у писаним изворима о постојању мартрија у западном делу Друге Паноније јесте податак Сулпиција Севера у вези са борбом цара Констанција II са узурпатором Магненцијем у близини Мурсе 351. године, у ком се наводи да се Констанције у пратњи градског епископа Валенса, цар се повукао у базилику *in basilica martyrum extra oppidum sita*<sup>2378</sup>. На основу археолошких испитивања, најпре је Д. Пинтеровић 1980. године изнела претпотставку да се поменути мартриј налазио у малој грађевини са апсидом, пронађеном у близини југозападног градског бедема и јужне римске некрополе<sup>2379</sup>. На овој некрополи, која се у позној антици проширила унутар градских бедема, пронађен је оловни саркофаг у ком је нађен амулет са могућом представом Христа као Доброг пастира (прилог А19)<sup>2380</sup>. Међутим, димензије грађевине су сувише мале за потребе базилике са мартријем, те је предложена друга хипотеза да је грађевина ископана 1971. године у

---

<sup>2376</sup> В. Migotti 1997, 6.

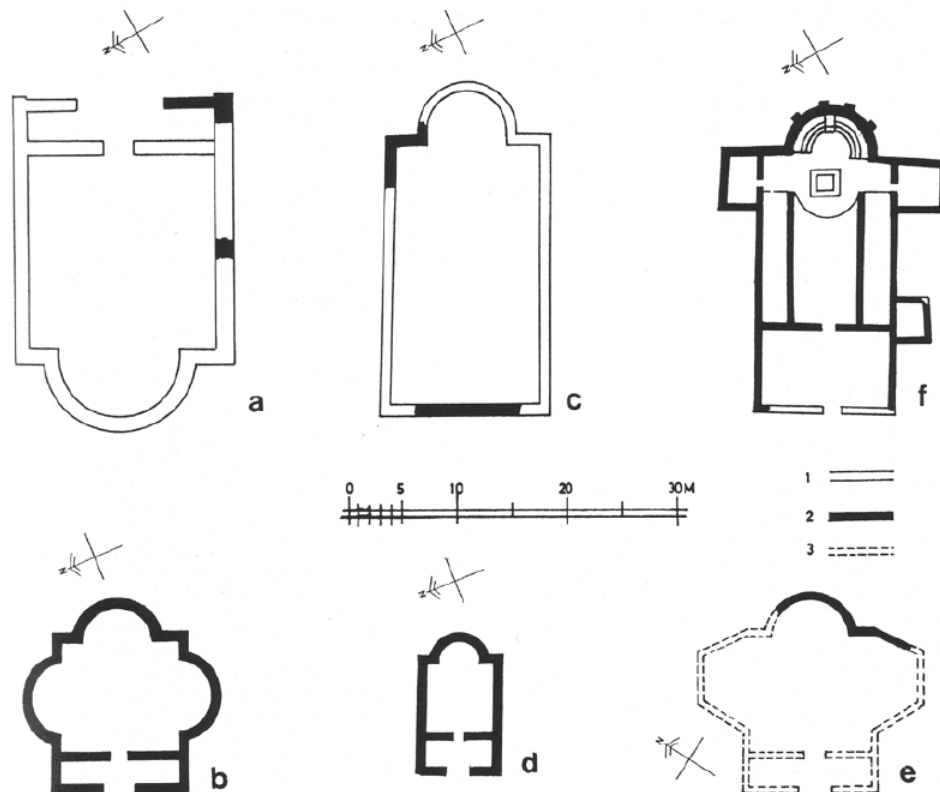
<sup>2377</sup> В. Migotti 1997. Професорки Миготи дугујем велику захвалност што је своју књигу даровала Библиотеци Филозофског факултета у Новом Саду.

<sup>2378</sup> Sulp. Sev. Chron. 2,38 ; Gračanin Hrvoje 2011.

<sup>2379</sup> В. Migotti 1997, 19. Миготи се позива на D. Pinterović, „Basilica Martyrum“ и Mursi, Gunjačin zbornik, Zagreb 1980, 59-66, који ми није био доступан.

<sup>2380</sup> В. Migotti 1997, 72-73.

северозападном делу града више одговарала поменутом мартирију<sup>2381</sup>. Грађевина се датира у 4. век и на том простору је пронађен већи број хришћанских налаза (керамичка посуда са шестокраком звездом, фигура јагњета (прилог А20) и фрагмент фреске са представом рибе)<sup>2382</sup>, што даје предност овој локацији. Недавно је П. Ковач изнео претпоставку да један мурсански натпис указује на постојање базилике<sup>2383</sup>.



Слика 16. Приказ познатих хришћанских кулних грађевина Сирмија: а – Базилика св. Синерота, б – Триконхални мартириј, с – Базилика св. Иринеја, д – Капела на Источној некрополи, е – Мартириј из Мачванске Митровице, ф – градска базилика на лок. 59.

Остаци хришћанске архитектуре на месту некадашњих Цибала крајње су оксудни и хипотетички. Иако се у богатој мартиролошкој литератури везаној за

<sup>2381</sup> М. Bulat 1989b.

<sup>2382</sup> В. Migotti 1997, 21; кат. бр. VI.D.2; V.G.2; фрагмент фреске није публикован.

<sup>2383</sup> Р. Kovács 2008, 499. Позива се на *CIL* 3.4005, који се наводно може прочитати *ad basi[licam---]*, али увидом у литературу, чини се да је то мало вероватно и да није сигурно да се може лоцирати у Мурсу.

култ цибалских мученика св. Еузебија и св. Полиона не помиње подизање мартирија. Новија археолошка истраживања указала су на неколико потенцијалних ранохришћанских локалитета, од којих је најзначајнији локалитет Каменица, око 1,5 км ван источног градског бедема поред римског пута за Сирмиј, што одговара податку из пасије св. Полиона да му је мартириј начињен једну римску миљу изван града<sup>2384</sup>. Међутим, археолошки остаци су толико оскудни и без јасне иконографије, да је веома тешко изаћи из домена хипотезе.

Исто тако, хипотетичким ранохришћанским центром Цибала сматрао се локалитет Мераја, непосредно испред западног градског бедема, али искључиво на основу народне традиције<sup>2385</sup>. У 19. веку у источној зони цибалске градске територије, где се данас налази православна црква из 19. века, пронађени су предмети са хришћанском симболиком у близини остатака храма Либерга и Либерге, што можда указује на култни континуитет и потенцијални хришћански фунерарни комплекс унутар градских зидина типичан за позноантички и раносредњовековни период<sup>2386</sup>. Слична претпоставка изнета је и за грађевину уз северни градски бедем, где је у другој пол. 4. века подигнута базиликална структура, при градњи које су искоришћени кипови паганских богова из оближњег срушеног храма, а пронађени су и позноантички гробови<sup>2387</sup>.



- |                                                  |
|--------------------------------------------------|
| 1 – хришћанско гробље                            |
| 2 – позно римска<br>(хришћанска?)<br>архитектура |
| 3 – меморија у Каменици                          |
| 4 – локалитет Мераја                             |

Карта 5. План Цибала са хришћанским локалитетима (према В. Migotti 1997, 21).

<sup>2384</sup> В. Migotti 1997, 21-22.

<sup>2385</sup> Исто.

<sup>2386</sup> Исто.

<sup>2387</sup> Исто.

Због слабе истражености дела босанске Посавине који је био у саставу Друге Паноније, данас знамо веома мало о одликама религије овог простора у римско доба. Као једине потврде присуства хришћанства на овом простору можда су ранохришћанске базилике у Благају, на Зецовима, на Грич-Пауши у Рамићима и у Бањалуци, али о њима нема конклузивних истраживања<sup>2388</sup>.

#### ПАГАНСКИ ХРАМОВИ

Иако се према броју налаза хришћанског карактера чини да су паганске карактеристике насеља готово нестале, истраживања су потврдила да су током 4. века несметано коегзистирали пагански и хришћански иконографски израз. Смањени број паганских налаза из овог периода, лако се може објаснити девастацијама и пљачкама овог подручја у периоду Сеобе народа, али и каснија хришћанска уништавања паганске гробне архитектуре.

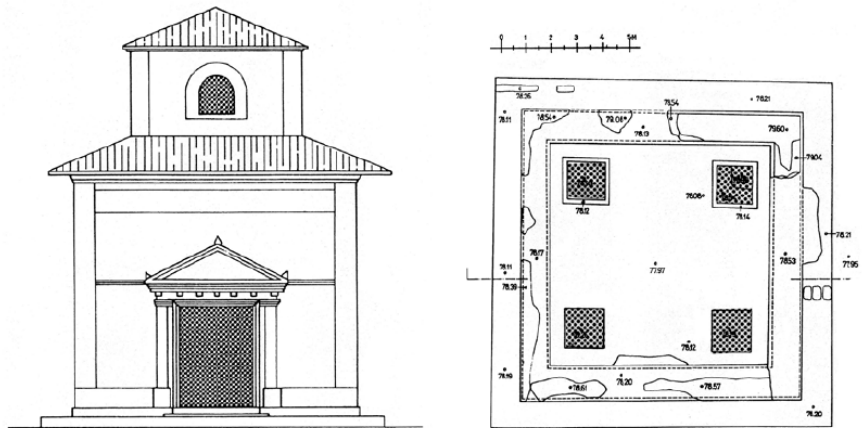
Захваљујући савременим археолошким истраживања, ипак се могу делимично реконструисати одлике паганске култне архитектуре. У Сирмију као главном административном центру Паноније, градски форум око кога су највероватније биле концентрисане римски храмови, нажалост није довољно истражен због савремене архитектуре која онемогућава ископавања. Средином 4. века у време Констанција II изграђен је нови градски форум уз царску палату и градску већницу са луксузним јавним и приватним грађевинама<sup>2389</sup>. Дуго се није знала локација ниједног од римских храмова Сирмија, док крајем 50-их година на простору царске палате није откривен мањи храм (слика 17), типа фанум у облику тетрапилона (димензија 10,6 x 10,6 м)<sup>2390</sup>. Ово светилиште било је у функцији до изградње позноримске царске палате, када је делом инкорпорирано у нови објекат.

---

<sup>2388</sup> I. Vojanovski 1988, 344.

<sup>2389</sup> В. Поповић 1971.

<sup>2390</sup> М. Јерemiћ 2006а, 180.



Слика 17. Фанум из Сирмија (из М. Јерemić 2006а, 170).

Мирослав Јерemiћ је лоцирао још неколико римских култних места Сирмија, од којих су неки била у употреби током 4. века (види карту 6). На локалитету 43 Сирмија, Јерemiћ је претпоставио постојање неког римског храма делом на основу великих мермерних подних плоча, делом због непосредне близине терми са нимфеумом (лок. 73) и поменутог храма Минерве са којим је делио мермером поплочану платформу<sup>2391</sup>. Мермерне плоче су у првој пол. 5. века употребљене за гробове пронађене 1978. на оближњем локалитету градске базилике (лок. 59), што говори о томе да је првобитна намена храма напуштена у то време<sup>2392</sup>.

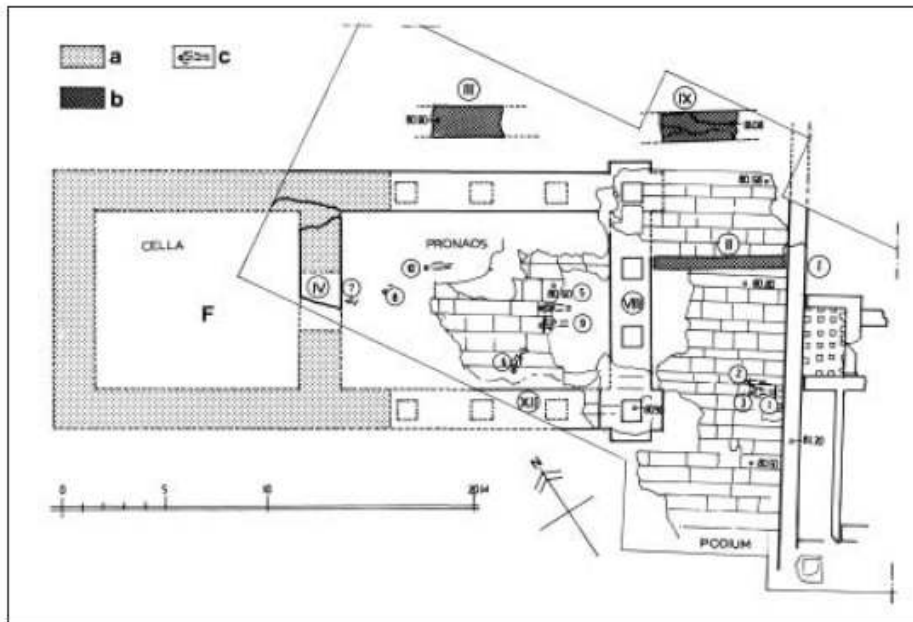
На локалитету 47 заштитним археолошким ископавањима 1972. године откривена је већа јавна грађевина уз форум (зид дужине 18 м, унутрашње димензије целе 8 x 12 м), која је изграђена крајем 3. века, али уништена крајем 4. века. Према налазима масивних зидова, мермерних оплата, мозаика и архитектонских украса култне симболике, Јерemiћ је посумњао да је у питању још један пагански храм Сирмија. Према Јерemiћевој реконструкцији (види слику 18) храм се састојао од целе и пронаоса са тетрастилним колонадама, који је био поплочан мермером, као и широка платформа испред монументалне грађевине чији су архитрав са фризом (види слику 19) и тимпаном подржавали масивни стубови, чије су плинте делом сачуване<sup>2393</sup>. На остацима подеоног венца виде се архитектонски украси веома шаренолике симболике. Док су на једном делу

<sup>2391</sup> Исто.

<sup>2392</sup> Исто.

<sup>2393</sup> Исто.

палмете одвојене шиљатим листовима (прилог А8а), на другом паунови са свастикама слабијег квалитета (А8а), на трећем божанство са шишарком у десној руци (А8б) и на четвртном храст (А8в), Јеремић је у томе видео утицај северне Африке, а у божанству са шишарком Атиса, који је потврђен олтаром посвећеним Кибели/Великој Мајци (прилог Е59)<sup>2394</sup>, у свастикама бога Сунца Баала, који је у римском пантеону идентификован са Аполоном или Јупитером, можда овде потврђен симболом храста<sup>2395</sup>. Јеремић је претпоставио да је ова грађевина до пол. 5. века претворена у хришћанску базилику св. Анастасије, али нема начина за сада за потврду ове хипотезе<sup>2396</sup>.



Слика 18. Реконструкција римског (Јупитеровог?) храма у Сирмију на лок. 47 (из М. Јеремић 2006а, 182).

Испод основе градске базилике, можда Леонтијеве цркве св. Димитрију, у ископавањима 1978-1981. утврђен је гало-римски храм из 1-2. века, а потом нова грађевинска фаза у 3. веку<sup>2397</sup>. Неки архитектонски украси млађе фазе употребљени су у градњи хришћанске цркве, попут капитела стубића са представама

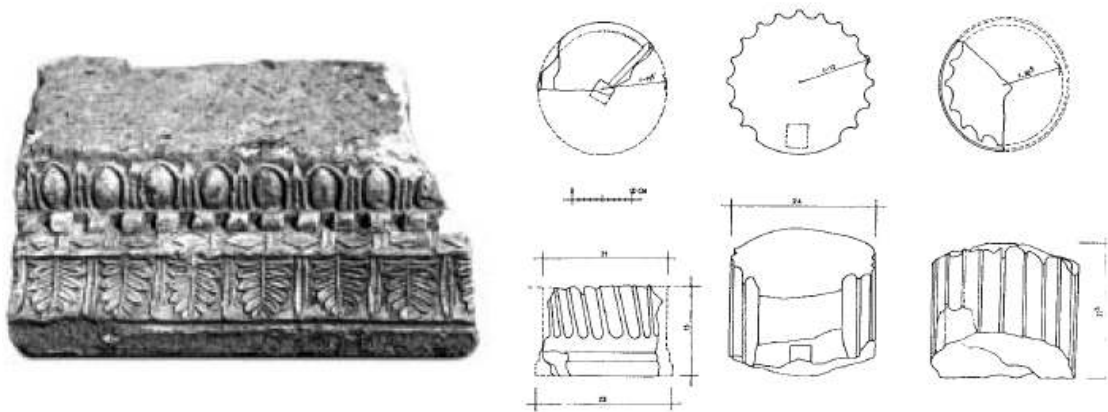
<sup>2394</sup> М. Мirković 1998.

<sup>2395</sup> М. Јеремић 2006а, 184-188.

<sup>2396</sup> Исто. Уп. мишљење I. Поповић – S. Fejfančić 2013.

<sup>2397</sup> М. Јеремић 2006а, 184.

позоришних маски (прилог А7)<sup>2398</sup>. Претварање паганских храмова, градских базилика или терми у хришћанске цркве добро је посведочено у другим деловима Царства. После истраживања римских терми у Бононији (данас Баноштор), утврђено је да су престале да буду у тој функцији крајем 4. века, када на њиховим темељима настаје грађевина правоугаоне основе са апсидом на источној страни, могуће хришћанска црква<sup>2399</sup>.



Слика 19. Део фриза и фрагменти стубова храма на лок. 47 Сирмија  
(из М. Јерemić 2006а, 184).

Треба поменути и откривање градске виле на локалитету 72 у ископавањима 1990. године, када је откривен добро очуван мозаички под са геометријском композицијом типичном за 3-4. век, као и остаци фресака са линеарним и биљним мотивима, а на једном зиду вероватно представом богиње Дијане<sup>2400</sup>. Такође, И. Поповић је претпоставила постојање ларарија (*lararium*) у Сирмију, на основу бронзане фигуре лара пронађене у центру града (прилог А11)<sup>2401</sup>.

Такође, заштитним ископавањима при изградњи аутопута Е70 у близини виле рустике код Шашинаца пронађена је октогонална грађевина типа мазулеј, која је саграђена крајем 3. века. Иако се не зна коме је првобитно била подигнута, у њој је

<sup>2398</sup> Исто, 190-191.

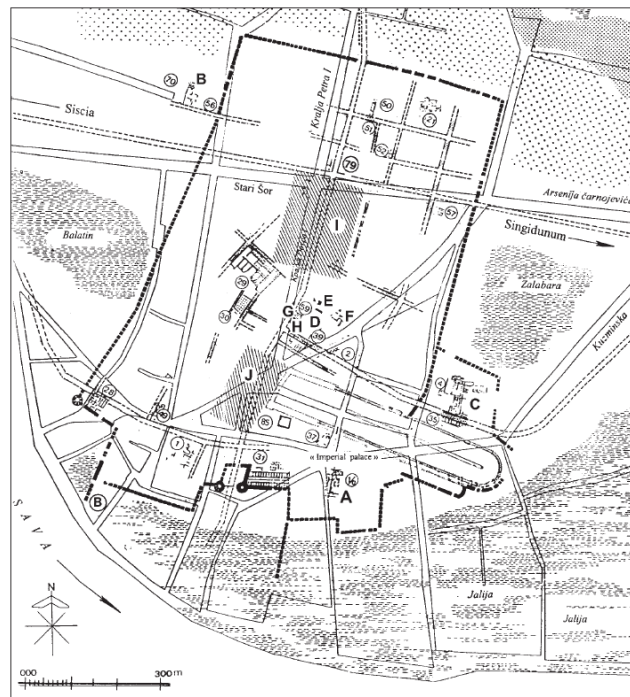
<sup>2399</sup> J. W. Eadie– P. Petrović 1982, 17-18.

<sup>2400</sup> П. Милошевић 1994, 72.

<sup>2401</sup> I. Popović 2011a, 238.

пронађено шест варварских гробова из периода готско-гепидске доминације Сирмијем<sup>2402</sup>.

Осим наведених објеката нису познати други култни објекти старе римске религије у овом периоду, могуће због транзиције која се одвијала у друштву између паганства и хришћанства. Да су позноантички градови Друге Паноније почели да се трансформишу и попримају хришћански изглед, сведоче неки појединачни налази, нарочито из домена царске иконографије. Тако је у Сирмију у оквиру позноантичке царске палате нађена плоча зидне оплате са урезаним христогорамом и грчким словима ΑΩ, која се датира у 4. век (прилог А23) и део архиволте са христогорамом који је припадао некој монументалној грађевини (прилог А22).



Карта 6. План Сирмија из 4. века са назначеним позицијама култних грађевина *intra muros* (према М. Јеремић 2006а, 168).

- А – Тетрапилон (лок. 1а) В – Бенефицијарна станица са Јупитеровим светиљштем (лок. 70)
- С – Градска вила са едикулом (лок. 4) D – храм Минерве(?) (лок. 39)
- Е – храм непознатом божанству (лок. 43) F – храм Јупитера или Капитолинске тријаде (лок. 47)
- G – ранохришћанска базилика звана „Свети Димитрије“ (прва пол. 5. века) (лок. 59)
- Н – гало-римски фанум? I – главни трг Сирмија J – трг испред царске палате и хиподрома

<sup>2402</sup> О. Брукнер 1995, 175-185.



Преплитање паганске и хришћанске симболике сасвим је оправдано у транзиционим периодима какав је 4. век, јер су два принципа вековима коегзистирала, свесна једна другог и под међусобним утицајима<sup>2403</sup>. Та коегзистенција се можда најбоље види на новцу 4. века, где се уз старе паганске представе појављују хришћански симболи<sup>2404</sup>. Један такав пример је баш потекао из сирмијске ковнице – цар Констанције II, велики поборник хришћанства, први је на новцу употребио чувену хришћанску формулу *Hoc signo victor eris*, али на анверсу традиционално цара крунише римска богиња победе Викторија (прилог А13), чији ће олтар исти цар 356. Године уклонити из зграде римског Сената.

Такође, како је указала И. Поповић чувени Сеусо таџир (прилог Е96) представља изузетан пример процеса дезинтеграције паганских култова пред хришћанским у Константиновој епохи, а можда је начињен баш у некој од сирмијских радионица<sup>2405</sup>. Сложена иконографија на овом таџиру показује бројне аналогije са географски веома ограниченом групом споменика – иконама подунавских коњаника, којима је заједничка сцена банкета, богиње и коњаника у централној зони<sup>2406</sup>. Сирмиј је пре 4. века био центар продукције ових икона за потребе мистеријског култа који је опстао до Константиновог времена, како сведочи једна од ових плочица (прилог А12).

Осим паганско-хришћанског синкретизма, поставља се питање односа различитих покрета унутар самог хришћанства, па тако и разликовања гностичких групација или аријанских према њиховом спољашњем изразу. Последњих година истраживања све више показују присуство гностичких заједница на територији Паноније<sup>2407</sup>, а у Доњој Панонији постоје докази о њиховом присуству у њеном западном делу на основу материјала који припада 3-4. веку (Велики Бастаји, Сисак)<sup>2408</sup>.

<sup>2403</sup> С. Вукадиновић – А. Смирнов-Бркић 2014.

<sup>2404</sup> О појави хришћанске иконографије на новцу и новцу Друге Паноније из 4. века, в. N. Duval – V. Rorović (eds.) 1978; П. Поповић 1996; С. Стојаковић 1999; Н. А. Црнобрња 2000; М. Васић 2008; И. Поповић 2013, 218-233.

<sup>2405</sup> И. Поповић 1993.

<sup>2406</sup> Исто, 58.

<sup>2407</sup> Ово је већ указивао Т. Nagy 1939, 217.

<sup>2408</sup> В. Migotti 1997, 103.

С друге стране, аријанство које је у Другој Панонији имало истакнуту улогу, тешко се може препознати на археолошком материјалу, јер нема потврде да су аријанци негирали иконографију коју су употребљавали њихови противници, што важи и за германске народе који су хришћанство примили у хомојском облику<sup>2409</sup>.

### 6.3 ЕПИГРАФСКИ СПОМЕНИЦИ

Епиграфски остаци из римских насеља и утврђења на тлу Друге Паноније после више хиљада година историје испуњене бурним догађајима представљају праву реткост, јер на простору који је чинио границу до које је досезала римска управа и самим тим био трајно изложен насртајима римских непријатеља, повећан је степен разорености остатака материјалне културе. Штавише, за подручја која је ретко спомињала античка књига, епиграфски подаци имају непроцењиву вредност, с обзиром на то да неретко представљају једине писане изворе о историји ових крајева. Друга Панонија је имала неколико урбаних целина из којих је могла потећи значајнија епиграфска делатност. То је свакако најзначајнији административни, политички и културни центар Сирмиј, који по броју натписа предњачи у односу на Мурсу, Цибале, Басијану и уопште читав Илирик.

Први познати публиковани натпис из Сирмијума јесте натпис са *arca grandissima con il suo coperchio, ritrovata a Mitroz ossia Mitrovitza in Rasciano e in Ungaro S. Demeter pochi mesi innanzi la giunta nostra da un contadino Turco lavorano la terra*, како је записао, а потом и преписао натпис, италијански путописац Марко Антоније Пигафета (Pigafetta) у свом опису пута од Беча до Цариграда објављеном 1585. године<sup>2410</sup>. Поменути натпис остао је очуван само на основу Пигафетине белешке, јер је велелепни саркофаг изгубљен. Следећих неколико натписа из Срема преписао је гроф Луиђи Фернандо Марсиљи (лат. *Marsilius*) (1658-1730) и објавио у Хагу 1726. године у оквиру свог волуминозног и богато илустрованог дела *Danubius Pannonico-Mysicus*, где је дао своја опажања географских, астрономских, хидрографских и историјских карактеристика предела око средњег и доњег тока

---

<sup>2409</sup> Исто, 104.

<sup>2410</sup> М. Pigafetta 1585, 133; уп. *CIL* III 3240, 419.

Дунава<sup>2411</sup>. Током 18. и до половине 19. века било је спорадичних бележења натписа из ових крајева<sup>2412</sup>, али тек средином 19. века почињу да се систематски и стручно стварају велике збирке натписа, од којих је најзначајнија Момзенов *Corpus inscriptionum Latinarum* (Берлин 1873), у чијем трећем тому ће бити обједињени сви до тада познати натписи из римских провинција Илирика<sup>2413</sup>. Истовремено почиње интензивно, али несистематско, сакупљање и публикавање натписа из Сремске Митровице захваљујући делатности Археолошког музеја у Загребу<sup>2414</sup>, као и пионира мађарске археологије Флоријана Ромера (мађ. Flóris Rómer) (1815-1889), који је покренуо археолошки часопис *Archaeologiai Közlemények* (1864-1873) у ком је објављено неколико митровачких натписа<sup>2415</sup>. Тек од средине 20. века почињу систематска заштитна ископавања Сирмија<sup>2416</sup>, при чему се откривају и публикују нови натписи.

Од свих натписа које је Марсиљи забележио само један је на грчком језику, док су сви остали на латинском. Први митровачки натпис који Марсиљи наводи је управо религијске садржине и чини део жртвеника посвећеног Јупитеру<sup>2417</sup>. Момзен преузимајући натпис од Марсиљија, предлаже следеће читање: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(ol)I(cheno) / Pr(o) (salute) --- / --- Severi Pertinacis Petrinacis A- / ug(usti) et exerc(itus) ---*<sup>2418</sup>. Иако је култ Јупитера Долихена добро посведочен у римским балканским провинцијама<sup>2419</sup>, немамо сачуваних натписа на којима се на

<sup>2411</sup> А. F. Marsilius 1726. О епиграфским белешкама грофа Марсиљија из Сремске Митровице, в. А. Смирнов-Бркић 2015.

<sup>2412</sup> Познато је да је професор у Баји и хрватски писац Јосип Јакошић (1738-1804) забележио неке митровачке натписе, преузете из бечких новина *Wiener Zeitung* од 11. јануара 1738. године, а потом поново објављене код будимског универзитетског професора поетике, археолога и нумизматичара Магије Петра Катанчића (1750-1825) у његовом делу о географији и историји Паноније, објављеном у Загребу 1794. године; вид. Theodor Mommsen (ed.), *CIL III*, pars 1, 413-415.

<sup>2413</sup> *CIL III* 3228-3251.

<sup>2414</sup> Šime Ljubić, *Inscriptiones quae Zagrabiae in Museo Nationali asservantur*, *Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu* (даље VAMZ) 2/1, 1876, 57-134; *Basilika sv. Synerotesa u Mitrovici*, VAMZ 5/1, 1883, 19; *Arheološki izkapanja na Petrovačkoj gradini u Srijemu, gdje tobož starorimska Bassianis*, VAMZ 5/1, 1883, 33-49, 65-70; *Starine rimske iz Mitrovice nadošle nedavno u zem. arheološki muzej*, VAMZ 7/1, 1885, 11-18; *Dva nova miljokaza iz okolice Sirmiuma*, VAMZ 9/1, 1887, 14-19; *Nadpisi rimski iz Mitrovice*, VAMZ 12/1, 1890, 1-3; Josip Brunšmid, *Kameni spomenici hrvatskog narodnog muzeja u Zagrebu*, VAMZ 8/1, 1905, 37-104; 9/1, 1907, 82-184; 10/1, 1909, 149-222; 12/1, 1912, 129-176.

<sup>2415</sup> *Archaeologiai Közlemények* 6 (1866), 171-175.

<sup>2416</sup> О саврменим ископавањима Сирмијума, вид. П. Милошевић 1994; М. Јесретић 2007, 29-40.

<sup>2417</sup> А. F. Marsilius, *Danubius*, T. II, tab. 40, 2.

<sup>2418</sup> *CIL III* 3233.

<sup>2419</sup> Д. Вучковић-Тодоровић 1964/65, 173-182; L. Zotović 1963 ; 1966.

начин који предлаже Момзен скраћује епитет Долихен. Увидом у слова која су се по Марсиљију назирала на споменику, можда је у питању посвета Јупитеру Депулсору. Дедикација Јупитеру Депулсору на територији римских дунавских провинција није ретка појава, о чему сведочи више натписа који почињу сличном формулом<sup>2420</sup>. Штавише, Марсиљи на истој табли наводи жртвеник из Славонског Брода код ког се јасно види да је посвећен Јупитеру Депулсору<sup>2421</sup>. У погледу датирања, ако је Момзеново читање тачно, у питању је период владавине Септимија Севера (193-211), из чијег времена потиче највећи број натписа у Панонији, али и ширење култа Јупитера Долихена<sup>2422</sup>.



Слика 20. Цртежи споменика које је Марсиљи затекао у Митровици (F. Marsilius 1726, II tab. 41-42, из Библиотеке Матице српске, Одељење раритета).

Од посебног је значаја чињеница да је у археолошким ископавањима у Сремској Митровици 1988. године откривена бенефицијарна станица у којој је пронађено 84 жртвеника већином посвећених Јупитеру из периода од око 157-235. године<sup>2423</sup>. Поређењем ових натписа које је објавила Мирослава Мирковић<sup>2424</sup>, види

<sup>2420</sup> Љ. Зотовић 1967, 37-42.

<sup>2421</sup> А. F. Marsilius, *Danubius*, T. II, tab. 40, 6 (*CIL* III 3269). [(Jovi)] / *D(epulsori) (pro salu- /te) Dom(ini) no(stri) / --- sacr(um) / (F)abius / (H)ilarus / V(otum) S(olvit) L(libens) M(erito)*

<sup>2422</sup> P. Kovács 2007, 785-792; P. Kovács 2008, 495-501.

<sup>2423</sup> M. Mirković 2006, 56-57.

<sup>2424</sup> M. Mirković 1994, 345-404.

се да ниједан од њих не одговара натпису који је Марсиљи забележио. Ни преостали објављени жртвеници Јупитеру из Сирмија<sup>2425</sup>, не одговарају Марсиљијевом, који тиме постаје са зада једини извор сазнања о поменутом натпису. Марсиљи наводи два вотивна натписа богу Марсу на којима су се једино очувале речи *Marti*<sup>2426</sup>. Жртвеници Марсу нађени су у бенефицијарној станици, али не одговарају Марсиљијевим<sup>2427</sup>.

Само један од Марисљијевих митровачких натписа је на грчком језику<sup>2428</sup>. У питању је хришћански споменик са дужим текстом који се веома тешко чита, те није било покушаја тумачења. Како наводи Петер Ковач<sup>2429</sup>, једини изузетак у бројности грчких натписа јесте Сирмиј у позној антици<sup>2430</sup>, што се може објаснити претварањем града у једну од престоница Царства и припајањем Истоку (437). Већина ових грчких натписа датира се у 4-5. век, и углавном су хришћанског порекла<sup>2431</sup>. Више од 90% свих нађених сирмијских натписа су на латинском језику, с тим да се од друге половине 3. века због опште кризе и пада културе смањује епиграфска делатност.

П. Ковач примећује да у погледу ранохришћанске епиграфике на територији Паноније, несразмерно је мали број натписа који се могу сигурно окарактерисати као хришћански, осим у случају најзначајнијег панонског града Сирмија<sup>2432</sup>. Епиграфска ситуација је сасвим оправдана с обзиром на спорију христијанизацију нарочито горњепанонске територије и концентрисаност хришћана у већим градовима Доње Паноније, попут Сисције и Сирмија. Највећи број и најбоље очуваних ранохришћанских натписа из Сирмија данас се налази у Археолошком музеју у Загребу, који су се тамо акумулирали делатношћу пионира хрватске археологије Игњата Јунга, Шиме Љубића, Јосипа Бруншмида и свих других културно свесних Митровчана, који су покушали да очувају ово непроцењиво

<sup>2425</sup> *CIL* III 3228, 3229; J. Brunšmid 1906/1907, 102-104; M. Mirković 1961, 319-322; *ILJug* 269, 3017.

<sup>2426</sup> A. F. Marsilius, *Danubius*, T. II, tab. 42, 2-3 = *CIL* III 3235.

<sup>2427</sup> M. Mirković 1994, 382, 383, 390.

<sup>2428</sup> A. F. Marsilius 1726, T. II, tab. 41, 3.

<sup>2429</sup> *CIGP* 129-137.

<sup>2430</sup> P. Kovács 2007, 788-789.

<sup>2431</sup> Исто, 789.

<sup>2432</sup> Од 1800 натписа из Аквинкума и његове околине само су три хришћанска, а хришћански центар са најбогатијим материјалним налазима и остацима култне архитектуре Сопијане (Печуј) нема ниједан епиграфски налаз хришћанског карактера, в. P. Kovács 2008, 495.

културно благо<sup>2433</sup>. Међутим, у најуноснијој кампањи 1882-1884. године на Гробљу св. Синерота због Хитрекове нестручности, натписи су измешани са другим покретним материјалом пронађеним на митровачким локалитетима, те је данас овај драгоцен материјал контаминиран<sup>2434</sup>. Један део митровачких натписа завршио је у Бечу. Тако су два драгоцене ранохришћанска натписа из 5. века на грчком језику, који је реткост међу панонским натписима, послата у виду преписа митровачког учитеља Грујића 1870. године и данас се чувају у Уметничко-историјском музеју Беча<sup>2435</sup>.

Међутим, савремена археолошка ископавања на територији Сирмија од 1957. до данас изнела су на видело по бројности још богатији епиграфски материјал, него онај из Хитрековог времена, али по квалитативној очуваности натписа знатно слабији. Највећи део овог материјала до данас није публикован под доста необичним околностима. Наиме, у ископавањима српско-француског тима крајем 60-их и почетком 70-их година, истражени су ранохришћански локалитети – гробље св. Синерота (лок. 55), гробље св. Иринеја (лок. 26) и градска црква (лок. 29), када је нађен велики број фрагментарно очуваних натписа, који су дати покојном епиграфичару Петру Петровићу (1938-1997) на обраду. Петровићев каталог ранохришћанских натписа Сирмија требао је да изађе у деветој свесци неславно завршене едиције *Sirmium* (1971-1982)<sup>2436</sup>. Међутим, девета свеска никада није угледала светлост дана, иако је по речима савременика, Петровић рад написао и предао тада главном уреднику едиције Ноелу Дивалу. Непознато је шта се догодило са каталогом натписа и зашто нема одговора Француске школе у Риму, али таква ситуација значајно отежава истраживање раног хришћанства у Сирмију, јер заједно са Петровићевим радом недостаје и део археолошке документације која

<sup>2433</sup> У загребачком музеју налази се око стотинак натписа из Сирмија, Мурсе и Цибала који се датирају у позноантички период, од којих 83 потиче из Сирмија (од тога 2 грчка), в. Š. Ljubić 1876; 1883; J. Brunšmid 1895; 1898; 1900; 1901; 1904; 1905; 1907; 1909; 1910.

<sup>2434</sup> П. Милошевић 1976, 131.

<sup>2435</sup> *CIGP* 208-209.

<sup>2436</sup> Прва две свеске вишејезичне едиције *Sirmium: arheološka istraživanja u Sremu = Recherches archéologiques en Syrmie* изашле су под уредништвом покојног Владислава Поповића (1930-1999) и издању Археолошког института у Београду и два америчка института (Denison University, The City University of New York). Од тада су под истим тимом изашле свеске III (1973), IV (1982), VII (1977), VIII (1978), XI (1980), XII (1980). Од 1973. године придружио се и француски тим предвођен Ноелом Дивалом (Noël Duval) у име Француске школе у Риму (École française de Rome), а амерички тим присутан од 1968. године се повукао.

необходно прати овај материјал, барем је таква била ситуација 2011-2012. године, када је аутор рада прегледао овај материјала у Музеју Срема.

С обзиром на поменуто проблематику, овај материјал данас може бити само делимично обрађен (види прилоге Е1-58). Прегледом материјала види се да се несумњиво ради о хришћанским погребним натписима имајући у виду иконографију и типичну хришћанску сепулкралну фразеологију<sup>2437</sup>. У питању је 116 фрагментарно очуваних натписа на камену (углавном бели мермер) и пар црепова махом са лок. 26 (Гробље св. Синерота, ископавања 1960-1962) и лок. 55 (Гробље св. Иринеја, ископавања 1976-1979. Само три натписа су на грчком језику, и то један са лок. 26 (Е1а-б<sup>2438</sup>), а друга два су из Малих Радианаца и сондирања Јужног бедема (Е58). Преосталих 113 натписа физички присутних у Музеју Срема припадају латинској епиграфици, што потврђује да је у позноантичком Сирмију 4-5. века преовладавао латински језик<sup>2439</sup>.

Прегледом документације утврђено је да је натписа било више (Е4а, 11, 17), али су се у задњих тридесет година осули. Међутим, натписи нису били уредно обележени и код неких се није могла утврдити провенијенција, као ни околности налаза јер у Музеју Срема није било пратеће документације. Провером документације у Археолошком институту, утврђено је да је само у оквиру фототеке остало забележено да су у ископавањима 1969-1977. године пронађени бројни натписи на лок. 26 (Гробље св. Синерота) и лок. 55 (Гробље св. Иринеја)<sup>2440</sup>, али чија документација недостаје. У ископавањима од 1976. године истражено је и ранохришћанско гробље формирано око базилике св. Иринеја, која је том приликом и лоцирана на основу натписа са поменом *in basilica Domini nostri Ereni* (Е84).

У погледу стилских карактеристика ових натписа доста је тешко изнети закључке с обзиром на то да је већина натписа крајње фрагментарна у виду само једног или пар слова. Слова су различите величине (издужена и неправилна што указује на социјалну или временску стратиграфију). На ређим финијим натписима

<sup>2437</sup> Више о овом материјалу, в. у 3. поглављу рада.

<sup>2438</sup> Нажалост нисам пронашла пуну документацију о овом налазу, а сам налаз је од времена проналаска пропао и остао је само један фрагмент, в. прилог Е1б.

<sup>2439</sup> П. Ковач инсистира на грчком пореклу хришћанске популације, Паноније, в. Р. Kovács 2003.

<sup>2440</sup> АИ лок. 356/6 (= лок. 26) инв. бр. 931;

присутна је уредна ординација, уједначена величина слова, углавном капитала, са карактеристичним словом А са изломљеном поречном цртом, што је карактеристика хришћанских натписа 4-6. века<sup>2441</sup>. Присутне су и граматичке неправилности, типичне за хришћанске натписе из Позног царства (*vixcit*) или монофтонгизације дифтонга АЕ<sup>2442</sup>. Године живота или службе дате су неретко пуним наводом, што је у складу са кансоантичким епиграфским стилем. Присуство хришћанских формула (*hic requiescit, positus est, situs est, quiescit/ κείται, iacet, memoria posuit, in pace/ ἐνθάδε κείμε, depositi / depositio*) типични су хришћанске из периода 4-6. века. Приметно је растављање хедерама (види Табелу 6).

Табела 6. КАРАКТЕРИСТИКЕ РАНОХРИШЋАНСКИХ НАТПИСА ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ  
ПРЕМА УЗОРКУ ИЗ ПРИЛОГА

КАРАКТЕРИСТИКЕ НАТПИСА	КАТАЛОШКИ БРОЈ У ПРИЛОЗИМА
Грчки	Е1, 58, 78, 79, 86, 89
Латински	Е2-57, 59-76, 80-85, 87-88, 90-96
Издужена слова	Е1-5, 7-25, 27-75, 77-95
Обла слова	Е6, 26, 76, 96
Христограм ✠	Е1, 3, 8, 10, 50, 62, 69, 84, 85, 86, 87
Голубица	Е70
Латински крст	Е3, 4, 70, 85
Грчки крст	Е2
ΑΩ	Е3, 4, 21, 58?, 62, 69, 70, 83, 85, 86, 90, 91
Α А са преломљеном водоравном цртом	Е1, 2, 3, 4, 9, 21, 23, 25, 26, 28, 31, 69, 70, 84, 71, 77, 92, 93, 95
Λ L са доњом цртом закошеном на доле	Е16, 23, 74, 84, 85, 95
Формула <i>hic requiescit</i>	Е93
Формула <i>quiescit/ κείται</i>	Е13, 58, 61, 68,
Формула <i>iacet</i>	Е65, 85
Формула <i>positus est</i>	Е77, 90
Формула <i>memoria posuit</i>	Е23, 67, 74, 76, 87
Формула <i>hoc loco</i>	Е85, 95
Формула <i>in pace/ ἐνθάδε κείμε</i>	Е26, 29, 67, 69, 76, 79, 81, 92
Формула <i>depositi / depositio</i>	Е12, 25, 94

<sup>2441</sup> Уп. П. Поповић 1975, 64.

<sup>2442</sup> П. Поповић 1975, 67.



<i>titulum</i>	E71, 80
<i>sepulchrum</i>	E5
<i>arca</i>	E77
<i>pius</i>	E28, 87
<i>beatus</i>	E71, 95
<i>innocentis</i>	E61, 70, 83, 90
<i>fidelis</i>	E61, 91
<i>Dominus</i>	E62, 84

Од иконографских представа на натписима доминира појава христограма, што помаже при датовању неких од њих од средине 4. до средине 5. века. Христограм је представљан самостално, у кругу или праћен формулом  $\Lambda\Omega$ . Круг је у хришћанству имао симболику венца или сунца. Бранка Миготи примећује да је у јужнопанонској хришћанској симболици приметан утицај соларног култа латинског хришћанства, који се огледа у доминацији тзв. грчког крста као симбола сунца (у односу 19:5 према латинском крсту као симболу Христове пасије)<sup>2443</sup>. Посебно су проблематични симболи крста или симболизоване представе христограма у облику шестокраке звезде, јер могу представљати и чисто астралне симболе и не могу се сами по себи довести у везу са хришћанством<sup>2444</sup>.

За разлику од фибула и жижака у погледу датирања ранохришћанских натписа постоји проблем широке релативне хронологије, јер се заједничке карактеристике протежу на период од готово два века (4-6. век). Квалитет слова и натписа не може утицати на датирање, само на социјалну стратиграфију<sup>2445</sup>. За прецизније датирање натписа неопходни су пропратни подаци о провенијенцији и пратећим налазима.

Од значајнијих примерака међу необјављеним натписима Музеја Срема, који сам пронашла у делимично очуваном стању у односу на стање у време ископавања 1970. године, јесте натпис чије читање из времена цара Констанса (види прилог

<sup>2443</sup> В. Migotti 1997, 100.

<sup>2444</sup> Исто, 99.

<sup>2445</sup> С. М. Kaufmann 1917, 25.

Е4а,б)<sup>2446</sup>. Натпис је похрањен у Музеју Срема од његовог откривања 1970. године на лок. 26. На фином белом мермеру налази се натпис следећег садржаја, према ауторовом читању:

[M]arturius<sup>2447</sup> / [p]incerna<sup>2448</sup> [C]onstantini[s] [I]nperatori[s] [qui] vixsit ann[os] nonaginta cum matrona sua man[---]...

*Мартурије, пехарник цара Констанса, који је живео 91 годину са својом супругом ...*

Натпис показује да је дворски пехарник цара Констанса, по имену Мартурије, био хришћанин и да је сахрањен на Гробљу св. Синерота. О религијској оријентацији магистрата Константинове царске куће писала је М. Мирковић, такође на основу натписа пронађених у Сирмију (види прилог Е4а,б)<sup>2449</sup>. Мирковић је сугерисала да је било случајева да су се магистрати званично декларисали као хришћани, а приватно практиковали римску религију, као у случају преторијанског префекта Флавија Констанција, који је у Сирмију око 326. године обновио храм посвећен Великој Мајци и можда богу *Bonus Eventus* и поставио олтар са посветом, који је сачуван (прилог Е59)<sup>2450</sup>.

Међу непубликованим ранохришћанским натписима откривеним 70-их година прошлог века, био је и поменути натпис са убикацијом базилике св. Анастасије Сирмијске (Е95). Поповић – Ферјанчић дале су једну форму читања овог натписа<sup>2451</sup>, а овде бисмо понудили нешто другачије решење:

[---]OBEATI[---]	[domo]o beati[ssime ---]
[---]REANAST[---]	[nost]re Anast[asie ---]
[---]HOCLOCOD[---]	[in] hoc loco d[epositi sunt ---]
[---]XQUICONV[---]	[---]x qui conv[ixit cum ---]
[---]QUIVIXITA[---]	[---] qui vixit a[nnis ---]

<sup>2446</sup> Нисам успела да пронађем да је натпис негде објављен, само да га спомиње М. Мирковић као необјављени натпис *incerna onstanti*, в. М. Mirković 1998, 100.

<sup>2447</sup> Према положају сигурно је име у питању, те према аналогји АЕ 1990, 626а (Шпанија); *CIL* 3.1891 (Далмација) предлажем име Мартурије.

<sup>2448</sup> В. С. Lewis – С. Short 1869, s.v. *pincerna*; J. H. Baxter 1921, 342.

<sup>2449</sup> М. Mirković 1998.

<sup>2450</sup> Исто, 93-96.

<sup>2451</sup> [in dom]o beati[ssimae --- / --- nost]re Anast[asiae --- / --- in] hoc loco d[epositus --- / ---]x qui conv[ixit tecum annis ---/ ---] qui vixit a[nnis --- / --- fili]o eius d[ie] pridie [--- / --- T Fl(lavius, -avia) Decen [--- / ---] ++ [--- / ---].

[---]OEIVSDPRIDIE	[fili]o eius d(ie) pridie [---]
[---]TFLDECEN	[Mar]t(ias) Fl(avia) Decen[tia] <sup>2452</sup>
[---]X[---]	[coniun] x [---]

Указала бих на неколико проблема око читања текста. Наиме, да би се решио проблем наизглед мушког рода придева *beatus*, предложено је *beatissima*, што није до сада потврђено као епитет ове мученице, али с обзиром на то да се овај епитет често користио како код нехришћана тако и код хришћана за мученике, црквена лица, култне објекте, не треба га искључити с обзиром на то да у следећем реду већ имамо помен придева *nostrae*, који указује на женски род. Међу натписима у бази *ILCV* и *EDH* веома се често јавља епитет *блажен* и његове изведенице. Тако Дил наводи да се претежно јавља *beatus/beata* (87 натписа), од чега се на мученике односи 27 натписа<sup>2453</sup>. Много се ређе у хришћанском контексту среће *beatior* (2 натписа<sup>2454</sup>), али је релативно чест *beatissimus/a* (37 натписа<sup>2455</sup>), где се или јавља пуна форма или скраћеница *beat.* или *btsm.*<sup>2456</sup>. У случају датог натписа очекивао би се пун назив од барем пет словних места, што се чини оправданим, с обзиром на дужину шестог реда<sup>2457</sup>. Решење *in domo*, које предлажу Поповић – Ферјанчић, по њима је једини пример оваквог коришћења у натписима<sup>2458</sup>. Заиста, осим примера које сам пронашла у случају цркве св. Андрее и на једном натпису у Салони<sup>2459</sup>, није посведочена оваква употреба осим у контексту *donum Dei*<sup>2460</sup>. Зато мислим да је у вом случају исправније читање треба ускладити са локалним хришћанским

<sup>2452</sup> Иако би се према аналогији са *CIL* 3.03683, хришћанским натписом на локалитету Манастирине код Салоне: *Si q(u)is super hunc corpus alium / corpus ponere volueret(!) in/feret ec(c)lesiae argenti p(ondo) X / Fl(avius) Theodotus curator rei p(ublicae) / Peregrinum filium in lege / sancta christiana collo/cabi(!) eum depos(it)io(ne) / Domnionis die III Kal(endas) De/(c)enbris(!) con(sule) Antonio*, могло закључити да је погрешно исписан назив децембра, претходна слова указују да је датум морао бити у претходном реду. Овде према аналогији са *CIL* 6.41419 читамо име супруге Флавије Деценте.

<sup>2453</sup> Уп. *ILCV* 695 (b.); 1137a; 1138; 1629a, b; 1786; 1790; 1795(b.); 1830; 1851; 1860s; 1934; 1951; 2002; 2019; 2097; 2101; 2128; 2139; 2167.7; 2168.2; 2182; 2364a; 2377; 2379; 3482.3; 3863; 4849; АЕ 1975, 0141 a,b.

<sup>2454</sup> *ILCV* 1579; 1703.

<sup>2455</sup> *ILCV* *beat.* 2097; *btsm.* 2089b; 1308; 2266 D; 4632; 4633; 1222; 695; 802; 1020s; 1068; 1089; 1092; 1241; 1795; 2089b; 1647.2; 1758; 20e; 1604; 1308 A; 1788 A; 1792; 1797; 1901 A; 1990; 1991 A; 2003; 2017; 2039; 2071; 2073; 2089b; 2096; 2097; 2128; 2330.

<sup>2456</sup> Исто III, 323.

<sup>2457</sup> *ILCV* 1830

<sup>2458</sup> I. Popović – S. Ferjančić 2013, 102.

<sup>2459</sup> *ILCV* *domo* (s. Andreae) 1785.8; *domos* sc. S[---] 2028 (Salonis).

<sup>2460</sup> Уп. *ILCV* III 344, s.v. *domus*.

формулама, које за гробно место користе *locus/memoria/titulus*, а за мартирије је до сада потврђен само *basilica*, као у случају св. Синерота, Иринеја или непознате базилике из Мурсе<sup>2461</sup>. *Titulus* у значењу *ecclesia* је учествовао и као такав се користио у Риму за цркву истоимене мученице<sup>2462</sup>.

Истичем значај заменичког придева *nostrae*, који нису приметили Поповић – Ферјанчић, јер указује на датирање натписа у период после 5. века када долази монфтонгизације дифтонга на натписима, као и на реконструкцију словних места<sup>2463</sup>. На основу преломљене хоризонталне црте слова А и закошене хоризонталне црте слова L, Поповић и Ферјанчић датирају натпис после краја 3. века<sup>2464</sup>. Будући да се страдање Анастасије догодило 304. године, а пренос њених реликвија 458. године и ако узмемо у обзир чињеницу да се гробља око мартирија са посветама типа *ad sanctos* јављају најраније од друге половине 4. века<sup>2465</sup>, предлажемо датирање натписа од друге пол. 4. до друге пол. 5. века.

Поповић и Ферјанчић су изнеле хипотезу о готском преносу култа и реликвија Анастасије и потенцијалном утврђивању мартиријум св. Анастасије у Сирмију за време готске владавине у граду (504-535)<sup>2466</sup> позивајући се на податак да су константинопољску цркву св. Анастасије средином 5. века обновили готске војсковође у римској служби Аспар и Ардабарије<sup>2467</sup>. Пошто је у Равени око 550. године у изворима поменуто *Црква св. Анастасије готског обреда*, Поповић и Ферјанчић су изнеле хипотезу о св. Анастасији заштитници Гота, који су јој стога подигли базилику у Сирмију. Међутим, базилика о којој је реч на натпису морала је бити гробљанска црква, те ако би се она лоцирала у граду значило би да су се у 5. и 6. веку грађани Сирмија сахрањивали унутар зидина, што потврђују налази антрополога Наташе Миладиновић - Радмиловић<sup>2468</sup>. Због најезде варвара од краја

---

<sup>2461</sup> P. Kovács 2008, 498-499.

<sup>2462</sup> На пр. *ILCV* tt. *sce* marturis Caeciliae 1273; 1136; tit. sanc. Crisogoni 1138; tit. *sci* Clementis 1780, итд. За друге натписе *titulus = ecclesia*, в. *ILCV* III, 414.

<sup>2463</sup> E. H. Sturtevant 1916.

<sup>2464</sup> Према П. Петровић 1975, 110 и 114.

<sup>2465</sup> A. E. Cooley 2012, 238.

<sup>2466</sup> M. Mirković 2006, 102.

<sup>2467</sup> Popović – Ferjančić 2013, 104.

<sup>2468</sup> N. Miladinović – Radmilović 2011, карта 4 и 5.

4. и током 5. века практикује се сахрањивање унутар градских бедема ради заштите гробова и црквених реликвија<sup>2469</sup>.

Што се тиче публикованог материјала религијске садржине са територије Друге Паноније који оквирно припадају периоду од 4-6. века, данас до сада је објављено 99 познатих хришћанских натписа из Сирмија<sup>2470</sup>, 7 из Мурсе<sup>2471</sup>, 7 из Цибала<sup>2472</sup> и један из Цертисе<sup>2473</sup>. Они су углавном фрагментарни, често у тој мери да се њихова хришћанска филијација одређује само на основу провенијенције. Према функцију и форми, најчешће су фунерарни тутули. Скоро сви наведени натписи су латински, док је грчких само неколико (види прилог Е78-79, 86, 89). Како П. Ковач закључује, први хришћани су били са грчког говорног подручја, на основу њихових имена (свештенство и мученици)<sup>2474</sup>. У погледу Друге Паноније свештенство 4. века познато из извора заиста има већином грчка имена (сирмијски епископи Иринеј, Домније, Еутерије, Фотин, Анемије и ђакони Димитрије, Макарије, подђакон Мартирије, цибалски епископ Еузебије, лектор Полион), али било грчког или латинског порекла они су били билингвални, како сведочи Јероним за сирмијског епископа Фотина и петовијског Викторина<sup>2475</sup>. У погледу имена становника на надгробним споменицима, срећемо углавном грчка (Теодор Е8, Калиопа Е78, Синерот Е62, Макарије Е69, Артемидора Е62, Тимотеј Е84, Иринеј Е84, Анастасија Е95, Базилијан Е86) и латинска имена (Викторинијан Е61, Марко и Јувенијан Е70, Урсина и Венанције Е76, Аурелија Макрина и Аурелије Јустинијан Е77, Вар, Херена и Викторин Е80, Јовин Е81, Елије Прокул Е83, Мацедоније Е84, Урсин и Лауренција Е85, Аурелија Урбика и Флавије Мартиније Е87, Дезидерије и Фортунат Е95), некада заједно (Аурелија Аминија и

<sup>2469</sup> В. Поповић 2003, 214-219; М. Јеремић 2004, 58.

<sup>2470</sup> *CIL* 3.6446-6449; 10231-10240; 14340<sup>2-7</sup>; 15136<sup>2</sup>; *ILJug* 3021-3055, 3057-3068, 3071, 3073-3079, 3081-3089 (ово су прештампани натписи из Археолошког музеја у Загребу, које је објавио Ј. Бруншмид 1908-1909); АЕ 1986, 601-602; 1996, 1256; 1998, 1054; N. Duval 1979, 83-84, Д. Срејовић 1993, 349; V. Роровић 1971, кат. бр. 107-108 (=CIGP 132-133); CIGP 134-138, 208-209. Међу натписима које је објавила М. Мирковић у V. Роровић 1971, 60-90, први пут су објављени 1, 3, 10, 16, 46, али без података о локацији налаза, затим 48 (лок. 21, 1961), 66 (лок. 31, 1961), 74 (лок. Калуђерске Воденице, 1961), 75 (лок. Шуљам, 1961), 76 (лок. Гомолава, 1955) и 98-104 на основу писама И. Јунга. Натписи нису датовани.

<sup>2471</sup> *CIL* 3.4002-4005; *ILJug* 3107; J. Brunšmid 1908-1909, 224, br. 366

<sup>2472</sup> *CIL* 3.10251-10252, *ILJug* 283; B. Migotti 1997, 51, kat. br. П.с7.a-d.

<sup>2473</sup> J. Brunšmid 1908-1909, 204.

<sup>2474</sup> P. Kovács 2008, 498.

<sup>2475</sup> Hier. *De vir. ill.* 107; 101 за Викторина каже да је знао и грчки и латински.

Флавије Санкто Е71, Постумије Лео, Постумије Ахилеј и Кресцент Е82), ређе варварска (Мартурије Е4, Отгарије Е93) и сасвим ретко аутохтона балканска (Амете? Е84) и библијска (Петар Е61). Друга Панонија је све до 431. године административно припадала западном делу Царства, где је доминирала латинска канцеларија, тако да су и грађани без обзира на *civis Graecus* – како се наводи за св. Синерота у његовој пасији, надгробне натписе махом израђивали на латинском, с тим да се можда наслућује утицај грчког језика у правописним неправилностима, како је сугерисано код натписа са поменом базилике св. Иринеја (види прилог Е84). Заједничке карактеристике грчких хришћанских натписа су у употреби христогорама и ΑΩ, али о фреквентности појединих формула, тешко можемо говорити с обзиром на малобројност узорка.

Латински натписи који у Панонији доминирају, такође иконографски прате грчке и најчешће имају христограм и ΑΩ. Како је приметио П. Ковач, постоје извесне локалне специфичности у формулацији, па док је за област Саварије типична формула *bonae memoriae*, у Сирмију је *memoriam facere* или *ponere* (види прилог Е23, 62, 67, 74)<sup>2476</sup>, *in pace* (види прилог Е26, 69, 74, 81, 94), *hoc iacet* (Е85) */requiescit* (Е13, 61, 94) и више форми *depositus/positus* (Е12, 95; Е77, 88, 89). Типичан термин за гроб у хришћанским натписима је *memoria*, *titulus* или *locus*.

Ранохришћански натписи су имали пресудну улогу у идентификацији мученика на територији Друге Паноније, почев од гробљанске цркве св. Синерота (прилог Е61, 71) откривеним у Хитрековим ископавањима 1883. године до гробљанске цркве св. Иринеја (прилог Е84) откривеним 1976. у ископавањима Сирмија. Недавно је П. Ковач изнео претпоставку да један мурсански натпис указује на постојање базилике<sup>2477</sup>. Исто тако слободно Ковач тумачи натпис из Митровице, који је открио Хитрек 1883. године (наш Е72), који гласи [---] *cvnevs* /[-i]e *Sirm* [---]/[---]isc [---], а у Ковачевој интерпретацији [---] *cvnevs* / [**ecclesi**]e *Sirmi*/[**ensium** [---]/[--- **ep**]isc[opus], вероватно подстакнут интерпретацијом у *CIL* 3. 14340<sup>3</sup>. Један од новијих натписа ван територије Друге Паноније који говори о простирању јурисдикције Сирмијске митрополије пронађен је у мађарском селу

<sup>2476</sup> Уп. *CIL* 3.6448; *ILJug* 3028, 6046, 3060, 3076.

<sup>2477</sup> Р. Kovács 2008, 499. Позива се на *CIL* 3.4005: *ad basilicam*---

Тарјан (Tarján) и помиње католичанску сирмијску цркву (*Italico exagiato uncias XXIII / ec(c)lesiae cat(h)olic(a)e Sermienses*, друга пол. 5. века<sup>2478</sup>).

Откривени натписи сведоче и о црквеној структури овог подручја, јер спомињу ђакона Макарија Сирмијског (Е69), сирмијског егзорцисту Урсицина (Е85), који су обојица били ожењени, баш као и св. Иринеј, јер им гроб подижу супруге. Иако Радмила Зотовић<sup>2479</sup> у оквиру грађе коју је издвојила на тему друштвене хијерархије на територији Србије у римско доба, не убраја црквена звања, наглашавамо да је црквена хијерархија била важан фактор у римском друштву већ почетком 4. века. Милена Милин указала је на ту хијерархија када је објавила натпис са поменом једног егзорциста нађеног баш на североисточном гробљу поред базилике св. Иринеја<sup>2480</sup>. Овај ранг се помиње и на другим епиграфским споменицима у Римском царству<sup>2481</sup>, али у Илирику веома ретко. Једини пример је мученик Хермес из Бононије код Рацијарије, за кога *Сиријски бревијар* и *Јеронимски мартиролог* наводе да је био ехорциста<sup>2482</sup>. Литерарни извори 4. века такође помињу ранг егзорцисте, од којих св. Хиларије из Пиктавија наводи Кандидијана из Сингидунума<sup>2483</sup>: *Haec per Secundianum presbyterum, Pullentium lectorem et Candidianum exorcistam transmisimus caritati tuae*. Као што видимо егзорциста се наводи као пратилац у оквиру мисије на коју је 366. године послат презвитер Сингидунума Секундијан, заједно са лектором Пулентијем. Служба егзорцисте се први пут помиње у писму римског епископа Корнелија Фабијану Антиохијском (251) и спада у ред нижих црквених редова према следећем низу: *ostiarus, lector, exorcista, acholitus*<sup>2484</sup>.

На основу епиграфских података могу се делом реконструисати подаци о хришћанској популацији Друге Паноније, нарочито у срединама које имају богату епиграфску пролиферацију, какав је био Сирмиј. Осим свештеничких звања, на

<sup>2478</sup> АЕ 1999, 1256.

<sup>2479</sup> R. Zotović 2007.

<sup>2480</sup> M. Milin 1996, 245-247.

<sup>2481</sup> АЕ 1972, 214 (Mediolanum, 377sq.); 1976, 59 (Roma, IV s.); уп. натписе код Diehl *ICLV* 1038, 1258-12636, 2493, где су још епиграфски потврђене егзорцисте у скраћеним формама *exorc. exhorc. aessorc-, exurc-, exorc.*

<sup>2482</sup> Први под 30. децембром, а други под 31. децембром, *AA SS Nov.* II, LII, 3; уп. Ж. Зелер 2005, 122.

<sup>2483</sup> A. L. Feder 1916, 160.

<sup>2484</sup> F. L. Cross – E. A. Livingstone 1997<sup>3</sup>, 589.

надгробним споменицима се помињу и војна и дворска. Тако је хришћанин Флавије Санкт био протектор, служио је у Аквилеји, где је умро, а тело му је пренето у родни град Сирмиј, где је сахрањено код блаженог мученика Синерота (прилог Е71). На истом гробљу је сахрањен пехарник цара Констанса (прилог Е4).

Епиграфски споменици сведоче и о ранохришћанским погребним обичајима, јер пронађени фрагменти мензи из Сирмија (прилог А18) и Шртбинаца (прилог А2) указују на обичај *refrigerium*, којим је доношена храна за освежење покојника док чека на блажени рајски живот<sup>2485</sup>. Исто тако, надгробни натпис хришћанке Артемидоре (прилог Е62) сведочи о прихватању римског обичаја куповине гробног места за живота *feci viva me memoriam*<sup>2486</sup>.

О исељавању градског становништва са територије Сирмија, можда заједно са својим реликвијама, сведоче бројни натпис пронађен на гробљима Далмације, посебно Салоне, попут Флавија Фиденција, једног од сирмијских комита (прилог Е94), девојчице Домнике<sup>2487</sup> и монахиње Јоване из Сирмија, чији је саркофаг нађен на локалитету Манастирине, где се налазило ранохришћанско гробље око мартрија св. Домнија, салонитанског мученика. У Далмацију је Јована дошла као дете бежећи од Авара и замонашила се у салонитанском манастиру, где је умрла у 12. маја 612. године у својој четрдесетој години<sup>2488</sup>. Ове панонске избеглице понеле су са собом своје реликвије и натписи сведоче да се као последица транслације јављају култови панонских мученика у Италији – на пример Димитрија Сирмијског у Равени<sup>2489</sup>.

<sup>2485</sup> D. Damjanović-Barišić 2014, 501-502.

<sup>2486</sup> Исто, 502.

<sup>2487</sup> *CIL* 3.9576; *ILJug* 2563: *[D]eposetio(!) infantis / [Do]mnicae VIII Kale(n)d(as) / Octobres quae a Sirmi/o Salona[s] a]dducta est*, 5. век.

<sup>2488</sup> М. Јеремих 2004, 69. Натпис публикован у *CIL* 3.9551.

<sup>2489</sup> *CIL* 11.281. Уп. В. Поповић 2004, 96-98.



7.

ПРИЛОЗИ

7.1 ИЗБОР ВАЖНИЈИХ НАРАТИВНИХ ИЗВОРА (Н)

Н1. ПАСИЈА СВ. ИРИНЕЈА СИРМИЈСКОГ ПРЕМА ЛАТИНСКОЈ ТРАДИЦИЈИ *BHL* 4466<sup>2490</sup>

1.1 Cum esset persecutio sub Diocletiano<sup>2491</sup> et Maximiano imperatoribus, quando<sup>2492</sup> diversis agonibus concertantes Christiani, a tyrannis illata<sup>2493</sup> supplicia devota<sup>2494</sup> mente suscipientes<sup>2495</sup>, præmiis<sup>2496</sup> se<sup>2497</sup> perpetuis<sup>2498</sup> participes<sup>2499</sup> efficiebant<sup>2500</sup>. 1.2<sup>2501</sup>. Quod et factum est circa dei famulum Irenaeum episcopum urbis Sirmiensem<sup>2502</sup>, cuius iam nunc vobis certamen<sup>2503</sup> pandam victoriamque ostendam, qui pro<sup>2504</sup> modestia sua ingenita et timore divino cui operibus rectis inserviebat, dignus<sup>2505</sup> nomine suo inventus est.

2.1 Comprehensus<sup>2506</sup> itaque<sup>2507</sup>, oblatus est Probo Pannoniæ præsidi: Probus praeses<sup>2508</sup> dixit<sup>2509</sup> ad eum: Obtemperans praeceptis divinis sacrificia diis. Irenæus<sup>2510</sup> respondit<sup>2511</sup>: *Qui diis et non*

<sup>2490</sup> Латински текст аутор је уредио на основу Долбоовог издања (F. Dolbeau 1999) као основног текста, боландистичког издања (*AA SS Mart.* III, 555-557, даље А) и најстаријег латинског рукописа из 8. века (Bayerische Staatsbibliothek, *Clm.* 4554, f. 89v-91v, даље В). У питању је само приказ разних варијација у издањима, нарочито боландистичком које највише одступа од критички издатог Долбоовог текста.

<sup>2491</sup> В - *Diocl(e)siano*. У рукопису се виде знаци брисања и исправки, што указује да је аутор рукописа потекао са италијанског говорног подручја где је средњовековни латинитет дао медијарну форму *s* пре настанка *z/zz* коју имамо у савременом италијанском *Diocleziano/Diolezianu* (сицил.). Убачени делови су дати у заградама [ ].

<sup>2492</sup> Не појављује се код А.

<sup>2493</sup> В - *inlata*.

<sup>2494</sup> В - *do* mente.

<sup>2495</sup> А - *susceperunt*.

<sup>2496</sup> А, В имају енклитиду *que*.

<sup>2497</sup> А, В нема *se*.

<sup>2498</sup> А - *semetipsos tradiderunt*.

<sup>2499</sup> В - *participes*.

<sup>2500</sup> В - *faciebant*.

<sup>2501</sup> А - цео пасус другачији: *Eodem tempore erat in civitate Sirmiensem quidam Episcopus, Catholica fide & religione perfectus, nomine Irenæus, qui multas pro Christi amore persecutiones perferens, digna confessione palmam victoriæ promeruit*.

<sup>2502</sup> В - *Syrmentium*.

<sup>2503</sup> В - [*in Christi nomine*].

<sup>2504</sup> В - [*timore divino et modestia sibi a deo donata qua rectis inserviebat operibus*].

<sup>2505</sup> В - *dignos*.

<sup>2506</sup> В - *Comprehensus*.

<sup>2507</sup> А - [*siquidem a militibus*].

<sup>2508</sup> А, В - *qui*.

<sup>2509</sup> В - *dicit*.

<sup>2510</sup> А - *Irenæus* [*Episcopus*].

Deo<sup>2512</sup> sacrificat<sup>2513</sup>, eradicabitur<sup>2514</sup>. 2.2 Probus praeses dixit: Clementissimi principes iusserunt aut sacrificare aut tormentis succumbere<sup>2515</sup>. Irenæus<sup>2516</sup> respondit: Mihi enim præceptum<sup>2517</sup> est tormenta magis suscipere quam Deum denegans<sup>2518</sup> dæmoniis sacrificare. 2.3 Probus Præses dixit: Aut sacrificata aut faciam<sup>2519</sup> te torqueri. Irenæus respondit: Gaudeo si feceris ut Domini mei passionibus particeps inveniar. 2.4<sup>2520</sup> Probus praeses iussit<sup>2521</sup> eum<sup>2522</sup> vexari. 2.5 Cumque acerrime<sup>2523</sup> vexaretur, dixit ad eum: Quid dicis Irenæe? Sacrificata<sup>2524</sup>. Irenæus respondit: Sacrifico per bonam confessionem<sup>2525</sup> Deo meo cui semper sacrificavi. 3.1 Advenientes vero<sup>2526</sup> parentes videntes eum torqueri<sup>2527</sup> precabantur eum<sup>2528</sup>. Hinc<sup>2529</sup> pueri pedes eius<sup>2530</sup> amplectentes dicebant: 2531 Miserere tui et nostri, pater. Inde uxoris lugentis<sup>2532</sup> vultus<sup>2533</sup> et aetatem eius precabantur. 3.2 Parentum vero omnium luctus et fletus erat super eum, domesticorum gemitus, vicinorum ululatus et lamentatio amicorum, qui<sup>2534</sup> clamantes ad eum dicebant: Teneræ adolescentiæ tuæ miserere. 3.3 Sed, ut dictum est, meliore cupiditate detentus<sup>2535</sup>, ante oculos habens<sup>2536</sup> sententiam Domini dicit<sup>2537</sup>: *Si quis me negaverit coram hominibus, et ego negabo eum coram Patre meo qui in caelis est*<sup>2538</sup>, omnes ergo despiciens nulli omnino respondit. Festinabat autem ad supernae spem vocationis pervenire<sup>2539</sup>. 3.4 Probus praeses<sup>2540</sup> dixit: Quid dicis, Irenæe? Flectere horum lacrymis ab insania tua et consulens adolescentiæ tuæ sacrificata. Irenæus respondit: Consulo mihi in perpetuo si non sacrificavero. 3.5

<sup>2511</sup> А – *dixit* и даље у тексту.

<sup>2512</sup> Deo недостаје у В.

<sup>2513</sup> В – *sacrificaverit*.

<sup>2514</sup> I Moj. 22.20.

<sup>2515</sup> В – *subcumbere* [*debere*].

<sup>2516</sup> В – *Irenæus* [*scs*].

<sup>2517</sup> В – *a deo præceptum*.

<sup>2518</sup> А – *negando*; В – *denegando*.

<sup>2519</sup> А – [*certe*] *faciam*.

<sup>2520</sup> А – [*Continuo*]; В – [*Tunc*].

<sup>2521</sup> А – [*præcepit*].

<sup>2522</sup> А – [*a militibus*].

<sup>2523</sup> В – *acerime*; В – *acerbissime*.

<sup>2524</sup> А, В – *Sacrificas?*

<sup>2525</sup> Уп. I Тим. 6.12-13.

<sup>2526</sup> А – *interea*.

<sup>2527</sup> А – *amplectentes pedes eius*.

<sup>2528</sup> А – [*ut aetati suæ parceret & præceptis Imperatorum obediret*].

<sup>2529</sup> А – [*pater, inde uxor, inde*].

<sup>2530</sup> А, В – [*cum lacrymis se ingerebant*].

<sup>2531</sup> А – [*luctus etiam ac fletus erat super eum domesticorum, ululatus vicinorum*].

<sup>2532</sup> У погледу навођења Иринејевог родбине име доста разлика у рукописима: В – *uxores eorum lugentes*.

<sup>2533</sup> Корумпиран пасус. Долбо схвата *vultus* у плуралу.

<sup>2534</sup> А – [*omnes*]; В – [*omnes una voce clamabant*].

<sup>2535</sup> Уп. Јев. 7.19; 11.16.

<sup>2536</sup> В – *habebat*.

<sup>2537</sup> А – [*ad omnes: Hec sunt verba Domini mei Iesu Christi*].

<sup>2538</sup> Мат. 10.33. Рукописи минхенско-торинске групе наводе Мат. 10.37-38 комбиновано са Лук. 14.27: *qui amat patrem aut matrem aut uxorem aut filios super me non est me dignus et qui non tollet crucem suam et sequitur me non potest meus esse discipulus*.

<sup>2539</sup> Уп. Еф. 1.18; Фил. 3.14.

<sup>2540</sup> А – *iterum accersito B. Irenæo*.

Probus autem iussit eum recipi in custodia carceris<sup>2541</sup>. Plurimis vero diebus ibidem clausus pœnis affectus est.

4.1 Quodam autem tempore media nocte procedente et sedente<sup>2542</sup> probo Præsides<sup>2543</sup>, introductus est iterum beatissimus Irenæus<sup>2544</sup>. 4.2 Et Probus ad eum dixit: Iam sacrificia, Irenæe, lucrans pœnas<sup>2545</sup>. Irenæus respondit: Fac quod iussum est<sup>2546</sup>. Hoc a me ne expectes. 4.3<sup>2547</sup> Probus iterum vexatum eum fustibus cædi præcipit. Irenæus respondit: Deum habeo quem a prima ætate colere didici, ipsum adoro qui me confortat in omnibus<sup>2548</sup>, cui etiam sacrifico. Deos vero manu factos adorare non possum. 4.4 Probus dixit: Lucrare mortem. Iam tibi sufficiant quae tolerasti. Irenæus respondit: Lucror continuo mortem quando per eas quas mihi putas inferre pœnas, quas ego non sentio, propter Deum accepero vitam aeternam. 4.5<sup>2549</sup> Probus dixit: Filios habes? Irenæus respondit: Non habeo. Probus dixit: Parentes habes? Irenæus respondit: Non habeo. 4.6 Probus dixit: Et qui fuerunt illi qui pareterita flebant sessione? Irenæus respondit: Præceptum est Domini mei Iesu Christi dicentis: *Qui diligit patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut fratres aut parentes super me, non est me dignus*<sup>2550</sup>. 4.7 Atque ad Deum in caelis aspiciens, et ad eius promissiones intendens, omniaque despiciens nullum absque eum<sup>2551</sup> se nosse atque fatebatur. 4.8 Probus dixit: Scio te filios habere, vel propter illos sacrificia. ne perdant nomen patris in te. Irenæus respondit: Filii mei Deum habent quem et ego, qui potens est illos salvare<sup>2552</sup>. Tu autem fac quod tibi præceptum est. 4.9 Probus dixit: Consule tibi, iuvenis. Immola ut non te variis cruciatibus impendam. Irenæus respondit: Fac quod vis<sup>2553</sup>. Iam nunc videbis quandam mihi Dominus Iesus Christus dabit tolerantiam adversus tuas insidias<sup>2554</sup>. 4.10 Probus dixit: Dabo in te sententiam<sup>2555</sup>. Irenæus respondit: Gratulor si feceris<sup>2556</sup>. 4.11 Probus data sententia dixit: Irenæum præceptis regalibus in fluvium præcipitari præcipio. 4.12 Irenæus respondit: Multifarias minas tuas et tormenta plurima expectabam, ut<sup>2557</sup> etiam post haec me ferro subiceres. Tu autem nihil horum intulisti. Unde hoc facias oro ut cognoscas quemadmodum Christiani propter fidem quae est in Deo mortem contemnere consueverunt.

<sup>2541</sup> A – *dum cogitaret de eo.*

<sup>2542</sup> B – [*pro tribunali*].

<sup>2543</sup> A – [*Unde sciatis, o amici carissimi, me nec blanditiis vestris nec Principum minis a præceptis eius ullo modo posse deflecti: sed ad supernae vocationis spem omni intentione velle festinare*].

<sup>2544</sup> B – *martyr Irenæus.*

<sup>2545</sup> A – [*quibus afflictus es longo tempore. Accede ergo & sacrifice*].

<sup>2546</sup> B – *Fac quod vis.*

<sup>2547</sup> A – [*Si quid facere cogitasti in me, fac celeriter & sine dilatione; sciens me in eadem confessione nominis Christi, in qua hactenus fui, etiam nunc & quamdiu vixero, perseuerare. Tunc indignatus Præsides, ...*].

<sup>2548</sup> Уп. Фил. 4.13.

<sup>2549</sup> A – [*Probus dixit: Uxorem? S. Irenæus respondit: Non habeo*].

<sup>2550</sup> Мат. 10.37, помешано са Лук. 14.26.

<sup>2551</sup> Аккузатив после *absque* је потврда позног латинитета, в. М. Leumann – J. B. Hofmann – A. Szantyr 1972, 2.258.

<sup>2552</sup> A – [*cui vere atque perfecte confidimus, & animas nostras commisimus ne pereamus*].

<sup>2553</sup> A – [*Iam dixi tibi, ut facias de me quid velis; sciens quod diis tuis numquam sacrificabo*].

<sup>2554</sup> A – [*et diabolicas, quas Sanctis præparasti, pœnas*].

<sup>2555</sup> A – [*mortis, si non sacrificaveris*].

<sup>2556</sup> A – [*quia per mortis sententiam ad æterna me gaudia transmittis*].

<sup>2557</sup> A – [*cognosceres quemadmodum Christiani propter fidem, quæ est in Deo, mortem contemnere consueverunt*].

5.1 Iratus itaque Præses super fiduciam beatissimi viri, iussit eum gladio percuti. 5.2 <sup>2558</sup> Sanctus vero Dei martyr, tamquam secundam palmam accipiens: Tibi gratias ago, Domine Iesu Christe, qui mihi per varias poenas et tormenta donas tolerantiam et æternæ gloriæ me participem efficere dignatus es. 5.3 Et cum venisset ad pontem qui vocatur Basentis<sup>2559</sup>, expolians se vestimenta sua et extendens manus in cælum oravit dicens: 5.4 Domine Iesu Christe, qui pro mundi salute pati dignatus es, pateant cæli tui et suscipiant angeli spiritum servi tui Irenæi, qui propter nomen tuum et plebem tuam productus de ecclesia tua catholica<sup>2560</sup> haec patior. 4.5 Te peto tuamque misericordiam deprecor, ut et me suscipere et hos in fide tua confirmare digneris<sup>2561</sup>. 5.6 Sic itaque percussus gladio, proiectus est in fluuium Savi<sup>2562</sup>.

6. Martyrizavit famulus Dei sanctus Irenæus episcopus civitatis Sirmiensem, die VIII Idus Aprilis sub Diocletiano et Maximiano imperatoribus, agente Probo præside, regnante Domino nostro Iesu Christo cui est gloria in secula seculorum. Amen.

## Н2. ПАСИЈА СВ. ИРИНЕЈА СИРМИЈСКОГ ПРЕМА ГРЧКОЈ ТРАДИЦИЈИ *BHG* 948<sup>2563</sup>

1. Ὅτ' ἂν <sup>2564</sup> τρόποις ἀγαθοῖς εὐσεβήσῃς<sup>2565</sup> συνασκηθῆ, τῶν κρειττόνων ἐφίεμενος, καὶ φόβον Θεοῦ προσλάβῃται, τότε πάντων ἀθρόως τῶν ἐν τῷ δὲ τῷ βίῳ καταφρονήσας, πρὸς τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν ἀπείγεται<sup>2566</sup> καὶ ἅπερ διὰ τῆς ἀκοῆς παρόντα, πίστει βεβαίᾳ θεώμενος, ἐπεδύμησεν, ταῦτα θάπτον διὰ αὐτῆς τῆς αὐτοψίας ὑπολαβὼν ἔχειν, δοξάζει τὸν κύριον. <sup>2567</sup> Ὁ δὲ γέγονε καὶ περὶ τὸν μακάριον ἐπίσκοπον Εἰρηναῖον τῆς τοῦ Σιρμίου<sup>2568</sup> πόλεως. Οὗτος γὰρ δι' ἐπιείκειαν ὑπερβάλλουσαν καὶ τὴν περὶ τοῦ Θεοῦ εὐλάβειαν, τοῖς ἔργοις κυρῶν τὴν προσηγορίαν, καὶ νέος τῆς προεδρίας ἀξιοθεῖς, καταλαβόντος αὐτὸν τοῦ διωγμοῦ, τοῦ γενομένου ἐπὶ Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ καὶ Κωνσταντίου τῶν βασιλέων, ἀκάμπτῳ καὶ ἀνευδότην προδυμῖα χρώμενος, καὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐπικτηνόμενος, ἔσπευδεν ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως.

2. Οὐκ ἔλυσαν γοῦν αὐτοῦ τὴν στερότητα ὕβρεις, ποικίλα πάθη σημαίνουσαι, οὐ ποταμοὶ ἀπειλούμενοι, οὐ κρημνοὶ καὶ βασάνων εἶδη διάφορα, οὐ τότε πάντων ἀλγεινότερον τέκνα μετὰ συγγενῶν καὶ φίλων ὀλοφυρομένα, οἷς εἰώθασιν καταμαλάττεσθαι πατέρες ὀλιγόψυχοι. Ὅτ' ἂν γὰρ παῖδες τοῖς ποσὶ μετὰ δακρυῶν περεπλέκοντο [καὶ πρὸς τὸν Ἅγιον ἐπολέμου] γυναικὸς ὀλοφυρομένης ὄψις κατηφῆς, γονέων

<sup>2558</sup> A – [*& ita demum corpus eius in fluuium demergi*].

<sup>2559</sup> B – *Vasentis*; јавља се и *Basartas*.

<sup>2560</sup> A – *Sirmiensem*.

<sup>2561</sup> A – [*plebem Sirmiensem ab omni adversitate visibilium & invisibilium tuearis, eosque in fide tua confortare digneris. Hac oratione expleta*].

<sup>2562</sup> B – [*fluvio Tisavi passus et autem beatissimus Irenæus episcopus Sirmiensem civitatis*].

<sup>2563</sup> На основу *AA SS*, Martii III, \*23 и увида у рукописе: Die Österreichische Nationalbibliothek, *Cod. Hist. Gr.* 45, 246r-247v (даље В), Wien; Bibliothèque nationale de France, *Cod. Grec.* 548 190v-192v (даље Б); *Supplément grec.* 241, 215-216v (даље Г); *Grec.* 1177 (даље А), 211-213v, Paris. Детаљна анализа грчког текста изнета је у раду, поглавље 3.1.

<sup>2564</sup> B – [*τίς*].

<sup>2565</sup> B – *εὐσεβεία*.

<sup>2566</sup> У боландистичком издању стоји *ἀπείγεται*, што је грешка у препису, јер А, Б, В, Г на овом месту наводе *ἐπείγεται*.

<sup>2567</sup> B – [*Τὰ δε παρόντα εἰς οὐδὲν ἡγεῖται. Ὡς φαρτοῦ καὶ οὐδενός ὄντα ἄξια*].

<sup>2568</sup> B, Г – *Σερμίου*.

πένθος ἐφ' υἱῷ τὴν ἡλικίαν ἀκμάζοντι, οἰκείων στεναγμῶς καὶ φίλων θρήνος καὶ γνωρῆμων [ἔνστασις] ἔτι νεάζουσιν ἀκμήν μετὰ δεήσεως οἰκτεῖραι προτρεπομένων τούτοις πᾶσιν, οἷς εἶπεν, οὐκ ἐκάμπτετο, ἀλλὰ καθάπερ εἶπομεν, τῷ τῷ κρείτόνων ἔρωτι κατεχόμενος καὶ τὸν φόβον τῆς κρίσεως πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχων, δεδοικῶς δὲ τὴν φωνὴν τοῦ Κυρίου τὴν λέγουσαν, Ἐάν τις ἀρνησεται με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι καὶ γὰρ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ Πατρὸς μου ἐν τοῖς οὐρανοῖς<sup>2569</sup>, πάντων ὑπερφροντήσας τῶν χαλεπωτέρων, ἔσπευδεν ἐπὶ τὴν προκειμένην ἐλπίδα.

3. Προσαχθεὶς οὖν τῷ τηλικαῦτα τῆς Παννοκίας ἡγεμόνι Πρόβω, καὶ ἐπερωτηθεὶς, εἰ βούλοιο θῦσαι, ἀπεκρίνατο ὁ μακάριος Εἰρηναῖος εἰπὼν· “Ἄλλ’ οὐδὲ ζῆν μεθ’ ὑμῶν αἰροῦμαι”. Τότε ἀνελήφθη εἰς τὸ δεσμοτήριον. Ἐκ πλείονων δὲ ἡμερῶν ἐν τῇ τῆς εἰρκτῆς φρουρᾷ παραδοθεὶς, μέσης νυκτὸς προκαθίσαντος τοῦ ἡγεμόνος προσήχθη πάλιν ὁ μακάριος Εἰρηναῖος, καὶ ποικίλας βασάνους ὑπομείνας καὶ ἐρωτώμενος διὰ τί οὐκ ἐπιθύει, ἀπεκρίθη, ὅτι· “Θεὸν ἔχω, ὃν ἐκ παιδικῆς ἡλικίας σέβεν δεδιδασκαίω καὶ τοῖς λεγομένοις ὑφ’ ὑμῶν θεοῖς προσκυνεῖν οὐ δύναμαι”. Πρόβος ἡγεμὼν εἶπεν· “Κέρδησον τὸν θάνατον, ἀρκεσθεὶς αἷς ὑπεμεμένηκας ὕβρεσιν”. Εἰρηναῖος εἶπεν· “Κερδαίνω μετ’ οὐ πολὺ τὸν θάνατον, ὅτ’ ἂν διὰ τοῦ παρὰ σοῦ θανάτου τὴν παρὰ τοῦ Θεοῦ ζωὴν αἰώνιον ἀπολάβω”. Πρόβος εἶπεν· “Υἱοὺς ἔχεις; Ἀπεκρίνατο· “Οὐκ ἔχω”. “Γονεῖς ἔχεις;” Ἀπεκρίθη· “Οὐκ ἔχω.” Ταῦτα δὲ ἔλεγεν ὁ μακάριος Εἰρηναῖος, τὴν τοῦ Κυρίου ἐντολὴν ἔναυλον ἔχων τὴν λέγουσα· “Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμέ, ἢ ἀδελφούς, ἢ γυναῖκα, ἢ τέκνα, οὐκ ἔστι μου ἄξιος.<sup>2570</sup> Πρὸς ὃν ἀτεινίζων ὁ μακάριος, ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὅπως ἦν τῷ φρονήματι διαιτώμενος, ἄπασαν τὴν ἀνθρωπίνην διάθεσιν καταλιπὼν, οὐδένα πλέον τοῦ Κυρίου εἶδεναι καὶ ἔχειν ὠμολογεῖ. Πάλιν οὖν εἶπεν πρὸς αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν· “Οἶδά σε υἱοὺς ἔχοντα καὶ δι’ αὐτοὺς ἐπίδυσον, ἵνα ζῆς”. Ἀπεκρίνατο ὁ μακάριος Εἰρηναῖος· “Οἱ υἱοί μου θεὸν ἔχουσιν ὡς καὶ γὰρ, ὅς δύναται αὐτοὺς σῶσαι. Σὺ δὲ τὸ κελυσθέν σοι ποίησον”. Πρόβος εἶπεν· “Συμβουλεύω σοι, νεώτερε, θῦσαι ἵνα μὴ διαφοροὶς αἰκισμοῖς σε ἀναλώσω”. Ὁ Ἅγιος Εἰρηναῖος εἶπεν· “Οὐκ ἐπιθύω· ποίει ὃ θέλης· γνώση γὰρ ὡς τῇ δυνάμει τοῦ Χριστοῦ γενναίως πάντα ὑπομενῶ”. Πρόβος ἡγεμὼν ἀπεφῆνατο· “Ἐπειδὴ πειθαρχῆσαι οὐ βούλει τῇ βασιλικῇ κελεύσει, διὰ τοῦτο, κατὰ τὸ πρόσταγμα τοῦ Αὐτοκράτορος, κατὰ τοῦ ποταμοῦ ῥιφήση”. Εἰρηναῖος εἶπεν· “Ἐγὼ σου τὴν διάφορον τῶν θανάτων ἀπειλὴν ἐννοῶν, προσεδεχόμεν αὐτὴν μειζόνως μέλλοντός σου καὶ ξίφει με ὑποβάλλειν· διὸ, εἰ βούλει παρακέκλησο καὶ τοῦτο πράξαι, ἵνα μάθης πῶς ἡμεῖς οἱ χριστιανοὶ τοῦ θανάτου καταφρονοῦμεν, διὰ τὴν εἰς τὸν θεὸν ἡμῶν πίστιν τετελειωμένοι”.

4. Ὀργισθεὶς οὖν ὁ ἡγεμὼν ἐπὶ τῇ παρῆρσίᾳ τοῦ μακαρίου μάρτυρος Εἰρηναίου, ἐκέλευσεν ξίφει αὐτὸν ἀναλωθῆναι. Ὁ δὲ ἀγιώτατος μάρτυς, ὡς περ δευτέρου βραβείου ἐγκρατῆς γενόμενος, εἶπεν· “Θεῷ χάριν ὁμολογῶ, τῷ διὰ ποικίλης θανάτου ὑπομονῆς λαμπρότερόν μοι στέφανον χαρισαμένῳ”. Καὶ μετὰ τὸ παραγενέσθαι εἰς τὴν γέφυραν, ἣτις καλεῖται Ἄρτεμις, ἀποδυθεὶς τὰ ἱμάτια καὶ ἀνατείνας εἰς τὸν οὐρανὸν τὰς χεῖρας, ἠΰξατο οὕτως εἰπὼν· “Κύριε, ἀνοιχθήτωσαν οἱ οὐρανοὶ καὶ ὑποδεξάσθωσαν τὸ πνεῦμα τοῦ δούλου σου· ὑπὲρ τοῦ λαοῦ σου καὶ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας καὶ παντὸς τοῦ πληρώματος αὐτῆς σοι πιστεύων, Κύριε, ταῦτα πάσχω”. Καὶ πληγθεὶς τῷ ξίφει ἐπέμφθη εἰς τὸν Σαὸν ποταμὸν.

5. Ἐπράχθη δὲ ταῦτα μηνὶ Αὐγούστῳ εἰκάδι πρώτη, ἐν Σερμίῳ, ἡγεμονεύοντος Προβου, κατὰ δὲ ἡμᾶς βασιλεύοντος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ’ οὗ τῷ Πατρὶ σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι δόξα, τιμὴ καὶ κράτος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

<sup>2569</sup> *Mat.* 10:33.

<sup>2570</sup> *Mat.* 10:37.

НЗ. ПАСИЈА СВ. ИРИНЕЈА СИРМИЈСКОГ, СРПСКИ ПРЕВОД ПРЕМА *BHG* 948<sup>2571</sup>

1. Уколико је побожан човек научен исправном понашању, он тежећи још бољем и поведен страхом од Бога, хита ка благодетима обећаних добара, презревши све у овом (прим. прев. – овоземаљском) животу и све што је чуо и својим очима видео, па уздајући се само у чврсту веру, слави Господа. То се десило и са блаженим епископом града Сирмија, Иринејем. Наиме, он је због прекомерне доброте, као и због богобојажљивости, иако млад да седи на епископској столици, постао достојан свога имена, у време прогона који су се збили за владавине царева Диоклецијана, Максимијана и Констанција. НепокOLEбљивом и несаломивом ревношћу он је хитао награди вишњег позива и убијен је од стране горе наведених.

2. Нису, дакле, ни претње разноврсним мукама сломиле његову истрајност, било то претње реком, понорима или неком другом врстом мучења, било да су оне представљале, што је и најболније од свега, јадиковање деце са родбином и пријатељима, пред којима обично поклекну малодушни очеви. Јер, док су његова деца ноге грлила у сузама покушавајући да убеде свеца, а жена тужног лица плакала, родитеље обузимала туга због синовљевог цвета младости, рођаци уздисали, јецали пријатељи, противили се познаници, у јеку преклињања свих ових које поменух, он ипак није поклекао, штавише подстакнут тежњом ка бољем, као што смо већ споменули, и имајући пред очима страх од Последњег суда, бојећи се гласа Господњег који каже: *Ако ме се неко одрекне пред људима, одрећи ћу се и ја њега пред Оцем својим на небу*<sup>2572</sup>, побринувши се унапред за све што је тешко, похитао је ка обећаној нади.

3. Одведен је, дакле, Пробу, тадашњем управнику Паноније. Када је упитан да ли жели да принесе жртву, блажени Иринеј је одговорио: „Али ја не прихватам да будем као ви“. И тада је затворен у тамницу. Пошто је прошло више дана откако је предат на чување стражи, усред ноћи управник је поново организовао суђење и блажени Иринеј је доведен пред њега. Претрпевши разноврсна мучења и испитивања зашто не приноси жртве, одговорио је: „Јер имам Бога кога сам још у детињству научен да поштујем и не могу да се клањам онима које ви називате боговима“. Управник Проб рече: „Избегни смрт, довољно је да жртвујеш онима које си управо увредио“. На то Иринеј рече: „Тиме не избегавам смрт, јер управо смрћу задобијеном од тебе, добијам вечити живот од Бога“. А Проб рече: „Синова имаш?“. „Немам“, одговорио је. „А имаш ли родитеље?“ – „Немам“, одговорио је. Тако је зборио блажени Иринеј чувши живу заповест Господњу која му је говорила: *Онај који љуби оца и мајку изнад мене, или браћу и жене, или децу, није ме достојан*<sup>2573</sup>. Устремивши се према Њему на небесима блажени се у потпуности предао Његовој пресуди, напуштајући сасвим људско стање, не препознајући и не признајући више никог до Господа.

4. Опет му се обратио управник: „Знам да имаш синове и ради њих принеси жртву и живећеш“. Блажени Иринеј на то рече: „Моји синови имају истог Бога као и ја, који их може спасти. А ти изврши то што ти је наложено“. Проб рече: „Саветујем те, младићу,

<sup>2571</sup> Захваљујем се на помоћи око превода грчког текста Ифигенији и Ники Радуловић.

<sup>2572</sup> *Мат.* 10.33.

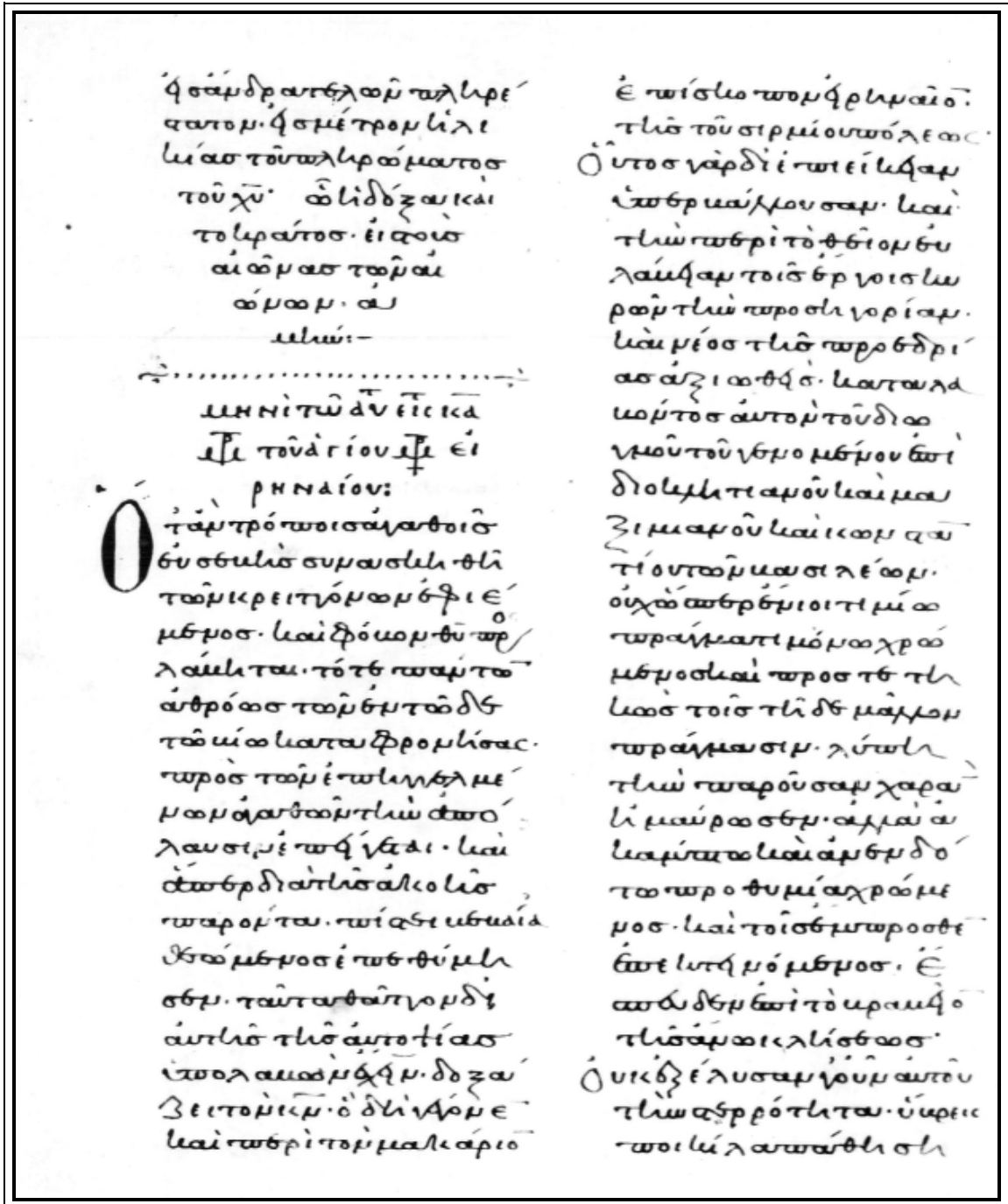
<sup>2573</sup> *Мат.* 10.37.

принеси жртву да те не бих ставио на разне муке“. Свети Иринеј одговори: „Нећу. Учини шта ти је воља: јер сазнаћеш да ћу снагом Христовом храбро поднети све“. Управник Проб је дао на знање: “Будући да не жели да се покори царској наредби, због тога, по царском указу нека се баци у реку“. Иринеј је на то рекао: „Разматрајући твоје различите претње смрћу, прихватам ону мачем с обзиром на то да си се силно намерио да ме подвргнеш њему; зато, ако желиш, молим те да и то учиниш да би схватио како ми хришћани презиремо смрт зарад вере у нашег Бога“.

5. Управник разљућен због слободе говора блаженог мученика Иринеја, наредио је да се посече мачем. Пресвети мученик, задовољан због друге награде, рече: „Захвалан сам Богу што ме је кроз разна смртна трпљења овенчао још сјајнијим венцем“. И пошто је дошао на мост који се зове Артемида, скинувши одећу и подигавши руке ка небу, овако је славио: „Господе, нека се небеса отворе и нека прихвате дух твог раба за народ твој и католичанску цркву и целокупну њену пуноћу у тебе верујући, Господе, ово подносим“. И мачен посечен бачен је у реку Саву.

6. То се збило месеца августа, двадесет и првог, у Сирмију, у време управе Пробове, а по нама за владавине нашег Господа Исуса Христа, с њим Оцу и Светом Духу слава, част и власт сада и увек и у векове векова. Амин.

Н4. ПАРИСКИ И БЕЧКИ РУКОПИСИ СА ПАСИЈОМ СВ. ИРИНЕЈА СΙΡΜΙЈΣΚΟΓ



Пасија св. Иринеја Сирмијског (BHG 948) према грчком рукопису из 11. века (Bibliothèque nationale de France, *Grec.* 1177, 211v-213v, Paris).







Н5. СТРАДАЊЕ СВ. ДИМИТРИЈА СОЛУНСКОГ ПРЕМА ТРАДИЦИЈИ *PASSIO PRIMA* (BHL 2122)<sup>2574</sup>

Cum imperator Maximianus in Thessalonicensium degeret civitate, homo superstitiosus pia religionis auditores persequeretur, et interficerentur ab eo. Inter quos erat beatus Demetrius, manifestum faciens semetipsum absque ullo timore, qui a iuventute et bona egerat opera et alios docuerat. Docebat enim qualiter divina Sapiencia descenderat ad terram de coelo, ut hominem qui mortuus fuerat peccato, vivificaret sanguine proprio. Cum haec et alia multa praedicaret, quidam ministri imperatoris, qui ad capiendos Christianos fuerant deputati, tenentes sanctum Demetrium imperatori obtulerunt Maximiano. Contigerat enim ire imperatorem ad stadium civitatis, propter eos qui ad singulare certamen fuerant congressuri. Illic enim parabatur per quasdam tabulas circulus circumseptus, ubi suspecturus erat eos qui ex adverso invicem theatrice se impugnant, quia delectatio erat ei aspicere humani sanguinis fusionem. Verumtamen non sine cura et sollicitudine habebat quod esse sibi delectabile cernebatur. Flagrabat autem desiderio circa quemdam, Lyaeum nomine, monomachum, qui iam multos, virtute ac mole corporis abusus, extinxerat, occidendi experimentum per meditationem et consuetudinem possidens. Hunc eo quod omnes formidarent, et nullus ei qui resisteret videretur, inter primos Maximianus habebat, et diligebat, et libenter in eum respiciebat. Laudabat autem et mirabatur, et quasi super magna re in superbia viri gloriabatur. Porro cum prope stadium pervenisset, tunc adducunt ei qui coeperant beatum Demetrium. Audiens autem imperator quod Christianus esset, quia se totum ad praesentiam spectaculi contulerat, beatum Demetrium iussit ibidem iuxta stadium existere, et penes publicum balneum custodiri. Ipse vero imperator residens, Lyaeo introducto, interrogabat quis singulare cum eo vellet inire certamen, dona promittens et proponens. Et quidam adolescens nomine Nestor, a superioribus exsiliens gradibus, adversus Lyaeum stabat, singularem conflictum arripere cupiens, ita ut obstupescens Maximianus vocaret ad se Nestorem, qui ad hoc exsilierat, illique daret consilium dicens: Novi quod te pecuniarum egestas ad tantum phantasiae fecerit elevari, ut aut superans divitias repentinas acquiras, aut voto fraudatus, cum vita molestante careas egestate. Ego autem tibi ob miserationem qua adornaris aetatis, dabo etiam pro solo ausu condigna et sufficientia dona, et vade, habeas cum vita etiam dona. Lyaeo vero temetipsum ne obiicias, quoniam multos te potentiores devicit. His Nestor auditis, nec recipit monita imperatoris, neque formidavit de virtute Lyaei. Imperatori autem respondit: Nec pecuniis, ut asseruistis, ad hunc agonem veni, sed ut meliorem Lyaeo memetipsum reddam. Mox ergo tam imperator, quam hi qui circa erant, Lyaeo faventes, in iram dictis Nestoris consurgunt, iactantiam eius non ferentes; imperator vero confortabat Lyaeum et fidum eum reddebat. At ille dignum se imperatorio iudicio festinabat ostendere. Cumque facta fuisset congressio, mortalem Lyaeus suscepit ictum, et protinus mortuus est, et extremam fecit imperatori confusionem. Unde nec ullis pactis et repromissis pecuniis Nestori recompensans, sed mox in suo solio resilivit, et tristis ad palatium reversus est. Cum autem ei quidam de Demetrio suggestissent, statim in ira permotus in ipso loco in quo fuit retentus, iussit eum lanceis perforari. Ita beatus Demetrius bonae confessionis martyrium consummavit. Corpus vero eius ab interfectoribus parvipensum est; sed quidam religiosi viri noctu latenter venerunt, et sumentes illud ex ipsis in quibus proiectum fuerat pulveribus, et comportata terra, quantum potuerunt, abscondere curaverunt, ne laesionem ab aliquo de trucibus et cruentis animalibus sustineret. Nulli autem post haec curae fuit transferre corpusculum sancti, sed manebat sub signo. Porro ut modicum celebraretur, non pauca in eodem loco facta sunt virtutum ac sanitatum insignia his qui fide eum invocabant. Cum iam fuisset meritum martyris divulgatum, Leontius quidem Deo amabilis, vir adornans thronum Illyricorum praefecturae, domum quae sanctissimum continebat martyris corpus, cum humillima esset et

<sup>2574</sup> Латински текст према *PL* 129.715-726.

undique obruta et coangustata porticibus publici balnei ac stadii, universa nocentia mundavit et expurgavit, praediisque amplioribus dilatavit eam, et erexit ibi oratorium in honore sancti martyris Demetrii ad laudem Domini nostri Iesu Christi, cum quo est Patri et Spiritui sancto gloria, honor et imperium in saecula saeculorum.

<sup>2575</sup>Када је цар Максимијан боравио у граду Солуњана, будући сујеван човек прогонио је слушаоце побожне религије, и убијао их. Међу овима је био блажени Димитрије, који се сам истакао делујући без икаквог страха и који је од младости чинио добра дела и друге подучавао. Учио је како је божанска Мудрост сишла са неба на земљу да би човека који је због греха био умро, оживи својом крвљу. Док је тако проповедао свакакве ове и оне ствари, неки царски команданти, који су били задужени за хватање хришћана, заробивши св. Димитрија одвели су га пред цара Максимијана. Десило се је цар ишао на градски стадион због оних који су били намерили да се окупе у појединачном окршају. Тамо, пак, припремало се да се ринг окружи неким оградама, где је хтео да посматра оне који су се као са позоришним противником борили директно, јер га је увесељавало да посматра проливање људске крви. Заиста, пратио је с бригом и пажњом, јер је сматрао то увесељавајућим. Такође, он је изгарао од жудње за неким по имену Лијај, борца у дуелу, који злоупотребљавајући снагу и величину свога тела, већ је уништио многе поседујући искуство о убијању кроз теорију и праксу. Пошто су се сви овог бојали, и изгледа никога не би ко би се овом супротставио, Максимијан га је држао међу првацима, и био му је драг и радо га је даривао. Хвалио га је и дивио му се, и славио надменост човека као да је то велика ствар. Када је опет пристигао близу стадиона, тамо су му довели блаженог Димитрија они који су га заробили. Чивши цар да је хришћанин, и пошто је био нестрпљив због предстојећег спектакла, наредио је да блаженог Димитрије буде близу код стадијума, и затворен је унутар јавног купатила. Када је сам цар заузео место, увели су Лијаја; цар је питао ко жели да уђе са њим у појединачну борбу, обећавајући и нудећи дарове. И неки младић по имену Нестор, сишавши из горњих редова, стао је наспрам Лијаја, желећи да се упусти у појединачну борбу, и тако је запањени Максимијан позвао код себе Нестора, који је тамо отишао, дајући му савет говорећи: „Знам да те је несташница новца уздигла до толике фантазије да или победивши стекнеш неочекивано богатство или да преварен жељом заједно сам губитком богатства изгубиш живот. Ја ти пак из сажаљења за младост која те краси, даћу ти чак вредне и довољне дарове за твоју јединствену смелост, и хајде да узмеш са животом и дарове. Не хрли против Лијаја, будући да је победио многе јаче од тебе“. Чувши ово Нестор, нити је прихватио царева упозорења нити се уплашио Лијајеве снаге. И одговорио је цару: „Нисам дошао у ову борбу зарад новца, како сте тврдили, већ да докажем да сам баш ја бољи од Лијаја. Потом не само цар, већ и Лијајеви навијачи у његовом окружењу, устали су у бесу због оног што је Нестор рекао, не подносећи његову ароганцију. Цар је тешио Лијаја и повратио му веру. А овај је пожуррио да се покаже достојним царевог мишљења. И када је скуп почео, Лијај је примио смртни ударац, и простро се мртав, што цара учини крајње збуњеним. Онда не плативши Нестору ништа од уговореног и обећаног новца, сместа је скочио са свога седишта и тужан се повукао у палату. А када му је неко поменуо Димитрија, одмах је у бесу устао и наредио да на истом месту на ком је био заточен буде прободен копљима. Тако је блажени Димитрије, добре вероисповести, претрпео мучеништво. На тело његово убице су мало обраћале пажњу, али су неки религиозни људи тајно дошли ноћу и спасили га из прљавштине у коју је бачено, и скупивши земље колико су могли, побринули су се да га покопају, како не би претрпело оштећење од неких дивљих и крволочних животиња. После овог нико се није бринуо да помера свечево тело, па је остало испод спомена. Иако се умерено славило, није

<sup>2575</sup> Српски превод је начинио аутор.

се мало чуда и исцељења десило на том месту онима који су га верно призивали. Када се деловање мученика рашчуло, неки Богу мио Леонтије, човек који је красио трон илирске префектуре, прочистио је од свих зала и очистио грађевину која је садржала тело најсветијег мученика, јер је била веома скромна и затворена са свих страна и притиснута портицима јавног купатила и стадиона, и увећао је проширењем земљишта и тамо је подигао капелу у част светог мученика Димитрија за славу Господа нашег Исуса Христа, са којим је слава, част и моћ Оца и Светог Духа за век и векова.

Н6. Св. Хиларије Пиктавијски *ПРОТИВ ВАЛЕНСА И УРСАЦИЈА* – ИЗБОР<sup>2576</sup>

Н6.1 ДЕКРЕТ АНТИНИКЕЈСКОГ ДЕЛА СИНОДА У СЕРДИЦИ ПОСЛАТ У АФРИКУ<sup>2577</sup>

Вечно спасење у Господу Григорију епископу Александрије<sup>2578</sup>, Амфиону епископу Никомедије, Донату епископу Картагине, Дезидерију епископу Кампаније, Фортунату из Напуља у Кампанији, Еутику епископу Кампаније, свештнству Риминија, Максиму епископу Салоне у Далмацији, Синферону, и свим нашим колегама епископима, свештеницима и ђаконима широм света, и свим епископима под капом небеском у светој католичанској цркви, од нас који смо се састали из разних провинција Истока (провинције Тебаиде, провинције Палестине, Арабије, Феникије, Сирије, Месопотамије, Киликије, Исаврије, Кападокије, Галатије, Понта, Битиније, Памфилије, Пафлагоније, Карије, Фригије, Писидије и острва Киклада, Лидије, Азије, Европе, Хелеспонта, Тракије, Емимонта) у граду Сердики и одржали сабор.

1. Драга браћо, наша је стална молитва: најпре, да Господња света католичанска црква буде ослобођена свих неслога и шизми и да се свуда очува јединство Духа и завет милосрђа кроз исправну веру и, дакако, сви који призивају Господа, посебно ми који смо епископи који руководе најсветијим црквама, такође треба да воде, пригрле, чувају и одржавају беспрекорним свој живот; друго, управа Црквом и света традиција и одлуке наших претходника треба да остану чврсти и постојани, и да никакви поремећаји не смеју никада бити изазвани новонасталим сектама и изопаченим учењима, нарочито при постављању и разрешавању епископа, због чега Црква неће успети да одржи еванђеоска и света упутства која су наредили свети и најблаженији апостоли и наши преци, упутства која смо чували и која чувамо до данашњег дана.

2. Јер у наше време се појавио извесни Марцел из Галације<sup>2579</sup>, гнуснија пошаст од свих других јеретика, који је са светогрдним умом, профаним устима и непоправљивом аргументованошћу хоће да ограничи трајну, вечну и безвремену владавину Господа Христа, говорећи да је владавина Господа имала почетак пре 400 година и да ће имати свој

<sup>2576</sup> Превод је начинио аутор на основу Hilarii Pictaviensis, *Opera IV: Tractatus mysteriorum: Collectanea antiariana parisina (fragmenta historica) cum appendice (Liber I ad Constantium) ; Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium); Hymni; Fragmenta minora; Spuria* (ed. A. L. Feder), CSEL 65, Paris 1916; P. F. Smulders, *Hilary of Poitiers' Preface to His Opus Historicum: Translation and Commentary*, Leiden 1995; Hilary of Poitiers, *Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-century Church* (ed. Lionel R. Wickham), Oxford 1998.

<sup>2577</sup> Hil. FH A 4.1 (A. Feder 1916, 48-73). Овај документ је очуван једино у Хиларијевом преводу. Датум одржавања овог сабора није сигуран, али према индексу Анастасијевих *Празничних писама* у питању је 343. година, али има и оних који га датирају у 342. Године, в. Н. С. Brennecke 1984, 27-29. Писмо је на крају послато у Картагину ради дистрибуције другима.

<sup>2578</sup> Постављен уместо свргнутог Атанасија Александријског.

<sup>2579</sup> Марцел из Анкире.

крај у исто време када и свет нестане<sup>2580</sup>. Он покушава, такође, у смелости свога подухвата, да одржи да је Господ Христ постао *слика невидљивог Бога*<sup>2581</sup> при зачећу његовог тела и да је тада такође претворен у *хлеб*<sup>2582</sup>, *врата*<sup>2583</sup> и *живот*<sup>2584</sup>. Није само да он ово утврђује речима и опширном аргументацијом, већ све што је замислио светогрдни ум и изговорила богохулна уста са големом смелашћу он чак записује у књигу пуну бласфемија и аболинација друге, много горе ствари против Христа, блатећи га тиме користи свој перверзни ум да припише божанским списима ствари супротне њима заједно са његовом сопственом интерпретацијом и погрешним тумачењем, из чега се види да је јеретик. Мешајући његова сопствена уверења са сигурним поганостима (понекад са Сабелијевим заблудама, понекад са погрешкама Павла из Самосате, понекад са бласфемијом Монтана, вође свих јеретика) и правећи појединачну мешавину од горе наведеног, он се, као наивни Галаћанин<sup>2585</sup>, он се окреће неком другом јеванђељу, које није још једно јеванђеље према ономе што је блажени апостол Павле рекао када осуђује такве људе: *Чак и да анђео са неба прогласи нама другачије од онога што сте научили, нека буде анатемисан*<sup>2586</sup>.

3. Наши преци и претходници водили су велику бригу око поменутог светогрдног проповедања. И заиста је сабор епископа сазван у Константинопољу у присуству цара Константина од блаженог сећања, када су дошли из многих источних провинција да исправе човека прожетог злом, како би он опоменут њиховом најсветијом цензуром могао да се одрекне своје светогрдне проповеди. Они су га прекорили и изгрдили разговарајући са њим дуго у милосрдном духу, али без икаквог напретка. Када нису успели после првог, па другог и поновљених критика (јер он је био упоран порицајући исправну веру и противећи се католичанској цркви заједљивим опаскама), почели су да га се гнушају и да га избегавају. Увидели су како је покошен грехом и проклет, те су га осудили црквеним поступком, како не би даље каљао црквину стадо својим злим, кужним додиром. Тада су они такође уложили у архиве црквене неке од његових најизопаченијих мисли против исправне вере и најсветије цркве, да буду подсетник потомству и предострожност њиховим сопственим најсветијим списима. Али ово су била тек прва безбожништва Марцела јеретика, гора су тек следила. Јер која одана душа би прихватила или трпела његова зла дела и списе, који су већ оправдано анатемисани заједно са њим самим од стране наших отаца у Константинопољу<sup>2587</sup>? Књига пресудапротив њега, коју су заједно написали епископи, заиста је дуга, и чак они који су сада на Марцеловој страни и подржавају га (тј. Протоген, епископ Сердике и Киријак из Наиса) били су се сопственом руком придружили у потписивању ове књиге осуда против њега<sup>2588</sup>. Њихова моћна рука сведочи да најсветија вера не треба да се мења ни на који начин нити да света црква треба да буде покошена лажним проповедима, да се на тај начин не би болест и пошаст душа најтуробнија за људе увела. Како Павле каже: *Било да ми, или неки анђео са неба, проповеда ама другачије од онога што сте научили, нека буде анатемисан*<sup>2589</sup>.

4. Међутим, ми смо веома изненађени до које мере извесне особе које желе да буду црквени људи олако прихватају у заједницу овог човека који подузима да проповеда

<sup>2580</sup> Кор. 15:24.

<sup>2581</sup> Кол. 1:15.

<sup>2582</sup> Јона 6:48.

<sup>2583</sup> Јона 10:7.

<sup>2584</sup> Јона 1:4.

<sup>2585</sup> Гал 3:1.

<sup>2586</sup> Гал. 1:8.

<sup>2587</sup> Мисли се на Константинопољски сабор (366) под председништвом Еузебија Никомедијског, када је на анкирску столицу постављен Василије.

<sup>2588</sup> Одлука судија са њиховим потписима на Сабору у Константинопољу (366).

<sup>2589</sup> Гал. 1:9. Према Ђ. Даничић – В. Караџић: ... ако вам ко јави јеванђеље другачије него што примисте, проклет да буде!.

јеванђеље другачије од онога што је истина; они не испитују његове бласфемije које се виде из његове сопствене књиге, и одбијају да се сложе са онима који су пажљиво истражили њих све и пошто су их пронашли праведно су га осудили. Иако је Марцел сматран јеретиком међу својим сопственим народом, он је тражио начина да путује у иностранство, како би, дакле, обмануо оне који нису свесни њега и његових кужних списа. Али у свом целокупном деловању међу њима он је искористио наивне и лаковерне, кријући своје безбожне списе и профана мишљења, а истичући лажи уместо истине. Под маском црквеног закона он је обмануо многе црквене пастире и ставио их под своју контролу, варајући их лукавом обманом, уводећи доктрине Сабелија јеретика и обнављајући шеме и преваре Павла из Самосате. Учење Марцела у суштини је мешавина свих јереси, како смо поменули. Из тог разлога било би добро за све који управљају светом Црквом да се сете речи Господа Христа: *Чувајте се лажних пророка, који вам прилазе у јагњећој кожи, али су прождрљиви вукови испод; препознаћеш их по њиховим плодовима*<sup>2590</sup>. Они треба да избегавају такве људе и да их се гнушају, не да олако улазе у заједницу са њима, да их препознају по њиховим делима и унапред их осуде на основу њихових светојрдних списа. Ми се сада веома плашимо да ће се *Свето писмо* обистинити у наше време, јер оно каже: *Док су људи спавали дошао је непријатељ и засадио кукољ међу кукурузе*<sup>2591</sup>. Јер када они чија је дужност да пазе над Црквом нису будни, лаж имитира истину и на крају изврше правоверје.

5. И тако ми, који смо потпуно свесни, на основу Марцелове књиге, његових доктрина и злочина, пишемо вама, веома драга браћо, да вас упозоримо да не примите у дружину свете Цркве ни Марцела ни његове присталице, и да имате на уму пророка Давида када каже: *Ја сам рекао онима који чине лоше, не чините лоше, и онима који вређају, не дижите свој рог високо, не говорите неправде против Бога*<sup>2592</sup>. Верујте Соломону када каже: *Не уклањајте вечна обележја која су поставили ваши очеви*<sup>2593</sup>. Пошто су ове ствари овакве, немој следити грешке горепоменутог најизопаченијег Марцела. Осуди одмах ствари које је измислио и учио против Господа Христа са својом грешном проповеди, да не би ви сами били саучесници у његовим богохуљењима и злокоби. Толико о Марцелу.

6. Истина у погледу Атанасија, некад епископа Александрије, треба да схватите шта је донето. Оптужен је за не само за тежак злочин светојрђа против Бога, већ и за исто тако тежак злочин профанације светих тајни Цркве, при чему је сопственим рукама поломио путир посвећен Богу и Христу, лично срушио свети олтар, сам преврнуо свештеничку столицу и чак саму базилику, Божју кућу, Христову цркву, до темеља срушио. Доиста је и самог свештеника, поштенос и исправног човека, по имену Скир<sup>2594</sup>, изручио у војни притвор. Између осталог, оптужен је за неправде, насиље, убиство и истребљивање епископа. Беснећи као тиранин током најсветијих дана Ускрса, у пратњи војске и званичника, због њега су једни притворени, други батинани и бичевани, а остали разним мучењима натерани у његову светојрдну заједницу – оваква дела невини никада не би починили – чиме се надао да ће његови и његова странка моћи да превладају, па је уз помоћ војних званичника и судија, и уз помоћ самих затвора, батинања и разних мучења присиљавао невољне људе у своју заједницу, оне који су га се одрекли терао на заклетву, а

<sup>2590</sup> *Мат. 7.15-16: Чувајте се од лажнијех пророка, који долазе к вама у одијелу овчијему, а унутра су вуци грабљиви. По родовима њиховијем познаћете их...*

<sup>2591</sup> *Мат. 13.25: А кад људи спаше, дође његов непријатељ и посија кукољ по пшеници, па отиде.*

<sup>2592</sup> *Пс. 75.5: Не дижите у вис рога својега, не говорите тврдоглаво.*

<sup>2593</sup> *Изра. 22.28: „Не помичи старе међе, коју су поставили оци твоји“.*

<sup>2594</sup> Хиларије различито наводи имена истих личности, па тако у случају Скира имамо облике: *Scyras, Scyros, Scyrus*. Према оксфордском речнику грчких личних имена потврђени су следећи облици: *Σκίρας, Σκίρος, Σκίρος, Σκίροσ* в. *LGPV*.

оне који су му узвраћали и одупирали се на тирански начин злостављао. Озбиљне и тешке су, заиста, биле ове оптужбе изнете против њега од стране тужиоца.

7. Из ових разлога било је неопходно да се састане сабор: на првој инстанци у Цезареји Палестинској<sup>2595</sup>, али када се ни он ни нико из његове пратње није појавио на поменутом сабору, морао је бити поновљен, захваљујући његовим злоделима годину дана касније у Тиру<sup>2596</sup>. Обавезани декретом Цара (прим. прев. – Константина), епископи су пристигли из Македоније, Паноније, Битиније и свих делова Истока. Они су се упознали са Атанасијевим неморалним и криминалним делима и нису одмах и брзоплето поверовали тужиоцима. Изабрали су истакнуте и поштоване епископе и одаслали их на само место где су се ствари навдене против Атанасија десиле<sup>2597</sup>. Епископи су све видели својим сопственим очима, забележили исправне податке и по повратку на Сабор потврдили, својим личним сведочењем, да су криминални прекршаји за које га терети тужиоци били тачни. И тако су Атанасију, који је био лично присутан, донели пресуду прикладну за такве прекршаје. Због тога је побегао из Тира и жалио се Цару. Цар га је саслушао и након испитивања увидео сва његова злодела и осудио га на прогонство. Пошто су се догађаји тако одиграли, осудом злодела од стране свих епископа очуван је ауторитет закона, канона Цркве и светог учења Апостола, Атанасије је с правом осуђен и заслужно прогнан због својих злодела као светогрдна особа, профанатор светих тајни, крив за насиље при уништавању базилике, као човек кога се треба гнушати због смрти епископа и малтретирања безгрешне браће.

8. Али видевши да је Атанасије после осуде успео себи да обезбеди повратак из егзила, стигао је натраг у Александрију из Галије после дужег времена<sup>2598</sup>. Не осврћући се на прошлост, постао је још окрутнији у злу. Његова прва недела су тривијална у поређењу са онима која су следила. Током свог пута назад он је окретао цркве: неке осуђене епископе је враћао, а неким је уливао наду да ће се вратити на епископске столице, неке пагане је поставио за епископе иако је било епископа који су остали чврсти и сабрани током убилачких напада неверника<sup>2599</sup>. Не обазирући се на законе, он се водио својом сулудошћу. Он који је разорио базилике Александрије насиљем, смртним нападима, пропагандом. Иако је на његово место одлуком сабора постављен свет и добар човек, он је, као варварски непријатељ, као богохулна куга, запалио Божји храм уз помоћ пагана, разорио олтар и тајно, илегално, побегао је из града.

9. Свако ко чује за Павла<sup>2600</sup>, некада епископа Константинопоља, после Павловог повратка из егзила, биће престрављен... /прим. прев. – лакуна/... Исто се десило у Анкири, у провинцији Галатији, после повратка Марцела јеретика – паљење кућа и разни чиновни насиља. Вукао је голе презвитере на трг и – да поменемо са сузама и жаљењем – отворено и јавно скрнавио посвећено тело Господа које је висило око епископских врата. Оголио је са стравичном гнусношћу на тргу пред окупљеним народом свете девице заветоване Богу и Христу у исцепаним хаљинама. У граду Гази, у провинцији Палестини, Асклепа<sup>2601</sup> је по свом повратку уништио олтар и изазвао многе немире. Такође, у Хадријанопољу, Луције<sup>2602</sup>, после свог повратка наредио је – ако није грех чак и поменути такву ствар – да се жртвени дарови које су припремили свети и разумни епископи баце псима. Стога, пошто

---

<sup>2595</sup> 334. године.

<sup>2596</sup> 335. године.

<sup>2597</sup> Тзв. „Мариотска комисија“ у чијем су саставу били Валенс и Урсације.

<sup>2598</sup> 23. новембра 337. године, према Т. D. Barnes 1993, xi.

<sup>2599</sup> Хиларије припаднике хеленско-римске религије зове *gentiles*.

<sup>2600</sup> О побуни против повратка Павла у Константинопољ и убиству војног заповедника Хермогена, в. Т. D. Barnes 1993, 68.

<sup>2601</sup> Он је збачен већ 326. или 327. године, а касније се придружио Атанасију.

<sup>2602</sup> Збачен крајем 320-их година, па се вратио 337. године.



су ствари биле такве, да ли треба да идемо тако далеко и поверимо Христове овце тако великим вуковима? Треба ли да Христове чланове учинимо клијентима блуднице?<sup>2603</sup> Боже сачувај!

10. Даље, Атанасије је тумарао разним деловима света, заводио је неке и обмањивао наивне епископе несвесне његових превара и заразног ласкања, чак су и неки египатски епископи били несвесни његових активности. Он је узнемирио цркве у миру и произвољно отварао цркве за себе тако што је измамио потпис од појединаца. Међутим, ово није могло имати ефекта с обзиром на пресуду којој је много раније дата света правоснажност светих и истакнутих епископа. За похвалу оних који нису били судије у сабору и никада нису добили пресуду сабора и зна се да нису били присутни када је поменути Атанасије саслушан, они нису могли имати кредибилитет, нити могли да му буду од користи. Коначно, када је он схватио да му ове ствари нису биле од користи, отишао је код Јулија у Рим и такође код неких италијанских епископа на његовој страни. Обмануо их је лажима из његових писама и они су га веома спремно примили у заједницу. Стога су они почели да буду у проблему не само због њега већ и због сопствених деловања, јер су му брзоплето поверовали и комуницирали са њим. Иако су то била писма извесних људи, нису била писма оних који су били судије или су седели на сабору. Заиста, чак и да су то била писма неких људи, они нису смели тако брзо поверовати овом говорнику у његовој сопственој парници.

11. Судије које су донеле одговарајућу пресуду против њега одбиле су да му верују из следећег разлога: извесни други преступници разоткривени у прошлости у свом лошем понашању (мислимо на Асклепу свргнутог са епископске столице пре 17 година, Павла, Луција и све који су се придружили таквим људима), придружили су се Марцелу и Атанасију. Заједно они су обилазили стране земље и убедљивали људе да не верују судијама које су их с правом осудиле. Оваквим саобраћањем они су желели да себи обезбеде могућност да се једном врате на своје епископске положаје. Нису излагали свој случај на местима где су грешили, нити тамо где су били њихови тужиоци, већ међу странцима који су живели далеко од њихове земље, који нису имали поуздано знање о чињеницама. Покушали су да пониште праведну пресуду тако што су тражили да њихова дела преиспитају људи који нису чули за њих. Знали су да је велики број судија, тужилаца и сведока помро и очекивали су право на поновно суђење на основу великог броја важних пресуда, мислећи да изложе свој случај пред нама који их нисмо ни ослободили ни оптужили. Јер они који су водили случај су отишли Господу.

12. Али и они су желели да подједнако прикажу своју страну источним епископима, и тако се браниоци појављују уместо судија, оптужени уместо бранилаца, у тренутку када је њихова одбрана била бескорисна, углавном зато што они нису могли бити брањени када су их њихови тужиоци одбили лицем у лице. Они су се надали да ће донети нови закон: да источним епископима треба да суде западни<sup>2604</sup>. Они су хтели да црквену пресуду могу да донесу људи који су се сажалили не толико на њихова дела колико на своја сопствена. Стога, пошто правила о црквеној управи никада нису усвајала овај погрешни принцип, питамо вас, драга браћо, да ви лично заједно са нама осудите оне зле и смртно штетне напоре у име изгубљених душа.

13. Заиста, када је Атанасије још увек био епископ, он сам је осудио збаченог Асклепу својом сопственом пресудом. Марцел такође никада са њим није комуницирао. Павле, с друге стране, био је присутан при Атанасијевом збацивању и лично је исписао осуду, заједно са другима, и проклео га својом сопственом руком. Докле год је свако од њих био епископ, потврђивао је њихове сопствене пресуде. Али када је из разних разлога и у разво

---

<sup>2603</sup> 1 Кор. 6.15.

<sup>2604</sup> Ово је била јабука раздора између источних и западних епископа. Трећи канон западног дела Сабора у Сердици уважао је право жалбе Риму.

време сваки од њих био праведно и по заслуги избачен из Цркве, једногласно су испословали већи савез тако што је сваки од њих праштао себи самом грешке, које су док су били епископи били осудили на основу божанског ауторитета.

14. Сада пошто је Атанасије на својим путовањима по Италији и Галији добио за себе ново суђење после смрти неких од његових тужилаца, сведока и судија, и надао се да ће поново бити саслушан у време када је његова злодела помутила дужина времена (Јулије, епископ Рима, Максимин, Осије и неколико других непрописно су га подржали својом сагласношћу и претпостављали су да се ће сабор састављен од њих самих одржати уз милосну дозволу цара у Сердици). Ми сазвани Царевим писмом стигли смо у Сердику. По нашем доласку сазнали смо да Атанасије, Марцел и сви зликовци збачени одлуком сабора и заслужно осуђени раније сваки за своје дело, седе заједно у дискусијама са Осијем и Протогеном у сред цркве и (још горе) славе литургију. Није чак ни Протогену, епископу Сердике, било непријатно што је у заједници са Марцелом јеретиком, чију секту и гнусне погледе је лично осудио на сабору својим гласом четири пута потписавши одлуке епископа. Овим је јасно да је сам себе осудио сопственом одлуком, јер се учинио саучесником са оним са којим је разговарао.

15. Ми, пак, држећи се дисциплине црквеног закона и желећи да донекле помогнемо јадницима, наложили смо онима који су се придружили Протогену и Осију, да искључе осуђене са скупа и да не комуницирају са грешницима. Требали су да послушају, заједно с нама, осуде изречене против њих које су изrekli наши очеви у прошлости. Марцелова књига не изискује никакву формалну осуду (он је очигледно јеретик). Нису требали да обраћају пажњу на лажне предлоге, јер сваки од њих је своје изопачено значење прикрио зарад епископског места. Али они су се овом супротставили, из неког непознатог разлога и одбијајући да се повуку из заједнице са њима, они су потврдили учење Марцела Јеретика, Атанасијева недела и погрешке осталих, претпостављајући њих црквеној вери и миру.

16. Тако када је ово обзнањено, нас осамдесеторо епископа, који су дошли у Сердику уз огроман напор и замор из разних удаљених провинција, зарад успостављања црквеног мира, нисмо могли да поднесемо овај призор без суза. Јер није била олака ствар то што су они потпуно одбили да се отарасе људи које су наши очеви претходно осудили због њихових престапа. Стога смо и сматрали погрешним да комуницирамо са њима и нисмо хтели да делимо Господње свете тајне са профанима, чувајући и одржавајући, као што то чинимо, дисциплину црквеног правила. Може бити да се због лоше савести да нису отарасили претходно поменутог Осија и Протогена, јер се сваки од њих бојао да буде остављен беспомоћан и страшно су се плашили да се то јавно деси. Тако се нико од њих није усудио да изрекне пресуду против њих из страха да ће самог себе осудити такође, због тога што су упркос забрани комуницирали са људима са којима ни на који начин нису смели да комуницирају.

17. Ми, са своје стране, више пута смо их замолили да не уздрмавају чврсте и стабилне принципе, да не збацију закон нити ремете божанске наредбе, да не побркају све и да не избришу чак ни скроман део црквене традиције, нити да уводе нову доктрину или да претпостављају западне епископе према источним као и најсветијим саборима. Међутим, наши противници су то занемарили и претили нам, обећавајући да ће ослободити Атанасија и остале јеретике. Као да, заиста, људи који су примили у своје друштво све јеретике и изгубљене душе могу да ураде или кажу ишта! Штавише, они су ово представили са огромном таштином, запоседнути тврдоглавом одважношћу пре него здравим разумом. Јер они су видели да они који приме осуђене излажу се осуди за злодело као кршиоци небеских закона, и они су покушали да саставе такав суд где ће они моћи себе да прогласе судијама над судијама и да поново преиначе одлуку (ако се то правно може учинити) оних који су сада са Богом. Питали смо их много дана да одбаце осуђене, сједине се са светом Црквом и сложе са очевима који су истинито говорили. Они су то у потпуности одбили.

18. И тако док смо били заузети расправом, иступило је пет епископа са наше стране, преживелих од оних шест који су били послати у Мареоту<sup>2605</sup>. Они су им представили могућност да пошаљу неке епископе са оба сабора на места где је Атанасије починио прекршаје и злочине, и да они запишу све верно по заклетви, и ако су оно што смо објавили на сабору биле лажне измишљотине, ми сами ћемо бити осуђени и нећемо се жалити царевима ни било ком сабору ни епископу. Али, ако се испостави да је оно што смо претходно рекли истина, ми ћемо збацити оне изабране од вас по нашем попису, тј. оне који су комуницирали са Атанасијем после његове осуде укључујући и оне који су присталице и браниоци Атанасија и Марцела. Ти не треба ни на који начин да се жале Царевима, сабору нити вашим епископима. Осије, Протоген и сви њихови савезници су били уплашени да прихвате наш предлог.

19. Велико мноштво, сви порочне и напуштене душе, сјатили су се у Сердику, стигавши из Константинопоља и Александрије. Онда људи криви убиства, покоље, насиља, крађе, пљачкање, отимање, за сва неизрецива светогрђа и злочине; људи који су срушили олтаре, запалили цркве и опљачкали куће обичних грађана, профанатори литургије Божје и издајце Христових светих тајни, који се супротстављају црквеној вери и учење безбожних и изопачену доктрину јеретика примају као своју; они који су поклали Божје најмудрије презвитере, ђаконе и епископе у гнусном покољу. Све ове су Осије и Протоген окупили око себе у свом кружоку. Они су одали почаст њима, а презрели све нас ђаконе и свештенике Бога, јер смо одбили да се икад придружимо таквим људима. Они су пријавили наше приватне послове јавности и свим безбожницима, измишљајући лажи место истине и ширећи причу да раскол није на религијској основи већ да потиче од људске ароганције. Помешали су ствари људске и божанске, повезали приватна са црквеним питањима и побркали хармонију са нама и наред у граду, тиме што су рекли да ћемо ми нанети велику штету граду, ако не комуницирамо са њима (што је било незаконито), и то су стално понављали. Ми смо апсолутно одбили да комуницирамо са њима, ако не избаце оне које смо осудили и доделе сабору Истока дужно поштовање.

20. Из оног што следи можете сазнати шта су они лично урадили и какав сабор су одржали. Наиме, Протоген, као што смо горе рекли, који је потписом анатемисао Марцела и Павла, после их је поново примио у заједницу. Они су у свом сабору имали и Дионисија из Елиде у провинцији Акаји, кога су исто они сами збацили. Протеривачи и протерани, судије и оптужени кривци, комуницирају и славе заједно са њима божанске мистерије. За епископа су поставили Баса<sup>2606</sup> из Диоклецијанопоља, који је ухваћен у срамном чину греха и заслужно прогнан из Сирије. Ухваћен у још срамотнијем животу међу њима, и иако осуђен од истих, изгледа да данас живи сједињен са њима. Протоген је више пута износио оптужбе за развратна дела и злочине против Аетија из Солуна, говорећи да Аетије има и имао је конкубине и одувек је одбијао са њим да комуницира. Сада, пак, пошто је прихваћен назад у заједницу, као да је очишћен дружбе са горим људима, и међу њима је прихваћен као поштен човек. Асклепа, када је дошао у Константинопољ због Павла, после варварстава и дивљаштава која је починио, ствари које је починио на сред цркве у Константинопољу, након хиљаду убистава, која су саме олтаре умрљала људском крвљу, након убистава браће и уништавања пагана, данас не престаје да комуницира са Павлом, узрочником ових догађаја, као ни они. Они комуницирају са Павлом преко Асклепе, примајући писма од Павла и шаљући писма Асклепи.

21. Какав то сабор, састављен од ове искварене мешавине изгубљених душа, може бити прослављен – сабор на ком они не кажњавају, већ штавише одају признање својим

<sup>2605</sup> Првобитних шест су били: Теогнид (Theognis/Theognitus) из Никеје, Марис из Калцедона, Урсације из Сингидуна, Валенс из Мурсе, Теодор из Хераклеје и Мацедоније из Мопсуестије. Теогнид је до тада умро.

<sup>2606</sup> Лат. *Bassus*.

сопственим неделима? Не може са нама који председавамо светим црквама и водичи смо народа, ми који помилујемо и праштамо оно што они сами никада не могу да помилују и опросте. Они су опростили чак и Марцелу, Атанасију и осталим зликовцима безбожништва и богохуљења која је грех био опростити, јер је записано: *Кад човјек згријешу човјеку, судиће му судија; али кад ко згријешу Господу, ко ће молити за њ?*<sup>2607</sup>. „Али ми таковога обичаја немамо, нити цркве Божије<sup>2608</sup>“. Ми не дозвољавамо никоме да поучава овакве ствари ни да уводи нова учења, да не би ми били прозвани издајцима вере и издајцима божанских списа, грех за који би били осуђени и од Господа и од људи.

22. Али горепоменути људи су смислили план против нас, и пошто су знали да ми не можемо да помажемо зле људи путем комуницирања са њима, мислили су да ће нас царским писмима и против воље довући у њихову дружину, сматрајући да је дубоки и вечни мир целог света и Цркве поремећен због Атанасија и Марцела кроз које се Божје име хули међу неверницима<sup>2609</sup>. Ако су у себи имали икакв страх од Бога, а плашили се да ће ова гунгула коју су сами створили потрајати, требали су да напусте свој изопачено арогантни став чак и у овако поодмаклој фази, да не би Црква била растрзана због њих. Или, ако међу онима који се држе свог случаја има страха од Бога, ако се ништа што заслужује осуду не налази код њих, ипак због тога што се јединство цркве као и дубоки мир излаже опасности захваљујући њима и сулудој и бесној пожуди за чашћу, они треба да се гнушају и згражавају таквих људи.

23. Када смо видели да ствари крећу овим током, сваки од нас је одлучио да се врати у своју земљу, да пишемо о Сердици, кажемо шта се догодило и искажемо нашу оцену. Јер ми нисмо могли да прихватимо епископски статус Атанасија и Марцела, који су водили неисправне животе и хулили Бога, људи који су пре неког времена збачени и осуђени. Ови људи су *разапели сина Божјег и изложили га јавном сраму*<sup>2610</sup>, пробадајући га силовитим ударцима, од којих је други од њих мртав заувек тиме што богохули против Сина Божјег и његове вечне владавине<sup>2611</sup>. Други је починио окрутни грех својим профаним понашањем према Господовом телу и његовим светим тајнама, као и друга монструозна злодела. Избачен је и осуђен одлуком епископа. Због тога што не можемо да се удаљимо од учења наших предака, јер Црква није узела такав ауторитет нити примила такву моћ од Бога, ми сами такође не примамо горе поменуте у црквену част и достојанство, а оне који их примају ми с правом осуђујемо. Нити ми прихватамо у Цркву друге заслужено осуђене недавно или раније. Ми се држимо Божјих закона, учења наших отаца и упутстава Цркве, верујући пророку који каже: *Не помичи старе међе, коју су поставили оци твоји*<sup>2612</sup>. Зато никада нећемо пореметити оно што је утврђено и чврсто, него ћемо радије чувати оно што су наши претходници успоставили.

24. Стога, веома драга браћо, са много тога иза нас, ми вам дајемо отворену наредбу да нико од вас никада не сме бити наговорен на заједништво са Осијем, Протогеном, Атанасијем, Марцелом, Асклепом, Павлом и Јулијем, нити са иким од осуђених и избачених из свете Цркве или са њиховим сарадницима који са њима опште лично или преко писама. Из тог разлога не треба никад да им пишете нити да примате писма од њих. Нама остаје да вас преклињемо, веома драга браћо, да се заузмете за јединство Цркве и њен трајни мир, и да изаберете свете епископе у којима има и чврсте вере и светог живота, а да у презиру држите људе лишене епископског положаја због њихових злочина, а који желе да се врате на положај који су с правом изгубили због својих прекршаја. Презрите још

<sup>2607</sup> *1 Сам. 2.25.*

<sup>2608</sup> *Део 1 Кор. 11.16: Ако ли је ко свадљив, ми таковога обичаја немамо, нити цркве Божије.*

<sup>2609</sup> *Уп. Рим. 2.24.*

<sup>2610</sup> *Уп. Јевр. 6.6 ... јер сами себи наново распињу и руже сина Божијега.*

<sup>2611</sup> *Лук. 1.33.*

<sup>2612</sup> *Приче 22.28.*

више људе које видите да чине још горе прекршаје, који се не базирају, такви какви јесу, на речи Господа: *Грешно си? Не чини то више*<sup>2613</sup>. Јер они се шепуре и постају јачи са својим неделима и што дубље тону у понор порока то више преокрећу цео свет. Са временом које имају да проводе у свађама, они воде ратове горког прогона светих цркава и боре се, као узурпатори, да учине Божје људе заточеницима под својом контролом.

25. Препознајте из ових чињеница њихове најзлосторније подухвате када су над светом надвили тако дивљу олују да узбурка скоро читав Исток и Запад. Последица је била да је сваки од нас оставио за собом црквене дужности, напустио Божје стадо и запоставио само учење јеванђеља да би из далека дошли овде, старци какви јесмо, бременити годинама, слабих тела, крхки и болесни (вукли су нас кроз разна места, наше болесне смо оставили за собом на путу, зарад неколицине зликоваца давно праведно осуђених, који су противправно желели да постану поглавари Цркве) и да се чак влада почела интересовати за нас: религиозни Цареви, трибуни и високи званичници су заморени туробним јавним пословима насталим као последица живота и стања епископа. Нису ни лаици ћутали. Сва браћа у свим провинцијама је у неизвесности, нестрпљиво чекају исход ове олује зала. Пошта<sup>2614</sup> се узалуд покреће. Шта рећи више? Свет, од Истока до Запада је доведен до крајње пропасти због једне или две шачице безбожних погледа и нечистог живота, и растрзан је страшном и дивљом олујом због људи у којима ниједно семе религије није преостало. Да су имали иједно семе религије, подражавали би пророка када каже: *узмите ме и баците ме у море, и море ће вам утолити, јер видим да је с мене дошла на вас ова велика бура*<sup>2615</sup>. Али они нису подражавали ове речи, јер они не следе праведника. Праниткови желе вођство у Цркви као да је узурпаторово краљевство.

26. Нити они ово испитују зарад правде. Јер они који покушавају да пониште пресуде и одлуке других немају обзира према црквама. Због тога су се из све снаге трудили да уведу новину противречну старом обичају Цркве: да штагод источни епископи били одлучили на сабору, може изнова да се покрене од стране западних епископа, и исто тако све што одлуче западни епископи, могу да пониште источни. Њихови изопачени погледи довели су их до овакве праксе. Али понашање наших претходника сведоче одлуке свих ваљано и легално сазваних сабора треба да се потврде. Сабор одржан у Риму у време јеретика Новата, Сабелија и Валентина<sup>2616</sup> су потврдили источњаци. И поново, оно што је утврђено на Истоку у време Павла из Самосате потписали су сви. Из овог разлога ми вас пожуримо, веома драга браћо, да имате на уму систем црквене дисциплине и да мислите на мир читавог света. Цензуришите оне који опште са подлацима, одсеците зле људе из цркве у корену, тако да Господ Христос лебдећи изнад усковитлане буре коју су изазвали, може да натера ветрове и морске олује да оду и да подари светој Цркви трајан и непомућен мир<sup>2617</sup>.

27. Ми, са наше стране, нисмо скривили никоме, већ смо се држали одлука закона. Нама је нанета тешка неправда и лоше су нас третирали они који су желели да поремете владавину црквене дисциплине својом сопственом злобом. Имајући пред очима страх од Бога<sup>2618</sup> и имајући на уму Христов искрен и праведан суд, ми се нисмо показали пристрасни према никоме и нисмо се устручавали да очувамо црквену дисциплину у сваком случају. Сходно томе читав сабор је осудио, помоћу најстаријег закона, Јулија из Рима, Осија, Протогена,

<sup>2613</sup> *Сир.* 21.1: *fili peccasti non adicias iterum...*; уп. *Јован* 5.14: *А потом га нађе Исус у цркви и рече му: ето си здрав, више не грешеш, да ти не буде горе.*

<sup>2614</sup> Лат. *cursus publicus*, организована систем преноса порука у Римском царству.

<sup>2615</sup> *Јона* 1.12.

<sup>2616</sup> Наведени „јеретици“ не припадају истом историјском времену (Валентин, гностик из средине 2. века, Новат и Сабелије из 3. века), али је ранији сабор у Риму поновио њихове осуде.

<sup>2617</sup> Уп. *Мат.* 8.26.

<sup>2618</sup> Уп. *Рим* 3.18: *Нема страха Божијега пред очима њиховима.*

Гауденција и Максимиана из Тревера, као иницијаторе заједништва са Марцелом, Атанасијем и осталим нитковима, и чак саучесницима у убиствима и крвавим чиновима Павла из Константинопоља. Протоген је анатемисан заједно са Марцелом јер се раније слагао са осудом донетом против Марцела и његове књиге. Они су такође донели осуду Павла из Константинопоља, али после општили са њим. Гауденције је анатемисан јер је занемарио што је његов претходник Киријак потписао пресуду праведно донету против ниткова и као што је речено у злочинима Павла кога је бесрамно бранио. Јулије из Рима као врховни вођа ових зликоваца и први који је отворио врата осуђеним нитковима, он је тај који је осталима отворио пут за поништење божанских пресуда и који је усиљено и арогантно бранио Атанасија, чије сведоке и тужиоце није ни познавао. Осије, због поменутог разлога и зарад Марковог блаженог сећања коме је увек наносио велика зла и такође зато што је искористио све своје моћи да брани зликовце с правом осуђене за своје злочине и зато што је живео на Истоку заједно са напуштеним нитковима, заиста је од њега било срамно да буде нераздвојни пријатељ са Паулином из Дакије, раније епископом, човеком који пошто је прво био осуђен за враџбине и избачен из Цркве, и до дана данашњег живи у јавном отпадништву са конкубинама, блудници са проституткама, човек чије књиге враџбина је спалио Мацедоније, епископ и исповедник Мопса<sup>2619</sup>. Он се такође веома зло понео тиме што се држао Еустазија и Квиматија, као присни пријатељ људи чији озлоглашени и сраман живот је ван помена. Њихово напуштање тога их је учинило познатим свима. Осије се од почетка повезивао са таквим људима и увек је подржавао подлаце. Нападао је Цркву и увек помагао и подржавао Божје непријатеље. Затим Максимин из Тревера због тога што није хтео да прими наше епископске колеге<sup>2620</sup>, које смо послали у Галију и зато што је био први који је општио са Павлом из Константинопоља, неисправан је човек и изгубљена душа. Такође и зато што је он био узрок толико штете да је Павле, захваљујући ком су многа убиства почињена, поново враћен у Константинопољ. Узрочника толиког убијања Павла, осуђеног нешто раније, поново је вратио у Константинопољ.

28. Из ових разлога, сабор је сматрао исправним да збаци и осуди Јулија из Рима, Осија и остале поменуте. Пошто су ствари такве, на вама је да се чувате и уздржавате од контакта са њима, веома драга браћо, и да их никад не примите у заједницу; нити да примате њихова писма или да им дајете писма препоруке. И пошто су Осије и његови сарадници намерили да наруше католичанску и апостолску веру увођењем нове доктрине Марцела који се сјединио са јудаизмом (нова доктрина која је јудаизирана мешавина учења Сабелија и Павла), ми смо, из нужде, саставили веру Католичанске Цркве негирану од поменутих сарадника Осија који су уместо ње увели ону од Марцела Јеретика. Следи да по примању овог писма сваки од вас треба да се сложи са овом изјавом и потпише наше одлуке својим личним потписом. Наша вера је следећа:

29. Верујемо у једног Бога Оца Свемогућег, творца и створитеља свега, од кога свако створење на небу и земљи је именовано. И у његовог Сина нашег Господа Исуса Христа, који је рођен од Оца пре вечности, Бог од Бога, светлост од светлости, кроз ког је све створено на небу и на земљи, видљиво и невидљиво, Реч која је такође Мудрост, сила, живот и права светлост, који је на крају времена, зарад нас, постао човек, рођен од блажене Девице Марије, био разапет, умро и сахрањен. Трећег дана он је устао из мртвих и примљен на небо, седи са Очеве десне стране, и он ће доћи на крају света да суди живима и мртвима и да награди сваког према својим делима, и његово Краљевство траје без престанка за век и векова, јер је он посађен са Очеве десне стране, не само у овом веку већ и веку који долази. Верујемо у Светог Духа, то јест Параклета, кога је обећао апостолима и послао после свог узнесења на небо, да их учи и упутује у све ствари, и кроз Светог Духа су

<sup>2619</sup> Хиларије користи ређи облик за антички град Мопсуестију код Антиохије (грч. *Μοψουεστία*).

<sup>2620</sup> Мисли се на делегацију са Истока која је 342. године ишла да разговара са царом Констанцијем.

посвећене душе које праведно верују у Сина. Такође верујемо у свету Цркву, опроштај греха, васкрсење тела и у вечни живот.

Али они који кажу да је Син *из онога што није постојало* или да је он од друге супстанције и да није од Бога, или који кажу је икад било време или доба када Син није постојао, ова света и Католичанска Црква осуђује као јеретике. Исто тако оне који кажу да има три Бога или да Христос није Бог или да Христос није постојао пре вечности и да није био син Бога или да сам Отац и Син и Свети Дух нису постојали пре вечности или да Син није рођен или да Бог Отац није родио Сина одлуком и вољом, све ове света и Католичанска Црква анатемише и строго осуђује.

ПОТПИСНИЦИ ПРЕТХОДНОГ ПИСМА<sup>2621</sup>

Стефан епископ Антиохије у провинцији Коиле Сирији<sup>2622</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Олимпије епископ Долихе<sup>2623</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Геронтије епископ Рафанеје<sup>2624</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Менофант епископ Ефеса, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Павле епископ<sup>2625</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Еулалије епископ Амасеје<sup>2626</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Македоније епископ Мопсуестије, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Телафије епископ Халкедоније<sup>2627</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Акације епископ Цезареје (палестинске), надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Теодор епископ Хераклеје<sup>2628</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Квинтијан епископ Газе, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Марко епископ Аретузе<sup>2629</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Кирот епископ Роса<sup>2630</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Еугеј епископ Лисиније<sup>2631</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Антоније епископ Зеугме<sup>2632</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Антоније епископ Докимија<sup>2633</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Дијаније<sup>2634</sup> епископ Цезареје (кападокијске), надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

<sup>2621</sup> Nil. FH A 4.3 (A. Feder 1916, 74-78).

<sup>2622</sup> Лат. *Coele-Syria*, грч. *Κοίλη Συρία*.

<sup>2623</sup> Грч. *Δολίχη* се може односити на више античких градова, онај у Тесалији и данас носи исто име, али се овде мисли на малоазијски град код данашњег турског села Dülük, близу Газијантепа, јер се наводе епископи азијских провинција.

<sup>2624</sup> У питању је антички сиријски град *Raphaneci* или *Rafania*, данас титуларна католичка епископија, чији је први познати епископ Басијан (*Bassianus*) присуствовао Никејском сабору 325. а поменути Геронтије појавиће се и међу потписницима сабора у Филипопољу 344. године. Данас сиријски *Rafniye*.

<sup>2625</sup> Не наводи одакле.

<sup>2626</sup> *Amaseia/Amasias* вероватно понтски град, данас турска *Amasya*.

<sup>2627</sup> Област малоазијског града Халкедона.

<sup>2628</sup> Највероватније трачка *Heraclea Thraciae*, *Heraclea Perinthus*, данас турски град *Marmara Ereğlisi*.

<sup>2629</sup> Црквено седиште близу сиријске Апамеје.

<sup>2630</sup> *Rhossos* или *Rosus* данас турски градић *Arsuz* на обали Средоземног мора.

<sup>2631</sup> Грч. *Λουσινία* је антички град у малоазијској области Писидији, код данашњег турског села *Karakent*.

<sup>2632</sup> Грч. *Ζεύγμα*, некада место у античкој Комагени у данашњој југоисточној Турској.

<sup>2633</sup> Град у античкој Киликији познат по каменоломима.

<sup>2634</sup> *Dianius/Dianaeus/Dianius*.

Виталије епископ Тира, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Еудоксије епископ Германикије<sup>2635</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Дионисије епископ Александрије у провинцији Киликији, надам се да ћете наћи  
праву снагу у Господу.  
Македоније епископ Бирита<sup>2636</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Еузебије епископ Дорилаја<sup>2637</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Василије епископ Анкире, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Прохерезије епископ Синопе, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Еустатије епископ Епифаније<sup>2638</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Панкратије епископ Парнаса<sup>2639</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Еузебије епископ Пергама, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Сабинијан епископ Хадимене<sup>2640</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Битиник из Зеле, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Доминије епископ Полидијане, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Пизон епископ Трокнаде<sup>2641</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Картерије епископ Аспоне<sup>2642</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Филет епископ Јулиопоља<sup>2643</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Сквирије епископ Мареоте, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Филет епископ Кратије, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Тимасарк епископ, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Еузебије епископ Магнезије, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Квирије епископ Филадельфије, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Пизон епископ Адане, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Тимотеј епископ, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Еудемон епископ Таниса<sup>2644</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Калиник епископ Пелузија<sup>2645</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Еузебије епископ Пергама<sup>2646</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Леукад епископ Илијума, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Никоније епископ Троаде, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Адамантије епископ Киоса<sup>2647</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Едесије епископ Куса, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Теодул епископ Неоцезареје, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Сион епископ, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Теоген епископ Ликије, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Флорентије епископ Анкире<sup>2648</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.  
Исак епископ Лета, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

<sup>2635</sup> Данас турско место *Kahramanmaraş*.

<sup>2636</sup> *Birtha*.

<sup>2637</sup> Грч. *Δορύλαιον*, данас *Eskişehir* у Турској.

<sup>2638</sup> Град Хама у данашњој Сирији.

<sup>2639</sup> Код Анкире.

<sup>2640</sup> Лат. *Chadimena*.

<sup>2641</sup> *Trisomia/ Trostada* данас *Kaunmaz* у Турској.

<sup>2642</sup> *Ἄσπονα* античко место на путу између Анкире за Цезареју Кападокијску, данас нелоцирано.

<sup>2643</sup> Антички град у Галатији, данас рушевине поред турског места *Sarılar Köprüsü*.

<sup>2644</sup> Танис у Египту.

<sup>2645</sup> Важан антички трговачки центар у Египту.

<sup>2646</sup> Поново наведен.

<sup>2647</sup> Антички град на Пропонтиди.

<sup>2648</sup> Иако је раније наведен Василије из Анкире.



Еудемон епископ (ја сам се потписао за њега), надам се да ћете наћи праву снагу у  
Господу.

Агапије епископ Тена, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Бас епископ Карпата, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Нарцис из Иренопоља<sup>2649</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Амбракије епископ Милета, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Луције епископ Антиноја<sup>2650</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Ноније епископ Лаудокије<sup>2651</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Пентагат епископ Аталије<sup>2652</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Флак епископ Јеропоља<sup>2653</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Сисиније епископ Перге, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Диоген епископ, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Кресконије епископ, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Несторије епископ, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Амоније епископ, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Евгеније епископ, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Антоније епископ Босре, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Демофил епископ Бороје<sup>2654</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Еутихије епископ Филипопоља, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Север епископ Габуле<sup>2655</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Тимотеј епископ Анцијала<sup>2656</sup>, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

Валенс епископ Мурсе, надам се да ћете наћи праву снагу у Господу.

## Н6.2 КОПИЈА ПИСМА ЗАПАДНОГ ДЕЛА СИНОДА У СЕРДИЦИ УПУЋЕНОГ СВИМ ЦРКВАМА<sup>2657</sup>.

1. Пуно су и често аријански јеретици деловали против Божјих слуга који чувају исправну католичанску веру. Они су заправо увели лажно учење и покушали прогон правоверних. До сада су се толико одметнули од вере да то није прошло непримећено код најмилосрднијих Царева посвећених верској побожности. Па, уз помоћ божанске милости, најмилосрднији Цареви су окупили свети сабор у Сердици сазван из разних провинција и градова, и дозволили да се одржи, како би сва неслагања била уклоњена, и лажна доктрина потпуно одбачена, а само хришћанска религија чувана од свих. Епископи су дошли са Истока на захтев најрелигиознијих Царева, првенствено због тога што је било много говора о нашој драгој браћи и колегама епископима Атанасију, епископу Александрије, и Марцелу, епископу Анкиро-Галатије. Мислимо, заиста, да су клевете против њих стигле и до вас; и без сумње смо да су ови људи покушали да импресионирају ваше уши да верујете шта говоре против невиних људи и да сакрију сумњу у њихову сопствену злочиначку јерес. Али им није дозвољено да то чине дуго; јер управитељ цркава је Господ који је поднео смрт за цркве и све нас, и који је зарад тих цркава свима нама отворио пут ка небу.

2. Еузебије, Марис, Теодоре, Диогнит, Урсације и Валенс писали су Јулију нашем колеги свештенику и епископу Рима пре неког времена, против горе поменутих колега епископа

<sup>2649</sup> Антички и средњовековни град у источној Киликији.

<sup>2650</sup> Антиној или Антинопољ град у Египту који је цар Хадријан посветио свом страдалом миљенику.

<sup>2651</sup> Лаодикеја.

<sup>2652</sup> Античко име данашње Анталије.

<sup>2653</sup> Хијерапољ код данашњег турског места Памукале.

<sup>2654</sup> Берое у Бугарској, римска Трајана Августа, данас Стара Загора.

<sup>2655</sup> Место у Сирији.

<sup>2656</sup> Грч. *Αγχιάλος*, лат. *Anchialus* данас Поморије у Бугарској.

<sup>2657</sup> *Hil. FH B 2.1* (A. Feder 1916, 103-126).

Атанасија и Марцела; епископи са других страна су такође писали сведочећи о невиности Атанасија нашег колеге епископа и изјављујући да Еузебијев навод није ништа друго до хрпа лажи. Јер иако су они одбили позиве епископа Јулија, нашег веома драгог брата, разглог због ког су одбили је очигледан из самих писама у којима су њихове лажи уочене; јер они би дошли да су имали поверења у оно што су урадили против наших колега епископа, јер су њихова дела на овом светом и великом синоду издала план њихове преваре још јасније. Они су дошли у Сердику и пошто су се видели са Атанасијем, Марцелом, Асклепијем и другима, плашили су се да донесу пресуду. Иако су позивани не једном већ више пута, они су занемарили позив синода свих нас, епископа који смо се састали, и нарочито старог Осија, који, због својих година, исповести и вере доказане тако дугим временом и због тога што је за добробит Цркве подузео толики напор, уврштава се међу најдостојније сваког поштовања. Сви су их чекали и пожуривали да дођу да им се суди, да могу лично у потпуности да докажу све што су рекли или писали о нашим колегама свештеницима док су ови били одсутни. Као што смо рекли раније, иако позвани нису дошли и тиме су демонстрирали своју сопствену неискреност и само су издали своје обмане или показали да се баве претворништвом својим одбијањем. Јер они који су сигурни у оно што говоре када нису присутни, спремни су да то демонстрирају лично. Али пошто се нису усудили да дођу, сматрамо да нико не сме да занемари чињеницу да иако они можда желе да наставе са својом подвалом, они нису у стању да ишта докажу против наших колега свештеника које су оптуживали док су ови били одсутни, али када су били присутни они су побегли од њих.

3. Бежали су, веома драга браћо, не само због оних које су лажно оптужили, већ и због оних који су се окупљали са разних места да их осуде за многе друге злочине. Повратници из егзила су показали своје окове и ланце; и поново људи који су још у егзилу послали су своје сараднике и блиске рођаке, пријатеље и браћу, који су пријавили жалбе преживелих или испитивали незаслужену неправду оних умрлих у егзилу. И, најважније, било је епископа присутних, од којих је један приказао оков и ланце које је носио око врата, а други су били сведоци претњи смрћу које су произилазиле из њихових лажних оптужби. Они су досегли тако дубок очај, да би чак убили и епископе, да ови нису побегли од њихових крвљу умрљаних шака. Наш колега епископ, блажени Теодул, умро је док је бежао од њиховог напада; као његова смрт је била изазвана овим лажним оптужбама. Други су показали ране од мача, ударце и ожиљке, други су се жалили да су их мучили глађу. И нису то људи без угледа посведочили ове ствари, већ су изабрани људи из свих цркава, због којих су се и окупили овде, и који су обзнанили шта се догодило: наоружани војници, руља са тољагама, малтретирања судија, подношење лажних писама (лажна писма која је саставио Теогнид против наших колега свештеника Атанасија и Марцела, са намером да покрене Цара против њих, су прочитана и доказ о њиховој лажности дали су они који су били Теогнидови ђакони у то време) и поред овога, скидање девица, спаљивање цркава и заточење Божјих свештеника. Све ове ствари су последица зле и гнусне јереси ариоманијака. Они који су одбили заједницу са њима морали су да истрпе муке ових ствари.

4. Стога су они ово приметили и увидели да су у критичној позицији. Било их је срам да признају шта су учинили, пошто нису могли више да крију да су они коначно дошли у Сердику како би се чинило да својим присуством одбацују сумњу да су њихова дела била погрешна. И када су видели жртве својих лажних сведочења и пошто су добили за тужиоце са друге стране оне којима су се жестоко супротстављали, пред својим очима, издали су свест о њиховим сопственим злочинима, и, иако позвани нису хтели да дођу. Нарочито су били узнемирани својом кривом савешћу нашег колеге свештеника Атанасија, Марцела и Асклепија, који су молили за правду и изазвали своје тужиоце да не само докажу да су они криви за оно што су они сами лажно измислили против њих већ да их обавесте која су то безбожна и грешна дела починили против цркава. Међутим, они су били обузети таквим

страхом да су се окренули бегству и овим бегством открили су, тачније разоткрили своју сопствену обману.

5. Иако се њихова обмана и исквареност не виде само из претходних догађаја већ и из ових, ипак да није овог бега могли су измислити неки изговор за друге злоупотребе, па смо сматрали да што је учињено треба да буде испитано помоћу истине и разума. Открили смо да су они по питању ових ствари били лажови и да су просто извели подмукао напад на наше колеге свештенике. Човек по имену Арсеније<sup>2658</sup> кога је како они кажу убио Атанасије је на списку међу живима; и тако је на основу тога постало очигледно да остатак њихових хвалисавих захтева је такође пун лажи и обмана. За то што су они рекли извесне ствари о путиру који је разбио Макарије, Атанасијев презвитер, они који су на истом месту били присутни у Александрији сведочили су да се такав догађај никада тамо није одиграо. Штавише, епископи који су писали из Египта Јулију нашем колеги свештенику обилато су потврдили да никаква сумња те врсте тамо није изнета. Они такође тврде да имају записнике вођене против њега. Али оне које имају до душе састављени су у одсуству једне стране. Ипак, баш у овим записницима пагани и катехумени су испитивани и један од катехумена је током испитивања рекао да је био унутра када је Макарије ушао; а други је током испитивања рекао да овај озлоглашени Скир лежи болестан у својој ћелији. Из овог се види да се света тајна није уопште могла славити, јер су унутра били присутни катехумени, а Скир није био унутра већ лежао болестан. Сам Скир, творац свих зала, рекао је да је Атанасије спалио гомилу светих списа. Када је доказано да је то лаж, почео је да признаје да је био болестан када је Макарије био присутан, чиме је такође показао да је он лажни сведок. Потом као награду за његове лажи они су дали овом истом Скиру почаст епископата, човеку који није чак ни презвитер. Двојица презвитера, који су некада били са Мелетијем и потом поново примљени у цркву од Александра, епископа Александрије, нека је блажено сећање на њега, дошла су на сабор и сада раде са Атанасијем. Они су сведочили да Скир никад није био Мелетијев презвитер нити да је Мелетије икада на том месту у Мареотиди имао цркву или свештеника. Ипак тог човека су они произвели у епископа, човека који никада није био ни презвитер, с намером да би могли да прикрију лаж од својих слушаалаца титулом епископа.

6. Штавише, књига, написана од нашег брата и колеге епископа Марцела је прочитана и вешта завера Еузебија и његових сарадника је откривена. Јер они су се претварали да су предлози које је Марцел изнео на дискусију, већ добили сагласност и да су одобрени с његове стране. Стога су тамо прочитани одломци који се надовезују и који претходе тачки у питању, и његово искрено веровање је откривено; јер он није, како су они лажно навели, одредио Богу Речи почетак од свете Девице Марије, нити је он написао да ће његово краљевство имати крај, већ да је без почетка и без краја. Асклепије наш колега епископ изнео је записнике састављене у Антиохији<sup>2659</sup> у присуству противника Еузебија из Цезареје, а Марцел је показао из одлука судија епископа да он није крив.

7. Иако су више пута позивани, они се са правом се нису усудили да дођу и са правом се нису одазвали, гоњени импулсом своје сопствене свести о кривици. Својим изостанком они су поткрепили своју сопствену неискреност и дали потврду ономе што су њихови тужиоци, који су били присутни, рекли и показали. Шта још можемо рећи? Поред свега овога, они не само што су примили људе који су одавно смењени и избачени из Цркве због јереси Арија, већ су их чак унапредили у виша звања: ђаконе у презвитере, презвитере у епископе; ни из ког другог разлога осим да могу што шире да промовишу своју неверничку доктрину и да кваре праву веру. Следећи су, после двојице Еузебија, тренутних вођа ових људи: Теодор из Хераклеје, Нарцис из Нероније у Киликији, Стефан из Антиохије,

<sup>2658</sup> Мелетијански епископ Хипселиса (Hypselis), града у Горњем Египту. Источни епископи нису покренули никакву тужбу у овом случају.

<sup>2659</sup> 341. године.

Георгије из Лаодицеје (иако је се он бојао да буде присутан са Истока), Акакије из Цезареје Палестинске, Менофант из Ефеса у Азији, Урсације из Сингидунума у Мезији, Валенс из Мурсе у Панонији. Заиста, горе поменути епископи нису дозволили онима који их следили са Истока да уђу на свети сабор или да уопште приђу светој цркви Божјој. Јер пошто су стигли у Сердику, они су одржавали скупове међу собом на разним местима и претили онима који су долазили у Сердику да не треба да уопште иду на саслушање нити да се сједине са светим синодом. Они су дошли на окупљање само да њихово присуство буде примећено и одмах су збрисали. Ово смо, заиста, могли да потврдимо од наших колега свештеника, Арија из Палестине и Стефана из Арабије, који су их пратили али су се повукли из њиховог непоштеног друштва. Арије и Стефан, када су дошли пред скуп, жалили су се на насиље које су претрпели и рекавши да ти људи нису ништа исправно радили, додали су ово: *било је тамо много оних са чврстом вером које су ови спречили да дођу путем претњи против њих*. Па, из тог разлога, дали су све од себе да их држе на једном месту и нису им дозволили слободу чак ни кратко.

8. Стога, пошто је наша дужност да не ћутимо или оставимо некажњено лажи, притворе, убиства, нападе, лажна писма, премлаћивања, обнаживање девица, прогони, уништавања цркава, паљевине, превођење из малих у велике цркве и изнад свега, учење Аријеве јереси које напада исправну веру: из тог разлога, ми проглашавамо недужним и невиним нашу врло драгу браћу и колеге епископе Атанасија из Александрије и Марцела из Анкире у Галатији, Асклепија из Газе и њихове сараднике у служби Богу. И пишемо свакој провинцији да људи сваке од цркава знају интегритет свога епископа и да они заиста имају сопственог епископа; али што се тиче оних који су инфилтрирали своје цркве као вукови (тј. Гргур из Александрије, Василије из Анкире и Квинцијан из Газе<sup>2660</sup>), људи треба да знају да ови немају титулу епископа и да не треба да са њима суделују у заједници на било који начин или да примају писма од иког од њих или да пишу њима. Али они тј. Теодор, Нарцис, Акакије, Стефан, Урсације и Валенс, Менофант и Георгије (иако се, као што је раније речено, бојао да присуствује, ипак га је избацио Александар, нека је у блаженом сећању, ранији епископ Александрије, и зато што је, као и остали који су укључени, припадник аријанског лудила и због злочина за које је оптужен) – све њих је свети синод једногласно лишио епископата, и ми смо проценили да они не само што не треба да буду епископи већ не треба да буду у заједници са вернима; јер тиме што су одвојили Сина и отуђили Реч од Оца, нужно следи да они буду одвојени од Католичанске Цркве и лишени имена „хришћани“. Нека онда буду анатемисани за нас, утолико што су се усудили да изопаче реч истине<sup>2661</sup>, чија апостолска наредба гласи: *Ако ико проповеда вама другачије од онога што сте научили, нека буде проклет*<sup>2662</sup>. Дајемо наредбу да нико не општи са њима, јер нема слоге између светлости и мрака<sup>2663</sup>. Наредите им да се држе подаље, јер нема удруживања између Христа и Белијала<sup>2664</sup>. Будите на опрезу, врло драга браћо, нити да им пишете нити да примате писма од њих. Постарајте, веома драга браћо и колеге свештеници, да као што сте лично били присутни на овом синоду<sup>2665</sup>, потврдите вашим сопственим записом све што смо прописали, да би на основу нашег писменог одобрења

<sup>2660</sup> Гргур је био на александријској столици од 338-345. године.

<sup>2661</sup> Уп. 2 Кор 2.17.

<sup>2662</sup> Гал 1.9: *Као што прије рекосмо и сад опет велим: ако вам ко јави јеванђеље другачије него што примисте, проклет да буде!*

<sup>2663</sup> 2 Кор 6.14: *...какву заједницу има видјело с тамом?*

<sup>2664</sup> 2 Кор 6.15: *Како ли се слаже Христос с Велијаром?*

<sup>2665</sup> 1 Кор 5.3: *Јер ја, који ако нијесам код вас тијелом али духом ту живим, већ отсудох као да сам тамо...; Кол 2.5: Јер ако тијелом и нијесам код вас, али сам духом с вама, радујући се и видећи ваш ред и тврђу ваше вјере у Христа.*

било јасно да су сви епископи једног мишљења и једне воље. Молимо се, браћо, за ваше благостање у Господу.

### Н6.3 КОПИЈА ПИСМА УПУЋЕНОГ ЈУЛИЈУ, ЕПИСКОПУ РИМА ОД СТРАНЕ ЗАПАДНОГ ДЕЛА СЕРДИЧКОГ СИНОДА<sup>2666</sup>.

1. Оно у шта смо одувек веровали, сада и искушавамо, јер искуство сведочи и потврђује оно што је било ко чуо ухом. Оно што је најблаженији учитељ пагана, апостол Павле, рекао за себе, тачно је: *Иако сам одсутан телом, са вама сам духом*<sup>2667</sup>, и пошто је Господ Христос живео у њему, скоро је немогуће посумњати да Дух није говорио кроз његову душу и за изговор користио његово дело као суд<sup>2668</sup>. Тако и ти, веома драги брате, телом одвојен, духом у складу са нама, јер разлог твога одсуства је частан и неизбежан страх да би шизматички вукови могли прибећи лукавству или да би јеретичке цукеле побеснеле од дивљег јара могле зацвилети или да би змија, Ђаво, могао засигурно сипати отров својих богохуљења (ово је можда најприкладније), ако се Господњи епископи обрате врху, то јест трону Петра апостола, око питања сваке поједине провинције.

2. Чини се скоро сувишним, наравно, да изложимо у овом писму све догађаје, поступке и одлуке, јер су они у повељама; и живи гласови наше веома драге браће и колега презвитера Архидама и Филоксена, и нашег веома драгог сина, ђакона Лава, моћи ће да пренесу најверније и најпоузданије. Свима је било очигледно како су сакупили из источних регија оне који себе називају епископима (иако се за неке од њих зна да су вође оних чији су светојрдни умови помућени штетним отровом аријанске јереси) и да су већ дуже време невољни, захваљујући недостатку вере, да дођу на судско саслушање и да су то одбили тако што су нашли за погрешно да буду у заједници са нама, заједници потпуно безгрешној, јер не само да смо ми поверовали осамдесеторици епископа од којих је сваки сведочио о Атанасијевој невиности, ипак су он, пошто су позвани од ваших презвитера и вашим писмом, на синод који је требао да се одржи у Риму, одбили да присуствују; и било би веома неправедно одбити Марцелову и Атанасијеву заједницу, када су ови људи презриво одбили позив и када је толико много епископа понудило своје сведочење у корист Марцела и Атанасија.

3. Постојале су три ствари које треба решити. Најрелигиознији Цареви су одобрили све тачке које треба да се дискутују поново и првенствено питања која се односе на свету веру и прекршаје очувања истине. Друго, дали су одобрење да ако они који кажу да су избачени неправденим суђењем могу то и да докажу, треба да им се праведно потврди њихов статус. Трећа тачка (која би се могла назвати кључним проблемом) јесте то што су они нанели озбиљне и тешке повреде, нагомилали неподношљиве и грешне увреде црквама тиме што су затварали епископе, презвитере, ђаконе и свештенство уопште, и изгнали их, пребацујући их у пустињска места, убијајући их глађу, жеђу, нагошћу и свим другим начинима лишавања. Друге су ставили у смрдљиве и прљаве затворе, неколико су бацили у гвоздене ланце тако да су им вратови притиснути уским оковратницима. На крају, неки од њих, неправедно мучени овим истим заточеништвом, преминули су, и нико не може сумњати да су умрли славном мученичком смрћу. Они се још увек усуђују да држе одређене људе чији је једини прекршај што су се одупрли и изјавили да они презиру аријанску и еузебијанску јерес и да одбијају да буду у заједници са таквим људима и неће помоћи онима који преферирају да служе веку. Људи који су раније избачени не само што су враћен, већ су и уздигнути до свештеничких служби као наградом за њихове лажи.

<sup>2666</sup> Nil. FH B 2 (A. Feder 1916, 126-130).

<sup>2667</sup> Кол 2.5.

<sup>2668</sup> 2 Кор 13.3: *Јер тражите да искушате Христа што у мени говори...*

4. Али слушајте, веома блажена браћо, шта је одлучено о нерелигиозним и незрелим младићима Урсацију и Валенсу, пошто је јасно да нису престали да шире смртоносно семе криве доктрине и да је Валенс напустио своју цркву с намером да ступи у другу. У време када је започео своју побуну, један од наше браће, Вијатор, не могавши да побегне, напала га је руља и истукла баш у самој Аквилеји, и после два дана је умро. Узрок његове смрти свакако је Валенс, који је изазвао неред. Оно што смо забележили нашим најблаженијим Августима, лако ће вас, када прочитате, убедити да ништа нисмо избрисали штогод је имало смисла. И, да не замарамо дугом причом, ми смо обзнанили дела која су починили.

5. Ваша изврсна мудрост треба да обезбеди написмено да наша браћа на Сицилији, Сардинији и Италији буду упозната са поступцима и одлукама, и да они у незнању не приме писма заједништва од оних збачених праведном осудом. Али Марцел, Атанасије и Асклепије треба да остану у нашој заједници, јер никаква препрека се не може указати на основу неправедног суђења и бегства и одбијања оних који нису хтели да дођу на суд свих нас епископа који смо се састали. Као што смо горе напоменули, потпун извештај од браће коју је ваше Милосрђе послало овамо, ће вас сасвим упутити о осталом. Било нам је болно да прикључимо имена оних који су отпуштени због својих прекршаја, како би ваша неизмерно важна личност могла да зна идентитет екскомуницираних. Као што смо рекли раније, молимо вас да будете вољни да упозорите сву нашу браћу и колеге епископе да не прихватају писма заједништва са њима. Имена јеретика су:

Урсације из Сингидунума

Валенс из Мурсе

Нарцис из Иренопоља

Стефан из Антиохије

Акације из Цезареје

Менофант из Ефеса

Георгије из Лаодицеје

Имена епископа присутних на синоду и потписника пресуде су:

Осије из Кордове у Шпанији.

Флорентије из Емерите у Шпанији.

Домицијан из Астурике у Шпанији.

Каст из Цезареје Августе у Шпанији.

Претекстат из Барцилоне у Шпанији.

Максим из Луке у Тусцији.

Бас из Диоклецијанопоља<sup>2669</sup> у Македонији.

Марцел из Анкире у Галатији.

Еутерије из Гана<sup>2670</sup> у Тракији.

Асклепије из Газе у Палестини.

Музеј из Тебе у Тесалији.

Винцентије из Капуе у Кампанији.

Јануарије из Беневента у Кампанији.

Протоген из Сердике у Дакији.

Диоскор из Терасије<sup>2671</sup>.

Хим(е)неј из Хипата<sup>2672</sup> у Тесалији.

Луције из Каинопоља у Тракији.

Луције из Вероне у Италији.

Евагрије из Хераклеје Линци<sup>2673</sup> у Македонији.

<sup>2669</sup> Данас Хисар у Бугарској.

<sup>2670</sup> Лат. Gannos.

<sup>2671</sup> Можда Терасија код Санторинија.

<sup>2672</sup> Према Малену то би могла бити Нурата у Тесалији (данас Нурати), Roderic L. Mullen 2004, 167.

Јулије из Тебе Хептапилос у Ахаји.  
Зосим из Лихнида<sup>2674</sup> у Македонији.  
Атенодор из Елатеје у Ахаји.  
Диодор са Тенеда<sup>2675</sup> у Азији.  
Александар из Ларисе у Тесалији.  
Аетије из Солуна у Македонији.  
Виталије из Акве у Приобалној Дакији.  
Парегорије из Скупија у Дарданији.  
Трифон из Макарије у Ахаји.  
Атанасије из Александрије.  
Гауденције из Наиса у Дакији.  
Јона из Партикопоља у Македонији.  
Алипије из Мегаре у Ахаји.  
Македоније из Улпијане у Дарданији.  
Калв из Кастрамартиса у Приобалној Дакији.  
Фортунацијан из Аквилеје у Италији.  
Плутарх из Патре у Ахаји.  
Елиодор из Никопоља.  
Еутерије из Панонија.  
Арије из Палестине.  
Астерије из Арабије.  
Сокрас из Азофебије† у Ахаји.  
Стеркорије из Канусија из Апулије.  
Калеподије из Неапоља у Кампанији.  
Иринеј са Скира у Ахаји.  
Мартирије из Наупакта у Ахаји.  
Дионисије из Елиде у Ахаји.  
Север из Равене у Италији.  
Урсације из Бриксије<sup>2676</sup> у Италији.  
Протазије из Милана у Италији.  
Марко из Сисције у Савији.  
Верисим из Лиона у Галији.  
Валенс из Иска<sup>2677</sup> у Приобалној Дакији.  
Паладије из Дија<sup>2678</sup> у Македонији  
Геронције из Бeroја<sup>2679</sup> у Македонији  
Александар из Кипарисија<sup>2680</sup> у Ахаји  
Еутихије из Мотони<sup>2681</sup> у Ахаји  
Александар из Коронија<sup>2682</sup> у Ахаји  
Укупно 59 епископа.

---

<sup>2673</sup> У централној Македонији на Егнацијевом путу, Roderic L. Mullen 2004, 167.

<sup>2674</sup> Охрид.

<sup>2675</sup> Грчко острво Тенед (грч. *Τένεδος*, данас турска *Boscaada*).

<sup>2676</sup> У латинском тексту стоји *Brix*, можда Бриксија у Италији (лат. *Brixia*, данас *Brescia*).

<sup>2677</sup> *Iscus*, није лоциран.

<sup>2678</sup> *Dium* (данас Дион, *Δίον* у Грчкој).

<sup>2679</sup> *Bereu*, вероватно македонска Бeroја (*Βέροια*, данас Верија у Македонији).

<sup>2680</sup> *Ciparissia* (грч. *Κιπαρισσία*, данас истоимени град на Пелопонезу).

<sup>2681</sup> Данас Метони у Грчкој (грч. *Μεθώνη*).

<sup>2682</sup> Истоимени град у Грчкој.

#### Н6.4 ФОРМУЛА ИСТОЧНОГ ДЕЛА СЕРДИЧКОГ СИНОДА (343)<sup>2683</sup>.

*Credimus in unum Deum patrem omnipotentem, creatorem et factorem universorum, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur. Credimus et in unigenitum eius filium Dominum nostrum Iesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre genitus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia quae in coelis et quae in terra, visibilia et invisibilia: qui est verbum, et sapientia, et virtus, et vita, et lumen verum: et qui in novissimis diebus propter nos incarnatus est, et natus ex sancta Virgine, qui crucifixus est, et mortuus, et sepultus, et surrexit ex mortuis tertia die, et receptus in coelo est, et sedet in dextera Patris, venturus iudicare vivos et mortuos, et reddere unicuique secundum opera eius; cuius regnum sine cessatione permanet in immensa saecula. Sedet enim in dextera Patris non solum in hoc saeculo, sed et in futuro. Credimus et in Spiritum sanctum, hoc est, paraclitum, quem promittens Apostolis post reditum in coelos misit docere eos ac memorari omnia, per quem et sanctificantur sincere in eum credentium animae. Eos autem, qui dicunt de non exstantibus esse filium Dei, vel ex alia substantia, et non ex Deo, et quod erat aliquando tempus aut saeculum quando non erat, alienos novit sancta et catholica Ecclesia. Similiter et eos, qui dicunt tres esse deos; vel Christum non esse Deum et ante saecula, neque Christum, neque filium eum esse Dei; vel eum ipsum esse Patrem et Filium et sanctum Spiritum, vel innascibilem filium; vel quod neque consilio neque voluntate Pater genuerit Filium: anathematizat sancta et catholica Ecclesia.*

#### Н6.5 ХИЛАРИЈЕ О ОСУДИ ФОТИНА СИРМИЈСКОГ

*Superest, ut quid de Marcello et Photino gestum sit, paucissimis dicam. Photinus Sirmiensis Episcopus fuit a Marcello imbutus: nam et diaconus sub eo aliquandiu fuit. Hic corruptis innocentiae moribus ac disciplinis, turbare evangelicam veritatem persistebat novis praedicationibus. Et hoc ita saepe est, ut cum incrementa vitiorum detrimenta in amore Dei fecerunt, vesanum depravatae scientiae studium increscat. Igitur ad tollendum ex episcopatu Photinum, qui ante biennium iam in Mediolanensi synodo erat haereticus damnatus, ex plurimis provinciis congregantur sacerdotes, hoc magis solliciti atque anxii, turbari rursus miscerique omnia, quod iam pridem plures episcopos reos vel falsorum in Athanasio iudiciorum, vel communionis haeresis Arianae, ab Ecclesia fuerat necesse resecurare. Quam opportunitatem nacti Ursacius et Valens, Romanae plebis episcopum adeunt, recipi se in Ecclesiam deprecantur, et in communionem per veniam admitti rogant. Iulius ex consilio veniam, quam orabant, impertit: ut cum lucro catholicae Ecclesiae, vires quoque detraheret Arianis, cum eos, qui unitatem ante turbaverunt, consilii huius et audaciae poenitentes in communionem catholicam per veniam reconciliatae pacis admitteret<sup>2684</sup>.*

#### Н6.6 ПИСМА ВАЛЕНСОВОГ И УРСАЦИЈЕВОГ ПОКАЈАЊА УПУЋЕНА ЈУЛИЈУ РИМСКОМ И АТАНАСИЈУ АЛЕКСАНДРИЈСКОМ (347)<sup>2685</sup>

*(Exemplum Epistolae, quam post renuntiationem Orientalium, Athanasium reum non esse, in urbe Roma holographa manu Valens perscripsit, et Ursacius subscripsit.)<sup>2686</sup>*

*Domino Beatissimo Papae Iulio Valens et Ursacius S.*

<sup>2683</sup> Hil. *De syn.* 34, према *PL* 10.507B-C.

<sup>2684</sup> Hil. *FH B* 2.9.1-4 (A. Feder 1910, 146.2-148.7).

<sup>2685</sup> Hil. *FH B* 2.6 (143-144)

<sup>2686</sup> Хиларијеви коментари докумената које наводи дати су у заградама.



*Quoniam constat, nos antehac multa gravia de nomine Athanasii episcopi litteris nostris insinuasse, atque litteris Sanctitatis tuae conventi, eius rei, de qua significavimus, non praestitisse rationem: profitemur apud Sanctitatem tuam, cunctis praesentibus presbyteris fratribus nostris, omnia, quae antehac ad aures vestras pervenerunt de nomine praedicti, falsa a nobis esse insinuata atque omnibus viribus carere: atque ideo nos libentissime amplecti communionem praedicti Athanasii; maxime cum Sanctitas tua, pro insita sibi benevolentia, errori nostro veniam fuerit dare dignata. Profitemur etiam, quod si aliquando nos Orientales voluerint, vel idem Athanasius, malo animo ad causam vocare, citra conscientiam tuam non adfuturos. Haereticum vero Arium, sed et satellites eius, qui dicunt, Erat tempus quando non erat Filius, et qui dicunt ex nihilo filium, et qui negant (hic adde Deum) Dei filium ante saecula fuisse, sicut per priorem libellum nostrum, quem apud Mediolanum porreximus, et nunc et semper anathematizasse, hac manu nostra, qua scripsimus, profitemur: et iterum dicimus, haeresim Arianam, ut superius diximus, et eius auctores in perpetuum damnasse.*

*Et manu Ursacii: Ego Ursacius Episcopus huic professioni nostrae subscripsi.*

*(Haec epistola post biennium missa est, quam haeresis Photini a Romanis damnata est.)*

*(Item exemplum alterius epistolae Valentis et Ursacii, quam post aliquantum temporis ab Aquileia, postquam hanc superiorem Romae miserant, ad Athanasium miserunt et episcopos).*

*Domino Fratri Athanasio Ursacius et Valens.*

*Dedit se occasio fratris et compresbyteri nostri Moysetis, venientis ad tuam dilectionem, frater charissime, per quem tibi salutem largissimam dicimus ex Aquileiensium civitate, et optamus ut incolumis litteras nostras recenseas. Dederis enim fiduciam, si tu quoque in rescribendo vicem nobis rependas. Sane habere nos locum tecum et communionem ecclesiasticam his litteris scito. Divina pietas te custodiat, Frater.*

*(Superioribus igitur litteris datis, venia indulgetur orantibus, reditus ad catholicam fidem cum commnionem donatur: maxime cum Sardicensis synodi veritatem ipsae orantium veniam litterae continerent.)*

Н6.7 КОПИЈА ПИСМА ВАЛЕНСА, УРСАЦИЈА, ГАЈА И ПАВЛА ГЕРМИНИЈУ (18. ДЕЦЕМБАР 366)<sup>2687</sup>

*Domino religiosissimo fratri Germinio, Valens, Ursacius, Gaius et Paulus, salutem.*

*Cum de spe et salute sollicitudo incumbit, magis laudandi esse debent qui solliciti sunt, quam reprehensionem aliquam sustinere. Salus autem ac spes principaliter in fide catholica consistit: et ideo quamvis conventionem ad omnes nostros fratres et coepiscopos nostros Valente et Paulo admonita noluerit, ad id quod rumor latitat de te respondere, domine religiosissime, tamen quia litteris tuis testificatus es, te in eadem charitate perseverare, et paratum esse illibatam dilectionem habere erga nos ostendere; propterea in unum apud Singedimum congregati, iterum his commonefacimus sanctitatem tuam, ut omni occasione ambigui exclusa, digneris rursus rescribere nobis, si a fide catholica, quae Arimini a sancto concilio exposita confirmataque est, cui etiam universi Orientis episcopi consenserunt, sicut iam professus es te non recessurum, apertus quaeritur significes. Est autem hoc, sicut in ea cautum est: Similem dicimus Filium Patri secundum Scripturas, non secundum substantiam, aut per omnia, sed absolute. Si enim haec expositio immutata fuerit, manifeste quondam Basilii perfida assertio, propter quam synodus*

<sup>2687</sup> Hil. *FHB* 5 (A. Feder 1916, 159-160). Латински текст из *PL* 13. 571D-574A.

*facta est, qua etiam merito damnata est, reparabitur. Dignare igitur hoc quod quaeritur, evidenter litteris tuis declarare: non dixisse, aut dicere, vel dicturum, similem esse per omnia Filium Patri, excepta innativitate, ne quod perlatores litterarum Iovianus diaconus et Martyrius subdiaconus verbo deprecationis suae, ante praedictos dominos meos fratres, et coepiscopos nostros Valentem et Paulum asserebant, magis credibile esse videatur, quia per omnia similem esse Filium Patri profitearis. Si enim sic te, sicut optavimus, sentire scriptis tuis manifestaveris, querelam pro iniuria a quibusdam clericis tuis Palladio et Gaio fratribus et coepiscopis nostris factam, licet nolueris, sicut prima conventionem admonitus es, exquirere, ad aestimationem tuam pertinet, illis scilicet praestantibus pro sua temeritate rationem. Haec per Secundianum presbyterum, Pullentium lectorem, et Candidianum exorcistam transmisimus charitati tuae, decimo quinto Calendas Ianuarii, Gratiano nobilissimo P. et Dagalaifo consulibus, exemplum penes nos retinentes.*

## Н7. АНТИОХИЈСКЕ ФОРМУЛЕ ВЕРЕ

### Н7.1 I АНТИОХИЈСКА ФОРМУЛА<sup>2688</sup>

Ἡμεῖς οὔτε ἀκόλουδοι Ἀρείου γεγόναμεν· πῶς γὰρ ἐπίσκοποι ὄντες ἀκολουθοῦμεν πρεσβυτέρῳ; οὔτε ἄλλην τιὰ πίστιν παρὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς παραδοθεῖσαν ἐδεξάμεθα. ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ ἐξεταστὰ καὶ δοκιμασταὶ τῆς πίστεως αὐτοῦ γεγόμενοι μᾶλλον αὐτὸν προσηκάμεθα ἢ περ ἠκολουθήσαμεν· γνώσεσθε δὲ ἀπὸ τῶν λεγομένων. μεμαθήκαμεν γὰρ ἐξ ἀρχῆς εἰς ἓνα θεὸν τὸν τῶν ὅλων θεὸν πιστεύειν, τὸν πάντων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν δημιουργόν τε καὶ προνοητήν, καὶ εἰς ἓνα υἱὸν τοῦ θεοῦ μονογενῆ, πρὸ πάντων αἰῶνων ὑπάρχοντα καὶ συνόντα τῷ γεγεννηκότῳ αὐτὸν πατρί, δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, τὸν καὶ ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν κατ' εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς κατελθόντα καὶ σάρκα ἐκ τῆς παρθένου ἀνελήφοντα καὶ πᾶσαν τὴν πατρικὴν αὐτοῦ βούλησιν συνεκπεπληρωκότα, πεπονημένον καὶ ἐγηγέρθαι καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνεληλυθέναι καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθέζεσθαι καὶ πάλιν ἐρχόμενον κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ διαμένοντα βασιλέα καὶ θεὸν εἰς τοὺς αἰῶνας. πιστεύομεν δὲ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα· εἰ δὲ δεῖ προσδεῖναι πιστεύομεν καὶ περὶ σαρκὸς ἀναστάσεως καὶ ζωῆς αἰωνίου.

### Н7.2 II АНТИОХИЈСКА ФОРМУЛА<sup>2689</sup>

Πιστεύομεν ἀκολούθως τῇ εὐαγγελικῇ καὶ ἀποστολικῇ παραδόσει εἰς ἓνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν τε καὶ ποιητήν καὶ προνοητήν, ἐξ οὗ τὰ πάντα· καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ θεόν, δι' οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰῶνων ἐκ τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου, βασιλέα ἐκ βασιλέως, Κύριον ἀπὸ Κυρίου, λόγον ζῶντα, σοφίαν, ζωὴν, φῶς ἀληθινόν, ὁδὸν ἀληθείας, ἀνάστασιν, ποιμένα, θύραν, ἀτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον, τὴν τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ δυνάμεως, καὶ βουλῆς καὶ δόξης τοῦ Πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα, τὸν «πρωτότοκον πάσης κτίσεως,» τὸν ὄντα ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν, Λόγον Θεόν, κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, «καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος·» δι' οὗ «τὰ πάντα ἐγένετο,» καὶ ἐν ᾧ «τὰ πάντα συνέστηκε,» τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατελθόντα ἄνωθεν, καὶ γεννηθέντα ἐκ παρθένου κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἄνθρωπον γεγόμενον, μεσίτην Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἀπόστολόν τε τῆς πίστεως ἡμῶν, καὶ «ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς,» ὡς φησι, «Ὅτι καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με·» τὸν παθόντα ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ ἀναστάντα ὑπὲρ ἡμῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς, καὶ καθεσθόντα ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως, κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ εἰς παράκλησιν καὶ ἁγιασμόν καὶ εἰς τελείωσιν τοῖς πιστεύουσι διδόμενον· καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς διετάξατο τοῖς μαθηταῖς λέγων, «Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ

<sup>2688</sup> Грчки текст према Ath. De syn. 22; ун. Soc. HE 2.10.4-9. Критичко издање А. Hahn 1897, 183-184.

<sup>2689</sup> Према А. Hahn 1897, 192-196.

Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος·» δηλονότι Πατρὸς ἀληθῶς ὄντος Πατρὸς, καὶ Υἱοῦ ἀληθῶς Υἱοῦ ὄντος, καὶ Πνεύματος Ἁγίου ἀληθῶς ὄντος Πνεύματος Ἁγίου· τῶν ὀνομάτων οὐκ ἀπλῶς οὐδὲ ἀργῶν κειμένων, ἀλλὰ σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν ἰδίαν ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασιν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν· ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἓν. Ταύτην οὖν ἔχοντες τὴν πίστιν, ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, πᾶσαν αἵρετικὴν ἀναθεματίζομεν κακοδοξίαν. Καὶ εἴ τις παρὰ τὴν ὑγιῆ τῶν γραφῶν ὀρθὴν πίστιν διδάσκει λέγων, ἢ καιρὸν ἢ αἰῶνα εἶναι ἢ γεγονέναι, πρὸ τοῦ τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω. Καὶ εἴ τις λέγει τὸν Υἱὸν κτίσμα ὡς ἐν τῶν κτισμάτων, ἢ γέννημα ὡς ἐν τῶν γεννημάτων, καὶ μὴ ὡς αἱ δεῖαι γραφαὶ παραδεδώκασι τῶν προειρημένων ἕκαστα, ἢ εἴ τις ἄλλο διδάσκει ἢ εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβομεν, ἀνάθεμα ἔστω. Ἡμεῖς γὰρ πᾶσι τοῖς ἐκ τῶν δεῖων γραφῶν παραδεδομένοις ὑπὸ τε τῶν προφητῶν καὶ ἀποστόλων ἀληθινῶς τε καὶ ἐμφανῶς καὶ πιστεύομεν καὶ ἀκολουθοῦμεν.

### H7.3 III ANTIOKHIJSKA FORMULA<sup>2690</sup>

Οἶδεν ὁ θεός, ὃν μάρτυρα καλῶ ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν, ὅτι οὕτως πιστεύω· εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ὄλων κτίστην καὶ ποιητὴν, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, θεόν, λόγον, δύναμιν καὶ σοφίαν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, δι' οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ τῶν αἰώνων, θεὸν τέλειον ἐκ θεοῦ τελείου καὶ ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν κατελθὼν καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς παρθένου κατὰ τὰς γραφάς, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθεσθέντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ μένοντα εἰς τοὺς αἰῶνας. καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸν παράκλητον, «τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας», ὃ καὶ διὰ τοῦ προφήτου ἐπηγγελιατο ὁ θεὸς ἐκχεῖν ἐπὶ τοὺς ἑαυτοῦ δούλους καὶ ὁ κύριος ἐπηγγελιατο πέμψαι τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς, ὃ καὶ ἔπεμψεν, ὡς αἱ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων μαρτυροῦσιν. εἰ δὲ τις παρὰ ταύτην τὴν πίστιν διδάσκει ἢ ἔχει ἐν ἑαυτῷ, ἀνάθεμα ἔστω. καὶ κατὰ Μαρκέλλου τοῦ Ἀγκύρας ἢ Σαβελλίου ἢ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως· ἀνάθεμα ἔστω καὶ αὐτὸς καὶ πάντες οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ.

### H7.4 IV ANTIOKHIJSKA FORMULA<sup>2691</sup>

Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν πάντων, «ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται». καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν καὶ ζωὴν καὶ φῶς ἀληθινόν, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου, τὸν σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανὸν καὶ καθεσθέντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάλυτος οὕσα διαμένει εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας· ἔσται γὰρ καθεζόμενος ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, τουτέστι τὸν παράκλητον, ὅπερ ἐπαγγελιάμενος τοῖς ἀποστόλοις μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς αὐτοῦ ἀνοδὸν ἀπέστειλε διδάξει αὐτοὺς καὶ ὑπομνήσαι πάντα, δι' οὗ καὶ ἁγιασθήσονται αἱ τῶν εἰλικρινῶς εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων ψυχαί. τοὺς δὲ λέγοντας ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως καὶ μὴ ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ «ἦν ποτε χρόνος ὅτε οὐκ ἦν» ἀλλοτριούς οἶδεν ἢ καθολικὴ ἐκκλησία.

### H7.5 V ANTIOKHIJSKA FORMULA (ΜΑΚΡΟΣΤΙΧ)<sup>2692</sup>

Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν πάντων, «ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται»· καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν

<sup>2690</sup> Ath. De syn. 24.

<sup>2691</sup> Ath. De syn. 25; υπ. Soc. HE 2.18.

<sup>2692</sup> Исто, 26.

Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν πρὸ πάντων αἰῶνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ δύναμιν καὶ ζωὴν καὶ φῶς ἀληθι νόν, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου καὶ σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανὸν καὶ καθεσθέντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυτος οὔσα διαμένει εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας· καθεύζεται 26,1.3 γὰρ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. πιστεύομεν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τοῦτέστι τὸν παράκλητον, ὅπερ ἐπαγγελιάμενος τοῖς ἀποστόλοις μετὰ τὴν εἰς οὐρανὸν ἄνοδον ἀπέστειλε διδάξαι αὐτοὺς καὶ ὑπομῆσαι πάντα, δι' οὗ καὶ ἀγιασθήσονται αἱ τῶν εἰλικρινῶς εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων ψυχαί. 26,2.1 Τοὺς δὲ λέγοντας ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν ἢ ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως καὶ μὴ ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὅτι ἦν χρόνος ποτὲ ἢ αἰών, ὅτε μὴ ἦν, ἀλλοτριούς οἶδεν ἡ καθολικὴ καὶ ἀγία ἐκ κλησία. ὁμοίως καὶ τοὺς λέγοντας τρεῖς εἶναι θεοὺς ἢ τὸν Χριστὸν μὴ εἶναι θεὸν ἢ πρὸ τῶν αἰῶνων μήτε Χριστὸν μήτε υἱὸν αὐτὸν εἶναι θεοῦ ἢ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν ἢ ἅγιον πνεῦμα ἢ ἀγέννητον υἱὸν ἢ ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησεν ὁ πατήρ τὸν υἱὸν ἀναθεματίζεῖ ἡ ἀγία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὔτε γὰρ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν λέγειν ἀσφαλές, ἐπεὶ μηδαμοῦ τοῦτο τῶν θεο πνεύστων γραφῶν φέρεται περὶ αὐτοῦ, οὔτε μὴν ἐξ ἐτέρας τινὸς ὑποστάσεως παρὰ τὸν πατέρα προυποκειμένης, ἀλλ' ἐκ μόνου τοῦ θεοῦ γεννησῶς αὐτὸν γεγενῆσθαι διορίζομεθα. 26,3.2 ἐν γὰρ τὸ ἀγέννητον καὶ ἀναρχον τὸν Χριστοῦ πατέρα ὁ θεὸς διδάσκει λόγος. ἀλλ' οὐδὲ τὸ «ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν» ἐξ ἀγράφων ἐπισφαλῶς λέγοντας χρονικὸν τι διάστημα προενδυμητέον αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ μόνον τὸν ἀχρόνως αὐτὸν γεγεννηκότα θεόν· καὶ χρόνοι γὰρ 26,3.3 καὶ αἰῶνες γεγόνασιν δι' αὐτοῦ. οὔτε μὴν συναρχον καὶ συναγέννητον τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν εἶναι νομιστέον· συναρχον γὰρ καὶ συναγενήτου οὐδεὶς κυρίως πατήρ ἢ υἱὸς λεχθῆ σεται. ἀλλὰ τὸν μὲν πατέρα μόνον ἀναρχον ὄντα καὶ ἀγέννητον γεγεννηκέναι ἀνεφίκτως καὶ πᾶσιν ἀκαταλήπτως οἶδαμεν, τὸν δὲ υἱὸν γεγενῆσθαι πρὸ αἰῶνων καὶ μηκέτι ὁμοίως τῷ πατρὶ ἀγέννητον εἶναι καὶ αὐτόν, ἀλλ' ἀρχὴν ἔχει τὸν γεννησάντα πατέρα· «κεφαλὴ γὰρ Χριστοῦ ὁ θεός». 26,4.1 Οὔτε μὴν τρία ὁμολογοῦντες πράγματα καὶ τρία πρόσωπα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατὰ τὰς γραφὰς τρεῖς διὰ τοῦτο τοὺς θεοὺς ποιοῦμεν, ἐπειδὴ τὸν αὐτοτελῆ καὶ ἀγέννητον ἀναρχόν τε καὶ ἀόρατον θεὸν ἓνα μόνον οἶδαμεν, τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ μονογενοῦς, τὸν μόνον μὲν ἐξ ἑαυτοῦ τὸ εἶναι ἔχοντα, μόνον δὲ τοῖς 26,4.2 ἄλλοις πᾶσιν ἀφθόνως τοῦτο χαρίζομενον. οὔτε μὴν ἓνα θεὸν μόνον λέγοντες εἶναι τὸν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πατέρα, τὸν μόνον ἀγέννητον, διὰ τοῦτο ἀρνούμεθα καὶ τὸν Χριστὸν θεὸν εἶναι πρὸ αἰῶνων, ὅποιοι εἰσιν οἱ ἀπὸ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιήσθαι λέγοντες τῷ τῆν φύσιν 26,4.3 ψιλὸν ἀνθρωπινον γεγονέναι. οἶδαμεν γὰρ καὶ αὐτόν, εἰ καὶ ὑποτέτακται τῷ πατρὶ καὶ τῷ θεῷ, ἀλλ' ὅμως πρὸ αἰῶνων γεννηθέντα ἐκ τοῦ θεοῦ θεὸν κατὰ φύσιν τέλειον εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ μὴ ἐξ ἀνθρώπων μετὰ ταῦτα θεόν, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐνανθρωπήσαι δι' ἡμᾶς, καὶ μηδέποτε ἀπολωλεκότα τὸ εἶναι. 26,5.1 θελυσομέθα δὲ πρὸς τούτοις καὶ ἀναθεματίζομεν καὶ τοὺς λόγον μὲν μόνον αὐτὸν ψιλὸν τοῦ θεοῦ καὶ ἀνύπαρκτον ἐπιπλάστως καλοῦντας, ἐν ἐτέρῳ τὸ εἶναι ἔχοντα, νῦν μὲν ὡς τὸν προφορικὸν λεγόμενον ὑπό τινων, νῦν δὲ ὡς τὸν ἐνδιάθετον, Χριστὸν δὲ αὐτόν καὶ υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ μεσίτην καὶ εἰκόνα τοῦ θεοῦ μὴ εἶναι πρὸ αἰῶνων θέλοντας, ἀλλ' ἐκ τότε Χριστὸν αὐτὸν γεγονέναι καὶ υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἐξ οὗ τῆν ἡμετέραν ἐκ τῆς παρθένου σάρκα ἀνείληφε πρὸ τετρακοσίων οὐχ ὄλων ἐτῶν. ἐκ τότε γὰρ τὸν Χριστὸν ἀρχὴν βασι λείας ἐσχηκέναι ἐθέλουσι καὶ τέλος ἔξειν αὐτὴν μετὰ τὴν συντέλειαν καὶ τὴν κρίσιν. τοιοῦτοι δὲ εἰσιν οἱ ἀπὸ Μαρκέλλου καὶ Σκοτεινοῦ τῶν Ἀγκυρογαλατῶν, οἱ τὴν προαιώνιον ὑπαρξίν τοῦ Χριστοῦ καὶ τὴν θεότητα καὶ τὴν ἀτελεύτητον αὐτοῦ βασι λείαν ὁμοίως Ἰουδαίοις ἀθετοῦσιν ἐπὶ προφάσει τοῦ συνίστασθαι δοκεῖν τῇ μοναρχίᾳ. 26,6.2 ἴσμεν γὰρ αὐτὸν ἡμεῖς οὐχ ἀπλῶς λόγον προφορικὸν ἢ ἐνδιάθετον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ζῶντα θεὸν λόγον κατ' ἑαυτὸν ὑπάρχοντα καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ Χριστὸν καὶ οὐ προγνωστικῶς συν ὄντα καὶ συνδιατριβόντα πρὸ αἰῶνων τῷ ἑαυτοῦ πατρὶ καὶ πρὸς πᾶσαν διακονησάμενον 26,6.3 αὐτῷ τὴν δημιουργίαν εἴτε τῶν ὄρατῶν εἴτε τῶν ἀόρατων. οὗτος γὰρ ἐστὶ πρὸς ὃν εἶπεν ὁ πατήρ ὅτι «ποιήσωμεν ἀνθρωπιν κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν», ὁ καὶ τοῖς πατριάρχαις αὐτοπροσώπως ὄφθεις, δεδωκώς τὸν νόμον καὶ λαλήσας διὰ τῶν προ φητῶν καὶ τὰ τελευταῖα ἐνανθρωπήσας καὶ τὸν ἑαυτοῦ πατέρα πᾶσιν ἀνθρώποις φανε ρώσας καὶ βασιλεύων εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας. οὐδὲν γὰρ πρόσφατον ὁ Χριστὸς προσεῖληφεν ἀξίωμα, ἀλλ' ἄνωθεν τέλειον αὐτὸν καὶ τῷ πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιον εἶναι πεπιστεύκαμεν. 26,7.1 Καὶ τοὺς λέγοντας δὲ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, κατ' ἐνός καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματός τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὀνόματα ἀνεβῶς ἐκλαμ βάνοντας εἰκότως ἀποκηρύσσομεν τῆς ἐκκλησίας, ὅτι τὸν ἀχώρητον καὶ ἀπαθῆ πατέρα χωρητὸν ἅμα καὶ παθητὸν διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὑποτίθενται. τοιοῦτοι γὰρ εἰσιν οἱ 26,7.2 Πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίους, Σαβελλιανοὶ δὲ καλούμενοι παρ' ἡμῖν. οἶδαμεν 26,7.2 γὰρ ἡμεῖς

τὸν μὲν ἀποστείλαντα πατέρα ἐν τῷ οἰκείῳ τῆς ἀναλλοιώτου θεότητος ἦδει μεμενηκέαι, τὸν δὲ ἀποσταλέντα Χριστὸν τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως οἰκονομίαν πεπληρωκέαι. 26,8.1 Ὅμως δὲ καὶ τοὺς οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν υἱὸν εἰρηκότας ἀνευλαβῶς, ἀνάγκην δὲ δηλονότι ἀβούλητον καὶ ἀπροαίρετον περιτεθεικότας τῷ θεῷ, ἵνα ἅκων γεννήσῃ τὸν υἱόν, δυσσεβεστάτους καὶ τῆς ἐκκλησίας ξένους ἐπιγινώσκωμεν, ὅτι τε παρὰ τὰς κοινὰς περὶ θεοῦ ἐννοίας καὶ δὴ καὶ παρὰ τὸ βούλημα τῆς θεοπνεύστου γρὰ 26,8.2 φῆς τοιαῦτα τετολμήμασι περὶ αὐτοῦ διορίσασθαι. αὐτοκράτορα γὰρ ἡμεῖς τὸν θεὸν καὶ κύριον αὐτὸν ἑαυτοῦ εἰδότες ἐκουσίως αὐτὸν καὶ ἐθελοντῆν τὸν υἱὸν γεγεννηκέαι εὐσεβῶς ὑπελήφωμεν. πιστεύοντες δὲ ἐμφοβῶς καὶ τῷ περὶ ἑαυτοῦ λέγοντι· «κύριος ἔκτι σέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ», οὐχ ὁμοίως αὐτὸν τοῖς δι' αὐτοῦ γενομένοις κτίσ 26,8.3 μασιν ἢ ποιήμασι γεγενῆσθαι νοοῦμεν. ἀσεβῆς γὰρ καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστεως ἀλλότριον τὸ τὸν κτίστην τοῖς δι' αὐτοῦ κεκτισμένοις δημιουργήμασι παραβάλλειν καὶ τὸν αὐτὸν τῆς γενέσεως τοῖς ἄλλοις τρόπον ἔχειν καὶ αὐτὸν νομίζειν. μόνον γὰρ καὶ μόνως τὸν μονογενῆ υἱὸν γεγενῆσθαι γνησίως τε καὶ ἀληθῶς διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ θεῖαι γραφαί. 26,9.1 Ἄλλ' οὐδὲ τὸν υἱὸν καθ' ἑαυτὸν εἶναι ζῆν τε καὶ ὑπάρχειν ὁμοίως τῷ πατρὶ λέγοντες διὰ τοῦτο χωρίζομεν αὐτὸν τοῦ πατρὸς τόπους καὶ διαστήματά τινα μεταξὺ τῆς 26,9.2 συναφείας αὐτῶν σωματικῶς ἐπινοοῦντες. πεπιστεύκαμεν γὰρ ἀμεσιτεύτως αὐτοὺς καὶ ἀδιαστάτως ἀλλήλοις ἐπισυνῆφθαι καὶ ἀχωρίστους ὑπάρχειν ἑαυτῶν, ὅλου μὲν τοῦ πατρὸς ἐστερνισμένου τὸν υἱόν, ὅλου δὲ τοῦ υἱοῦ ἐξηρημένου καὶ προσπεφυκότος τῷ 26,9.3 πατρὶ καὶ μόνου τοῖς πατρῷοις κόλποις ἐπαναπαυομένου διηνεκῶς. πιστεύοντες οὖν εἰς τὴν παντέλειον τριάδα τὴν ἀγιωτάτην, τουτέστιν εἰς τὸν πατέρα καὶ εἰς τὸν υἱὸν καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ θεὸν μὲν τὸν πατέρα λέγοντες, θεὸν δὲ καὶ τὸν υἱόν, οὐ δύο τοὺς θεούς, ἀλλ' ἐν ὁμολογοῦμεν τῆς θεότητος ἀξίωμα καὶ μίαν ἀκριβῆ τῆς βασιλείας τὴν συμφωνίαν, πανταρχοῦντος μὲν καθόλου πάντων καὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ μόνου τοῦ πατρὸς, τοῦ δὲ υἱοῦ ὑποτεταγμένου τῷ πατρὶ, ἐκτὸς δὲ αὐτοῦ πάντων μετ' αὐτὸν βασιλεύοντος τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων καὶ τὴν τοῦ ἀγίου πνεύματος χάριν ἀφρόνως τοῖς ἀγίοις δωρουμένου πατρικῶ βουλήματι. οὕτω γὰρ τὸν περὶ τῆς εἰς Χριστὸν μοναρχίας συνίστασθαι λόγον παρέδωσαν ἡμῖν οἱ ἱεροὶ λόγοι.

#### Н8. ЦАР ЈУЛИЈАН О ФОТИНУ СИРМИЈСКОМ<sup>2693</sup>

Εἴπερ οὖν ἐκ τούτων ἐπιχειρεῖτε συμβιβάζειν, ἐπιδείξατε μίαν ἐκεῖθεν ἐλκύσαντες ῥῆσιν, ὅποι πολλὰς πάνυ ἐγώ. ὅτι δὲ θεὸν τὸν ἕνα τὸν τοῦ Ἰσραὴλ νενομικεν, ἐν τῷ Δευτερονομίῳ φησίν: «Ὡστε εἰδέναι δε, ὅτι κύριος ὁ θεὸς σου, οὗτος θεὸς εἷς ἐστίν, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλην αὐτοῦ.» καὶ ἔτι πρὸς τούτω: «Καὶ ἐπιστραφήσῃ τῇ διανοίᾳ σου, ὅτι κύριος ὁ θεὸς σου οὗτος θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω καὶ οὐκ ἔστι πλην αὐτοῦ.» καὶ πάλιν: «Ἄκουε, Ἰσραὴλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν.» καὶ πάλιν: «Ἰδετε, ὅτι ἐγώ εἰμι καὶ οὐκ ἔστι θεὸς πλην ἐμοῦ.» ταῦτα μὲν οὖν ὁ Μωυσῆς ἕνα διατεινόμενος μόνον εἶναι θεόν. ἀλλ' οὗτοι τυχόν ἐροῦσιν: οὐδὲ ἡμεῖς δύο λέγομεν οὐδὲ τρεῖς. ἐγὼ δὲ λέγοντας μὲν αὐτοὺς καὶ τοῦτο δεῖξω, μαρτυρούμενος Ἰωάννην λέγοντα: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. ὁρᾷς, ὅτι πρὸς τὸν θεὸν εἶναι λέγεται; εἴτε ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθεὶς εἴτε ἄλλος τίς ἐστίν—ἵν' ὁμοῦ καὶ πρὸς Φωτεινὸν ἀποκρίνωμαι—, διαφέρει τοῦτο νῦν οὐδέν: ἀφήμι δῆτα τὴν μάχην ἡμῖν. ὅτι μέντοι φησὶ «πρὸς θεόν» καὶ «ἐν ἀρχῇ», τοῦτο ἀπόρημα μαρτύρασθαι. πῶς οὖν ὁμολογεῖ ταῦτα τοῖς Μωυσεώς.

#### Н9. АМБРОЗИАСТЕР О ФОТИНИЈАНЦИМА

*Divisus est Christus. Divisum dicit Christum; quia gloriam eius homines sibi partiti sunt. Sicut haeretici, qui se aut Photinianos, aut Arianos, aut Cataphrygas, aut Novatianos, aut Donatianos, aut Manichaeos vocari non horrent; ita et Corinthii diversorum haeticorum nominibus subici coeperant, ut viderentur loco Christi homines venerari: qui dum diversa de Christo accipiunt, dividunt Christum.*

*Comm. in Ep. ad Cor. Pr. 1.13*

<sup>2693</sup> *Con. Gall. 262c.* Грчки текст према W. C. Wright 1923, vol. 3.

*Et Deum Patrem, qui suscitavit eum a mortuis. Hoc dicto, duas haereses damnavit, et Manichaei, et Photini; quia Manichaeus Christum hominem negat, et non negat crucifixum: et Photinus Christum Deum esse non concedit; et tamen ipsum se, hoc est, corpus suum excitasse a mortuis negare non audet: ut Manichaeus cum crucifixum non negat, stulte eum hominem non fateri videatur: et Photinus impietate quadam Deum negare, quem se ipsum a mortuis excitasse fatetur. Legit enim dixisse Dominum: Solvite templum hoc, et ego tribus diebus excitabo illud.*

*Comm. in Ep. ad Galatas 1.1*<sup>2694</sup>

*Hoc dicto, duas haereses damnavit, et Manichaei, et Photini; quia Manichaeus Christum hominem negat, et non negat crucifixum: et Photinus Christum Deum esse non concedit; et tamen ipsum se, hoc est, corpus suum excitasse a mortuis negare non audet: ut Manichaeus cum crucifixum non negat, stulte eum hominem non fateri videatur: et Photinus impietate quadam Deum negare, quem se ipsum a mortuis excitasse fatetur.*

*Comm. in Ep. ad Galatas 3.1*

*Sanctis scribit more suo, sed qui in Christo Iesu sancti sunt, id est, qui Deum et hominem Christum fatentur; Photinus enim Christum Deum negat, et Manichaeus hominem: ideoque immundi sunt.*

*Comm. in Ep. ad Philippenses 1.1*<sup>2695</sup>

*Quamvis omnia, quae vera non sunt, stulta dicenda sint; alius tamen est, qui res fabulosas inducit, et alius qui calliditate tergiversationis rem veneno plenam proponit, ut est Arius et Photinus.*

*Comm. in Ep. ad Titum 3.9*<sup>2696</sup>

*...quando Iudaeos pro noxis suis traditos sibi non advertabant: sed idolis suis dabant glorias, quasi Iudaeorum Deum vicissent in Iudaeis. Ita et tempore apostolorum Dei nomen blasphemabatur in Christo; quia Iudaei Christum Deum negando, blasphemabant et Patrem, sicut dicit Dominus: Qui me recipit, non me recipit, sed eum qui me misit. Et ideo inter gentes blasphemabatur, quia credentibus gentibus Iudaei suadere nitebantur Christum Deum non credendum; ut blasphemium gentium a Iudaeis vel Photini auctoribus sit profectum.*

*Comm. in Ep. ad Romanos 2.53*

#### Н10. ХРОМАТИЈЕ АКВИЛЕЈСКИ О ФОТИНУ СИРМИЈСКОМ.

*Denique apud Sirmium ovile Dei tamquam pastor ingressus est, sed tamquam lupus rapax gregem Christi sacrilego ore vastavit. In vestitu ovis venit Arrius, Christum dominum praedicando, sed intus lupus inventus est, qui creaturam asseruit omnium creatorem, et hic enim tamquam lupus rapax per multas ecclesias orientis, gregem Christi, vastavit. Cuius discipuli hodieque oves dei fallere ac decipere conantur per aliquantas ecclesias, sed iamdudum, magistro perfidiae prodito, discipuli latere non possunt. Et ideo ait dominus: ex fructibus eorum cognoscetis eos, quia ex praedicatione fidei suae quod lupi sint ostenduntur. Fotinus etenim Christum dominum ac salvatorem nostrum hominem solummodo asseruit. Arrius iterum creaturam profitetur, sed talem Christum qualem illi praedicant fides ecclesiae non agnoscit. Non enim in hominem credimus ut Fotinus, sed in deum, nec in creaturam ut Arrius, sed in creatorem. Qui in hominem credit, maledictus est. Hoc enim scriptum est: maledictus homo qui spem habet in homine...*<sup>2697</sup>

<sup>2694</sup> PL 17.339C.

<sup>2695</sup> PL 17.403C.

<sup>2696</sup> PL 17.503B.

<sup>2697</sup> Chrom. Aquil. In Math. 35.

## Н11. ЗОСИМОВ ОПИС БИТКЕ КОД МУРСЕ 351. ГОДИНЕ<sup>2698</sup>

Констанције, пошто је тако успешно извео свој план против Ветраниона, кренуо је на марш против Магненција, али је прво поверио титулу цезара Галу, сину свога ујака и Јулијановом брату, који је после и сам био цар, и дао му руку своје сестре Констанције; ... Он и његова браћа су били једини преостали из породице које Констанције није наредио да се убију ... марширао је ка Магненцију са својим и Ветранионовим трупама. Магненције, са друге стране, кренуо је да га дочека са већом силом. Он је свог рођака поставио за цезара и дао му власт над народима иза Алпа. Армије су се среле у Панонији, и приближиле код града званог Мурса ... Он (Магненције) је стигао у равницу испред Кија, сред које тече река Драва, која пролазећи кроз Норик и Панонију улива се у Дунав. И повео је своје трупе у Панонију, намеравајући да нападне Сирмиј. Прича се да га је мајка саветовала да не иде тим путем, или у Илирик, али је он занемарио њене савете, и поред тога што је више пута увидео да му је била као права пророчица. У међувремену он је разматрао да ли да начини мост преко Саве, или да пређе преко повезаних чамаца. У исто време, Констанције је послао једну од главних особа и својој служби, по имену Филип, човека изузетне учености, да се претвара да тражи мир и савез, а у ствари да посматра стање и распоред Магненцијеве армијем и открије предвиђене акције... Он је одредио Цибале за погодно место за ову сврху, будући да је то било место где је Константин победио Лицинија. У том граду он је држао део своје војске. И пошто је подигао бедем између брда на ком је био град и долине кроз коју тече Сава, заградио је тако све делове осим оних које окружује река дубоким ровом и јаким зидом. Онда је направио мост од чамаца преко оног дела реке који окружује ово место, а који је могао да растави када год је хтео и са лакоћом састави. Ту је поставио шаторе за своју војску, и у средини краљевски шатор значајне величине. Онда је позвао своје официре на гозбу, на којој су сви осим **Таласија** и **Латина/Леонтија** били присутни. Ови су били одсутни, иако су били највећи миљеници цара, јер су вршили Филипову службу, јер је он задржан код Магненција у улози изасланика... Магненције је сада извео своју војску, заузео Сисцију и сравнио је са земљом.

Пошто је пргазио сву земљу око Саве, и стекао огроман плен, упутио се ка Сирмију, који се надао да ће такође заузети без крвопролића. Међутим, пошто му није успео покушај, јер су га одбили становници и трупе које су браниле град, окренуо се са читавом војском ка Мурси. Када је открио да су они у граду затворили му капије и попели се на зидине, двоумио се како да поступи, јер није имао ратне справе ни друга средства којима би се приближио зиду. Засули су га камењем и стрелицама они који су стајали на бојним положајима. Када је Констанције чуо да је место опседнуто, појурио је свим снагама у помоћ, пролазећи Цибале и сву земљу кроз коју тече Драва.

У међувремену, Магненције се приближио Мурси и запалио капије, мислећи да ће тако уништити гвожђе које је држало дрво, те ће брзо пропасти у пламену и он би могао да начини довољно велик пролаз да његова војска уђе у град. Али није успео, јер су људи на зидина угасили пламен великом количином воде коју су сипали. Када је чуо да је Констанције близу Мурсе, смислио јенову стратегију. Испред се налазио стадион или ти вежбалице, раније коришћено за такмичарске борбе, а које је било наткривено дрветом. Ту је сакрио четири кохорте Келта са наређењем да када се Констанције појави, да га пред битку нападну изненада, опколе и побију сваког човека. Становници на зидинама су открили план Констанцију ... И пошто је и овај план Магненцијев уништен, војске су се

<sup>2698</sup> Zos. HN 2.59-65.

састале у равници пред Мурсом, где се заподенула таква битка каква до тада није у рату била, и велики број је пао на обе стране.

#### Н12. СУСРЕТ ЦАРА КОНСТАНЦИЈА II И ВАЛЕНСА МУРСАНСКОГ У БАЗИЛИЦИ МУРСАНСКОГ МУЧЕНИКА<sup>2699</sup>

*...sed principes mali istius habebantur a Singiduno Ursatius, Valens a Mursa, Heraclia Theodorus, Stephanus Antiochenus, Acatius a Caesarea, Menofantus Epheso, Georgius Laodicia, Narcissus a Neronopoli. hi ita palatium occupaverant, ut nihil sine eorum nutu ageret imperator, obnoxius quidem omnibus, sed praecipue Valenti deditus. nam eo tempore, quo apud Mursam contra Magnentium armis certatum, Constantius descendere in conspectum pugnae non ausus in basilica martyrum extra oppidum sita, Valente tum eius loci episcopo in solatium assumpto, diversatus est. ceterum Valens callide per suos disposuerat, ut quis proelii fuisset eventus primus cognosceret, vel gratiam regis captans, si prior bonum nuntium detulisset, vel vitae consulens, ante capturus fugiendi spatium, si quid contra accidisset. itaque paucis, qui circa regem erant, metu trepidis, imperatore anxio, primus nuntiat hostes fugere. cum ille indicem ipsum intromitti posceret, Valens ut reverentiam sui adderet, angelum sibi fuisse nuntium respondit. facilis ad credendum imperator palam postea dicere solitus, se Valentis meritis, non virtute exercitus vicisse.*

#### Н13. СОКРАТ СХОЛАСТИК О СИРМИЈСКИМ САБОРИМА 351-359. ГОДИНЕ

Τότε δὴ καὶ Φωτεινὸς ὁ τῆς ἐκεῖ ἐκκλησίας προεστῆκώς τὸ παρευρεθὲν αὐτῷ δόγμα φανερώτερον ἐξεδούλει. Διὸ ταραχῆς ἐκ τούτου γενομένης, ὁ βασιλεὺς σύνοδον ἐπισκόπων ἐν τῷ Σιρμίῳ γένεσθαι ἐκέλευσε. Συνῆλθον οὖν ἐκεῖ τῶν μὲν ἀνατολικῶν Μάρκος ὁ Ἀρεδούσιος, Γεώργιος τε ὁ Ἀλεξανδρείας, ὃν οἱ Ἀρειανίζοντες ἔπεμψαν ἀποκινήσαντες Γρηγόριον, ὡς μοι πρότερον εἶρηται, Βασίλειός τε ὁ ἐκβληθέντος Μαρκέλλου τῆς ἐν Ἀγκύρᾳ προεστῶς ἐκκλησίας, Παγκράτιος Πηλουσίου, Ὑπατιανὸς Ἡρακλείας. Τῶν δὲ δυτικῶν, Οὐάλης Μουρσῶν, καὶ ὁ περιβόητος τοῖς τότε ἀνθρώποις Ὅσιος, ὁ τῆς ἐν Ἰσπανίᾳ Κουδρουύβης ἐπίσκοπος, ἄκων παρῆν. Οὗτοι μετὰ τὴν ὑπατείαν Σεργίου καὶ Νιγριανοῦ, καθ' ὃν ἐνιαυτὸν διὰ τοὺς ἐκ τῶν πολέμων θορύβους οὐδεὶς ὑπατος τὰς συνήθεις ὑπατείας ἐπετέλεσε, συνελθόντες δὲ ἐν Σιρμίῳ, καὶ τὸν Φωτεινὸν τὸ δόγμα Σαβελλίου τοῦ Λίβυος καὶ Παύλου τοῦ Σαμοσατέως φρονούντα φωράσαντες, καθεῖλον εὐθύς. Καὶ τοῦτο μὲν ὡς καλῶς καὶ δικαίως γινόμενον πάντες ἐπήνεσαν καὶ τότε καὶ μετὰ ταῦτα· οἱ δὲ ἐπιμείναντες ἔπραξαν ὅπερ οὐ πᾶσιν ἦν ἀρεστόν.

Περὶ τῶν ἐν τῷ Σιρμίῳ ἐκτεθεισῶν πίστεων παρουσίᾳ τοῦ βασιλέως Κωνσταντίου. Ὅσπερ γὰρ καταγινώσκοντες τῶν πάλαι αὐτοῖς περὶ τῆς πίστεως δεδογμένων, αὐθις ἐτέρας περὶ τῆς πίστεως ἐνομοθέτουν ἐκδέσεις· μίαν μὲν ἦν Μάρκος ὁ Ἀρεδούσιος ὑπηγόρευσε ἐν Ἑλλάδι γλώσση· ἄλλας δὲ τῇ Ῥωμαίων φωνῇ, σύμφωνον οὐκ ἐχούσας οὔτε τὴν λέξιν οὔτε τὴν σύνθεσιν, οὔτε πρὸς ἑαυτὰς οὔτε μὴν πρὸς τὴν Ἑλληνικὴν ἦν ὁ Ἀρεδούσιος ὑπηγόρευσε. Τὴν μὲν οὖν μίαν τῶν Ῥωμαϊκῶν ἐκδέσεων τῇ ὑπὸ Μάρκου συντεθείσῃ συζεύξας ἐνταῦθα ὑποτάξω· τὴν δὲ δευτέραν, ἣν ὕστερον ἐν Σιρμίῳ ἀνέγνωσαν, τῷ οἰκείῳ τάξομεν τόπῳ, ὅτε τὰ ἐν Ἀρμίνῳ γινόμενα ἐκτιθέμεθα. Ἰστέον δὲ ὅτι ἀμφοτέραι εἰς Ἑλλάδα μετεβλήθησαν γλώτταν. Ἔστι δὲ ἡ ὑπὸ Μάρκου ὑπαγορευθεῖσα τῆς πίστεως ἐκδεις ἣδε.<sup>2700</sup>

<sup>2699</sup> Sulp. Sev. Chron. 2.38.

<sup>2700</sup> Soc. HE 2.29-30.1-5.



Н14. СОКРАТОВ НАВОД ПРВЕ СИРМИЈСКЕ ФОРМУЛЕ (351)<sup>2701</sup>

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, τὸν κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν πάντων, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται. Καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν, τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατά καὶ τὰ ἀόρατα· Λόγον ὄντα, καὶ Σοφίαν, καὶ φῶς ἀληθινόν, καὶ ζῶν· τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα, καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου, καὶ σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανὸν, καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς, καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὕσα διαμένει εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας· ἔσται γὰρ καθεζόμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τοῦτέστι τὸν Παράκλητον· ὅπερ ἐπαγγελάμενος τοῖς ἀποστόλοις μετὰ τὴν εἰς οὐρανούς ἄνοδον ἀποστείλαι, διδάξαι καὶ ὑπομῆσαι αὐτοὺς πάντα, ἐπέμψεν· δι' οὗ καὶ ἀγιάζονται αἱ τῶν εἰλικρινῶς εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων ψυχαί. Τοὺς δὲ λέγοντας «ἐξ οὐκ ὄντων» τὸν Υἱὸν ἢ «ἐξ ἐτέρας ὑποστάσεως,» καὶ μὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὅτι «ἦν χρόνος ἢ αἰὼν ὅτε οὐκ ἦν,» ἄλλοτριους οἶδεν ἢ ἀγία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία. Πάλιν οὖν ἐροῦμεν, εἴ τις τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν δύο λέγει Θεοὺς, ἀνάθεμα ἔστω· καὶ εἴ τις, λέγων Θεὸν τὸν Χριστὸν πρὸ αἰώνων Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ὑπουργηκότα τῷ Πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν μὴ ὁμολογίᾳ, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τὸν ἀγέννητον, ἢ μέρος αὐτοῦ, ἐκ Μαρίας λέγειν γεγενῆσθαι τολμᾷ, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις κατὰ πρόγνωσιν τὸν ἐκ Μαρίας λέγει Υἱὸν εἶναι, καὶ μὴ πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι, καὶ δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι τὰ πάντα, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ πλατύνεσθαι ἢ συστέλλεσθαι φάσκει, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ τὸν Υἱὸν λέγει ποιεῖν, ἢ τὸν πλατυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ Υἱὸν ὀνομάζει, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν λόγον λέγει τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις ἄνθρωπον μόνον λέγει τὸν Υἱὸν τὸν ἐκ Μαρίας, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις, Θεὸν καὶ ἄνθρωπον τὸν ἐκ Μαρίας λέγων, Θεὸν τὸν ἀγέννητον αὐτὸν νοεῖ, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τὸ, «Ἐγὼ Θεὸς πρῶτος, καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα, καὶ πλήν ἐμοῦ οὐκ ἔστι Θεός,» τὸ ἐπ' ἀναιρέσει εἰδώλων καὶ τῶν μὴ ὄντων Θεῶν εἰρημένον, ἐπ' ἀναιρέσει τοῦ μονογενοῦς πρὸ τῶν αἰώνων Θεοῦ Ἰουδαϊκῶς ἐκλαμβάνοι, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τὸ, «Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο,» ἀκούων, τὸν Λόγον εἰς σάρκα μεταβεβλήσθαι νομίζοι, ἢ τροπὴν ὑπομεμενηκότα ἀνελιφέναι τὴν σάρκα, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις, τὸν μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἔσταυρωμένον ἀκούων, φθορὰν ἢ πάθος ἢ τροπὴν ἢ μείωσιν ἢ ἀναίρεσιν ὑπομεμενηκέναι λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τὸ, «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον,» μὴ τὸν Πατέρα πρὸς τὸν Υἱὸν λέγειν, ἀλλὰ αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν λέγοι τὸν Θεὸν εἰρηκέναι, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις μὴ τὸν Υἱὸν λέγοι τῷ Ἀβραάμ ἐωραῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἀγέννητον Θεὸν, ἢ μέρος αὐτοῦ, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τῷ Ἰακώβ μὴ τὸν Υἱὸν ὡς ἄνθρωπον πεπαλαικέναι, ἀλλὰ τὸν ἀγέννητον Θεὸν, ἢ μέρος αὐτοῦ, λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τὸ, «Ἐβρεξε Κύριος παρὰ Κυρίου,» μὴ ἐπὶ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκλαμβάνοι, ἀλλ' αὐτὸν παρ' ἑαυτοῦ λέγοι βεβρεχέναι, ἀνάθεμα ἔστω· ἐβρεξε γὰρ Κύριος ὁ Υἱός, παρὰ Κυρίου τοῦ Πατρὸς. Εἴ τις ἀκούων Κύριον τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν Κύριον, καὶ Κύριον τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν εἶποι, καὶ «Κύριος ἐκ Κυρίου» λέγων, δύο λέγοι Θεοὺς, ἀνάθεμα ἔστω. Οὐ γὰρ συντάσσομεν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ Πατρὶ· οὔτε γὰρ κατῆλθεν εἰς σῶμα ἄνευ βουλῆς τοῦ Πατρὸς· οὐδὲ ἐβρεξεν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ «παρὰ Κυρίου» αὐθεντούντος, δηλαδὴ τοῦ Πατρὸς. Οὔτε κάθηται ἐκ δεξιῶν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἀκούει τοῦ Πατρὸς λέγοντος, «Κάθου ἐκ δεξιῶν μου» ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἐν πρόσωπον λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον Παράκλητον λέγων, τὸν ἀγέννητον λέγοι Θεὸν, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις, ὡς ἐδίδαξεν ἡμᾶς, μὴ ἄλλον λέγει τὸν Παράκλητον παρὰ τὸν Υἱὸν, εἶρηκε γὰρ, «Καὶ ἄλλον Παράκλητον πέμψει ὑμῖν ὁ Πατὴρ ὃν ἐγὼ ἐρωτήσω,» ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τὸ Πνεῦμα μέρος λέγοι τοῦ Πατρὸς ἢ τοῦ Υἱοῦ, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα τρεῖς λέγοι Θεοὺς, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις βουλήσει τοῦ Θεοῦ, ὡς ἐν τῶν κτισμάτων, γεγονέναι λέγοι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω. Εἴ τις μὴ θελήσαντος τοῦ Πατρὸς γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω. Οὐ γὰρ μὴ βουλομένου τοῦ Πατρὸς, βιασθεῖς ὁ Πατὴρ ὑπὸ ἀνάγκης φυσικῆς ἀχθεῖς, ὡς οὐκ ἤθελεν, ἐγέννησε τὸν Υἱόν· ἀλλ' ἅμα τε ἐβουλήθη, καὶ ἀχρόνως καὶ ἀπαθῶς ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸν γεννήσας ἐπέδειξεν. Εἴ τις ἀγέννητον καὶ ἄναρχον λέγοι τὸν Υἱόν, ὡς δύο ἄναρχα καὶ δύο ἀγέννητα λέγων, καὶ δύο ποιῶν Θεοὺς, ἀνάθεμα ἔστω. Κεφαλὴ γὰρ ἔστι καὶ ἀρχὴ πάντων ὁ Υἱός· «κεφαλὴ δὲ ἔστι τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός·» οὕτω γὰρ εἰς μίαν ἄναρχον

<sup>2701</sup> HE 2.30.5-30.

τῶν ὅλων ἀρχὴν δι' Υἱοῦ εὐσεβῶς τὰ πάντα ἀνάγομεν. Καὶ πάλιν οὖν διακριβοῦντες τοῦ Χριστιανισμοῦ τὴν ἔννοιαν λέγομεν ὅτι, εἴ τις Χριστὸν Ἰησοῦν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ πρὸ αἰῶνων ὄντα, ὑπουργηκότα τῷ Πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν μὴ λέγοι, ἀλλ' ἐξ οὗ ἐγεννήθη ἐκ Μαρίας, ἐκ τότε καὶ Υἱὸν καὶ Χριστὸν κεκληῖσθαι, καὶ ἀρχὴν εἰληφέναι τοῦ Θεοῦ εἶναι, ἀνάθεμα ἔστω, ὡς ὁ Σαμοσατεύς.

#### Н15. АТАНАСИЈЕВ НАВОД ПРВЕ СІРМІЈСКЕ ФОРМУЛЕ (351)<sup>2702</sup>

27.2 Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν κτίστην καὶ ποιητὴν τῶν παντῶν, »ἐξ οὗ πασα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομαζεται« καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, τὸν πρὸ παντῶν τῶν αἰῶνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δι' οὗ ἐγένετο τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατά καὶ τὰ ἀόρατα, λόγον ὄντα καὶ σοφίαν καὶ φῶς ἀληθινόν καὶ Ξωήν, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσαντα καὶ γεννηθέντα ἐκ τῆς ἀγίας παρθένου καὶ σταυρωθέντα καὶ αποθανόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἀναληφθέντα εἰς οὐρανὸν καὶ καθεσθέντα ἐν δεξιά τοῦ πατρὸς καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς καὶ αποδοῦναι ἕκαστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, οὗ ἡ βασιλεία ἀκαταπαυστος οὐσα διαμένει εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας· ἔσται γὰρ καθεζόμενος ἐν δεξιά τοῦ πατρὸς, οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τοῦτέστι τὸν παρακλητὸν, ὅπερ ἐπαγγελάμενος τοῖς ἀποστόλοις μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς αὐτοῦ ἀνοδὸν ἀποστεῖλαι, διδάξαι καὶ ὑπομνησαι αὐτούς πάντα ἐπέμμε, δι, οὗ καὶ ἀγιαζονται αἱ τῶν εἰλικρινῶς εἰς αὐτόν πεπιστευκότων ψυχαί.

I. Τούς δὲ λέγοντας ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως καὶ μὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ ὅτι ἡ χρόνος ἢ αἰὼν, ὅτε οὐκ ἦν, ἀλλοτρίους οἶδεν ἢ ἀγία καὶ καθολικὴ ἐκκλησία.

II. Πάλιν οὖν ἐροῦμεν· εἰ τις τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν δύο λῆει Θεούς, ἀνάθεμα ἔστω.

III. Καὶ εἴ τις λέγων Θεὸν τὸν Χριστὸν πρὸ αἰῶνων υἱὸν τοῦ Θεοῦ ὑπουργηκότα τῷ πατρὶ εἰς τὴν τῶν ὄλων δημιουργίαν μὴ ὁμολογίῃ, ἀνάθεμα ἔστω.

IV. Εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας λέγειν γεγενῆσθαι τολμῶ, ἀνάθεμα ἔστω.

V. Εἴ τις κατὰ πρόγνωσιν πρὸ Μαρίας λέγοι τὸν (υἱὸν εἶναι καὶ μὴ πρὸ αἰῶνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι καὶ δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι τὰ πάντα, ἀνάθεμα ἔστω.

VI. Εἴ τις τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ πλατύνεσθαι ἢ συστέλλεσθαι φασκοί, ἀνάθεμα ἔστω.

VII. Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν πλατυσμόν τῆς οὐσίας αὐτοῦ υἱὸν ὀνομαζοί, ἀνάθεμα ἔστω.

VIII. Εἴ τις ἐνδιαθετὸν ἢ προφορικόν (λόγον) λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

IX. Εἴ τις ἀνθρωπὸν μόνον λέγοι τὸν ἐκ Μαρίας υἱόν, ἀνάθεμα ἔστω.

X. Εἴ τις Θεὸν καὶ ἀνθρωπὸν τὸν ἐκ Μαρίας λέγων Θεὸν τὸν ἀγέννητον οὕτω νοοῖ, ἀνάθεμα ἔστω.

XI. Εἴ τις τὸ »ἐγὼ Θεός πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα καὶ πλην ἐμοῦ οὐκ ἔστι Θεός ἐπ' ἀναιρέσει εἰδώλων καὶ τῶν μὴ ὄντων Θεῶν εἰρημένον ἐπ' ἀναιρέσει τοῦ μονογενοῦς τε πρὸ αἰῶνων Θεοῦ Ἰουδαϊκῶς ἐκλαμβάνοι, ἀνάθεμα ἔστω.

XII. Εἴ τις τὸ »ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο« ἀκούων τὸν λόγον εἰς σὰρκα μεταβεβλησθαι νομίζοι ἢ τροπτὴν ὑπομεμενηκότα ἀνειληφέναι τὴν σὰρκα λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω.

XIII. Εἴ τις τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐσταυρωμένον ἀκούων τὴν Θεότητα αὐτοῦ φοδράν ἢ παθοῦς ἢ τροπὴν ἢ μείωσιν ἢ ἀναίρεσιν ὑπομεμενηκέναι λεηκοί, ἀνάθεμα ἔστω.

XIX. Εἴ τις τὸ »ποιήσωμεν ἀνθρωπὸν« μὴ τὸν πατέρα πρὸς τὸν υἱὸν λέγειν, ἀλλ' αὐτόν πρὸς ἑαυτὸν λέγοι τὸν Θεὸν εἰρηκέναι, ἀνάθεμα ἔστω.

XX. Εἴ τις μὴ τὸν υἱὸν λέγοι τῷ Ἄβρααμ ἐώρασθαι, ἀλλὰ τὸν ἀγέννητον Θεὸν ἢ μέρος αὐτοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

XXII. Εἴ τις τῷ Ἰακώβ μὴ τὸν υἱὸν ὡς ἀνθρωπὸν τεπαλαικέναι, ἀλλὰ τὸν ἀγέννητον εἰ Θεὸν ἢ μέρος αὐτοῦ λέγοι, ἀνάθεμα ἔστω.

XXII. Εἴ τις τὸ »ἐβρεξε κύριος τῷ πατρὶ παρα κυρίου« μὴ ἐπὶ τοῦ, πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκλαμβάνοι, ἀλλ' αὐτόν παρ' ἑαυτοῦ λέγοι βεβρεχέναι, ἀνάθεμα ἔστω· ἐβρεξε γὰρ κύριος ὁ υἱὸς παρα κυρίου τοῦ πατρὸς.

<sup>2702</sup> Ath. De syn. 27; Према Н. Opitz 1934-1935, II 254-256.

XXIII. Εἴ τις ἀκούων κύριον τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν κύριον καὶ κύριον τὸν πατέρα το καὶ τὸν υἱόν, ἐπεὶ κύριος ἐκ κυρίου, δύο λέγοι θεούς, ἀνάθεμα ἔστω. οὐ γὰρ συντασσομεν υἱὸν τῷ πατρί, ἀλλ' ὑποτεταγμένον τῷ πατρί. οὔτε γὰρ κατηλθεν ἐπὶ Σόδομα ἀνευ βουλῆς τοῦ πατρὸς οὔτε ἐβρεξεν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ παρὰ κυρίου ἀύθεντοῦντος δηλαδὴ ἰ τοῦ πατρὸς, οὔτε καθῆται ἐκ δεξιῶν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἀκούει λέγοντος τοῦ πατρὸς· >>καθου ἐκ δεξιῶν μου<<.

XXIV. Εἴ τις τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν πρόσωπον λέγει, ἀνάθεμα ἔστω.

XXV. Εἴ τις τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον παρακλητον λέγων τὸν ἀγέννητον λέγοι θεόν, ἀνάθεμα ἔστω.

XXVI. Εἴ τις, ὡς ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ κύριος, μὴ ἄλλον λέγοι τὸν παρακλητον παρὰ τὸν υἱόν εἶρηκε γὰρ >>καὶ ἄλλον παρακλητον πέμψει ὑμῖν ὁ πατήρ ὃν ἐρωτήσω ἐγὼ, ἀνάθεμα ἔστω.

XXVII. Εἴ τις τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον μέρος λέγοι τοῦ πατρὸς ἢ τοῦ υἱοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

XXVIII. Εἴ τις τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τρεῖς λέγοι θεούς, ἀνάθεμα ἔστω.

XXIX. Βῆ τις βουλήσει τοῦ θεοῦ ὡς ἐν τῶν ποιημάτων γεγονέναι λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

XXX. Εἴ τις μὴ θελήσαντος τοῦ πατρὸς γεγεννησθαι λέγοι τὸν υἱόν, ἀνάθεμα ἔστω... οὐ γὰρ βιασθεῖς ὁ πατήρ ὑπὸ ἀναγκῆς φυσικῆς ἀρξείας, ὡς οὐκ ἠθέληεν, ἐγέννησε τὸν υἱόν, ἀλλ' ἅμα τε ἠβουλήθη καὶ ἀκρόνως καὶ ἀπαθῶς ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸν γεννήσας ἐπέδειξεν.

XXXI. Εἴ τις ἀγέννητον καὶ ἀναρχον λέγοι τὸν υἱόν, ὡς δύο ἀναρχα καὶ δύο ἀγέννητα λέγων καὶ δύο ποιῶν θεούς, ἀναθεμαέστω) κεφαλὴ γὰρ, ὁ ἔστιν ἀρχὴ πάντων, ὁ υἱός. κεφαλὴ δέ<<, ὁ ἔστιν ἀρχή, >>τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός<<, οὕτω γὰρ εἰς μίαν ἀναρχον τῶν ὅλων ἀρχὴν δι' υἱοῦ εὐσεβῶς τὰ πάντα ἀναγομεν.

XXXII. Καὶ πάλιν συνδιακριβοῦντες τοῦ Χριστιανισμοῦ τὴν ἐννοίαν λέγομεν, ὅτι εἴ τις Χριστόν θεόν υἱὸν τοῦ θεοῦ προαιώνιον ὄντα καὶ ὑπορχηκότα τῷ πατρί εἰς τὴν τῶν ὅλων δημιουργίαν μὴ λέγοι, ἀλλ' ἐξ οὐ ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη, ἐκ τότε καὶ Χριστόν καὶ υἱὸν κεκλησθαι καὶ ἀρχὴν εἰληφέναι τοῦ θεοῦ εἶναι, ἀνάθεμα ἔστω.

Ταῦτα πάντα παρωσάμενοι, καὶ ὡς περὶ βελτίονα ἐπινοήσαντες δογματίζουσιν ἄλλην πίστιν καὶ γράφουσι ταῦτα ἐν Σιρμιόφ Ῥωμαιστὶ μὲν, ἐρμηνηθέντα δὲ Ἑλληνιστί.

## Н16. ЛАТИНСКИ ОРИГИНАЛ ПРВЕ СІРМИЈСКЕ ФОРМУЛЕ<sup>2703</sup>

*Credimus in unum Deum patrem omnipotentem, creatorem et conditorem, ex quo omnis paternitas in coelo et in terris nominatur. Et in unicum eius Filium Dominum nostrum Iesum Christum, qui ante omnia saecula ex Patre natus est, Deum ex Deo, lumen ex lumine, per quem facta sunt omnia in coelis et in terra, visibilia et invisibilia. Qui est verbum, et sapientia, et virtus, et vita, et lumen verum: qui in novissimis diebus propter nos incorporatus est, et natus de sancta Virgine, et crucifixus, et mortuus est, et sepultus: qui et surrexit ex mortuis tertia die, et adscendit in coelum, et sedet in dextera Patris, et venturus est in consummatione saeculi iudicare vivos et mortuos, et reddere unicuique secundum opera sua: cuius regnum sine fine perseverans, permanet in perpetua saecula. Erit enim sedens in dextera Patris, non solum in hoc saeculo, verum etiam et in futuro. Et in Spiritum sanctum, id est, paracletum, quem promittens Apostolis, postea quam coelum adscendit, misit docere eos, et commonere omnia, per quem et sanctificantur credentium in eum sinceriter animae.*

*I. Eos autem qui dicunt: De nullis exstantibus Filius, vel de altera substantia, et non ex Deo; et quod erat tempus vel saeculum quando non erat: alienos scit sancta et catholica Ecclesia.*

*II. Si quis autem Patrem et Filium duos dicit deos: anathema sit.*

*III. Et si quis, unum dicens Deum, Christum autem Deum ante saecula filium Dei obsecutum Patri in creatione omnium non confitetur: anathema sit.*

*IV. Et si quis innascibilem Deum, vel partem eius, de Maria natum esse audet dicere: anathema sit.*

<sup>2703</sup> Hil. *De syn.* 38; према PL 10.509C-512C.

V. *Et si quis secundum praescientiam vel praedestinationem a Maria dicit Filium esse, et non ante saecula ex Patre natum apud Deum esse, et per eum facta esse omnia: anathema sit.*

VI. *Si quis substantiam Dei dilatari et contrahi dicit: anathema sit.*

VII. *Si quis dilatatam substantiam Dei filium dicat facere; aut latitudinem substantiae eius, sicuti sibi videtur, Filium nominet: anathema sit.*

VIII. *Si quis insitum vel prolativum verbum Dei filium dicat: anathema sit.*

IX. *Si quis hominem solum dicit de Maria Filium: anathema sit.*

X. *Si quis Deum et hominem de Maria natum dicens, Deum innascibilem sic intelligit: anathema sit.*

XI. *Si quis Verbum caro factum est (Ioan. I 14), audiens, Verbum in carnem translatum putet, vel demutationem sustinentem accepisse carnem dicit: anathema sit.*

XII. *Si quis unicum filium Dei crucifixum audiens, dealitatem (θεότητα) eius corruptionem vel passibilitatem (πάθος) aut demutationem aut deminutionem vel interfectionem sustinuisse dicat: anathema sit.*

XIII. *Si quis, Faciamus hominem (Gen. I 26), non Patrem ad Filium dixisse, sed ipsum ad semetipsum dicat Deum locutum: anathema sit.*

XIV. *Si quis filium non dicat Abrahae visum (Gen. XVIII), sed Deum innascibilem, vel partem eius: anathema sit.*

XV. *Si quis cum Iacob non Filium quasi hominem colluctatum (Gen. XXXII 24), sed Deum innascibilem, vel partem eius dicat: anathema sit.*

XVI. *Si quis, Pluit Dominus a Domino (Gen. XIX 24), non de Filio et Patre intelligat, sed ipsum a se dicat pluisse: anathema sit. Pluit enim Dominus Filius a Domino Patre.*

XVII. *Si quis Dominum et Dominum Patrem et Filium (quia Dominus a Domino [supple pluit]), duos dicat deos: anathema sit. Non enim exaequamus vel comparamus Filium Patri, sed subiectum intelligimus. Neque enim descendit in Sodomam sine Patris voluntate; neque pluit ex se, sed a Domino, auctoritate scilicet Patris; nec sedet in dextera a semetipso, sed audit dicentem Patrem, Sede ad dexteram meam (Psal. CIX 1).*

XVIII. *Si quis Patrem et Filium et Spiritum sanctum unam personam dicat: anathema sit.*

XIX. *Si quis Spiritum sanctum paraclatum dicens, innascibilem Deum dicat: anathema sit.*

XX. *Si quis, sicuti docuit nos Dominus, non alium dicat Paraclatum a Filio; dixit enim: Et alterum paraclatum mittet vobis Pater, quem rogabo ego (Ioan. XIV 16): anathema sit.*

XXI. *Si quis Spiritum sanctum partem dicat Patris vel Filii: anathema sit.*

XXII. *Si quis Patrem et Filium et Spiritum sanctum tres dicat deos: anathema sit.*

XXIII. *Si quis, quod dictum est: Ego Deus primus, et ego Deus novissimus, et praeter me non est Deus (Esai. XLIV 6), ad destructionem idolorum dictum et eorum qui non sunt dii, in destructionem unigeniti ante saecula Dei iudaice intelligat: anathema sit.*

XXIV. *Si quis voluntate Dei, tamquam unum aliquid de creatura, factum dicat Filium: anathema sit.*

XXV. *Si quis nolente Patre natum dicat Filium: anathema sit. Non enim nolente Patre coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet genuit Filium: sed mox voluit, sine tempore et impassibiliter ex se eum genitum demonstravit.*

XXVI. *Si quis innascibilem et sine initio dicat Filium, tamquam duo sine principio et duo innascibilia et duo innata dicens: duos faciat deos: anathema sit. Caput enim, quod est principium omnium, Filius; caput autem, quod est principium Christi, Deus: ita enim ad unum qui est sine principio omnium principium, per Filium universa referimus.*

XXVII. *Et iterum confirmantes Christianismi intellectum, dicimus, quoniam si quis Christum Deum filium Dei ante saecula subsistentem et ministrantem Patri ad omnium perfectionem non dicat: sed ex quo de Maria natus est, ex eo et Christum et filium nominatum esse, et initium accepisse ut sit Deus, dicat: anathema sit».*

*Photini fraus multiplex retunditur. Filius a Patre nec substantia differt nec tempore. – Necessitas et tempus admonuit eos, qui tum convenerant, per multiplices quaestiones latius ac*

*diffusius expositionem fidei ordinare; quia multis et occultis cuniculis in catholicam domum ea, quae per Photinum renovabatur, haeresis tentaret irrepere: ut per singula genera intemeratae et illaesa fidei, unicuique generi haereticae ac furtivae fraudulentiae contraireretur; essentque tot fidei absolutiones, quotidem essent quaesitae perfidiae occasiones. Ac primum post generalem illam atque indubitatam sacramentorum expositionem, hinc exponendae fidei adversum haereticos coepit exordium.*

#### Н17. РАСПРАВА ФОТИНА И ВАСИЛИЈА АНКИРСКОГ У СИРМИЈУ (351)<sup>2704</sup>

Εἴ ποτε γὰρ ὁ Βασίλειος ἠρώτησεν ὅτι πῶς αἱ θεῖαι γραφαὶ διδάσκουσι περὶ τοῦ κυρίου, τοῦ θεοῦ λόγου, πρὸ αἰώνων εἶναι τὸν μονογενῆ καὶ σὺν πατρὶ, ὁ Φωτεινὸς μὲν τὸν λόγον ἐδέχετο, τὰ μὲν εἰς Χριστὸν [τὴν] διαίρεσιν προσάπτων, τὰ δὲ εἰς τὸν λόγον ἀνωτάτω (τὰ τοῦ ἀνθρώπου) ἀναλογίῳ. τὸ γὰρ «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν» τῷ λόγῳ ἑαυτοῦ, φησὶν, ὁ πατὴρ εἶρηκε· τί οὖν; ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ, φησὶν, ἦν, ἀλλ' οὐκ ἦν υἱός, καὶ «ἔβρεξε κύριος παρὰ κυρίου», ἐν πατρὶ ὡν ὁ λόγος· καὶ «εἶδον» φησὶ «κατερχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν ὡς υἱὸν ἀνθρώπου» τοῦτο, φησὶ, προκαταγγελτικῶς ἔλεγεν, οὐκ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλὰ δι' ὃ ἐμελλεν υἱὸς καλεῖσθαι μετὰ τὴν Μαρίαν καὶ μετὰ τῆς σαρκὸς ἀνίεναι γεννηθεὶς ὁ Χριστὸς ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἀπὸ Μαρίας, προχρηστικῶς, φησὶ, τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτὸν ἀπ' ἀρχῆς. οὕτω δὲ ἦν (υἱός), λόγος δὲ ἦν, καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος. ἤδη δὲ εἶπον ὅτι ἀπὸ μέρους Παύλου τοῦ Σαμοσατέως ἔχων τὰ ὅμοια τῆς ἐννοίας, ἕτερα δὲ ἔτι παρ' ἐκεῖνον ὑπερβεβηκῶς τῇ ἐννοίᾳ.

3. Καὶ αὐτὸς δὲ οὗτος ἀνατραπήσεται εἰς ἐσχάτην ἐλθὼν ἀρνησιθεῖαν καὶ ἀλλοτρίαν ὑπόνοιαν ζωῆς αἰωνίου ἐν ἅπασιν. εἰ γὰρ πρόσφατος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν θεότητα, ἄρα ὁ Δαυὶδ πρωτεύει, μᾶλλον δὲ καὶ ἐν προκριτέοις ὑπάρχει τοῦ αὐτὸν πεπονηκότος. οὕτω γὰρ καὶ αὐτὸς διεννοεῖτο, μᾶλλον καὶ παρελθὼν τὴν θεῖαν γραφὴν κατὰ τὴν αὐτοῦ πεπλανημένην ἐννοίαν, (καὶ) φάσκων ὅτι καὶ ὁ ἀπόστολος εἶρηκεν «ὁ πρῶτος ἀνθρώπος ἐκ γῆς χοϊκός, καὶ ὁ δεύτερος ἀπ' οὐρανοῦ». εὐδύς δὲ ἀντιπίπτει αὐτῷ ὁ λόγος τῆς ἀληθείας καὶ ἐλέγχει αὐτοῦ τὴν ἔσκοτωμένην διάνοιαν. ἄνθρωπον γὰρ καὶ ἄνθρωπον ἕξον ὁ ἅγιος ἀπόστολος, καὶ τὸν μὲν πρῶτον ἄνθρωπον τὸν Ἀδάμ ἐκ γῆς εἶναι χοϊκόν, τὸν δὲ δεύτερον ἀπ' οὐρανοῦ. καίτοι γε ἄνθρωπον λέγων· οὐκ ἐξ οὐρανοῦ δὲ ἡ σὰρξ καταβέβηκεν, ἀλλ' ὠμολόγηται καὶ ἀπὸ τούτου ἀπὸ Μαρίας οὔσα. ἀπ' οὐρανοῦ δὲ καταχρηστικῶς οὐ λέγει σάρκα, ἀλλὰ τὸν δεύτερον ἄνθρωπον, ἐξότε ἄνωθεν ἦλθεν ὁ λόγος καὶ «ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν», κατὰ τὸ γεγραμμένον. εἰ οὖν προὔπηρχεν ὁ κύριος, καὶ πάρεστιν, «ὅς ἐφηῦρε πᾶσαν ὁδὸν συνέσεως», εἶναι δὲ αὐτόν, ὡς οὐκ ἀμφιβάλλει ἡ θεῖα γραφή, τὰ γὰρ μετὰ ταῦτα σημαίνει προόντα καὶ τὸ ἠύρηκέναι πᾶσαν ὁδὸν συνέσεως, εἶτα «ἐπὶ γῆς ὠφθῆναι», τὴν μέλλουσαν ἔνσαρκον παρουσίαν (δηλοῖ). καὶ ὅτι ἀπ' οὐρανοῦ φασι τὸν ἄνθρωπον ἐνηνοχέναι, οὐ λέγει (τοῦτο) ὁ ἀπόστολος, ἀλλὰ διὰ τὴν συνένωσιν τῆς ἐνσάρκου παρουσίας ἄνθρωπον μὲν αὐτὸν λέγει, (δευτέρον δὲ) διὰ τὸν χρόνον τὸν μεταξὺ Ἀδάμ καὶ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας· ἀπ' οὐρανοῦ δὲ αὐτὸν λέγει διὰ τὸ ἄνωθεν ἠκέναι τὸν θεὸν λόγον καὶ σάρκα (ἐνδύσασθαι), ὡς φησιν, «ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο», οὐκ ὡς αὐτὸς ὑπονοεῖ λόγον ἐκ πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς σάρκα μεταβεβλημένον· οὕτω γὰρ κατὰ τὴν ἠπατημένην αὐτοῦ ἐννοίαν διηγῆσατο περὶ τοῦ τόπου. εἰ δὲ ἔστιν Ἀδάμ πρὸ τοῦ εἶναι τὸν λόγον, ἄρα διὰ τίνος ὁ αὐτὸς Ἀδάμ κέκτισται καὶ πάντα τὰ πρὸ αὐτοῦ κτίσματα τοῦ θεοῦ ἢ πρὸς τίνα ὁ πατὴρ εἶρηκε «ποιήσωμεν ἄνθρωπον»; οὐ γὰρ τίς ποτε πρὸς τὸν ἐνδιάθετον αὐτοῦ λόγον ἢ τὸν προφορικὸν ἐπιτείνεται τὴν συμβουλίαν, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἔμφυτον καὶ ἅγιον αὐτοῦ λόγον (περὶ) τῆς μελλούσης τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας ποιεῖται τὴν μετὰ πάσης σοφίας ἐξήγησιν, ἵνα μάθωμεν ἐξ ἀρχῆς εἶναι τὸν πατέρα πρὸς τὸν αὐτοῦ πατέρα, ἵνα μὴ τὸν ἡμέτερον κτίστην πρόσφατον νομίσωμεν, ἀλλὰ σὺν πατρὶ αἰεὶ ὑπάρχοντα πρὸ τῶν αἰώνων, ὡς καὶ Ἰωάννης μαρτυρεῖ λέγων «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν».

4. Ὡς φησιν αὐτὸς ὁ ἀγύρτης, καὶ αὐτὸς φημι εἶναι τὸν λόγον ἀπ' ἀρχῆς, ἀλλ' ὡς υἱὸν (ἐκ) θεοῦ γεγεννημένον. καὶ εἰ μὴ ἔστιν υἱὸς θεοῦ, μάταιος αὐτοῦ ὁ πόνος, ματαία αὐτοῦ καὶ ἡ προαίρεσις καὶ ἡ ἐλπίς καὶ ἡ διάνοια. οὐδὲν γὰρ περισσότερον τῶν ἀρνησαμένων αὐτὸν Ἰουδαίων οὗτος λέγει. οὐ γὰρ λέγει

<sup>2704</sup> Epiph. Panar. 71. Према F. Williams 2013.

περὶ αὐτοῦ τὸ εὐαγγέλιον ὅτι «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ», ἀλλ' «ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν». καὶ οὐ λέγει ὅτι ἐν τῷ θεῷ ἦν μόνον, ἀλλὰ «θεὸς ἦν ὁ λόγος». ἀλλ' ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μὲν λόγος ἐνδιάθετος αἰεὶ καὶ προφορικός ὑπάρχων οὐ δύναται λέγεσθαι ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἀνθρώπου λόγος. εἰ (δὲ) οὐκ ἦν οὕτω τὸ γέννημα, ὡς αὐτὸς λέγει, καὶ εἰ οὕτω ἦν υἱὸς τοῦ θεοῦ θεὸς λόγος, διὰ τίνος τὰ πάντα γεγένηται; ἐπειδὴ φησι τὸ εὐαγγέλιον «πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν». ἀλλὰ φησιν· ὡςπερ διὰ λόγου ὁ ἄνθρωπος πράττει ὃ βούλεται, οὕτως διὰ τοῦ ἰδίου λόγου ὁ πατήρ διὰ τοῦ ὄντος ἐν αὐτῷ λόγου ἐποίησε τὰ πάντα. πῶς οὖν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ λέγει ὅτι «ἕως ἄρτι ὁ πατήρ ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι»; τὸ δὲ «ὁ πατήρ ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι» οὐ τοῦ πατρὸς μὴ ἐργαζομένου ἐν τῇ τοῦ υἱοῦ ἐργασίᾳ, οὐδὲ τοῦ υἱοῦ ἀλλοτριῶν ὄντος καὶ μὴ ἐργασαμένου ἐν τῇ τοῦ πατρὸς δημιουργίᾳ. πάντα γὰρ τὰ ἔργα ὅσα ἔστιν ἅμα ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος γεγένηται. δι' αὐτοῦ γὰρ τὰ πάντα γέγονεν ἀπὸ πατρὸς, καὶ αὐτὸς τὰ πάντα εἰργάσατο σὺν πατρὶ καὶ σὺν ἁγίῳ πνεύματι. «τῷ γὰρ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτοῦ.» διὸ καὶ μετὰ ἀσφαλείας ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἔλεγε, γινώσκων τὰς ὑπονοίας τῶν πεπλανημένων, προγνώστης ὢν ὡς θεὸς καὶ (εἰδώς) ὡς ἤμελλεν ἕκαστος ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἑαυτὸν ἐκβάλλειν· ἔλεγε (γὰρ) πρὸς τοὺς Ἰουδαίους «οὐδὲν ἄφ' ἑαυτοῦ ποιεῖ ὁ υἱός, ἐὰν μὴ ἴδῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα». καὶ οὐχ ὅτι πρῶτον ὀρᾷ, ἔπειτα πράττει, ἀλλὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ ἔχει καὶ πράττει ἢ βούλεται.

5. Πῶς οὖν ταῦτα ἔσται, ὦ Φωτεινέ; ἢ τίς ὁ ἐν σοὶ πάλιν ἡμῖν προβαλλόμενος τοῦτο τὸ ζιζάνιον; τίς ὁ τὸ δηλητήριον τοῦτο κατασκευάσας τῷ βίῳ; πόθεν τὸ πονηρὸν σοὶ ἐνδυμεῖσθαι κατὰ τοῦ κυρίου σου βλάβοφιμον λαβεῖν ὑπόνοιαν; οὐκ ἔπεισέ σε Ἀβραάμ, φάσκων πρὸς αὐτὸν καὶ λέγων «ὁ κρίνων πᾶσαν τὴν γῆν οὐ ποιήσεις κρίσιν»; ἐλέγχθητι γὰρ, ὡς παρ' αὐτῶν ὁ υἱὸς ἐπεδήμησε, καὶ οὐ προφορά τις ὢν, ἀλλ' ἐνυπόστατος θεὸς λόγος, καὶ ὅπως γνώης, ὦ ἐδελοσόφε, τὸ πέρας τῶν ἐν ταύτῃ τῇ ὑποδέσει πεπραγματευμένων, (ἄκουε) ὡς ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ ἐπισφραγισάμενος τὸ τέλειον ἡμῖν ἀπεφάνητο φάσκων ὅτι «ἔβρεξε κύριος ἀπ' οὐρανοῦ πῦρ καὶ θεῖον ἐπὶ Σόδομα καὶ Γόμορρα παρὰ κυρίου»· καὶ οὐκ εἶπεν ὁ λόγος τοῦ κυρίου, ἀλλὰ κύριος παρὰ κυρίου, ὡς καὶ Δαυὶδ λέγει «εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου»· καὶ ἵνα (δείξῃ) ὅτι οὐ μετὰ τὴν ἕνσαρκον παρουσίαν ὁ υἱὸς μόνον εὐρίσκειται, διηγεῖται καὶ περὶ τῆς ἀπ' ἀρχῆς, ὅτι «ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε». καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὦ περιττολόγε καὶ ἐν ἀρχαῖς καὶ περιέργοις ταπτόμενε, οὐδεὶς δέξεταιί σου τὸν λόγον. οὔτε γὰρ μειζότερον τὸ πνεῦμα οὔτε μικρότερον· «τίς γὰρ ταῦτα ἐξεζήτησε» φησὶν «ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν»; ἐλέγχει σε δὲ ὁ αὐτὸς ἅγιος λόγος, ὡς φάσκει κύριος περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου· ὁμολογῶν γὰρ τὸ γνήσιον τῆς αὐτοῦ θεότητος φησι «τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνον».

6. Καὶ πόσαι ἄλλαι τυγχάνουσι μαρτυρίαι; ἐπειδὴ δὲ πᾶσιν ἡ σὴ ἐρεσχελία δῆλός ἐστι, πλάνης οὐσα καὶ οὐκ ἀληθείας, φωραθήσεται τε οὐ μόνον ὑπὸ συνेतῶν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ὀλίγων τι τῆς θείας γραφῆς τὴν ἀκολουθίαν ἐπιγινωσκόντων, δι' ἣν οὐκ ἐπιδηθήσομαι πολλῶν μαρτυριῶν ἢ πολλῆς ἀνατροπῆς (εὐάλωτον γὰρ σου τὸ διήγημα καὶ ἡ κακοπιστία), διὸ ἀρκετῶς ἔχειν (ἠγγύμενος) τὰ πρὸς σὲ εἰρημένα, ὡς ἀπὸ γῆς ἀναφύσαντος κνωδάλου ἀτόνου τε καὶ ἀδυναμού (εἶδος) τῷ ποδὶ τοῦ λόγου συντριψας καὶ τῇ τοῦ θεοῦ λόγου ἀληθείᾳ, ἢ ὡς ἔμμιγγα ἦτοι γῆς ἐντεριώνην, καταλείβω. ἦδη γὰρ καὶ διεσκεδάσθη εἰς ὀλίγον ἢ χρόνον ἢ τούτου τοῦ ἡπατημένου αἴρεσις. ἐπὶ δὲ τὰς ἐξῆς συνήθως θεὸν ἐπικαλούμενος προελεύσομαι.

#### N18. УПОРЕДНИ ПРИКАЗ ВЕСТИ О СИРМИЈСКИМ САБОРИМА КОД АТАНАСИЈА, СОКРАТА И СОЗОМЕНА.

Ath. De syn. 27-29	Soc. HE 2.29-30	Soz. HE 4.6, 12
Међутим, ни ово им није било довољно, јер они су се поново састали у Сирмију против Фотина и тамо поново саставили кредо, не толико друг и не тако препун речи, већ уклањајући већи део	У ово време Фотин који је председавао црквом града отворено је исповедао веру коју је сам смислио, због чега се дигла бука и цар је наредио да се епископски синод састане у Сирмију. Стога су	У ово време Фотин који је водио цркву Сирмија представио је цару који је у то време одсео у граду кривоверје које је настало нешто раније... И сам цар се гнушао овог кривоверја, и

<p>и додајући на том месту као да су слушали савете других, записали су следеће:</p>	<p>се тамо састали источни епископи <b>Марко из Аретузе, Георгије из Александрије</b>, кога су <b>аријанци</b> послали, као што сам раније рекао, пошто су га <b>поставили после уклањања Грегорија</b>, затим <b>Василије</b> који је водио цркву у <b>Анкири</b> пошто је <b>Марцел избачен, Панкратије из Пелеусија и Хипатијан из Хераклеје</b>. Од западних епископа присутни су били <b>Валенс из Мурсе</b>, и тада славни <b>Осије из Кордове</b>, иако овај против своје воље.</p> <p>Ови су се састали у Сирмију <b>после конзулата Сергија и Нигринијана</b>, када ниједан конзул није славио инаугурацију због ратних прилика.</p> <p>И пошто су утврдили да Фотин следи наук <b>Сабелија Либијца и Павла из Самосате</b>, одмах су га <b>збацили</b>. Ова одлука је и тада и касније опште сматрана часном и правичном, али они који су остали тамо, наставили су да се понашају неприхватљиво.</p> <p>И као да су повукли своја ранија верска убеђења и поново издали нову верзију симбола, од којих је једну <b>Марко из Аретузе</b> саставио на грчком, и друге на латинском, које нису биле ни међусобно усклађене по ставу ни са оном коју је диктирао епископ Аретузе. Овде ћу придружити једну од оних састављених на латинском</p>	<p>саставио сабор у Сирмију, где је тада одсео.</p> <p>Од источних епископа, <b>Георгије</b>, који је управљао црквом <b>Александрије, Василије, епископ Анкире и Марко, епископ Аретузе</b>, били су присутни на сабору;</p> <p>а од западних <b>Валенс, епископ Мурсе</b>, и учесник Никејског сабора <b>Осије</b>, који је учествовао у овоме против своје воље, и <b>недавно осуђен на прогонство</b> као последицу аријанских манипулација; он је позван на сабор у Сирмију <b>заповешћу цара а по жељи аријанаца</b>, који су веровали да ће њихова странка бити ојачана, ако успеју да придобију, милом или силом, човека кога сви цене и поштују, а какав је био <b>Осије</b>. Време у које је одржан сабор у Сирмију била је година након што је <b>истекао конзулат Сергија и Нигринијана</b>, и током ове године није било конзула ни на Западу ни Истоку, због побуна тирана.</p> <p>И тако је Фотина збацио овај сабор, јер је био оптужен да понавља кривоверје <b>Сабелија и Павла из Самосате</b>.</p> <p>Потом је Сабор саставио <b>три формуле вере</b> као допуњу претходним, <b>једну</b> написану на грчком, а остале на латинском. Али оне се међусобно нису поклапале, нити су се слагале са ранијим формулама, ни по језику ни по смислу.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>I сирмијска формула (Макростих) + 28 анатема</p> <p><i>Пошто се чинило добрим да се предузме дискусија везана за веру, све ставке су помно испитане и дискутоване у Сирмију, у присуству <b>Валенса, Урсација, Германија и других.</b></i></p> <p>II сирмијска формула („Сирмијска бласфемија“)</p>	<p>оној коју је припремио на грчком Марко; а ону <b>другу</b>, која је <b>касније</b> изговорена у Сирмију, даћу када будем говорио о догађајима у <b>Ариминију</b>. Треба да се разуме ипак, да су обе латинске формуле преведене на грчки. Формула вере коју је предложио Марко је следећа.</p> <p>I сирмијска формула (Макростих) + 28 анатема</p> <p><i>Пошто се чинило добрим да се предузме дискусија везана за веру, све ставке су помно испитане и дискутоване у Сирмију, у присуству <b>Валенса, Урсација, Германија и других.</b></i></p> <p>II сирмијска формула („Сирмијска бласфемија“)</p> <p><i>Они су се потрудили да <b>наговоре Фотина и после његовог збацивања</b> да им се придружи и потпише ове</i></p>	<p><i>У грчкој формули није било речено<sup>2705</sup> да је Син једнакосушан или сличне суштине као Отац, али изјављује да они који сматрају да Син нема почетка, или да је он настао проширењем Очевог бића, или да је с Оцем једно и да му није подређен, изопштавају се.</i></p> <p><i>У једној од латинских формула<sup>2706</sup> забрањује се да се употребљава реч суштина (oὐσία) коју Римљани зову substantia, нити да је Син једнак или сличан Оцу, јер се такве изјаве не појављују у <b>Светом писму</b>, и изван су разумевања и знања људи. Речено је да Отац мора да се препознаје као надређени Сињу по почасти, достојанству, божаснству, и односу који сугерише његово име Отац; и да се мора исповедати да је Син, као и сва остала створена бића, подређен Оцу, да Отац нема почетка, и да је стварање Сина непознато свима сем Оца.</i></p> <p><i>(после III сирмијске формуле) Након збацивања Фотина, синод је сматрао корисним да <b>покуша да</b></i></p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>2705</sup> Њен текст даје Сократ, в. Soc. HE 2.30.

<sup>2706</sup> Сократ даје превод латинске формула на грчки, ibid.



<p>Након што су саставили ово и онда постали <b>незадовољни</b> тиме, саставили су <b>кредо</b> којим су на своју срамоту парадирани <b>пред конзулатом</b>. По њиховој жељи, пошто су овај такође осудили, наређено је <b>писару Мартинијану</b> да од странака које су имале <b>копије</b> креда одузме исте. И пошто су натерали <b>цара Констанција</b> да изда <b>едикт</b> против тога, саставили су још једну свежу догму и са додацима одређених израза у <b>Исаурији</b> написали следеће.</p>	<p>ствари, обећавши му да ће га вратити на епископску столицу, ако се одрекне и прокуне догму коју је измислио, а усвоји њихово мишљење. Он то није прихватио, већ их је изазвао на <b>дебату</b> и <b>цар је одредио дан</b> за то, и састали су се <b>епископи</b> који су били <b>присутни</b>, и доста <b>сенатора</b> којима је цар наложио да прате дискусију. У њиховом присуству је <b>Василије</b>, који у то време председавао црквом <b>Анкире</b>, постављен да се супротстави <b>Фотину</b>, а <b>стенографи</b> су бележили њихове говоре. Аргументи су на обе стране били веома озбиљни, али пошто је <b>Фотин</b> надречен, осуђен је и провео је остатак живота у <b>прогонству</b>, током ког је саставио трактате на оба језика – јер није био невестит у латинском – против свих јереси, али у корист његовог сопственог виђења. Што се тиче <b>Фотина</b>, ово је довољно.</p> <p>Сада <b>епископи</b> који су се састали у Сирмију, после су били <b>незадовољни формулацијом симбола вере</b> који су саставили <b>на латинском</b>, јер после његовог објављивања, учинило им се да је пун контрадикција. Они су тада тежили да га врате од дистрибутера, и будући да је <b>доста раздељен</b>, <b>цар</b> је својим <b>едиктима</b> наредио да се <b>нађу копије</b>, претећи сваком кога открију да их крије. Ови напори, пак, нису успели да пониште оно што је доспело до руку многих.</p> <p>Изводи из стенограма дебате <b>Фотина</b> и <b>Василија Анкирског</b></p>	<p><b>натера Фотина да се предомисли</b>, али када су епископи покушали и обећали да ће му вратити епископско место ако се одрекне својих учења, и гласа за њихову формулу, он <b>није хтео да се приклони</b>, већ их је <b>изазвао на расправу</b>. На дан који је одређен за ово, епископи су се тако састали са <b>судијама</b> које је <b>одредио цар</b> да председавају њиховим састанком, и који су по учености и рангу имали највише место на двору. <b>Василије из Анкире</b>, је изабран да почне дискусију против <b>Фотина</b>. Суочавање је трајало <b>дуго</b>, због бројних питања и одговора која је свака страна давала, и које су одмах брзотписом бележени; а на крају победа се осмехнула <b>Василију</b>. <b>Фотин</b> је <b>осуђен и прогнан</b>, али ни тада <b>није престао да шири своју догму</b>. Написао је и објавио <b>многе књиге</b> на <b>грчком</b> и <b>латинском</b>, у којима се трудио да прикаже како су сва мишљења, осим његовог сопственог, била погрешна.</p> <p>Изводи из стенограма дебате <b>Фотина</b> и <b>Василија Анкирског</b></p> <p>Прича се да када је ова формула завршена, епископи су постали свесни грешака које садржи, и <b>тражили да се повуче из јавности</b> да је исправе. И <b>цар је претио да ће казнити</b> све оне који је задрже или прикрију начињене <b>копије</b>. Међутим, пошто је била објављена, није било адекватних напора да се она повуче.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>III сирмијска формула („Датирани симбол“)</p>	<p><i>Пошто је речено да је Осције Шпанац био присутан на сабору у Сирмију против своје воље, треба укратко рећи нешто о њему. Недуго пре него што је био послат у прогонство због аријанских интрига. Али по наговору оних који су се окупили у Сирмију, цар га је позвао тамо, желећи да га милом или силом наговори да да свој пристанак њиховим одлукама. Јер ако би то успели, сматрали су да би то дали већи ауторитет њиховим одлукама. Због тога је, како сам већ рекао, он крајње невољно морао да присуствује и када је одбио да се с њима сложи, наређено је бичевање и мучење овог старца, те је силом натеран да потпише њихов симбол вере. Такво је било стање ствари у време састанка у Сирмију, али цар је после свега овог остао да борави тамо у својој палати, ишчекујући резултат рата са Магненцијем.</i></p> <p>III сирмијска формула („Датирани симбол“)</p>	<p><i>До такве се одлуке о вери дошло у присуству цара. Осције је прво одбио да се с тим сложи. Међутим, присила га је приморала, јер како је био веома стар, поклекао је, како причају, под ударцима који су му нанети, и дао свој пристанак и потпис.</i></p> <p><i>Трећа формула<sup>2707</sup> је истог нахођења као и остале. Забрањује употребу израза „суштина“, а као разлог наводи се да у латинском језику „израз substantia многи не познају“, док су гау грчком Оци сувише поједноставили, и изазива пометњу код неупућене масе, јер се не може наћи у Светом писму, “па смо смо сматрали исправним да га потпуно одбацимо; и ми ћемо се потрудити да га свуда уклонимо, јер се нигде у Светом писму не говори да су Отац, Син и Свети Дух исте суштине, већ пише да су исте <b>υπόστασις</b>. Зато ми кажемо у складу са Светим писмом да је Син сличан Оцу”.</i></p>
------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<sup>2707</sup> Дају је Атанасије, *Ath. De Syn.* 8; и Сократ, *Soc.* 2.37, у грчком преводу.

### Н19. ХИЛАРИЈЕ О ДРУГОЈ СИРМИЈСКОЈ ФОРМУЛИ (357)

*Meministis namque in ea ipsa scripta proxime apud Sirmium blasphemia id tentatum ac laboratum fuisse, uti dum Pater unus et solus omnium Deus praedicatur, Deus esse Filius negaretur: et dum de homousio ac de homoeusio taceri decernitur, id decretum esse, ut aut ex nihilo ut creatura, aut ex alia essentia ut consequentia creaturarum, et non ex Deo Patre Deus Filius natus confirmaretur. Tum porro in eo, quod honore, dignitate, claritate, maiestate Pater maior diceretur, id esse quaesitum, ut Filius his omnibus, quibus Pater maior est, indigeret. Postremo dum ignorabilis nativitas eius asseritur, per hoc ignorantiae decretum, nescire quod ex Deo sit iuberemur: perinde quasi iuberi decernique possit, ut quis aut quod ignoraturus sit sciat, aut quod scierit ignoret. Ipsam autem ex solido impiissimae blasphemiae pestem invitus licet subdidi, ut responsionum, quae e diverso ab Orientalibus positae sunt, absolutius et virtus et ratio nosceretur, quibus studii fuit, ut secundum intelligentiae suae sensum omnibus haereticorum artibus contrairent.*

*Exemplum Blasphemiae Apud Sirmium per Osium et Potamium conscriptae (anno 357).*

*Cum nonnulla putaretur esse de fide disceptatio, diligenter omnia apud Sirmium tractata sunt et discussa, praesentibus sanctissimis fratribus et coepiscopis nostris, Valente, Ursacio et Germinio. Unum constat Deum esse omnipotentem et patrem, sicut per universum orbem creditur: et unicum filium eius Iesum Christum Dominum salvatorem nostrum, ex ipso ante saecula genitum. Duos autem deos nec posse nec debere praedicari; quia ipse Dominus dixit: Ibo ad patrem meum et ad patrem vestrum, ad Deum meum et ad Deum vestrum (Ioan. XX, 17) . Ideo omnium Deus unus est, sicut Apostolus docuit. An Iudaeorum Deus tantum? nonne et gentium? Imo et gentium. Quoniam quidem unus Deus, qui iustificat circumcisionem ex fide, et praepitium per fidem (Rom. III, 29, 30) . Sed et caetera convenerunt, nec ullam habere potuerunt discrepantiam. Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae graece usia appellatur, id est (ut expressius intelligatur), homousion, aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem; nec quemquam praedicare ea de causa et ratione quod nec in divinis Scripturis contineatur, et quod super hominis scientiam sit, nec quisquam possit nativitatem Filii enarrare, de quo Scriptum est, Generationem eius quis enarrabit (Esai. LIII, 8) ? Scire autem manifestum est solum Patrem quomodo genuerit filium suum, et Filium quomodo genitus sit a Patre. Nulla ambiguitas est, maiorem esse Patrem. Nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, maiestate, et ipso nomine patris maiorem esse Filio, ipso testante, Qui me misit, maior me est (Ioan. XIV, 28) . Et hoc catholicum esse, nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, maiorem Patrem, Filium subiectum cum omnibus his quae ipsi Pater subiecit. Patrem initium non habere, invisibilem esse, immortalem esse, impassibilem esse. Filium autem natum esse ex Patre, Deum ex Deo, lumen ex lumine. Cuius Filii generationem, ut ante dictum est, neminem scire nisi Patrem suum. Ipsum autem Filium Dei Dominum et Deum nostrum, sicuti legitur, carnem vel corpus, id est, hominem suscepisse ex utero virginis Mariae, sicut Angelus praedicavit (Luc. I, 31) . Ut autem Scripturae omnes docent, et praecipue ipse magister gentium Apostolus, hominem suscepisse de Maria Virgine, per quem compassus est. Illa autem clausula est totius fidei et illa confirmatio, quod Trinitas semper servanda est, sicut legimus in Evangelio: Ite et baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti (Matth. XXVIII, 19) . Integer, perfectus numerus Trinitatis est. Paracletus autem Spiritus per Filium est; qui missus venit iuxta promissum, ut Apostolos et omnes credentes instrueret, doceret, sanctificaret.<sup>2708</sup>*

<sup>2708</sup> PL 486C-489B.

## Н20. СОКРАТ СХОЛАСТИК О ДРУГОЈ СІРМІЈСКОЈ ФОРМУЛИ (357)

Ἐπειδὴ περὶ πίστεως ἔδοξε τινα διάσκειψιν γεγενῆσθαι, πάντα ἀσφαλῶς ἐζητήθη καὶ διηρημεύθη ἐν τῷ Σιρμίῳ ἐπὶ παρουσίᾳ Οὐάλεντος καὶ Οὐρσακίου καὶ Γερμινίου καὶ τῶν λοιπῶν.

Συνέστηκεν, ἓνα Θεὸν εἶναι Πατέρα παντοκράτορα, καθὼς καὶ ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ καταγγέλλεται· καὶ ἓνα μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Κύριον καὶ Θεὸν καὶ Σωτῆρα ἡμῶν, ἐξ αὐτοῦ πρὸ αἰῶνων γεννηθέντα. Δύο δὲ Θεοὺς μὴ χρῆναι λέγειν, ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος εἶρηκεν, «Πορεύομαι πρὸς τὸν Πατέρα μου καὶ Πατέρα ὑμῶν, καὶ Θεὸν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν.» Διὰ τοῦτο καὶ πάντων Θεὸς ἐστὶ, καθὼς καὶ ὁ ἀπόστολος ἐδίδαξεν, «Ἡ Ἰουδαίων ὁ Θεὸς μόνον, οὐχὶ δὲ καὶ ἔθνων; ναὶ καὶ ἔθνων· ἐπεὶ εἰς Θεὸς, ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως·» καὶ τὰ μὲν λοιπὰ πάντα συμφωνεῖ, καὶ οὐδεμίαν ἀμφιβολίαν ἔχει. Ἐπεὶ δὲ πολλοὺς τινὰς κινεῖ περὶ τῆς λεγομένης Ῥωμαϊστὶ μὲν «σουβεσταντίας», Ἑλληνιστὶ δὲ λεγομένης «οὐσίας», τούτεστιν ἵνα ἀκριβέστερον γνωσθῆ τὸ «ὁμοούσιον», ἧτοι λεγόμενον «ὁμοιοούσιον», οὐ χρὴ τινα τούτων παντελῶς μνήμην γενέσθαι, οὐδὲ περὶ τούτων ἐξηγεῖσθαι τῇ ἐκκλησίᾳ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ διὰ τοῦτον τὸν λογισμόν, ὅτι ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς οὐ γέγραπται περὶ τούτων, καὶ ὅτι ταῦτα ὑπὲρ τὴν τῶν ἀνθρώπων γνώσιν καὶ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ἐστὶν· καὶ ὅτι οὐδεὶς δύναται τὴν γενεὰν τοῦ Υἱοῦ διηγήσασθαι, καθὼς γέγραπται, «Τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;» μόνον γὰρ εἶδέναι τὸν Πατέρα φανερόν ἐστι, πῶς τὸν Υἱὸν ἐγέννησε· καὶ πάλιν τὸν Υἱὸν, πῶς αὐτὸς γεγέννηται ἀπὸ τοῦ Πατρὸς. Οὐδενὶ δὲ ἀμφίβολον ἐστὶ, μείζονα εἶναι τὸν Πατέρα τιμῇ καὶ ἀξίᾳ καὶ θεότητι, καὶ αὐτῷ τῷ ὀνόματι τῷ πατρικῷ μείζονα εἶναι, διαμαρτυρομένου αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ, «Ὁ ἐμὲ πέμψας Πατὴρ μείζων μου ἐστὶ.» Καὶ τοῦτο δὲ καθολικὸν εἶναι οὐδεὶς ἀγνοεῖ δύο πρόσωπα εἶναι Πατρὸς καὶ Υἱοῦ· καὶ τὸν μὲν Πατέρα μείζονα, τὸν δὲ Υἱὸν ὑποταγμένον μετὰ πάντων ὧν αὐτῷ ὁ Πατὴρ αὐτοῦ ὑπέταξεν. Τὸν δὲ Πατέρα ἀρχὴν μὴ ἔχειν, καὶ ἀόρατον εἶναι, καὶ ἀθάνατον εἶναι, καὶ ἀπαθῆ εἶναι· τὸν δὲ Υἱὸν γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Πατρὸς Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός· καὶ τούτου τὴν γένεσιν, καθὼς προεῖρηται, μηδένα γινώσκειν, εἰ μὴ μόνον τὸν Πατέρα. Αὐτὸν δὲ τὸν Υἱὸν τὸν Κύριον καὶ Θεὸν ἡμῶν, σάρκα ἧτοι σῶμα, τούτεστιν ἄνθρωπον, εἰληφέναι, καθάπερ καὶ ὁ ἄγγελος εὐηγγελίστατο· καθὼς δὲ καὶ πᾶσαι αἱ γραφαὶ διδάσκουσι, καὶ μάλιστα αὐτὸς ἀπόστολος, ὁ διδάσκαλος τῶν ἐθνῶν, ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου, δι' οὗ πέπονθεν. Τὸ δὲ κεφάλαιον πάσης τῆς πίστεως καὶ ἡ βεβαιότης ἐστίν, ἵνα Τριάς αἰεὶ φυλάττηται, καθὼς ἀνέγνωμεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, «Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος·» ἀκέραιος δὲ καὶ τέλειος ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς τῆς Τριάδος. Ὁ δὲ Παράκλητος, τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον δι' Υἱοῦ ἀποσταλὲν, ἦλθε κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν, ἵνα τοὺς ἀποστόλους καὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας ἀγιάσῃ καὶ ἀναδιδάξῃ.

Τούτοις τὸν Φωτεινὸν καὶ μετὰ καθαίρεσιν συνδέσθαι καὶ συνυπογράψαι συμπεῖθειν ἐπειρῶντο, ἐπαγγειλάμενοι ἀποδώσειν αὐτῷ τὴν ἐπισκοπὴν ἐὰν ἐκ μετανοίας ἀναδεματίσῃ μὲν τὸ παρευρεθὲν αὐτῷ δόγμα, συνδῆται δὲ τῇ αὐτῶν γνώμῃ. Ὁ δὲ τὴν μὲν πρότασιν οὐκ ἐδέξατο, προεκαλεῖτο δὲ αὐτοὺς εἰς διάλεξιν. Ὁριθεΐσης δὲ ἡμέρας γνώμη καὶ τοῦ βασιλέως συνῆλθον οἷτε παρόντες ἐπίσκοποι καὶ τῶν συγκλητικῶν οὐκ ὀλίγοι, οὓς ἐκέλευσε παρῆναι τῇ διαλέξει ὁ βασιλεὺς. Ἐφ' ὧν ἀντικατέστη τῷ Φωτεινῷ Βασίλειος ὁ τῆς ἐν Ἀγκύρᾳ τότε προεστῶς ἐκκλησίας, ὄξυγράφων τε τὰς φωνὰς αὐτῶν γραφόντων. Μεγίστη δὲ μάχη μεταξὺ τῶν παρ' ἑκατέρου λόγων ἐγένετο· ἐν οἷς ὁ Φωτεινὸς ἠπτηθεὶς κατεκρίθη, ἐν φωνῇ τε διάγων τοῦ λοιποῦ λόγους συνέγραψεν ἀμφοτέραις γλώσσαις, ἐπεὶ μηδὲ τῆς Ῥωμαϊκῆς ἦν ἄμοιρος. Ἐγραφε δὲ κατὰ πασῶν αἰρέσεων, τὸ οἰκεῖον μόνον δόγμα παρατιθέμενος. Περὶ μὲν οὖν Φωτεινοῦ τσαῦτα εἰρήσθω. Ἰστέον μὲντοι ὅτι οἱ ἐν Σιρμίῳ συνελθόντες ἐπίσκοποι μετέγνωσαν ἐπὶ τῇ Ῥωμαϊκῇ τῆς πίστεως ἐκδόσει· πολλὰ γὰρ μετὰ τὴν ἐκδοσιν ἐναντία ἔχειν αὐτοῖς κατεφαίνετο. Διὸ σπουδῆν ἐτίθεντο παρὰ τῶν ἐγγραφασμένων ἀναλαμβάνειν αὐτήν. Ἐπειδὴ δὲ πολλοὶ ἀπέκρυπτον, ὁ βασιλεὺς διατάγμασιν ἐκέλευσε ζητεῖσθαι τὴν ἐκδοσιν, τιμωρίαν ἀπειλήσας εἴ τις φωραδεῖν κρύπτων αὐτήν. Ἄλλ' οὐδ' αἱ ἀπειλαὶ τὴν ἄπαξ ἐκδοθεῖσαν ἀφανίσαι δεδύνηται τῷ φθάσαι εἰς πλείονας ἐμπεσεῖν. Τσαῦτα μὲν περὶ τούτου λελέχθω.

H21. АТАНАСИЈЕВ ПРЕВОД НА ГРЧКИ ДРУГЕ СИРМИЈСКЕ ФОРМУЛЕ (357)<sup>2709</sup>

Таῦτα πάντα παρωσάμενοι, καὶ ὡςπερ βελτίονα ἐπινοήσαντες δογματίζουσιν ἄλλην πίστιν καὶ γράφουσι ταῦτα ἐν Σιρμίῳ Ῥωμαιστὶ μὲν, ἐρμηνευθέντα δὲ Ἑλληνιστί· Ἐπειδὴ περὶ πίστεως ἔδοξε τινα διάσκεψιν γενέσθαι, πάντα ἀσφαλῶς ἐξηγήθη καὶ διηρευνήθη ἐν τῷ Σιρμίῳ ἐπὶ παρουσίᾳ Οὐάλεντος καὶ Οὐρσακίου καὶ Γερμινίου καὶ τῶν λοιπῶν.

Συνέστηκεν ἓνα θεὸν εἶναι πατέρα παντοκράτορα, καθὼς καὶ ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ καταγγέλλεται, καὶ ἓνα μονογενῆ υἱὸν αὐτοῦ, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἐξ αὐτοῦ πρὸ τῶν αἰῶνων γεννηθέντα. δύο θεοὺς μὴ χρῆναι λέγειν, ἐπειδὴ αὐτὸς ὁ κύριος εἶρηκε· «πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν». διὰ τοῦτο καὶ πάντων θεὸς ἐστι, καθὼς καὶ ὁ ἀπόστολος ἐδίδαξεν· «ἢ Ἰουδαίων μόνων ὁ θεός, οὐχὶ καὶ ἔθνων; ναὶ καὶ ἔθνων· ἐπεὶπερ εἰς ὁ θεός, ὃς δικαιοῦσαι περιτομῆν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ πίστεως». καὶ τὰ μὲν λοιπὰ πάντα συμφωνεῖ καὶ οὐδεμίαν ἔχει ἀμφιβολίαν. ἐπειδὴ δὲ πολλοὺς τινας κινεῖ περὶ τῆς λεγομένης Ῥωμαιστὶ μὲν «σουβταντίας», Ἑλληνιστὶ δὲ λεγομένης «ουσίας», τούτεστιν ἵνα ἀκριβέστερον γνωσθῆ τὸ ὁμοούσιον ἢ τὸ λεγόμενον ὁμοιοούσιον, οὐ χρῆ τινα τούτων παντελῶς μνήμην γίνεσθαι οὐδὲ περὶ τούτων ἐξηγεῖσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν καὶ διὰ τοῦτον τὸν λογισμόν, ὅτι ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς οὐ γέγραπται περὶ τούτων, καὶ ὅτι ταῦτα ὑπὲρ τὴν ἀνθρώπων γνώσιν καὶ τὸν ἀνθρώπων νοῦν ἐστι, καὶ ὅτι οὐδεὶς δύναται τὴν γενεάν τοῦ υἱοῦ διηγῆσασθαι, καθὼς γέγραπται· «τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται»; μόνον γὰρ εἶδέναι τὸν πατέρα φανερόν ἐστι, πῶς τὸν υἱὸν ἐγέννησε, καὶ πάλιν τὸν υἱὸν, πῶς αὐτὸς γεγέννηται παρὰ τοῦ πατρὸς. οὐδενὶ δὲ ἀμφίβολόν ἐστι μείζονα εἶναι τὸν πατέρα. οὐδὲ γὰρ διατάσειεν ἂν τις τὸν πατέρα τιμῇ καὶ ἀξίᾳ καὶ δειότητι καὶ αὐτῷ τῷ ὀνόματι τῷ πατρικῷ μείζονα εἶναι, διαμαρτυρουμένου αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ· «ὁ ἐμὲ πέμφας πατὴρ μείζων μου ἐστι». καὶ τοῦτο δὲ καθολικὸν εἶναι οὐδεὶς ἀγνοεῖ δύο πρόσωπα εἶναι πατρὸς καὶ υἱοῦ, καὶ τὸν μὲν πατέρα μείζονα, τὸν δὲ υἱὸν ὑποτεταγμένον τῷ πατρὶ μετὰ πάντων, ὧν αὐτῷ ὁ πατὴρ ὑπέταξε, τὸν δὲ πατέρα ἀρχὴν μὴ ἔχειν καὶ ἀόρατον εἶναι καὶ ἀθάνατον εἶναι καὶ ἀπαθῆ εἶναι, τὸν δὲ υἱὸν γε γεννησθαι ἐκ τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, καὶ τούτου τὴν γένεσιν, καθὼς προείρηται, μηδένα γινώσκειν, εἰ μὴ μόνον τὸν πατέρα, αὐτὸν δὲ τὸν υἱὸν καὶ κύριον καὶ θεὸν ἡμῶν σάρκα ἦτοι σῶμα, τούτεστιν ἄνθρωπον, ἀνειληφέναι ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου, καθάπερ καὶ ὁ ἄγγελος προενηγγέλισατο, καθὼς δὲ πᾶσαι αἱ γραφαὶ διδάσκουσι καὶ μάλιστα αὐτὸς ὁ ἀπόστολος ὁ διδάσκαλος τῶν ἔθνων· ἄνθρωπον ἀνέλαβεν ὁ Χριστὸς ἀπὸ Μαρίας τῆς παρθένου, δι' οὗ πέπονθε. τὸ δὲ κεφάλαιον πάσης τῆς πίστεως καὶ ἡ βεβαιότης ἐστίν, ἵνα τριάς αἰεὶ φυλάττηται, καθὼς ἀνεγνωμεν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· «πορευθέντες βαπτίζετε πάντα τὰ ἔθνη εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος». ἀκέραιος δὲ καὶ τέλειός ἐστιν ὁ ἀριθμὸς τῆς τριάδος. ὁ δὲ παράκλητος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' υἱοῦ ἀποσταλὲν ἦλθε κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν, ἵνα τοὺς ἀποστόλους καὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας ἀναδιδάξῃ καὶ ἀγιάσῃ.

H22. ХИЛАРИЈЕ О САБОРУ У МЕДИОЛАНУ (355)<sup>2710</sup>

*Venio nunc ad id, quod recens gestum est, in quo se etiam professio sceleris in secreto artis suae dedignata est continere. Eusebius Vercellensis episcopus est vir omni vita Deo serviens. Hic post Arelatensem synodum, cum Paulinus episcopus tantis istorum sceleribus contraxisset, venire Mediolanum praecipitur. Collecta iam illic malignantium synagoga, decem diebus ad Ecclesiam est vetitus accedere, dum adversus tam sanctum virum malitia se perversa consumit. Suppuratis deinde consiliis omnibus, ubi libitum est, advocatur. Adest una cum Romanis clericis (Hilario diac. et Pancratio), et Lucifero Sardiniae episcopo. Conventus ut in Athanasium subscriberet, ait, De sacerdotali fide prius debere constare; compertos sibi quosdam ex his, qui adessent, haeretica labe pollutos. Expositam fidem apud Nicaeam, cuius superius meminimus, posuit in medio: spondens omnia se, quae postularent esse facturum, si fidei professionem scripsissent. Dionysius Mediolanensis Episcopus chartam primus accepit: ubi profiteri scribendo coepit, Valens calamum et chartam e manibus eius violenter extorsit, clamans non posse fieri, ut aliquid inde*

<sup>2709</sup> Ath. De syn. 28; Apol. de fuga 5; Hist. Ar. 45.

<sup>2710</sup> PL 10.562C-564A.

*gereretur. Res post clamorem multum deducta in conscientiam plebis est: gravis omnium dolor ortus est, impugnata est a sacerdotibus fides. Verentes igitur illi populi iudicium, e Dominico ad palatium transeunt. Cuiusmodi sententiam in Eusebium longe ante, quam ecclesiam ingrederetur, scripserint: de se loquitur ipsa sententia.*

#### Н23. СУЛПИЦИЈЕ СЕВЕР О САБОРУ И МЕДИОЛАНУ (355)<sup>2711</sup>

*Ab hoc initio illecti principis extulere animos Arriani, potestate regis usuri, ubi auctoritate sua parum valuissent. igitur cum sententiam eorum, quam de Athanasio dederant, nostri non recipere, edictum ab imperatore proponitur, ut qui in damnationem Athanasii non subscriberent, in exsilium pellerentur. Ceterum a nostris tum apud Arelatem ac Bitteras, oppida Galliarum, episcoporum concilia fuere. petebatur, ut priusquam in Athanasium subscribere cogerentur, de fide potius disceptarent, ac tum demum de re cognoscendum, cum de persona iudicium constitisset. Sed Valens sociique eius prius Athanasii damnationem extorquere cupiebant, de fide certare non ausi. ab hoc partium conflictu agitur in exsilium Paulinus. interea Mediolanum convenitur, ubi tum aderat imperator; eadem illa contentio nihil invicem relaxabat. Tum Eusebius Vercellensium et Lucifer a Carali Sardiniae episcopi relegati. ceterum Dionysius, Mediolanensium sacerdos, in Athanasii damnationem se consentire subscripsit, dummodo de fide inter episcopos quaereretur. sed Valens et Ursatius ceterique metu plebis, quae catholicam fidem egregio studio conservabat, non ausi piacula profiteri intra palatium congregantur. Illinc epistolam sub imperatoris nomine mittunt, omni pravitate infectam, eo nimirum consilio, ut, si eam aequis auribus populus recepisset, publica auctoritate cupita proferrent; sin aliter fuisset excepta, omnis invidia esset in rege, et ipsa venialis, quia etiam tum catechumenus sacramentum fidei merito videretur potuisse nescire. Igitur lecta in ecclesia epistola populus aversatus. Dionysius, quia non esset assensus, urbe pellitur, statimque eius in locum Auxentius episcopus subrogatur. Liberius quoque urbis Romae et Hilarius Pictavorum episcopi dantur exsilio. Rhodanium quoque, Tolosanum antistitem, qui natura lenior non tam suis viribus quam Hilarii societate non cesserat Arrianis, eadem conditio implicuit, cum tamen hi omnes parati essent Athanasium a communione suspendere, modo ut de fide inter episcopos quaereretur. Sed Arrianis optimum visum praestantissimos viros a certamine submovere. ita pulsati in exsilium, quos supra memoravimus, abhinc annos quinque et XL, Arbitione et Lolliano consulibus. sed Liberius paulo post urbi redditus ob seditiones Romanas. Ceterum exules satis constat totius orbis studiis celebratos, pecuniasque eis in sumptum affatim congestas, legationibusque eos plebis catholicae ex omnibus fere provinciis frequentatos.*

#### Н24. АМИЈАН МАРЦЕЛИН О ХАПШЕЊУ ПАПЕ ЛИБЕРИЈА<sup>2712</sup>

*Hoc administrante Leontio Liberius Christianae legis antistes a Constantio ad comitatum mitti praecipitur est tamquam imperatoris iussis et plurimorum sui consortium decretis obsistens in re, quam brevi textu percurram. Athanasium episcopum eo tempore apud Alexandriam ultra professionem altius se efferentem scitarique conatum externa, ut prodidere rumores adsidui, coetus in unum quaesitus eiusdem loci multorum (synodus ut appellant) removit a sacramento quod optinebat. Dicebatur enim fatidicarum sortium fidem, quaeve augurales portenderent alites scientissime callens, aliquotiens praedixisse futura: super his intendebantur ei alia quoque a proposito legis abhorrentia, cui praesidebat. Hunc per subscriptionem abicere sede sacerdotali paria sentiens ceteris iubente principe Liberius monitus, perseveranter renitebatur nec visum*

<sup>2711</sup> Sulp. Sev. Chron. 2.39.

<sup>2712</sup> Amm. 15.7.7. Према Ammianus Marcellinus 1935-1940.

*hominem nec auditum damnare nefas ultimum saepe exclamans, aperte scilicet recalcitrans imperatoris arbitrio. Id enim ille, Athanasio semper infestus licet sciret impletum, tamen auctoritate quoque potiore aeternae urbis episcopi firmari desiderio nitebatur ardenti: quo non impetrato Liberius aegre populi metu, qui eius amore flagrabat, cum magna difficultate noctis medio potuit asportari.*

Н25. ШИЗМА ПАПЕ ЛИБЕРИЈА И ФЕЛИКСА У РИМУ<sup>2713</sup>.

*QVAE GESTA SUNT INTER LIBERIUM ET FELICEM EPISCOPOS*

*Temporibus Constantii imperatoris filii Constantini durior orta est persecutio Christianorum ab impiis haereticis Arrianis annitente Constantio, qui et Athanasium episcopum resistentem haereticis persecutus est et, ut damnaretur ab omnibus episcopis, imperavit. quod etiam metu principis facere temptauerunt omnes ubique pontifices inauditum innocentemque damnantes; sed Liberius Romanus episcopus et Eusebius Uercellensis et Lucifer Caralitanus et Hilarius Pictauiensis dare sententiam noluerunt. hi ergo mittuntur in exilium pro fide seruanda.*

*Cum Liberio Damasus diaconus eius se simulat proficisci. unde fugiens de itinere Romam redit ambitione corruptus. sed eo die, quo Liberius ad exilium proficiscebatur, clerus omnis id est presbyteri et archidiaconus Felix et ipse Damasus diaconus et cuncta ecclesiae officia omnes pariter praesente populo Romano sub iureiurando firmarunt se uiuente Liberio pontificem alterum nullatenus habituros. sed clerus contra fas, quod minime decebat, cum summo periurii scelere Felicem archidiaconum ordinatum in loco Liberii episcopum susceperunt. quod factum uniuerso populo displicuit et se ab eius processione suspendit*

*Post annos duos uenit Romam Constantius imperator; pro Liberio rogatur a populo. qui mox annuens ait "habetis Liberium, qui, qualis a uobis profectus est, melior reuertetur." hoc autem de consensu eius, quo manus perfidiae dederat, indicabat. tertio anno redit Liberius, cui obuiam cum gaudio populus Romanus exiuit. Felix notatus a senatu uel populo de urbe propellitur. et post parum temporis impulsu clericorum, qui peiurauerant, inrumpit in urbem et stationem in [basilica] Iuli trans Tiberim dare praesumit. quem omnis multitudo fidelium et proceres de urbe iterum cum magno dedecore proiecerunt.*

Н26. МАРТИН ТУРСКИ У ИЛИРИКУ<sup>2714</sup>

*Dehinc cum haeresis Arriana per totum orbem et maxime intra Illyricum pullulasset, cum aduersus perfidiam sacerdotum solus paene acerrime repugnaret multisque suppliciis esset affectus - nam et publice virgis caesus est et ad extremum de civitate exire compulsus - Italiam repetens, cum intra Gallias quoque discessu sancti Hilari, quem ad exilium haereticorum vis coegerat, turbatam ecclesiam comperisset, Mediolani sibi monasterium statuit. ibi quoque eum Auxentius, auctor et princeps Arrianorum, gravissime insectatus est, multisque affectum iniuriis de civitate exturbavit. cedendum itaque tempori arbitratus ad insulam, cui Gallinaria nomen est, secessit comite quodam presbytero, magnarum virtutum viro. hic aliquamdiu radicibus vixit herbarum: quo tempore helleborum, uenenatum, ut ferunt, gramen, in cibum sumpsit. sed cum vim veneni in se grassantis vicina iam morte sensisset, imminens periculum oratione repulit statimque omnis dolor fugatus est. nec multo post, cum sancto Hilario comperisset regis paenitentia potestatem indultam fuisse redeundi, Romae ei temptavit occurrere profectusque ad urbem est.*

<sup>2713</sup> Coll. Avell. 1. Према О. Günther 1895.

<sup>2714</sup> Sulp. Sev. V. Mart. 6.4-7.

Н27. ПИСМО ЦАРА КОНСТАНЦИЈА ЕПИСКОПИМА САБОРА У АРИМИНИЈУ (359)<sup>2715</sup>.

*Victor Constantius maximus triumphator semper Augustus episcopis.*

*Continent priora instituta, Venerabiles, sanctimoniam legis rebus ecclesiasticis niti. Satis superque perspeximus litteris ad nostram prudentiam datis, iisdem oportere operam dare: cum profecto et episcoporum id officio congruat, et salus omnium longe lateque populorum hoc fundamine roboretur. Sed res admonuit instituta rursus exsistere. Non enim aliquis definita geminari superfluum iudicabit, cum crebra consueverit admonitio augere cumulum diligentiae. His ita se habentibus, de fide atque unitate tractari debere cognoscat sinceritas vestra, et operam dare, ut ecclesiasticis rebus ordo competens praebeatur. Discurret namque cunctorum prosperitas ubique populorum, et concordia fida servabitur cum penitus amputatis nec huiusmodi quaestionibus cunctis sectando commoverit.*

*Res ista non debet ita intentionem animi longius propagare: non enim de Orientalibus episcopis in concilio vestro patitur ratio aliquid definiri. Proinde super his tantum, quae ad vos pertinere cognoscit gravitas vestra, tractare debetis: et completis celeriter universis, consentiente consensu decem mittere ad comitatum meum, ut prudentiae vestrae prioribus litteris intimavimus. Praedicti enim potuerunt omnibus quae eisdem Orientales proposuerint respondere, vel tractare de fide; ut exitu competenti omnis quae tunc terminetur, et ambiguitas sopiatur. Quae cum ita sint adversus Orientales nihil statuere vos oportet: aut si aliquid volueritis contra eosdem praedictis absentibus definire; id, quod fuerit usurpatum, irritum evanesceat effectu. Non enim illa vires habere poterit definitio, cui nostra statuta testantur iam nunc robur et copiam denegari. Quae cum ita sint, moderatione religionis venerabilibus antistitibus consentanea debetis veneranda perficere; ut id quod religio postulat, explicetur, et quod audiri prohibet, nullus usurpet. Divinitas vos servet per multos annos, Parentes K. Dat. VI kalend. iunias Eusebio et Ypatio cons.*

Н28. ПРВО ПИСМО СИНОДА У РИМИНИЈУ ЦАРУ КОНСТАНЦИЈУ<sup>2716</sup>:

*Iubente Deo ex praecepto pietatis tuae credimus fuisse dispositum, ut ad Ariminensium locum ex diversis provinciis Occidentium episcopi veniremus, ut fides claresceret omnibus Ecclesiis catholicis, et haeretici noscerentur. Dum enim omnes qui recte sapimus, contractaremus, placuit quidem ut fidem ab antiquitate perseverantem, quam per prophetas, evangelia et apostolos, per ipsum Deum et Dominum nostrum Iesum Christum salvatorem imperii tui et largitorem salutis tuae, quam semper obtinuimus, teneamus. Nefas enim duximus sanctorum aliquid mutilare, et eorum qui in Nicaeno tractatu consederant una cum gloriosae memoriae Constantino patre pietatis tuae. Qui tractatus manifestatus est, et insinuatus mentibus populorum, et contra haeresim Arianam tunc positus invenitur, ut haereses inde sint expugnatae: a quo si aliquid demptum fuerit, venenis haereticorum aditus panditur.*

*Ideo Ursacius et Valens in suspicionem eiusdem haereseos Arianae venerunt aliquando, et suspensi erant a communione: et rogaverunt veniam, sicut eorum continent scripta, quam meruerant tunc temporis a concilio Mediolanensi assistentibus etiam legatis Romanae ecclesiae. Constantino praesente in hoc, cum magno examine fuisset conscriptum, quod tenens baptizatus ad quietem Dei commigravit; nefas putamus inde aliquid mutilare, et tot sanctos et confessores et successores martyrum ipsius tractatus conscriptores in aliquo remove; cum et ipsi praeteritorum catholicorum secundum scripturas cunctas servaverunt, mansisseque in haec*

<sup>2715</sup> Hil. FH A 8.8 (A. Feder 1910, 93-94); лат. текст према PL 10.696A-697A.

<sup>2716</sup> Hil. FH A 5.1 (A. Feder 1916, 78-85); лат. текст према PL 10.669B-701C.



*tempora, quibus pietas tua a Deo patre per Deum et Dominum nostrum Iesum Christum regendi orbis accepit. Tunc etiam conabantur convellere, quod fuerat positum ratione. Etenim cum pietatis tuae litterae iusserunt tractari de fide, offerebatur nobis a supradictis turbatoribus Ecclesiarum, associato Germinio et Gaio, novum nescio quid considerandum, quod multa perversae doctrinae continebat; adeo cum videretur displicere quod offerebant publice in concilio, putaverunt aliter esse conscribendum. Equidem haec brevi tempore saepe mutasse, manifestum est. Et ne Ecclesiae frequentius perturbentur, placuit instituta vetera rationabilia servari. Ad instruendam igitur tuam clementiam . . . quibus hoc ipsum solum mandamus, ut non aliter legationem perferrent, quam statuta vetera permanerent firmissima: ut et sapientia tua cognosceret, non hoc quod promiserant supradicti Valens et Ursacius, Germinius et Gaius, si sublatum fuisset, pacem posse compleri. Magis enim turbatio cunctis regionibus et ecclesiae Romanae immissa est.*

*Ob quam rem tuam rogamus clementiam, ut placidis auribus et sereno vultu universos legatos nostros et respicias, et audias; neve aliquid permittat clementia tua iniuria veterum convelli; sed manere ea, quae a maioribus nostris accepimus, quos fuisse et prudentes, et sine Spiritu sancto Dei non egisse confidimus: quia ista novitate non solum fideles populi perturbati sunt, verum etiam infideles ad credulitatem vetantur accedere. Oramus etiam, ut praecipias tot episcopos, qui Arimino detinentur, inter quos plurimi sunt qui aetate et paupertate defecti sunt, ad suam provinciam remeare: ne destituti suis episcopis laborent populi ecclesiarum. Hoc etiam frequentius postulamus, ut nihil innovetur, nihil minuatur; sed maneant incorrupta, quae patris sanctae pietatis tuae temporibus et tuis religiosis saeculis permanserunt. Nec iam nos fatigari aut convelli a sedibus nostris tua sancta prudentia permittat: sed quieti vacent semper postulationibus, quas habent semper et pro salute tua, et pro regno tuo, et pro pace quam tibi divinitas pro meritis tuis profundam et perpetuam largiatur. Legati autem nostri et subscriptiones et nomina episcoporum vel legatorum perferent, sicut idem alia scriptura instruit tuam sanctam religiosamque prudentiam.*

## H29. ALTERCATIO HERACLIANI LAICI CUM GERMINIO EPISCOPO SIRMIENSI<sup>2717</sup>

*Altercatio Heracliani laici cum Germinio, episcopo Sirmiensi, de fide Synodi Nicaenae et Ariminensis Arianorum. Quod gestum est in civitate Sirmiana coram omni populo, Idus Ianuariae, vi feria, Gratiano et Dagalaifo consulibus.*

*Eduxerunt Heraclianum et Firmianum et Aurelianum de custodia coram omni plebe, episcopo sedente in cathedra cum omni clero coram omni populo et maioribus natu populi.*

*Germinius dixit ad Heraclianum: Quid tibi visum est suadere hominibus in omousion, quod uani homines composuerunt?*

*Heraclianus dixit: Ergo trecenti et eo amplius episcopi uani fuerunt?*

*Germ. d.: Quid uult esse omousion?*

*Her. d.: Tu, qui pro scandalo hoc in populo praedicas, et Graece nosti dicere.*

*Germ. d.: Hoc Eusebius ille exiliaticius te docuit, et Hilarius, qui nunc ipse de exilio uenit.*

*Her. d.: Ego iure et auctoritate diuinarum scripturarum loquor. Quid mini haec apponis, ut extollas me a uia ueritatis? Diuinis legibus contendamus! Dicendi enim et altercandi facultas patet.*

*Germ. d.: Tu quasi quis, male serue? Presbyter es, aut diaconus es?*

*Her. d.: Neque presbyter sum, neque diaconus, sed tanquam minimus omnium Christianorum pro uita mea loquor.*

*Germ. d.: Uidete, quantum loquitur! Nemo illi dentes eruit?*

*Tunc percusserunt eum Iouinianus diaconus et Marinus lector.*

<sup>2717</sup> Текст према С. Р. Caspari 1883, 133-147.

*Her. d.: Hoc ad felicitatem et ad gloriam meam pertinet.*

*Germ. d.: Dic, Heracliane! Ego te baptizavi; quomodo a me recepisti?*

*Her. d.: Accepi a te: in nomine patris et filii et Spiritus sancti. Non enim accepi: in deo maiore et in deo minore, et hoc creato. Sic et in spiritu sancto dicis.*

*Germ. d.: Si Spiritus non est creatus, mentitus est Paulus apostolus, qui dicit: Omnia per Christum creata sunt in coelo et in terra, uisibilia et inuisibilia. Si ergo spiritus non est per ipsum creatus, ergo non sunt omnia per ipsum creata.*

*Her. d.: Si iubes, dico.*

*Germ. d.: Dic!*

*Her. d.: Scriptum est in Esaia propheta: Audi me, Iacob, et Israel, quem ego uoco: Ego primus, et ego in aeternum; et manus mea fundauit terram, dextera mea solidauit coelum. Uocabo eos omnes, et astabunt simul, et congregabuntur omnes et audient. Quis illis haec annuntiauit? Diligens te, feci uoluntatem tuam aduersus Babylonem, ut tollatur semen Chaldaeorum. Ego locutus sum, ego uocaui, ego adduxi eum et prosperum iter ei feci. Accedite ad me et audite haec. Non in occulta ab initio locutus sum, nec in loco terrae tenebroso; cum fierent, illic eram. Et nunc dominus misit me et spiritus eius. Sic dicit dominus, qui liberauit te, sanctus Israel: Ego sum dominus deus, qui ostendi tibi uiam, in qua ambules. Et si audisses mandata mea, facta esset ut lux pax tua, et iustitia tua ut fluctus maris, et sicut arena semen tuum. Dic ergo nunc tu, episcopo: De quo haec scripta sunt?*

*Germ. d.: Tu ipse dic.*

*Her. d.: Te oportet dicere; me uero condecet audire.*

*Germ. d.: De patre haec scripta sunt.*

*Her. d.: Et pater, a quo missus est?*

*Germinius tacuit horam amplius unam.*

*Her. d.: Euidenter de dei filio et spiritu dei uiui dicta sunt. Ecce habes trinitatem probatam, diuinitatem declaratam per os sancti prophetae Esaiae.*

*Et cum dixisset haec Heraclianus, Germinius coepit eum collaudare, dicens: Bonum cor habes, et bene natus es, et ab infantia tua nouimus te; conuertere ad ecclesiam nostram. Cui et alii plures dicebant: Domne episcopo! Ipse erat, qui contra haereticos tenebrosi Photini contendebat. Quomodo nunc ipse haereticus factus est? Germinius dixit: Ego fidem meam exposui Eusebio et manifestauit, et placuit ei. Ut ipse dei filius dicit: Pater, qui me misit, maior me est et: Non ueni facere uoluntatem meam, sed patris, qui me misit. Nam et de spiritu sancto sic scriptum est: Nisi abiero ad patrem meum, non ueniet ad uos spiritus paraclitus et: a se non loquitur. Hic de meo accipiet et annuntiabit uobis. (His uerbis loquebatur ad populum.) Ueram ego talem fidem habeo: Patrem dico innatum, inuisibilem, immortalem, sine initio, sine fine. Filium uero eum dico ante saecula initium [habere] ex patre, deum ex deo, lumen ex lumine, sed talem non dico, qualem patrem. Ipse enim dicit: Pater, qui me misit, me maior est et: Non ueni facere uoluntatem meam, sed patris, qui me misit. Spiritum sanctum dico principem angelorum, archangelorum. Sicut enim non similis filius patri per omnia, ita nec spiritus sanctus filio.*

*Her. d.: Maior est pater, sed in nomine tantum. Nam Paulus apostolus dicit: Christus dei uirtus et dei sapientia. Tu non credis, quia propria dei uirtus et dei filius et deus uerus? Nam et deus totus uirtus est, et per eandem uirtutem omnes uirtutes factas esse cognoscimus. Sic enim scriptam est: Uerbo domini coeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis uirtus eorum. Intellege ergo, quia per unam uirtutem omnes uirtutes in caelis et in terra et infernis; per unam uirtutem ex nihilo processerunt.*

*Germ. d.: Ergo tu talem dicis filium, ut et patrem?*

*Her. d.: Sic scriptum est in euangelio a Iohanne: Cum Philippus apostolus diceret: Domine, ostende nobis patrem, et sufficit nobis, respondit ei Iesus: Tanto tempore uobiscum sum, et non cognouistis me, Philippe? Qui me uidit, uidit et patrem meum, et ego et pater unum sumus. Quomodo tu dicis: Ostende nobis patrem? Non credis, quia ego in patre, et pater in me est? Intellege ergo talem filium, qualem et patrem.*

*Et tacuit Germinius. Locutus est autem presbyter Theodorus et dixit: Scriptum est, ubi filius dei dicit, quia de die et hora nemo scit, neque angeli, neque archangeli, neque filius, sed pater in sua potestate posuit. Quomodo ergo tu dicis, quia talis est filius, sicut et pater?*

*Her. d.: Qualem deum praedicas, qui de die et hora ignorat!*

*Theod. d. cum confusione: Sic scriptum est.*

*Her. d.: Non legisti, quia litera occidit, Spiritus autem uiuificat?*

*At ubi hic est fusus et humiliatus tacuit, Agrippinus dixit. Scriptum est in apostolo Paulo : Cum tradiderit regnum deo et patri, cum euacuauerit omnem principatum et omnem potestatem et uirtutem. Oportet eum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius; omnia enim subiecit sub pedibus eius. Nouissime inimica destruetur mors. Cum autem dicat, quia subiecta ei omnia, manifestum praeter eum, qui subiecit ei omnia. Cum autem subiecta ei fuerint omnia, tunc et ipse filius subiectus erit ei, qui sibi subiecit omnia, ut sit deus omnia in omnibus. Quomodo ergo tu dicis, quia talis est filius, qualis et pater?*

*Her. d.: Si sic sentiendum est, quemadmodum tu dicis, ergo adhuc esse habet deus futuri temporis in finem, nam nunc non est. Si enim sic scriptum est, ut sit deus omnia in omnibus ... Inanis est ergo fides tua, frustra praesumis, quia deum ante tempus praedicas? Quemadmodum est? oro te : Una est diuinitas, an duae?*

*Agr. d.: Una est.*

*Her. d.: Bene dixisti. Ergo diuinitas, quae subdita est, iam non est diuinitas paterna.*

*At ille d.: Tu negas filium subiectum patri?*

*Her. d.: Uoluntate, non necessitate. Nam uti scias, quia uoluntate, et discipulorum suorum pedes lauit. Nam et in alio loco scriptum est Spiritus prophetarum prophetis subiectus est. Numquid ergo, quia scriptum est, maiores sunt prophetae spiritu diuino dei? Nam et in alio loco dicit Paulus apostolus ad Timotheum: Omnis scriptura diuinitus inspirata utilis est ad docendum, ad corroborandum. Quomodo ergo uos dicitis, filium dei creaturam esse, et dicitis quod loquitur per prophetas, et paraclitus per apostolos, qui dicitur aduocatus? Si ergo loquitur filius constitutus ante saecula deus, ut uos dicitis, spiritus sanctus per eundem creatus est, iam ergo non est omnis scriptura diuinitus inspirata. Et quid faciemus de tantorum multitudine testimoniorum? Primum Esaiae prophetae qui dicit Progeniem eius quis enarrabit? Nam et Iohannes euangelista dicit In principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum. Numquid uerbum dei creari potest? Si uerbum, et cui est ipsum uerbum. Nam et de spiritu sancto Paulus apostolus dicit: Nemo uidet, quae sunt in deo, nisi spiritus dei, etiam qui scrutatur altitudines dei. Quis ergo hic est spiritus, qui cognoscit, quae sunt in deo? non apud deum? cum scriptum sit in Esaia: Quis cognouit sensum domini? aut quis consiliarius eius fuit? Si spiritus dei creatus, et ipse aliquando sine spiritu, cum quando scriptum est in apostolo Paulo: Nos non accepimus spiritum huius mundi, sed spiritum, qui ex deo est. Et iterum dicit: Qui estis epistola Christi, scripta non atramento, sed spiritu dei uiui. Et iterum dicit: Dominus spiritus est; ubi autem spiritus domini, ibi libertas, ibi deus.*

*Ad haec Agrippinus cessauit.*

*Germ. d.: Uidete, quemadmodum blasphematis, qui spiritum sanctum deum dicit, cum scriptum sit, quia nemo potest dicere dominum Iesum, nisi in spiritu sancto. Nam et Dauid dicit: Dicit dominus domino meo: Sede ad dexteram meam, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum.*

*Her. d.: Iam paulo ante dixi, quia uoluntate, non necessitate. Nam et de filio dei scriptum est: Ego uado ad deum meum et ad deum uestrum et ad patrem meum et ad patrem uestrum. Et alio in loco dicit: Confiteor tibi, domine, pater coeli et terrae. Ergo ideo non est dominus et deus filius dei, quia patrem dominum et deum dixit? Cum haec ergo scripta sint, non erubescitis dominum et deum dicere. Quid ergo puduerat te spiritum sanctum deum dicere, cum scriptum sit: Deus spiritus est? in quo si blasphemauerit homo, non illi dimittetur neque hic, neque in futuro. Tolerabilius erit Sodomae et Gomorrhae quam his, qui peccant in spiritu sancto. Nam et quod deus sit spiritus sanctus, Petrus apostolus dixit, dicens ad Ananiam et Saphiram, uxorem eius, qui*

*fraudauerant de pretio agri, quem uenundauerant; tunc dixit beatus Petrus ad Ananiam: Quis tibi persuasit mentiri spiritui sancto? Non es mentitus homini, sed deo. Et statim ruit in terram et mortuus est.*

*Germ. d.: Quomodo spiritus sanctus deus est, cum scriptum sit in Hieremia: Hic deus noster, et non aestimabitur alius praeter eum. Hic adinuenit omnem uiam disciplinae et dedit eam puero suo, Iacob, et Israel, dilecto suo. Post haec in terris uisus est et cum hominibus conuersatus est?*

*Her. d.: Per ignorantiaro bene locutus es, quia uere filium deum prophetauerit, deum inter homines conuersatum fuisse. Nam uti scias, quia pater in filio et filius in patre una cum spiritu sancto, intellege, quia praeter hanc trinitatem alius deus non est timendus, colendus ac uenerandus.*

*Germ. d.: Ergo frater est Christus paraclito, spiritui sancto?*

*Her. d.: Non sic credimus. Sicut enim unus pater, unus et filius et spiritus sanctus, unus uigor. Nam et tres unum sunt.*

*Germ. d.: Unde probas?*

*Her. d.: Per apostolum Paulum.*

*Germ. d. Ubi hoc scriptum est?*

*Her. d.: Ad Ephesios.*

*Germ. d.: Lege.*

*Her. d.: Unum corpus et unus spiritus, sicut et uocati estis in una spe uocationis uestra. Unus dominus, una fides, unum baptismum, unus deus pater omnium, qui super omnes et in omnibus nobis.*

*Germ. d. Heracliane, quomodo disponis de fide?*

*Her. d.: Nam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa est; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur, ut lumen de lumine accensum. Manet integra, indefecta materia, etsi plures inde traduces qualitatum mutueris. Ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius, et unum ambo. (Ita et) de spiritu sancto et de deo modulo. Alterum ergo gradum, non statum fecit, exinde non discessit, sed excessit. Iste igitur dei filius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in uirginem quandam et in utero eius caro figuratus, nascitur homo deo mixtus. Caro spiritu structa nascitur, adolescit, affatur et Christus est". Haec mea fides est.*

*Cum haec dixisset Heraclianus, repletus est ira et indignatione Germinius et nociferare coepit et dicere: Haereticus est, quia patrem et filium et spiritum sanctum totum deum dicit. Omousianus est; nolite ei fidem habere. Et rogabat populum, dicens, ut quicumque obuiaret, ei seruus uel ancilla dei, exsufflent eum, quia iam mortuus est. Et iureiurando iurabat, ut eum exilio deportaret. Heraclianus dixit: Deus, qui liberauit Israel de manu regis Amorraeorum et regis Basan et Paulum de manu Samaritanorum, ipse me liberabit et de manibus tuis. At ubi haec dixit, omnes presbyteri et diacones pius dixerunt: Non exeat hinc, nisi fecerit anathema episcopos, quos nominauit, quorum se dixit fidem habere. Hoc enim dictum est ad Heraclianum et Firmanum cum omnibus fratribus. Sed illi hoc non fecerunt. Germinius dixit: ... Non est scriptum. Et sic eos dimiserunt. Et cum illos dimisissent, sic pars sociorum ipsorum clamabat: Consulari offerantur et occidantur, quia seditionem fecerunt, et de uno populo duos fecerunt! Et cogebant eos, ut subscriberent in fide haereticorum. Et congeminabant uocibus, dicentes: Consulari offerantur et occidantur! Tunc Germinius dixit: Nolite, fratres! Nesciunt, quid dicunt. Si episcopis persuasum fuerat, quanto magis istis. Et alii cogebant eos, ut humiliarent se sub manibus eius. Et illi sic fecerunt. Et euaserunt de manibus eorum usque ad hodiernum diem.*

### НЗ0. ПАУЛИН ИЗ НОЛЕ О ПОСТАВЉАЊУ АНЕМИЈА СИРМИЈСКОГ

*Sirmium vero cum ad ordinandum episcopum Anemium perrexisset, ibique Justinae tunc temporis reginae potentia et multitudine coadunata de ecclesia pelleretur; ut non ab ipso, sed ab haereticis arianus episcopus in eadem ecclesia ordinaretur: essetque constitutus in tribunali, nihil curans*

*eorum, quae a muliere excitabantur; una de virginibus Arianorum impudentior caeteris, tribunal conscendens, apprehenso vestimento sacerdotis, cum illum attrahere vellet ad partem mulierum, ut ab ipsis caesus de ecclesia pelleretur; ait ei, ut ipse solitus erat referre: Etsi ego indignus tanto sacerdotio sum, tamen te non convenit vel professionem tuam in qualemcumque sacerdotem manus injicere; unde deberes vereri Dei iudicium, ne tibi aliquid mali eveniret. Quod dictum exitus confirmavit; nam alio die mortuam ad sepulcrum usque deduxit, gratiam pro contumelia rependens. Et hoc factum non levem adversariis incussit metum, pacemque magnam Ecclesiae catholicae in ordinando episcopo tribuit*<sup>2718</sup>.

### НЗ1. ТЕОДОРЕТОВ „ИЛИРСКИ СИНОД“<sup>2719</sup>

Αὐτοκράτορες Μέγιστοι Ἀεισέβαστοι Νικηταὶ Αὐγουστοὶ Οὐάλεν "τινιανὸς καὶ Οὐάλης καὶ Γρατιανὸς ἐπίσκοποις διοικήσεως Ἀσιανῆς, Φρυγίας, Καροφρυγίας, Πακατιανῆς, ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Συνόδου τηλικαύτης συγκροτηθείσης ἐν τῷ Ἰλλυρικῷ καὶ ζήτησεως πολλῆς γενομένης περὶ τοῦ σωτηρίου λόγου, ἀπέδειξαν οἱ τρισμακαριώτατοι ἐπίσκοποι τὴν τριάδα ὁμοούσιον πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος· ἦν, οὐδ' ὄλως ἐκκλίνοντες λειτουργίας τὰς κατὰ τὸ δίκαιον ἐπιβαλλούσας αὐτοῖς, θρησκεύουσι τὴν θρησκείαν τοῦ μεγάλου βασιλέως. κηρύττειν δὲ ταύτην προσέταξε τὸ ἡμέτερον κράτος, οὕτως μέντοι ἵνα μὴ λέγωσίν τινας ὅτι ἀνήκαμεν "θρησκείᾳ βασιλέως τοῦ διέποντος τὴν γῆν ταύτην, μὴ ἀνεχόμενοι" τοῦ ἐντειλαμένου ἡμῖν τὰ περὶ τῆς σωτηρίας. ὡς γάρ φησι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν, ὅπερ ἐπίκρισιν ταύτην ἔχει· ἀπόδοτε "τὰ τοῦ Καίσαρος τῷ Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ".

τί λέγετε ὑμεῖς, οἱ ἐπίσκοποι καὶ προεστῶτες τοῦ σωτηρίου λόγου; εἰ οὕτως ἔχει τὰ τῆς ἀποδείξεως ἡμῶν, οὕτως μέντοι ἀγαπῶντες ἀλλήλους παύσασθε ἀποχεῖσθαι ἀξιώματι βασιλέως καὶ μὴ διώκετε τοὺς ἀκριβῶς τῷ Θεῷ λειτουργοῦντας, ὧν ταῖς εὐχαῖς καὶ πόλεμοι καταπαύονται ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἀγγέλων ἀποστατῶν ἐπιβάσεις ἀποστρέφονται. καὶ πάντας δαίμονας φθοριμαίους διὰ δεήσεως ἐπιστομίζουσιν, καὶ τὰ δημόσια κατὰ τοὺς νόμους εἰσκομίζουσιν ἴσασι, καὶ οὐκ ἀντιλέγουσι τῇ τοῦ κρατοῦντος ἐξουσίᾳ, ἀλλ' εἰλικρινῶς καὶ τὴν τοῦ ἄνω Θεοῦ βασιλείᾳ ἐντολὴν φυλάττουσι καὶ τοῖς ἡμετέροις νόμοις ὑποτάσσονται. ὑμεῖς δὲ ἀπειθεῖς ἐδειχθήτε εἶναι. ἡμεῖς μὲν ἐρησάμεθα τῷ Ἄλφᾳ ἕως τοῦ Ω· ὑμεῖς δὲ ἑαυτοῖς ἀπεδώκατε. ἡμεῖς μέντοι καθαρὸς ἑαυτοὺς ἀφ' ἡμῶν εἶναι θέλοντες, ὡς καὶ Πιλάτος ἐπὶ τῆς ἐξετάσεως τοῦ ἐν ἡμῖν πολιτευομένου Χριστοῦ, μὴ θέλοντος αὐτὸν ἀνελεῖν, καὶ ὑπὲρ τοῦ παθεῖν τὸν παρακληθέντα ἐπιστραφεῖς ἐπὶ τὰ τῆς "Ἀνατολῆς μέρη καὶ αἰτήσας ὕδωρ ἐπὶ χειρῶν, ἐνίψατο αὐτοῦ τὰς χεῖρας λέγων· ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου, οὕτως καὶ τὸ ἡμέτερον κράτος διὰ παντός ἐνετείλατο μὴ διώκειν μήτε ἐπικλύσειν μήτε ζηλοῦν τοὺς ἐργαζομένους τὸ χωρίον τοῦ Χριστοῦ, μήτε τοὺς διοικητὰς ἀπελαύνειν τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἵνα μὴ σήμερον μὲν ἐπὶ τοῦ ἡμετέρου κράτους αὔξειν δόξῃτε, καὶ μετὰ τὸ παρακεκλημένου παθεῖν τὰ τῆς διαθήκης αὐτοῦ, ὡς ἐπὶ Ζαχαρίου τοῦ αἵματος. ἀλλ' οἱ μετ' αὐτοῦ μετὰ τῆς ἀφίξεως ὑπὸ τοῦ ἄνωθεν βασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐρράγησαν, παραδοθέντες εἰς κρίσιν θανάτου, μετὰ τοῦ συνδραμόντος αὐτοῖς φθοριμαίου δαίμονος. τοῦτο προσετάξαμεν ἐπὶ Ἀμιγνητίου καὶ Κικερωνίου καὶ Δαμάσου καὶ Λάμπωνος καὶ Βρεντησίου, ἀκροατῶν γενομένων. ἅπερ καὶ αὐτὰ τὰ πραχθέντα ἀπεστάλακαμεν πρὸς ὑμᾶς, ἵνα γνῶναι ἔχητε τὰ πραχθέντα ἐν τῇ ἐναρέτῳ συνόδῳ.

Τούτοις συνέξευξε τοῖς γράμμασι καὶ τῆς συνόδου τὰ δόγματα ἐν κεφαλαίῳ ταῦτα δηλώσας·

"Ὁμολογοῦμεν ἀκολούθως τῇ μεγάλῃ καὶ ὀρθοδόξῃ συνόδῳ ὁμοούσιον εἶναι τῷ πατρὶ τὸν υἱόν· καὶ οὐχ οὕτω νοοῦμεν τὸ ὁμοούσιον ὡς καὶ πάλαι τινὲς ἐξηγήσαντο μὴ ἀληθινῶς ὑπογράψαντες, καὶ νῦν ἕτεροι πατέρας ἐκείνους καλοῦντες, τὴν δύναμιν τῆς λέξεως ἀδετήσαντες καὶ ἐπόμενοι τοῖς γράμμασι τὸ ὅμοιον δηλοῦσθαι διὰ τοῦ ὁμοούσιου, καθ' ὃ οὐδενὶ τῶν λοιπῶν κτισμάτων τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων ἐμφερῆς ὁ υἱός, ἀλλ' ἢ μόνῳ τῷ πατρὶ ἀφομοίωται. οἱ γὰρ ταῦτα ἐξηγούμενοι κτίσμα ἐξαιρέτον ἀσεβῶς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ δογματίζουσιν. ἡμεῖς δὲ φρονοῦμεν, ὡς καὶ αἱ σύνοδοι νῦν αἱ τε κατὰ Ῥώμην καὶ ἡ κατὰ Γαλλίαν, μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐν τρισὶ προσώποις, ὃ ἔστιν ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν. ὁμολογοῦμεν δὲ κατὰ τὴν ἔκθεσιν τὴν ἐν Νικαίᾳ, καὶ σεσαρκῶσθαι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν ὁμοούσιον ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας, καὶ ἐν ἀνθρώποις ἐσκηνωθέντα, καὶ πεπληρωθέντα πᾶσαν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν, ἐγγενέσει καὶ πάθει καὶ ἀναστάσει καὶ τῇ εἰς οὐρανὸς ἀναβάσει· καὶ πάλιν ἤξει ἀποδιδόντα τὴν ὁμοίωσιν ἡμῖν τὴν θείαν παρ' ἑαυτοῦ, θεὸν ὄντα σαρκόφορον καὶ

<sup>2718</sup> Paul. Vita 11. Текст на латинском према PL 14.27-46C.

<sup>2719</sup> Theod. HE 4.6-7.

ἄνθρωπον θεοφόρον· καὶ τοὺς τοῖς προειρημένοις ἐναντία φρονοῦντας ἀναθεματίζομεν, καὶ τοὺς μὴ γνησίως ἀναθεματίζοντας τὸν εἰπόντα ὅτι πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν ὁ υἱός, ἀλλὰ γράψαντας ὅτι καὶ πρὶν ἐνεργεῖν γεννηθῆναι δυνάμει ἦν ἐν τῷ πατρὶ. τοῦτο γὰρ καὶ ἐπὶ πάντων τῶν κτισμάτων ἐστὶ τῶν μὴ αἰεὶ ὄντων μετὰ τοῦ θεοῦ, καθ' ὃ ὁ υἱὸς αἰεὶ μετὰ τοῦ πατρὸς "ἐστίν, αἰδίῳ γεννήσει γεγεννημένος".

Ταῦτα μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς ἐν κεφαλαίῳ δεδήλωκεν. ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὰ τῆς συνόδου τὰ γράμματα ἐνδήσω τῇ συγγραφῇ.

"Οἱ ἐπίσκοποι τοῦ Ἰλλυρικοῦ ταῖς ἐκκλησίαις τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκόποις διοικήσεως Ἀσιανῆς, Φρυγίας, Καροφρυγίας, Πακατιανῆς, ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Συνελθόντων ἡμῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ζητήσεως πολλῆς γενομένης περὶ τοῦ σωτηρίου λόγου, ἀπεδείξαμεν ὁμοούσιον εἶναι τὴν τριάδα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. καὶ ἦν δίκαιον γράμματα ἀποχαράξαι πρὸς ὑμᾶς, οὐ σοφίσμασι τὰ τῆς θεησκείας τῆς τριάδος γράφοντας, ἀλλ' ἐν ταπεινοφροσύνῃ καταξιοθέντας.

τουτὶ ἡμῶν τὸ γράμμα ἀπεστάλαμεν διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Ἐλπίδιου τοῦ πρεσβυτέρου. † οὐ ταῖς γὰρ τῶν ἡμετέρων ἐν χερσὶν γραμμάτων, ἀλλ' ἐν ταῖς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ βίβλοις· "ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ. μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν, ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;"

καὶ ταῦτα μὲν ἔρει τῇ ἡμετέρῃ ταπεινώσει, μήτε τὸ καθόλου γράμματα ἀποχαράξαι πρὸς ὑμᾶς, διὰ τὸν τηλικούτον φόβον ὃν αὐτόθι κηρύσσετε πάσῃ τῇ ὑφ' ὑμᾶς ἐπαρχίᾳ, ἀποχωρίζοντες τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ἀνάγκην οὖν ἔσχομεν πέμψαι πρὸς ὑμᾶς τὸν κύριον ἡμῶν καὶ συλλειτουργὸν Ἐλπίδιον ἀπὸ τῆς βασιλευσῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς τοῦτο τὸ γράμμα ἔχοντα, καταμαθόντα εἴ γε ἄρα οὕτως ἔχει τὸ κήρυγμα ὑμῶν.

οἱ γὰρ μὴ ὁμοούσιον τὴν τριάδα κηρύττοντες ἀνάθεμα ἔστωσαν, καὶ εἴ τις τούτοις φωραθεῖη κοινωνῶν, ἀνάθεμα "ἔστω·

τοῖς δὲ κηρύττουσιν ὁμοούσιον τὴν τριάδα ἢ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἡτοίμασται.

παρακαλοῦμεν οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν, μὴ ἑτεροκαινοδοξεῖν, ἀλλ' ὁμοούσιον αἰεὶ καὶ διὰ παντὸς κηρύττοντες τὴν τριάδα δυνήθητε κληρονομησαί τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν.

Περὶ τούτου γράφοντας καὶ ὑπόμνησιν ἔχοντες ἐχαράξαμεν τουτὶ ἡμῶν τὸ γράμμα, καὶ περὶ τῶν καθισταμένων ἐπισκόπων ἢ κατασταθέντων συλλειτουργῶν, εἰ μὲν εἶεν, ἐκ τῶν τέλει χρησαμένων ἐπισκόπων ὑγίει, εἰ δὲ μή, ἐξ αὐτοῦ τοῦ πρεσβυτερίου· ὁμοίως τε καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους, ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἱερατικοῦ τάγματος, ἵνα ὧσιν ἀνεπίληπτοι πανταχόθεν, καὶ ἀπὸ τοῦ βουλευτηρίου καὶ στρατιωτικῆς ἀρχῆς.

εἰς τοῦτο οὖν αὐτὸ οὐκ ἠβουλήθημεν διὰ πολλῶν ἀποχαράξαι, διὰ τὸ ἀποσταλῆναι ἓνα ἐκ πάντων τὸν κύριον ἡμῶν καὶ συλλειτουργὸν Ἐλπίδιον, ἐπισπούδως καταμαθόντα τὸ κήρυγμα ὑμῶν, εἴ γε οὕτως ἔχει ὡσπερ ἀκηκόαμεν παρὰ τοῦ κυρίου "ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Εὐσταθίου.

Λοιπὸν εἰ καὶ ποτε ἐν πλάνοις γεγεννημένοι ἦτε, ἀποθέμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἐνδύσασθε τὸν καινόν. καὶ γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς ἀδελφὸς καὶ συλλειτουργὸς Ἐλπίδιος διδάξει ὑμᾶς κηρῦσαι τὴν ἀληθῆ πίστιν· ὅτι ἡ ἁγία τριάς, ἢ ὁμοούσιος τῷ θεῷ καὶ πατρί, σὺν υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι ἡγίασται, δεδόξασται, πεφανέρωται, πατὴρ ἐν υἱῷ, υἱὸς ἐν πατρὶ, σὺν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας. φανερωθέντος γὰρ τούτου, φανερώως δυνησόμεθα τὴν ἁγίαν τριάδα ὁμολογεῖν ὁμοούσιον, κατὰ τὴν πάλαι ἐκτεθεῖσαν πίστιν τὴν ἐν Νικαίᾳ, ἣν καὶ οἱ πατέρες ἐβεβαίωσαν. κηρυττομένης οὖν τῆς πίστεως ταύτης, δυνησόμεθα τοῦ ἀλιτηρίου δαίμονος ἐκφυγεῖν τὰς μεθοδίας· σβεσθέντος γὰρ τούτου, δυνησόμεθα εἰρηνικοῖς γράμμασιν ἑαυτοῦς προσκυνεῖν ἐν εἰρήνῃ διάγοντες.

ἐγράψαμεν οὖν ὑμῖν, ἵνα εἰδέναι ἔχητε τοὺς καθαιρεθέντας Ἀρειομανίτας, τοὺς μὴ ὁμολογοῦντας ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν μήτε τὸ ἅγιον πνεῦμα, ὧν τὰ ὀνόματα ὑπετάξαμεν· Πολυχρόνιος, Τηλέμαχος, Φαῦστος, Ἀσκλη πιάδης, Ἀμάντιος, Κλεόπατρος.

καὶ ταῦτα μὲν οὕτως εἰς δόξαν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. ἐρρῶσθαι ὑμᾶς εὐχόμεθα τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ σωτῆρι Χριστῷ, σὺν ἁγίῳ πνεύματι, πολλαῖς ἐτῶν περιόδοις."

НЗ2. ГРАЦИЈАНОВ ЕДИКТ О ЗАБРАНИ ЈЕРЕТИЧКИХ СКУПОВА (379)<sup>2720</sup>

*Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. ad Hesperium praefectum praetorio. Omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus haereses perpetuo conquiescant. Quisquis opinionem plectibili ausu dei profanus inminuit, sibi tantummodo nocitura sentiat, aliis obfutura non pandat. Quisquis redempta venerabili lavacro corpora reparata morte tabificat, id auferendo quod geminat, sibi solus talia noverit, alios nefaria institutione non perdat. Omnesque perversae istius superstitionis magistri pariter et ministri, seu illi sacerdotali adsumptione episcoporum nomen infamant seu, quod proximum est, presbyterorum vocabulo religionem mentiuntur, seu etiam se diaconos, cum nec christiani quidem habeantur, appellant, hi conciliabulis damnatae dudum opinionis abstineant. Denique antiquato rescripto, quod apud Sirmium nuper emerit, ea tantum super catholica observatione permaneant, quae perennis recordationis pater noster et nos ipsi victura in aeternum aequae numerosa iussione mandavimus. Dat. III non. aug. Mediolano, acc. XIII kal. sept. Auxonio et Olybrio cons.*

НЗ3. ПРЕПИСКА ЦАРА ГРАЦИЈАНА И АМБРОЗИЈА МИЛАНСКОГ (380)<sup>2721</sup>

*Ambrosio religioso sacerdoti omnipotentis Dei Gratianus Augustus.*

*Cupio valde ut quem recordor absentem, et cum quo mente sum, cum eo etiam corpore sim praesenti. Festina igitur ad me, religiose Dei sacerdos, ut doceas doctrinam vere credentem: non quod contentioni studeam, aut velim magis Deum verbis quam mente complecti; sed ut magis aperto pectori revelatione divinitatis insidat.*

*Docebit enim me ille, quem non nego, quem fateor Deum ac Dominum esse meum, non ei obiciens, quam in me video, creaturam, qui Christo nihil me addere posse confiteor; velle tamen ut etiam Patri me commendem, Filium praedicando. Non ego in Deo verebor invidiam: non me talem laudatorem putabo, qui divinitatem verbis augeam. Ego infirmus et fragilis, quantum possum, praedico: non quantum est ipsa divinitas.*

*Rogo te ut mihi des ipsum tractatum, quem dederas, augendo illie de Spiritu sancto fidelem disputationem: Scripturis atque argumentis Deum esse convincas. Divinitas te servet per multos annos, parens, et cultor Dei aeterni, quem colimus, Jesu Christi.*

*Beatissimo augusto Gratiano, et christianissimo principi Ambrosius episcopus.*

*Non mihi affectus defuit, christianissime principum; nihil enim habeo, quod hoc verius et gloriosius dicam: non, inquam, mihi affectus defuit, sed affectum verecundia retardavit, quominus clementiae tuae occurrerem. Revertenti tamen si non occurri vestigio, occurri animo, occurri voto, in quo majora sunt officia sacerdotis. Occurri, dico? Quando enim abfui, quem toto sequebar affectu, cui sensu ac mentibus inhaerebam? Et certe major animorum praesentia est. Tuum quotidianum iter legebam, nocte ac die in tuis castris cura et sensu locatus, orationum excubiis praetendebam: et si invalidus merito, sed affectu sedulus.*

*Et haec quidem cum pro tua salute deferebamus, pro nobis faciebamus. Nihil hic adulationis est, quam tu non requiris, ego alienam nostro duco officio: sed plurimum gratiae, quam dedisti.*

<sup>2720</sup> CTh. 16.5.5.

<sup>2721</sup> Латински текст је према PL 16.875B-879A, и одговара Ep. ex. col. 12 у: CSEL 79.3-4.

*Scit ipse nostri arbiter, quem fateris, et in quem pie credis, refici viscera mea tua fide, tua salute, tua gloria: meque non solum officio publico debitas pendere preces, sed etiam amore privato. Reddidisti enim mihi quietem Ecclesiae, perfidorum ora, atque utinam et corda, clausisti: et hoc non minore fidei, quam potestatis auctoritate fecisti.*

*Nam quid de litteris recentibus loquar? Scripsisti tua totam epistolam manu; ut ipsi apices fidem tuam pietatemque loquerentur. Sic Abraham sua manu quondam vitulum occidit, ut hospitibus epulantibus ministraret: nec in ministerio religioso aliorum adjumenta quaesivit. Sed ille privatus aut Domino et angelis, aut Domino in angelis deferebat: tu, Imperator, dignatione regali honoras infimum sacerdotem. Sed Domino defertur, cum servulus honoratur; ipse enim dixit: Quod uni horum minimorum fecistis, mihi fecistis.<sup>2722</sup>*

*At ego humilitatem tantummodo praedico in imperatore sublimem, ac non amplius fidem quam vere conscia meriti tui mente dixisti, quam docet te ille, quem non negas? Quis enim alius docere te potuit, ut ei non objicias, quam in te vides, creaturam? Nihil moralius, nihil expressius dici potuit; creaturam enim Christum dicere, pro objectu contumeliae est, non pro confessione reverentiae. Deinde quid tam insolens, quam id eum existimare, quod nos sumus? Docuisti igitur me, a quo te discere velle profiteris: nihil tale adhuc legi, nihil tale audivi.*

*Quam pium autem illud, quam admirabile, quod in Deo non vereris invidiam! De Patre remunerationem pro Filii amore praesumis, et laudando Filium, non ei te posse aliquid addere profiteris: sed velle ut etiam Patri te Filii praedicatione commendes. Quod utique solus te docuit ille, qui dixit: Qui me diligit, diligitur a Patre meo.*

*Addidisti ad haec, quia tu infirmus et fragilis non te talem laudatorem putabas, ut divinitatem verbis augeas: sed quantum possis praedices, non quantum est ipsa divinitas. Haec infirmitas in Christo fortior est, sicut et Apostolus dixit: Cum infirmor, tunc potens sum. Haec humilitas excludit fragilitatem.*

*Veniam plane, et festinabo, ut jubes; ut haec praesens audiam, ut haec praesens legam, cum ex tuo ore procedunt. Misi autem duos libellos, quorum jam, quia tuae clementiae sunt probati, periculum non verebor: de Spiritu vero interim veniam scriptioni peto; quoniam quem iudicem mei sim sermonis habiturus, agnovi.*

*Interim tamen sententia et fides tua de Domino et Salvatore deprompta de Dei Filio, redundat ad assertionem uberrimam, per quam sancti quoque Spiritus divinitas sempiterna credatur; ut non ei objicias, quam in te vides creaturam, nec Deum Patrem Domini nostri Jesu Christi Spiritui suo existimes invidere. Quod enim creaturae caret communione, divinum est.*

*Si Dominus faverit, huic etiam clementiae tuae satisfaciam voluntati; ut cujus accepisti gratiam, eum plane in Dei gloria prae eminentem suo nomine aestimes honorandum.*

*Beatissimum te et florentissimum Deus omnipotens Pater Domini nostri Jesu Christi tueri aetate prolixa, et regnum tuum in summa gloria, et pace perpetua confirmare dignetur, domine Imperator auguste, divino electe iudicio, principum gloriosissime.*

---

<sup>2722</sup> Овде Амбросије алудира на *Мат.* 25:40. Амбросијеви наводи из Светог писма често не одговарају тексту који је 380-тих година почео да обликује Св. Јероним, познат као *Вулгата*. У *Вулгати* стоји: „et respondens rex dicit illis amen dico vobis quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis mihi fecistis.“ Некад ови Амбросијеви наводи упућују на превод из грчке *Септуагинте*, што се може објаснити Амбросијевим одличним познавањем грчког.





7.2 ЕПИГРАФСКИ НАЛАЗИ ДРУГЕ ПАНОНИЈЕ У КОНТЕКСТУ ЊЕНЕ РЕЛИГИЈСКЕ ИСТОРИЈЕ  
4. ВЕКА

---

1. НЕПУБЛИКОВАНИ РАНОХРИШЋАНСКИ НАТПИСИ СИРМИЈА (ИЗБОР<sup>2723</sup>)

ЛОКАЛИТЕТ 26 (ГРОБЉЕ СВ. СИНЕРОТА)

Е1а,б. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА.

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1969.

Музеј: МС.

Епиграфика: --- ОМ --- / --- ЕЗН -- / --- АТ --- / --- А --- .

Иконографија: крст, АΩ.



Е1а. Картон са налазима са локалитета 26 (из АИ 356/6/1969 инв. бр. 931 нег. 829, снимео Н. King).

Е2. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1970.

Музеј: МС лок. 26/1970, инв. 668.

Материјал: бели мермер.

Мере: 23 x 10 x 2,5 цм.

Епиграфика: --- ОТЕ --- / --- АР ---.

Датирање: 4. век.



---

<sup>2723</sup> Фотографије материјала је начинио аутор, ако није другачије назначено.

Фрагмент Е2 (Музеј Срема).

Е3. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА.

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1970.

Музеј: непозната локација.

Материјал: мермер.

Мере: непознате.

Епиграфика: ----- / --- IS CE --- /.

Иконографија: христогорам, АΩ.



Фрагмент надгробног натписа Е3 (слика из АИ 356/6/1971, инв. бр 931, нег. 1958; цртеж из АИ 356/6/1971, теренски инвентар бр. 1323).

Е4а-б. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА.

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1970.

Музеј: МС лок. 26/1970, инв. бр. 666.

Материјал: бели мермер.

Мере: 47 x 28 x 2,5 цм.

Епиграфика: --- ARTVRIV / --- INCERNA / --- ONSTANTI / --- NPERATORI /  
- -- VIXSITAN / N --- NONAC / INTAVNACV / --- MMATRON /  
ASUAMAN ---.

*[M]arturius/ [p]incerna [C]onstantini[s] [I]nperatori[s] [qui] vixit ann[os]  
nonaginta cum matrona sua Man*

Иконографија: крст, АΩ.

Датирање: 337-350 (према иконографији и помену цара Констанса I).



Слика фрагмента надгробне плоче Е4а (из АИ 365/6/1971, инв. бр 931, нег. 1982, снимио Б. Лукић) и цртеж из теренског инвентара (из АИ 365/6/1971, бр. 666).



Преостали фрагмент натписа Е4б (Музеј Срема).

#### Е5. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА.

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1970.

Музеј: МС лок. 26/1970, инв. бр. 537.

Материјал: мермер.

Мере: 30 x 20 x 11 цм

Епиграфика: --- MESEPULC --- / --- SSV ---

Датирање: 4-5. век.



Фрагмент надгробног натписа Е5 (из АИ 356/6/1971, инв. бр 931, нег. 1958) и скица фрагмента (из АИ 356/6/1971, теренски инв. бр. 537).

Е6. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1970.

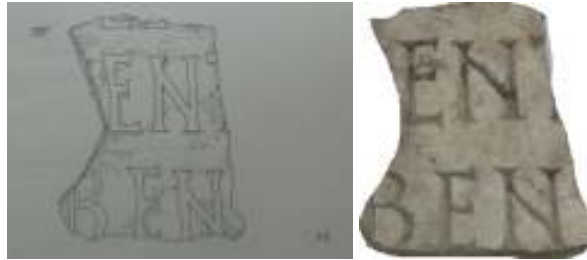
Музеј: МС лок. 26/1970, инв. бр. 587.

Материјал: бели мермер

Мере: 14 x 16,5 x 2,5 цм

Епиграфика: --- ENT --- / --- BEN ---

Датирање: -



Е6. Скица (из АИ 356/6 терен. инв. бр. 587) и фрагмент натписа (Музеј Срема).

Е7. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1969.

Музеј: није лоциран.

Материјал: мермер

Мере: 10,6 x 6,5 x 4,4 цм

Епиграфика: --- TI ---

Датирање: 2. пол. 4. века (према новцу)



Е7. Скица фрагмента надгробног натписа (из АИ 356/6/1969, инв. бр. 932, теренски инв. бр. 376).

Е8. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1970.

Музеј: МС лок. 26/1970, инв. бр. 501.

Материјал: мермер

Мере: 31 x 18 x 5 цм

Епиграфика: THEOD --- / RBICI --- / ERVN --- / INE --- /

Иконографија: христогорам

Датирање: 4. век (према новцу).



Е9. Скица (из АИ 356/6/1969, инв. бр. 932, теренски инв. бр. 501) и фрагмент натписа (Музеј Срема).

Е9. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА.

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1969.

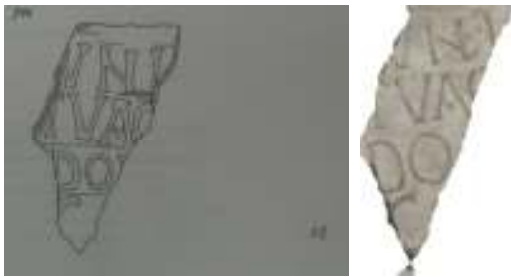
Музеј: МС лок. 26/1970, инв. бр. 514.

Материјал: бели мермер.

Мере: 12 x 7 x 2,5 цм

Епиграфика: --- VNI --- / --- VA --- / --- DO--- / --- С ---

Датирање: 4-5. век



Е9. Скица (из АИ 356/6/1969, инв. бр. 932, теренски инв. бр. 514) и фрагмент надгробног натписа (Музеј Срема).

Е10. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1970.

Музеј: МС лок. 26/1970, инв. бр. 1030.

Материјал: мермер

Мере: 12 x 15 x 2,5 цм

Епиграфика: NAP --- / ATS --- / RO ---

Датирање: 4. век (према новцу)



Фрагмент натписа Е10, Музеј Срема.

Е11. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1970.

Музеј: МС лок. 26/1970, инв. бр. 858. Натпис није лоциран, подаци су из дневника.

Материјал: бели мермер  
Мере: 10 x 6 x 2 цм  
Епиграфика: --- О --- / --- N ---  
Датирање: -



Скица фрагмента Е11 (из АИ 356/6/1969, инв. бр. 932, теренски инв. бр. 858).

Е12. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1960.  
Музеј: МС лок. 26/1960, инв. бр. 2.  
Материјал: бели мермер  
Мере: 20 x 17 x 3,5 цм  
Епиграфика: А --- / EXCESS --- / SETCH --- / DEPOSIT --- /  
НОС ---  
Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е12, Музеј Срема.

Е13. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1960.  
Музеј: МС лок. 26/1960, инв. бр. 9, нег. 6456)  
Материјал: бели мермер  
Мере:  
Епиграфика: --- QUIESC[IT] / --- ADEN ---  
Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е13, Музеј Срема.

Е14. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1960.  
Музеј: МС.  
Материјал: мермер  
Мере:  
Епиграфика: --- QUI VIX[IT] AN[NOS] / ET • AVR • RUST ---  
Датирање: 3-4. век



Фрагмент натписа Е14, Музеј Срема.

Е15. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1960.

Музеј: МС лок. 26/1960, инв. бр 18, нег. 6462).

Материјал: мермер

Мере:

Епиграфика: --- OESPA ---

Датирање:



Фрагмент натписа Е15, Музеј Срема.

Е16. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1960.

Музеј: МС лок. 26/1960, инв. бр. 37, нег. 6455).

Материјал: мермер

Мере:

Епиграфика: --- VLA --- / --- ORBE ---

Датирање:

Фрагмент натписа Е16, Музеј Срема.



Е17. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1960.

Музеј: МС лок. 26/1960, инв. бр. 38). Натпис није лоциран, подаци су из дневника.

Материјал: бели мермер

Мере: -

Епиграфика: --- ОН ---

Датирање: -



Е18. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1960.

Музеј: МС лок. 26/1960, инв. бр. 46, нег. 6285.

Материјал: мермер

Мере:

Епиграфика: --- NAV X ---

Датирање:

Фрагмент натписа Е18, Музеј Срема.



Е19. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1960.

Музеј: МС лок. 26/1960, инв. бр. 4, нег. 5289. Натпис није лоциран, подаци из дневника.

Материјал: мермер

Мере: 25 x 42 цм

Епиграфика: --- FVD ---

Датирање: -

Е20. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1970.

Музеј: МС лок. 26/1970, инв. бр. 15, нег. 6461. Натпис није лоциран.

Материјал: мермер

Мере: 14 x 10 цм

Епиграфика: --- VI --- / --- P ---

Датирање: -

Иконографија: хедера

Е21. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1960.

Музеј: МС лок. 26/1960, инв. бр. 36, нег. 6458.

Материјал: мермер

Мере:

Епиграфика: --- [B?]EATI ---

Иконографија: АΩ?

Датирање: 4-5. век

Фрагмент натписа Е21, Музеј Срема.



Е22. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 26), ископавања 1960.

Музеј: МС лок. 26/1960, инв. бр. 45, нег. 6294.

Материјал: мермер

Мере: -

Епиграфика: --- CI ---

Датирање: -

Фрагмент натписа E22, Музеј Срема.



**E23. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА**

Место и време налаза: према МС инв. књига Антика 1, бр.1176, сондажно истраживање западног бедема близу лок. 26, 1959.

Музеј: МС

Материјал: мермер

Мере: 50 x 53 x 9 цм

Епиграфика: --- MEMORIA --- / MARCELLI VIXIT / ANNOS QUARN --- / TA  
POSVIT / PRINVVS /

Датирање: 4. век



Фрагмент натписа E23, Музеј Срема.

**ЛОКАЛИТЕТ 55 (ГРОБЉЕ СВ. ИРИНЕЈА)**

**E24. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА**

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 55), ископавања 1977.

Музеј: МС лок. 55/1977, инв. бр. 45, нег. 6294.

Материјал: мермер

Мере: 11 x 10 x 5 цм

Епиграфика: --- XPR ---



Фрагмент натписа E24, Музеј Срема.

Е25. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 55), ископавања 1977.

Музеј: МС лок. 55/1977, С картон бр. 128.

Материјал: сиви мермер

Мере: 42 x 37 цм

Епиграфика: --- OSITP MA --- / BVNIVIT--- / I--- RI---

Датирање: -



Фрагмент надгробног натписа Е25 (из МС лок. 55/1977, нег. 6294).

Е26. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 55), ископавања 1977.

Музеј: МС лок. 55/1977, С картон бр. 71.

Материјал: бели мермер

Мере: 21 x 12 цм

Епиграфика: --- ENPACE / --- OFET O / --- ET S ---

Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е26, Музеј Срема.

Е27. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 55), ископавања 1977.

Музеј: МС лок. 55/1977, С картон 56.

Материјал: мермер

Мере: 17,5 x 8 цм

Епиграфика: --- VN --- / --- ICESIR ---

Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е27, Музеј Срема.

Е28. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 55), ископавања 1977.

Музеј: МС лок. 55/1977, С картон бр. 85.

Материјал: бели мермер

Мере: 12 x 9 цм

Епиграфика: --- TIN --- / --- PIA DES --- / --- X ---

Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е28, Музеј Срема.

Е29. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 55), ископавања 1977.

Музеј: МС 55/1977, С картон бр. 162.

Материјал: сиви мермер

Мере: 20 x 16,5 цм

Епиграфика: --- IN PA--- / --- TI • LEVBOT --- / --- TO ---

Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е29, Музеј Срема.

Е30. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 55), ископавања 1977.

Музеј: МС лок. 55/1977, С картон бр. 52. Натпис није лоциран, подаци према картону.

Материјал: бели мермер

Мере: 12 x 9,5 цм

Епиграфика: --- RCON --- / OP?N ---

Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е30 (из АИ лок. 356/78/1977).

Е31. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 55), ископавања 1977. Натпис није лоциран, подаци из картона.

Музеј: МС лок. 55/1977, С картон бр. 54.

Материјал: бели мермер

Мере: 27 x 13,5 цм

Епиграфика: централни део --- ERCEPIT / --- MENSERVVM SII ---, лева бочна страна HAN---, десна бочна страна --- PM

Датирање: -

Скица фрагмент натписа Е31, Музеј Срема, лок. 55/1977, С картони инв. бр 54.

Е31-57. Ситни фрагменти надгробних натписа са по неколико очуваних слова (према МС лок. 55/1977, бројеви С картона су дати у заградама)<sup>2724</sup>.

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 55), ископавања 1977.

Музеј: МС.

Материјал: мермер, осим Е42а,б цреп



<sup>2724</sup> Изабрани су само предмети који се могу повезати са постојећим материјалом, нису наведени они који су нечитко обележени или који нису лоцирани у Музеју Срема (попут МС лок. 55/1976, С картони нису нађени за предмет С122, 126; МС лок. 55/1977 С51, 59, 136). Фале фотографије предмета из МС лок. 155/1970 С картони 56, 67, 135, 168-170.

ЛОКАЛИТЕТ ЈУЖНИ БЕДЕМ

Е58. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. Јужни бедем), ископавања 1966.

Музеј: МС.

Материјал: бели мермер

Мере: 17 x 14,5 цм

Епиграфика: [---] ω [---] / [---] κεῖτ[αι ---] / [---] φεβρ[ουαρίων] / [---] την [---].

Датирање: 4-6. века



2. ПУБЛИКОВАНИ НАТПИСИ (ИЗБОР)<sup>2725</sup>

Е59. ОЛТАР ВЕЛИКЕ МАЈКЕ

Материјал: пешчар

Мере: 95 x 48 x 39 цм

Место и време налаза: Сремска Митровица, откуп 1992.

Музеј: Музеј Срема, Сремска Митровица

Литература: М. Mirković 1998, 93-101.

Епиграфика: [*Templum Bon?*]o Evento / renovavi / ex voto pro / salute ord(inis) / Sirm(iensium). Patro(no) viro / ementissimo / p(osuit) v(otum m(erito) ? / Flavius Constantius custor / Matris deae libertus.

Иконографија: -

Датирање: с. 326.



Фрагмент натписа Е59, Музеј Срема (из М. Мирковић 1998).

Е60. ВОТИВНИ НАТПИС ИЗ ЦИБАЛА

Материјал: мермер

Мере: 31 x 18 x 6 цм

Место и време налаза: Винковци, 1977.

Музеј: Градски музеј, Винковци

<sup>2725</sup> Фотографије натписа од Е59-Е95, ако није другачије назначено, су преузете са сајта пројекта Ubi erat lupa Универзитета у Салцбургу, на адреси [www.ubi-erat-lupa.org](http://www.ubi-erat-lupa.org).

Литература: АЕ 1999, 1257.

Епиграфика: *Mine|rv(a)e p(er)p(etuae) / Certu|s votum s(olvit) l(ibens) m(erito).*

Иконографија: палмете

Датирање: крај 3. - поч. 4. века

Е61. НАДГРОБНИ НАТПИС



Надгробна плоча Е61

Материјал: мермер

Мере: 70 x 55 x 3 цм

Место и време налаза: Сремска Митровица, лок. 26, откуп 1974.

Музеј: МС

Литература: Д. Срејовић – П. Петровић 1993, 349.

Епиграфика: *Hic duo innocentes / quiescunt Petrus et / Victorinianus fide/les vixit Petrus an(num) uno (!) / mense(s) dies VIII Victori/nianus vixit an(nos) IIII m(enses) VII / dies XV*

Иконографија: хедере

Датирање: 4. век

Надгробни натпис Е62, Музеј Срема.

Е62. НАДГРОБНИ НАТПИС

Материјал: мермер

Мере: 58 x 55 x 6 цм

Место и време налаза: Сремска Митровица 1883.

Музеј: Археолошки музеј, Загреб

Литература: *CIL* 3.10233; Š. Ljubić 1883, 19; J. Brunšmid 1908, 243-244.



Епиграфика: *A(lpha) - Christogramm - O(mega) // Ego Artemidora fe/ci viva me  
memori/am ad dom(i)num / Synerotem int{e}/ranthem ad dexte/ram inter  
Fortuna/ta{ne}m et d<e=I>siderium // A(lpha) - Christogramm - O(mega)*

Иконографија: христовограма, АΩ

Датирање: пол. 4. века – поч. 5. века

Е63. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 10 x 7 x 2 цм

Место и време: Сремска Митровица, гробље св. Синерота?

Музеј: Археолошки музеј, Загреб

Литература: *ILJug* 3034(B); J. Brunšmid 1908, 193.

Епиграфика: / [---]CINI / [---]SIM[---] /

Датирање: 4-5. век

Е64. ФРАГМЕНТА НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 13 x 20 x 3 цм

Место и време: Сремска Митровица, 19. век

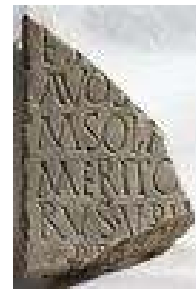
Музеј: Археолошки музеј Загреб

Литература: *ILJug* 3035; J. Brunšmid 1908/09, 194.

Епиграфика: ----- / ES[---] / AVOS[---] / M SOLA[---] /

MERITO [---] / RVS • VBI M(?) [---] / [-](?) PR[---] / ----

Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е64.

Е65. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 8 x 10 x 2 цм

Место и време: Сремска Митровица (лок. 26?), 19. век

Музеј: Археолошки музеј, Загреб

Литература: *ILJug* 3038; J. Brunšmid 1908/09, 195.

Епиграфика: ---? hi]c ia[et?

Датирање: 4-5. век

Е66. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: -

Место и време: Сремска Митровица (лок. 26)



Музеј: Археолошки музеј Загреб

Литература: *ILJug* 3040, J. Brunšmid 1908/09, 195.

Епиграфика: ----- / [---]ni q[ui?] / [vixit annos] duode/[cim ---] est / [-----]?

Датирање: 4-5. век

Е67. Фрагмент надгробног натписа

Материјал: мермер

Мере: 21 x 14 x 2 цм

Место и време: Сремска Митровица (лок. 26), 19. век

Музеј: Археолошки музеј Загреб

Литература: *ILJug* 3046; J. Brunšmid 1908/09, 197.

Епиграфика: ---v]ixit an[nos ---] / [---] memor[iam

Датирање: 4-5. век

Е68. ФРАГМЕНТ НАДРОБНЕ ПЛОЧЕ

Материјал: мермер

Мере: 13 x 11 x 3 цм

Место и време: Сремска Митровица (лок. 26?), 19. век

Музеј: Археолошки музеј Загреб

Литература: *ILJug* 3044, J. Brunšmid 1908/09, 196.

Епиграфика: [--- qui?]esce[t? ---] / [---]ORI[---

Датирање: 4-5. век

Е69. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНЕ ПЛОЧЕ

Материјал: мермер

Мере: 67,5 x 46,5 x 6,6 цм

Место и време: Сремска Митровица, 1882.

Музеј: АМЗ

Литература: *CIL* 3.10235; Š. Ljubić 1883, 70; J. Brunšmid 1908, 123.

Епиграфика: *In pace qviescet/Macarivs diaco/nvs cv[r]an[---]/[---]rontia c[on]igge eivs*

Иконографија: АΩ, христограм

Датирање: крај 4. или поч. 5. века



Фрагмент натписа Е69 (Археолошки музеј у Загребу)<sup>2726</sup>.

<sup>2726</sup> Захвална сам Јасмини Давидовић која је за изложбу *Хришћанство Сирмијума*, Музеј Срема, Сремска Митровица 2013, коју смо заједно припремале, набавила фотографије из Археолошког музеја у Загребу за Е69-72.

Е70. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 38 x 52 x 5 цм

Место и време: Сремска Митровица, 19. век

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *CIL* 3.6446; J. Brunšmid 1908, 134.

Епиграфика: *M(arcvs) Ivvinian[vs ---]/[---] Co]nstantian[vs ---]/vixit ann(is) ---] / [deces]sit in pac(e)*

Иконографија: крст, АΩ, голуб

Датирање: 4. век



Фрагмент натписа Е70, Археолошки музеј у Загребу.

Е71. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: ширина: 77 x 74 x 7,5 цм

Место и време: Сремска Митровица, 1883.

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *CIL* 03.10232; J. Brunšmid 1908/09, 187.

Епиграфика: *Ego Aur]elia Aminia po/[sui] titulum viro meo / [F]l(avio) Sancto ex n(umero) Iov(ianorum) pr(o)tec(tori) / bene meritus qui vixit / ann(os) pl(us) m(inus) L qui est defunc(tus) civit(ate) Aquileia titulum / posuit ad beatu(m) Synerot<e=I>(m) ma/rture(m) et infan(t)e(m) filiam / suam nomine Ursicina / qui vixit annis n(umero) III*

Датирање: друга пол. 4. века Фрагмент натписа Е71, Археолошки музеј у Загребу.



Е72. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 15 x 9,3 x 3 цм

Место и време: Сремска Митровица, 1883.

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *CIL* 3.14340<sup>3</sup>; Š. Ljubić 1885, 14;

J. Brunšmid 1908, 193.

Епиграфика: *[---] cvnevs t/[--i]e Sirm/[---]isc*



[---]

Датирање: крај 4. или поч. 5. века

Фрагмент натписа Е72, Археолошки музеј у Загребу.

#### Е73. НАДГРОБНИ НАТПИС

Материјал: мермер

Мере: 16,3 x 22 x 3 цм

Место и време: Сремска Митровица (Сремска  
улица 95), 1903.

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *ILJug* 3061, J. Brunšmid 1908/09, 202.

Епиграфика: [---]tenet M(?)[---]

Датирање: 4-5. век

Фрагмент натписа Е73, Археолошки музеј у Загребу.



#### Е74. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 47 x 46 x 2 цм

Место и време: Сремска Митровица,  
1879.

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *CIL* 3.10236; J. Brunšmid  
1908/09, 202-203.

Иконографија: хедера

Епиграфика: ---] / in pace Au[---] ---]/llae  
vir(gini) q[uae vixit an(nos)] / XII et Aul(---)  
Ma[---] / q(uae) vixit an(nos) |(sex) et A[ul(-  
--)] ---]/tina(e) soror(i) q(uae) [vixit an(nos) ---] / hanc memor[iam ---]

Датирање: 4-5. век

Фрагмент натписа Е74, Археолошки музеј у Загребу.



#### Е75. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 37 x 23,5 x 3,6 цм

Место и време: Сремска Митровица, 19. век

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: Š. Ljubić 1885, 31; J. Brunšmid 1908.

Епиграфика: [--- Max]imvs pat[er]/[---]picina mate[r]/[--- Ma]ximane virgin[i]

Датирање: крај 4. или поч. 5. века



Фрагмент натписа E75, Археолошки музеј у Загребу .

E76. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 29,5 x 34 x 8 цм

Место и време: Сремска Митровица, 1899.

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *CIL* 3.15136.2; J. Brunšmid 1908/09, 186.

Епиграфика: *Venan[tius ---]/in p[ace ---]/[-----] in me[moriam ---]/[-----] (n)os ab[-----]*

Датирање: крај 4. – поч. 5. века



Фрагмент натписа E76, Археолошки музеј у Загребу.

E77. САРКОФАГ АУРЕЛИЈЕ МАКРИНЕ

Материјал: кречњак

Мере: 221 x 56 цм

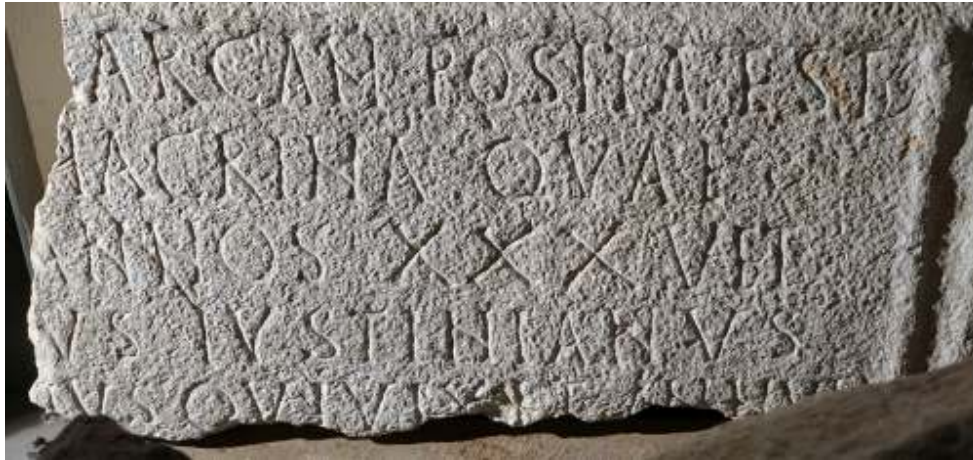
Место и време: Сремска Митровица, 19. век

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *CIL* 03.3245; 10215

Епиграфика: *In hanc arcam posita est/Aurelia Macrina qve/vixit annos XXXV et / Aurelivs Ivstinianvs / <f=E>ilivs eivs qve vixit annvm / unum et menses quinque*

Датирање: средина 4. века



Фрагмент натписа E77, Археолошки музеј у Загребу.

E78. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 22 x 30 x 10 цм

Место и време: Сремска Митровица

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *CIGP* 119.

Епиграфика: [Ση]α Ηρακλεί[ας] /  
[τ]έκνων <δ>ίχα Καλλιπώνη / φώς έννέα  
/ σύν φίλιω τελεσάσα χρόνου  
λυκαβάντων

Датирање: 301-400. год.



Фрагмент натписа E78, Археолошки музеј у  
Загребу.

E79. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: кречњак

Мере: 30 x 19,5 x 14,5 цм

Место и време: Сремска Митровица

Музеј: МС

Литература: М. Mirković 1971, бр. 107; *CIGP*<sup>2</sup> 132.

Епиграфика: [--- π]όλιν Θεσσαλονείκεν / [---]ζας έμαντῶν / [---]θον άνέλθων και  
φα / [--- έ]νθάδε κείμε είς τὸ / [---]σας μοχθούσε / [---]

Датирање: 4. век



Фрагмент натписа E79, Музеј Срема.

E80. ДВА ФРАГМЕНТА НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 1. 30 x 16 цм, 2. 16 x 41 цм

Место и време: Сремска Митровица 1904.

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: J. Brunšmid 1908, 186

Епиграфика: ---] / [---]I / [---]LX / [---]us / [---]ius / *Varus et Here[nnia  
Vic]to/rina uxor eiu[s hunc m]emor/ationis tit[ulum pos]uer(unt)*

Датирање: 4. век



Један од фрагмената натписа E80, Археолошки музеј у Загребу.

E81. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 54,5 x 33 x 7 цм

Место и време: Сремска Митровица пре 1878.

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *CIL* 3.10239; J. Brunšmid 1908, 183.

Епиграфика: [---]ae in pace / [quae vi]xit annos VIII / [men]ses quattuor / [dies -  
--]V Iovinus / [---]

Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е81, Археолошки музеј у Загребу.

Е82. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 42 x 50 x 2.5 цм

Место и време: Сремска Митровица (Калварија)

Музеј: МС

Литература: *AE* 1998, 1052

Епиграфика: *D(is) M(anibus) Postu(m)io Leoni v(iro) e(gregio) pro(x)imo lib(erto) sacro / Postumius Achil(leus) fratri benignissimo curan[te] / Crescentino am[ico] --- / suo et Dysco[lio] --- / amico et co[---]/q(ue) / libert[o] ---*

Датирање: 271-330.

Е82. ОЛТАР СА ВОТИВНИМ НАТПИСОМ

Материјал: кречњак

Мере: 49 x 95 x 28 цм

Место и време: Винковци (Мирковачко гробље), 1950.

Музеј: Градски музеј, Винковци

Литература: *ILJug* 1054; L. Perinić 1999/2000, 424.

Епиграфика: *I O M / AE PROCVLVS / DEC COL CIBA / V S L M = I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Ae(lius) Proculus / dec(urio) col(oniae) Ciba(larum) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*

Датирање: 251-330.

Е83. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер

Мере: 37 x 28 x 5 цм

Место и време: Сремска Митровица (лок. 26?)

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *ILJug* 3031; J. Brunšmid 1908, 192.

Епиграфика: *[In p]ace / [innoc]enti Timo/[theo Ti]motheus et / [--- p]arentes filio / [-----]?*

Иконографија: АΩ

Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е83, Археолошки музеј у Загребу.

Е84. ФРАГМЕНТИ НАДГРОБНОГ НАТПИСА ИЗ БАЗИЛИКЕ СВ. ИРИНЕЈА

Материјал: мермер

Мере: 57 x 37 x 4 цм

Место и време: Сремска Митровица (лок. 55), 1976. ископавања

Музеј: МС

Литература: Д. Срејовић – П. Петровић 1993, 348; М. Mirković 2006, 117; *Roms Erbe auf dem Balkan. Spätantike Kaiservillen und Stadtanlagen in Serbien* (Hrsg. U. Brandl, M. Vasić), Mainz 2007, 21.

Епиграфика: *In basilica Domini n/ostri Ereneias<sup>2727</sup> mem/oriam posuit Maced/onius una cum matronam suam A/ammete evenati.*

Иконографија: христогорам, крст

Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа Е84, Музеј Срема.

<sup>2727</sup> Εἰρηναῖος М. Мирковић предлаже нешто другачије читање овог дела натписа, као *Erenei ac.*



Е85. ФРАГМЕНТИ НАДГРОБНОГ НАТПИСА ЕГЗОРЦИСТА

Материјал: мермер

Мере: 43 x 41 x 3 цм (натпис се састоји од три дела, од којих два нису објављена)

Место и време: Сремска Митровица (лок. 55), 1977. ископавања

Музеј: МС

Литература: *AE* 1996, 1256; М. Милин 1999.

Епиграфика: *In hoc l[oco] / iacet Urs[ici]/nus exorcist[a] / commemorati[one(m)] / fecit Laurentia / [sa]nctimonia[lis] / [---]VC[---*

Иконографија: христорограм, крст, ΑΩ

Датирање: 4-5. век

Фрагмент натписа Е84, Музеј Срема.



Десно необјављени фрагменти натписа Е84 (из АИ лок. 356/78/1978, снимиио Н. Борић).

Е86. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА БАЗИЛИЈАНА ИЗ СИРМИЈА

Материјал: мермер

Мере: 74 x 56 x 7 цм

Место и време: Сремска Митровица, пре 1868.

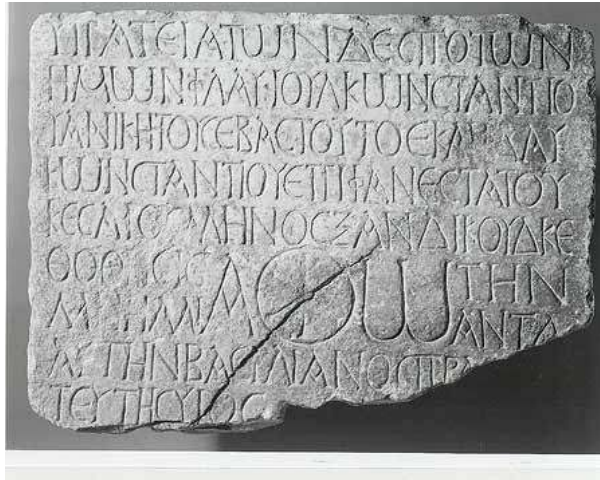
Музеј: Културно-историјски музеј, Беч (Инв. бр. III 87)

Литература: *ILJug* 3021; *CIGP*<sup>3</sup> 129

Епиграфика: Ὑπατεία τῶν δεσπότων / ἡμῶν Φλαυ(ίου) Κωνσταντίου / ἀνικητοῦ Σεβαστοῦ τὸ ε καὶ Φλαυ(ίου) / Κωνσταντίου ἐπιφανεστάτου / Κέσαρος μνηδὸς ξανδικοῦ δι ἐ/δ)όθη εἰς τὴν / μνημί Α (Christogram) Ω αν τα / ὑτην Βασιλιανὸς πρα[---] / τευτῆς υἱὸς [---]

Иконографија: ΑΩ христорограм

Датирање: 24. фебруар 352.



Натпис E86, Музеј у Бечу.

E87. НАДГРОБНИ НАТПИС АУРЕЛИЈЕ УРБИКЕ

Материјал: мермер

Мере: 89 x 71 x 9

Место и време: Сремска Митровиц, 19. век

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *CIL* 3.10237

Епиграфика: *Aurelia Urbic(a) / Fla(vio) Martiniano / cumpare (!) suo Inacae (!) / carissimo et dulcissim(a)e filiae mater / piissima dolies tratri (!) et filiae / maetoriam (!) posuit*

Иконографија: христогорам

Датирање: 4-5. век



Фрагмент натписа E87.

E88. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Мере: 50 x 45 x 6 цм

Место и време: Сремска Митровица, 1871.

Музеј: Археолошки музеј у Загребу

Литература: *CIL* 3.6441; V. Dautova-Ruševljan 1983, бр. 20.

Епиграфика: *D(is) M(anibus) Maximina annos vixit / XXVII Gorgonius  
memori/am posuit compari su(a)e / carissim(a)e de provincia / Dalmatia defuncta  
penus / colonia Sirmi Manibus / posita memoria.*

Иконографија: брачни пар

Датирање: 3-4. век



Натпис E88, Археолошки музеј у Загребу.

#### E89. ПРСТЕН СА НАТПИСОМ

Материјал: златни.

Место и време налаза: Винковци (ант. Цибале), 19. век.

Литература: J. Brunšmid 1902, 150; *CIGP*<sup>3</sup> 124.

Епиграфика: *Ἀρίων Ζήσας*

Датирање: 4. век

#### E90. НАДГРОБНИ НАТПИС

Материјал: кречњак

Мере: 58 x 45 x 16 цм

Место и време налаза: Винковци, северно римско гробље Цибала, 1956.

Музеј: Градски музеј Винковци

Литература: V. Migotti 1997, 45-46.

Епиграфика: *Hic sunt positi Venatorinus et Martoria innocentis*

Иконографија: христорограм

Датирање: друга пол. 4. века – прва пол. 5. века



Натпис Е89 (из В. Migotti 1997, 46).

Е91. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: сиви мермер

Мере: 50,5 x 39 x 4,5 цм

Место и време налаза: Штрбинци (ант. Цертиса), 19. век.

Музеј: Археолошки музеј Загреб

Литература: *CIL* 3.4002; J. Brunšmid 1909, 98; В.

Migotti 1997, 46-47.

Епиграфика: *Fl(avio) Mauro f(ilio) ---/nis bene [merenti---]/fedeliq[ue---]/an(norum) X[---]/m[emoriae causa?]/coll[egae---]/ffecerunt?---*

Иконографија: христограм

Датирање: 4. век

Фрагмент натписа Е90 (према В. Migotti 1997,49-50).



Е92. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: бели мермер

Мере: 58 x 55 x 6 цм

Место и време налаза: Штрбинци (ант. Цертиса?), 19. век.

Музеј: Археолошки музеј Загреб

Литература: *CIL* 3.4004; J. Brunšmid 1909, 101; В.

Migotti 1997, 49-50.

Епиграфика: *--- / [--- in pa]ce / [---q]ui vic / [xit ---] / [--- u]s Adri / [--- qui] vicxit / ---*

Иконографија: -

Датирање: 4/5. век



Е93. ФРАГМЕНТ НАДГРОБНОГ НАТПИСА

Материјал: мермер.

Мере: 40 х 23 х 3,4 цм.

Место и време налаза: Сремска Митровица, 1871.

Музеј: Археолошки музеј у Загребу.

Литература: *CIL* 3.6449.

Епиграфика: [-----] *reqviescat*/[-----] *Otgarivs*/-----

Датирање: касни 4. – 5. век



Фрагмент натписа Е93.

Е94. ГРОБ СІРМИЦА ФІДЕНЦИЈА ИЗ САЛОНЕ.

Материјал: кречњак.

Место и време налаза: Салона, 19. век.

Литература: *CIL* 3.1987; *ILCV* 118; Е. Marin 2010, 652.

Датирање: 371-500.

Епиграфика: *Fl(avius) Fidentius ex / comitibus Sirm(i)e(n)sis / hic est depositus / vixit an(nos) XX.*

Е95. НАТПИС СА ПОМЕНОМ ЦРКВЕ АНАСТАЗИЈЕ СІРМИЈСКЕ.

Материјал: мермер.

Мере: 39 х 24 цм.

Место и време налаза: Сремска Митровица, између 1960-1975.

Музеј: МС.

Литература: I. Popović – S. Ferjančić 2013.

Датирање: 4-5. век

Епиграфика: *[in dom]o beati[ssimae] --- / --- nost]re Anast[asiae] --- / --- in] hoc loco d[epositus] --- / ---]x qui conv[ixit] mecum annis ---/ ---] qui vixit a[nnis] --- / --- filio eius d[ie] pridie [--- / --- T Fl(lavius, -avia) Decen [--- / -- -] ++ [--- /---] .*



Натпис са поменом св. Анастасије из Сирмија, Музеј Срема (ауторова фотографија)  
Е96. СЕУСО ТАЊИР.

Материјал: сребро.

Мере:

Место и време налаза: Сремска Митровица?

Музеј: МС.

Литература: И. Поповић 1993.

Епиграфика: *H(a)ec Seuso tibi durent per saecula multa posteris ut posint  
vascula digna tuis.*

Иконографија: христограм на почетку реда са натписом; у централном медаљону сцена банкета, где три мушкарца седе за полукружном клупом испред треножног стола са рибом; лево и десно од клупе два коња, изнад левог натпис *[in]nocentius*, иза десног биљка која подржава фигуру са раширеним рукама; иза клупе биста жене са таласастом косом скупљеном на потиљку; затим су приказане бројне људске фигуре - човек који је распорио животињу која виси на дрвету и натпис *pelso*, затим је приказан човек са ножем у руци, један са тањиром са рибом, један са пехаром.

Датирање: 317-330.



### 3. ОСТАЛИ РЕЛЕВАНТНИ АРХЕОЛОШКИ МАТЕРИЈАЛ (А)

#### А1. ОЛОВНИ САРКОФАГ

Материјал: олово

Мере: 36 x 190 x 45 cm

Место и време: Сремска Митровица (Југозападно римско гробље?), случајан налаз између два светска рата.

Музеј: МС

Иконографија: саркофаг са фрагментарно очуваним поклопцем, на ширим странама по три пластична звездаста украса, такође и на поклопцу и на ужим странама.

Датирање: 4. век

Литература: Музеј Срема, Инвентарна књига А1 бр. 969



Фрагмент поклопца саркофага А1, Музеј Срема.

#### А2. ФРАГМЕНТ МЕНЗЕ?

Материјал: мермер

Мере: 15 x 17 x 3 cm

Место и време налаза: Шрбинци (ант. Цертиса), 19. век.

Музеј: Археолошки Музеј Загреб

Литература: J. Brunšmid 1908/1909, 102; V. Migotti 1997.

Иконографија: христограм

Датирање: друга пол. 4. века



Фрагмент мензе са христограмом (према V. Migotti 1997, 29).

А3. ФИБУЛА СА МОТИВОМ ХРИСТОГРАМА

Материјал: позлаћена бронза

Мере: 10 x 7 цм

Место и време налаза: Осијек (ант. Мурса), 1934.

Музеј: Археолошки музеј Загреб

Литература: В. Migotti 1997, 56.

Датирање: друга пол. 4. века

А4. СВАСТИКА ФИБУЛА.

Материјал: бронза

Мере: 3,4 x 3,1 цм

Место и време налаза: Сотин (ант. Корнакум)?

Музеј: Музеј Славоније Осијек

Литература: В. Migotti 1997, 61-62.

Иконографија: свастика или у функцији соларног култа или хришћанства.

Датирање: 3/4. век

Свастика фибула А4 (из В. Migotti 1997, 62).



А5. ПРСТЕН СА НАТПИСОМ.

Материјал: злато.

Мере: преч. 1,8 цм

Место и време налаза: Осијек (ант. Мурса), 19. век.

Музеј: Музеј Славоније, Осијек.

Литература: В. Migotti 1997, 70-71.

Епиграфика: *Ev/se/bi*.

Датирање: 3. век.

А6. ЛАНАЦ СА ПРИВЕСКОМ У ОБЛИКУ ХРИСТОГРАМА.

Материјал: бронза.

Мере: ланчић 21 цм; привезак 6,4 x 5 цм.

Место и време налаза: Осијек или околина (ант. Мурса).

Музеј: Археолошки музеј Загреб.

Литература: В. Migotti 1997, 79-80.

Иконографија: христовграм.

Датирање: 4. век.





Привезак А6 (из В. Migotti 1997, 80).

А7. АРХИТЕКТОНСКИ УКРАСИ ГРАДСКЕ БАЗИЛИКЕ СИРМИЈА.

Материјал: бели мермер.

Мере: цм.

Место и време налаза: Сремска Митровица, лок. 59, 1979-1981 .

Музеј: МС.

Литература: М. Јеремић 2006, 190.

Иконографија: позоришне маске и палмете.

Датирање: 3. век (секундарна употреба 4. век)



Украси Градске цркве Сирмија А7 (из М. Јеремић 2006, 190).

А8а-в. АРХИТЕКТОНСКИ УКРАСИ ЈУПИТЕРОВОГ ХРАМА У СИРМИЈУ.

Материјал: кречњак.

Мере: цм.

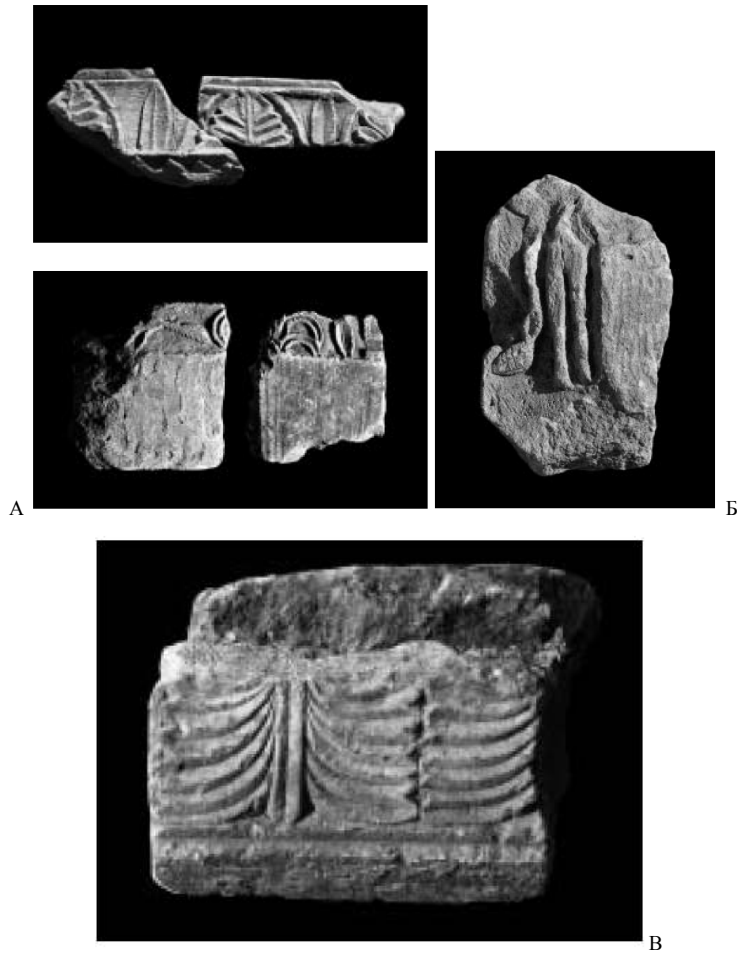
Место и време налаза: Сремска Митровица, 1972.

Музеј: МС.

Литература: М. Јеремић 2006, 184.

Иконографија: палмете одвојене шиљатим листовима (а – горе), паунови и свастике (а – доле), божанство (Атис?) са шишарком у десној руци (б), хрст (в).

Датирање: 4. век



Делови подеоног венца А8 (из М. Јерemić 2006, 184).

#### А9. САРКОФАГ ИЗ ШИДА

Материјал: кречњак.

Место и време налаза: Шид, 1997. случајан налаз.

Музеј: Галерија Сава Шумановић у Шиду.

Литература: S. Pop-Lazić 2009.

Иконографија: брачни пар, два пантера и лавица око кратера са виновом лозом, глава Медузе.

Датирање: 4. век

А. СМІРНОВ-БРКИЋ, *Религијска слика римске провинције Pannonia Secunda у 4. веку нове ере*



Фронт саркофага из Шида, Галерија Сава Шумановић у Шиду (ауторова фотографија)

#### A10. САРКОФАГ ИЗ СРЕМСКЕ МИТРОВИЦЕ

Материјал: кречњак.

Мере: 230 x 115 x 93 цм.

Место и време налаза: Сремска Митровица, 1933.

Музеј: МС.

Литература: V. Dautova-Ruševljan 1983, 16; J. Давидовић 2007, 46.

Иконографија: портрети брачног пара у медаљонима; жена у руци држи голубицу, грифон са предњом шапом подигнутом.

Датирање: касни 3. – рани 4. век



Саркофаг А10

#### A11. СТАТУА ЛАРА ИЗ СИРМИЈА

Материјал: бронза.

Мере: цм.

Место и време налаза: Сремска Митровица.

Музеј: МС.

Литература: I. Poročić 2004.

Иконографија: представа лара.

Датирање: 4. век



Лар из Сирмија А11, Музеј Срема (из I. Poročić 2011a, 242).

А12. ИКОНА КУЛТА ДУНАВСКИХ КОЊАНИКА ИЗ СИРМИЈА.

Материјал: олово.

Мере: цм.

Место и време налаза: Сремска Митровица.

Музеј: МС.

Литература: I. Poročić 2011a.

Иконографија: представе из култа дунавских коњаника.

Датирање: почетак 4. века



Фрагмент плочице А12, Музеј Срема (из I. Poročić 2011a, 232).

А13. Новац Констанција II

Материјал: бакар.

Ковница: Сирмиј

Литература: Г. Орлов 1967.

Иконографија: А – попрсје цара са дијадемом; Р – цар стоји у војној одећи, у једној руци држи лабарум, у другој жезло, а иза га крунише Викторија.

Епиграфика: А – DN Constantius PF AVG; Р – Hoc signo victor eris.

Датирање: 351.



#### А14. ФРЕСКА ИЗ ГРОБНИЦЕ У ШТРБИНЦИМА.

Место и време налаза: Штрбинци, ископавања 1991.

Музеј: МС.

Литература: В. Migotti 1997, 36-37.

Иконографија: монохромно црвеном бојом, троугао оивичен оградом са крстастим пресеком унутар ког су два пауна око кантароса изнад ког је христогорам у медаљону. Поред птичјих глава су по једна стилизована шестокрака звезда.

Датирање: 3. четвртина 4. века



Фреска са пауновима из хришћанске гробнице у Штрбинцима, 3. четвртина 4. века (према В. Migotti 1997, 36).

#### А15. ФРЕСКЕ ИЗ КАСНОАНТИЧКЕ ГРОБНИЦЕ У СРЕМСКОЈ МИТРОВИЦИ.

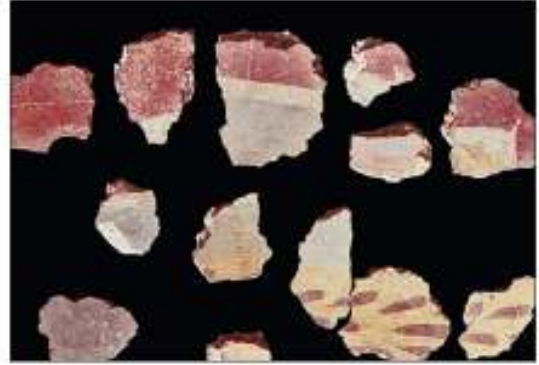
Место и време налаза: Сремска Митровица (Источна некропола, лок. 55), 2002.

Музеј: МС.

Литература: I. Popović 2011b.

Иконографија: гирланде осликане црвеном бојом са зеленим цветом на спојевима.

Датирање: прва пол. 4. века



Остаци фреске са гробнице Источне некрополе Сирмија (из I. Porović 2011b, 227).

#### A16. ФРЕСКЕ ИЗ КАСНОАНТИЧКЕ ГРОБНИЦЕ У СРЕМСКОЈ МИТРОВИЦИ.

Место и време налаза: Сремска Митровица (Источна некропола Сирмија, лок. 55).

Музеј: МС.

Литература: I. Porović 2011b.

Иконографија: човек у чамцу, мотив крљушти.

Датирање: друга пол. 4. века



Мотив крљушти на осликаној касноантичкој гробници из Сремске Митровице (из I. Porović 2011b, 235).

#### A17. ФРАГМЕНТ ФРЕСКЕ СА КАСНОАНТИЧКЕ ГРОБНИЦЕ КОД БЕШКЕ.

Место и време налаза: Бешка (лок. Брест), 1965.

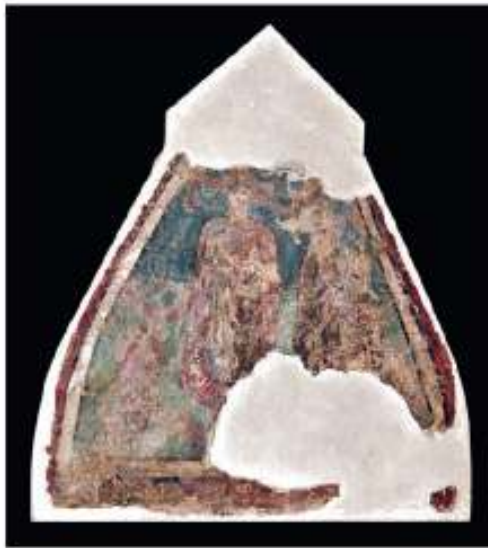
Музеј: Музеј Војводине у Новом Саду.

Литература: М. Marijanski –Manojlović 1987, 33-72.

Иконографија: сложена сцена очувана на два зида са представом брачног пара, од којих је мушкарац обучен у белу тунику са црвеном хламидом, а жена у далматику светлољубичасте боје; на другом зиду су приказане

Парке од којих једна носи црну вагу. Међу сложеним редовима геометријске орнаментике, налази се сцена процесије у којима слуге носе понуде у храни пићу и два сучељена пауна.

Датирање: прва тетрархија



Фреске из гробнице код Бешке (из I. Роровић 2011b, 243).

**A18. ФРАГМЕНТИ МЕНЗЕ СА ПРЕДСТАВОМ ПРОРОКА ЈОНЕ ИЗ СИРМИЈА.**

Материјал: мермер.

Мере: 17 x 19 цм.

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 30), 1852.

Музеј: МС и Уметничко-историјски музеј у Бечу.

Литература: П. Милошевић 2001, 133-134; И. Поповић 2013, 314 кат.

Бр 80.

Иконографија: старозаветна представа Јоне кога гута морско чудовиште.

Датирање: 4. век

**A19. АМУЛЕТ СА ПРЕДСТАВОМ ДОБРОГ ПАСТИРА ИЗ ОСИЈЕКА.**

Материјал: млечножути корнелијан.

Мере: 1,5 x 1,1 cm.

Место и време налаза: Осиек (у оловном саркофагу у јужном делу Мурсе), 1921.

Музеј: Оригинал у приватној колекцији у Осиеку, копија у Музеју Славоније у Осиеку.

Литература: В. Migotti 1997, 72-73.

Иконографија: представа човека са штапом, окружен са две овце и овном. Иако постоји могућност да је у питању паганска пастирска сцена, околности налаза теже ка хришћанској представи Доброг пастира.

Датирање: 3-4. век



A19 (из В. Migotti 1997, 72).

**A20. ФИГУРА ЈАГЊЕТА ИЗ ОСИЈЕКА.**

Материјал: бронза.

Мере: 4,8 x 3,1 cm.

Место и време налаза: Осиек (југоисточни део Мурсе), 1977.

Музеј: Музеј Славоније у Осиеку.

Литература: В. Migotti 1997, 75.

Иконографија: седеће јагње са фронтално представљеном њушком и прекрштеним предњим копитима. Иако се јагње као жртва може повезати са паганским култовима Диониса, позноантичке стилске карактеристике и аналогије у хришћанској уметности, нагињу га хришћанској категоризацији предмета у којој седеће јагње симболизује Христа Спасиоца.

Датирање: прва пол. 4. века





A20 (из В. Migotti 1997, 75).

A21. ПОЗЛАЋЕНА ФИБУЛА СА ХРИСТОГРАМОМ ИЗ СИРМИЈА.

Материјал: позлаћена бронза.

Мере: 3,1 x 2,2 цм.

Место и време налаза: Сремска Митровица (лок. 85), 2005.

Музеј: МС.

Литература: И. Поповић 2007.

Иконографија: мотив четворолиста и ромбова, христограм.

Датирање: друга пол. 4. века



A21 (из I. Rorović 2007, 102).

A22. АРХИВОЛТА СА ХРИСТОГРАМОМ ИЗ СИРМИЈА.

Материјал: кречњак.

Мере: 45 x 75 цм.

Место и време налаза: Сремска Митровица, (код палате), 1990.

Музеј: МС.

Литература: Д. Срејовић - П. Петровић 1993.

Иконографија: медаљон са христограмом.

Датирање: средина 4. века

А22 (из Д. Познановић 2004).



А23. Зидна оплата са христогограмом из Сирмија.

Материјал: мермер.

Мере: 27 x 19 цм.

Место и време налаза: Сремска Митровица (царска палата).

Музеј: МС.

Литература: И. Поповић 2013, 313.

Иконографија: христогограм, АΩ.

Датирање: прва пол. 4. век

А24. Саркофаг из Винковаца са представом рибе.

Материјал: кречњак.

Мере: 201 x 76 x 99 цм.

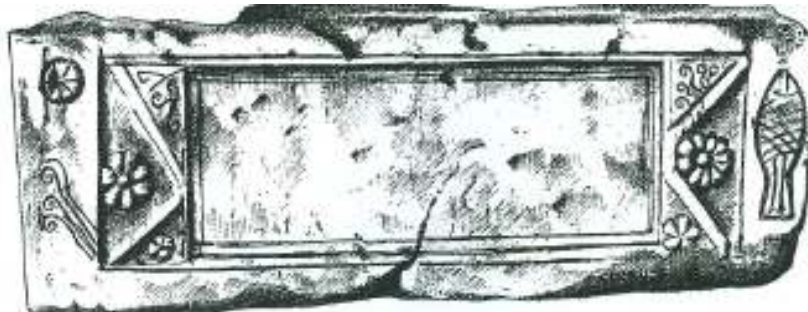
Место и време налаза: Винковци (северна некропола), 1881.

Музеј: Градски музеј у Винковцима.

Литература: В. Migotti 1997, 42.

Иконографија: класична *tabula ansata* са масивним розетама на крајевима; на празном простору десно касније групо уклесана риба.

Датирање: прва употреба 3. век, друга почетак 4. века



А24. Саркофаг са хришћанским симболом рибе из Винковаца, крај 3. – поч. 4. века (према В. Migotti 1997, 42).

8.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

---

*Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.*  
Symm. Rel. 3.10.

Као једна од категорија идентитета у античком добу била је религија, која је од Августовог доба уско повезана с оним што се у антици називало *Romanus*, а данас кованицом *Romanitas*<sup>2728</sup>, као сумом царске идеологије и свеукупне културе римских грађана, те друштвене елите која је обликовала свет тадашњег човека. Парадоксално од друге половине 4. века на христјанизованом грчком Истоку реч Хелен (*Ἑλληνες*) добила је религијско значење као супротност јудаистима и хришћанима<sup>2729</sup>. Током прва три века римске доминације на територији провинције Доње Паноније одигравао се процес трансформације илирско-келтског идентитета у односу на италске колонисте<sup>2730</sup>. У том процесу домаћин почиње да перципира себе према Римљанима као *natione Pannonia*<sup>2731</sup>. Процес романизације стога није био једносмеран одозго, већ је при усвајању римска култура мењана према културним потребама аутохтоног становништва, што се нарочито огледа у религији, па се становник Паноније моли *Silvano domestico* прилагођавајући римски концепт свом. Услед заједничког *habitus* панонски домаћини и римски колонисти заједно стварају *mores* римске провинцијске културе.

У позноцарско доба ова романизована панонска култура суочава се са новим друштвено-политичким изазовима које је споља диктирала ситуација на доњедунавском лимесу, а изнутра криза принципата, која је резултирала децентрализацијом власти и подизањем значаја новоформиране провинције Друге

---

<sup>2728</sup> Иако данас веома популаран у научним круговима, термин не постоји у латинском језику, в. J. N. Adams 2003.

<sup>2729</sup> J. Zeiller 1917.

<sup>2730</sup> I. Sandwell 2007, 3-5.

<sup>2731</sup> В. Migotti 2012, 103. На примеру натписа где се становници са локалним именима самоодређују као: *natione Pannonius, pede Sirmese, pago Martio, vico Budalia* (CIL 6.37213); уп. CIL 6.2488, 3184, 3241, 3239, 3285; 13.7247. Овде се не мисли на нацију у савременом смислу речи, већ: *used commonly in a more limited sense than gens, and sometimes as identical with it*; док у црквеном смислу постаје као *gens/ἔθνος*, супротност хришћанима, (Tert. *De idol.* 22), в. С. Т. Lewis – С. Short 1879, s. v. *natio*.

Паноније. Идеолошки дискурс који даје класу *Illyriciani*, које штити *genius Hercules Illyrici* или *genius portorius Illyricus*, а које одликује *virtus Illyrici* и којима је заједничко порекло и начин живота, ствара нову државу *илирских царева*, заштитника Рима и римских вредности<sup>2732</sup>. Међутим, истовремено присутна су два брзонадирућа идентитета – један спољни, назовимо га *barbaritas*, и један унутрашњи који се од четвртог века обједињује термином *Christianitas*<sup>2733</sup>. Из колизије ова три идентитета *Romanitas – barbaritas – Christianitas* формирана је религијска слика Друге Паноније у 4. веку, најпре у процесу прогона хришћана за време ране тетрархије, а потом у дугом процесу самоиспитивања хришћанског идентитета у христолошким расправама и на крају у тражењу *modus vivendi* са новим културама насељених федерата.

Данас доступни писани и материјални извори сведоче да је Друга Панонија почетком 4. века у религијском смислу била окренута хеленско-римској религији, али да су посведочене хришћанске заједнице организоване у епископије у провинцијској престоници и царском граду Сирмију, колонији Цибала и вероватно Мурсе. Како сведоче најстарији мартиролози епископи, презвитери, ђакони и верници били су изложени државном прогону све до потпуне легализације хришћанства у источнотетрархијском домену за време самосталне владавине цара Константина I (324-337). Већ самим тим да је најстрожи едикт против хришћана 304. године највероватније издат у Сирмију, престоници панонске дијацезе, наговестило је велики број страдалника у овом граду у односу на остатак Илирика, о чему сведоче *Сиријски бревијар*, *Јеронимски мартирологиј* и богата мартиролошка литература настала на сећању на њихова страдања. Суђења овим Римљанима који су бранили свој хришћански идентитет дала је прве писане податке о хришћанским заједницама Друге Паноније, која су ускоро добила и своју материјалну експресију у култовима мученика. Мученици су кроз култну делатност заједнице која је посведочила њихово страдање остали сачувани од заборава, а та

---

<sup>2732</sup> В. Migotti 2012, 106.

<sup>2733</sup> Du Cange et al. 1883, 2.319-321.

заједница оставила је писани траг који се преносио свим даљим следбеницима истог култа кроз литургију, црквене празнике, култну архитектуру<sup>2734</sup>.

Такође, савремена археолошка истраживања *loca sanctorum* Друге Паноније дала су јаснију слику о трансформацији култне топографије, чија је судбина била везана за судбину насеља<sup>2735</sup>. Током пропадања римске културе на територији Паноније у збеговима се преносе реликвије панонских мученика и настају нови култови Стошије Задарске, Анастасије Римске, Димитрија Солунског, Хермагора Аквилејског, а сећање на њихово порекло бледи и остаје забележено само у старим маритрологијима, „између редова“ њихових пасија и на натписима њихових маририја. Култни континуитет на простору Друге Паноније остао је изражен у светачкој номенклатури каснијих насеља попут Митровице, Винковаца, Мартинаца, јер су сви каснији становници овог подручја од римског до турског периода делили заједничку хришћанску традицију, која је постала одлика њиховог идентитета у односу на све нове етно-културне елементе који су се појављивали. Хришћанство постаје заједнички именитељ између панонских Римљана и варвара који током 4. века продиру у Панонију, па имамо случај да се Готи брину о култу св. Анастасије Сирмијске.

Ради бољег разумевања ове традиције о мученицима Друге Паноније, аутор је истражио путеве којима су изгубљени судски записници њихових суђења путовали кроз простор и време и уткали се у културу сећања. На основу разоткривања порекла грчке и латинске традиције о страдању првог историјски потврђеног епископа Сирмија, Иринеја, компаративном анализом је утврђено да су се латинска и грчка редакција развиле на бази истог архетипског узора, највероватније латинског, који води порекло од римских судских записа, али да се после дисемениације ка истоку и западу, свака од ових редакција самостално развијала. На основу компаративне анализе извора о познатим мученицима Илирика из времена тетрархијског прогона, а посебно мартиролошке литературе, утврђено је да постоје извесне локалне специфичности и аналогije стила у наративу о мученицима панонских провинција. На основу словенске редакције пасије св. Иринеја показало

---

<sup>2734</sup> А. Bilić 2013.

<sup>2735</sup> V. Popović 1980, 303-306; 291-296.

се као императив ревизија старих боландистичких издања и потреба ширег интердисциплинарног проучавања хагиографског наслеђа римског Илирика, где Друга Панонија има централно место.

После уклањања стега *religio illicita*, Друга Панонија се активно укључила у опште токове хришћанске теологије преко свог представника на Никејском сабору. Међутим, у *несигурном тумарању међу ветровима доктрина* (Nil. *Ad Const.* II 5), Друга Панонија је постала заштитница хомојске теологије изражене у деловању *илирског трија*<sup>2736</sup> – Валенса Мурсанског, Урсација Сингидунског и Германија Сирмијског. Од судбоносног састанка Констанција II и епископа Валенса у мурсанском мартирију уочи битке са узурпатором Магненцијем 351. године, Друга Панонија је окретала теолошко кормило готово једну деценију. Сирмијски сабори у периоду 349-378. године и сирмијске формуле вере биле су одраз тражења компромиса између сукобљених теолошких позиција у христолошком спору, што се огледа у променљивом ставу поменутих водећих личности према хомојској, хомоусијској, хомоиусијској или аномејској христологији.

Из ових доктринарних трагања 40-их година 4. века у Сирмију је пустило корена једно од најозлоглашенијих кривоверја – фотинијанство. Око осуде учења сирмијског епископа Фотина, чија је теологија потекла из антиохијске теолошке школе, сложиће се и западни и источни епископи, а римско законодавство издаваће бројне указе против ове групе сличне монархијанству, која ће опстати и после смрти свога зачентика. На Сирмијском сабору из 351. године одиграло се вербално надметање двојице мајстора хришћанске реторике – Фотина Сирмијског и Василија Анкирског, једно од ретких сведочанстава ранохришћанске реторике примењене у римском правном процесу, које нам је забележено у изворима. Тек после суђења у Сирмију, Фотиново *мрачњаштво* одвојено је од учења Марцела Анкирског и добило своју сопствену етикету у римском царском законодавству наредног периода.

*Никејски симбол* није био општеприхваћен ни у своје време ни касније, како на Истоку, тако и на Западу. Доктринарна питања често су падала у сенку личних сукоба и нетрпељивости, недоследности и манипулације царском политиком којом

---

<sup>2736</sup> С. Markschie 2011, 20. Термин је увео М. Meslin 1967, 68.

су управљале јаке личности на епископским положајима. Никејски сабор био је почетак дубоких раслојавања и фракционисања унутар младе и догматски још недовољно конституисане хришћанске цркве. Са рационалног становишта неке замерке еузебијанске странке биле су оправдане у погледу никејског екстремизма који није имао потврде у *Светом писму* – што је у очима „римског судије“ давало јак случај против оптужених. Проблем тешког прихватања *Никејског симбола* на Истоку, дубоко везаном за Оригенову традицију, решаван је изналагањем начина да се његове формулације преобликују. Ношена царским поштанским кочијама догматска решења и предлози путовала су између Истока и Запада у добро повезаном комуникационом систему хришћанских заједница. Међутим, било је потребан готово читав 4. век да се коначно оформи тринитарна христологија и унапреди тешко прихватљив консупстанцијализам.

Царска политика према унутрашњим проблемима хришћанске цркве била је променљива и неретко одраз унутрашњег раздора у Цркви. Тако су западни и источни цар подржавали различите теолошке групе, као браћа Констанције и Констанс, Валентинијан и Валенс, што се одразило на теолошко опредељење свештенства. Политичка ситуација у време Константинових наследника и подршка западног цара проникијским теолозима и подршка источног антинекијским, допринела је продубљивању раздора. За хомојце, струју која се издвојила из следбеника теолошке мисли Арија и Еузебија Никомедијског, симбол вере био је утврђен на Сабору у Ариминију (359), заснован на *Четвртој сирмијској формули*, и њега су се држали Валенс Мурсански, Урсације Сингидунски, Германије Сирмијски, Ауксенције Милански, Паладије Рациаријски и Улфила Готски. Општи сабори нису били довољно институционализовани у недостатку традиције да би се саборске одлуке прихватале и примењивале. Стога је и даље једини арбитар и судија у црквеним размирицама могла бити држава. У периоду деловања Амброзија Миланског коначно је утврђена неопходна спона између римског државног и црквеног права, која омогућила завршетак институционализовања црквених структура и униформисање црквених доктрина у наредном периоду. Међутим, како индиректно сведочи расправа *Altercatio Heracliani laici cum Germinio*

*episcopo Sirmiensi* средином 4. века у Сирмију је постојала проникејска реакција, која је уз помоћ миланске цркве довела до смене антиникејских елемената.

Иако се Аквилејски и Константинопољски сабор из 381. године и даље у литератури означавају као крај аријанства у Римском царству, новије оцене знатно опрезније гледају на учинке ова два сабора, јер је антиникејско хришћанство наставило да постоји током 5. века о чему сведочи римско законодавство и антиаријанска литература тог доба. У погледу Друге Паноније, период после Аквилејског сабора представља време консолидације никејског покрета и одвајање из деценијске антиникејске групе. И док римски сенатор 384. године Симах пише цару Валентинијану II у одбрану олтара богиње Викторије у римском Сенату, молећи за религијску толеранцију речима *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum (Није могуће да само један пут води до толико велике тајне)*<sup>2737</sup>, позиције хришћанства и паганства су се замениле у односу на време када је иста држава почетком века прогонила хришћане. После веште правне реторике миланског епископа Амброзија, који је потеко из истог друштвеног миљеа као и Симах, цар је одговорио у Милану конституцијом о забрани паганских ритуала: *Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis adque humanis sanctionibus reus fiat (Да се нико не укаља жртвовањем, да нико не убије невину жртву, нико да не прилази светиљштима, да не посећује храмове и да се не клања идолима начињеним људским трудом, иначе ће бити крив пред људским и божанским законима)*<sup>2738</sup>.

Међутим, верска унификација и пристајање Друге Паноније уз тринитарну теологију коинцидирало је са почетком варваризације провинције. Тако је Сирмиј, некадашњи просечни провинцијски центар у 4. веку израстао у *populosa et celebris mater urbium*<sup>2739</sup>, како га назива Амијан Марцелин. У религијском контексту он је постао *caput Illyrici*<sup>2740</sup>, како га представља његов епископ Анемије на Аквилејском сабору (381). Ипак, сав сјај престонице Илирика, који је још Диоклецијан замислио као *imitatio Romae*, почео је да бледи 80-их година 4. века, када почиње неповратно пропадање дунавског лимеса, те политичке али и културне границе *Romanitas* –

<sup>2737</sup> Symm. Rel. 3.10.

<sup>2738</sup> CTh 16.10.10.

<sup>2739</sup> Amm. Marc. 10.1.2.

<sup>2740</sup> Gesta conc. Aquil. 5.16.



*barbaritas*. Како сведоче археолошки налази, култна топографија Сирмија драстично се изменила током 4. века. После периода прогона, поред гланих путева који су водили у град никла су хришћанска гробља уз мартинијске цркве, око којих се групишу гробови и гробнице припадника различитих социјалних група – од пехарника цара Констанса и богате матроне Артемидоре која је себи за живота обезбедила место код блаженог мученика Синерота, до свих оних махом скромних натписа покојника чију хришћанску филијацију распознајемо само на основу симболике и локације гроба. У другој половини 4. века, спољна нестабилност натерала је грађане Сирмија да почну сеобу својих покојника *intra muros* на новоформирана градска гробља уз скромне цркве изграђене од материјала који је некада чинио велелепне паганске храмове, чији рељефи и слике сада добијају нови смисао рајских ограда и вртова, којима шетају паунови, сада симболи васкрсења. Тако, становник источноримског Сирмија, био он Римљанин или варварин, у одбрани града од Авара око 582. године, грчевито на опеци записује молитву за спас града и Римског царства на лошем грчком: *Χρίστε Κύριε βοήθη τῆς πόλεως καὶ ῥύξον τὸν Ἄβαριν καὶ πύλαξον<sup>2741</sup> τὴν Ῥωμανίαν<sup>2742</sup> καὶ τὸν γράψαντα. Ἀμήν* (*Христче Господе, спаси град од Авара и сачувај Римско царство и оног ко пише. Амин*)<sup>2743</sup>.

Судбина истраживања религије Друге Паноније и даље није светла. Богато културно наслеђе које лежи испод савремених трошна и запостављена зграда Музеја Срема на месту некадашње импозантне позноримске виле не може да сачува од заборава без већих улагања и корених друштвених промена у перцепцији значаја античког наслеђа. Натпис са поменом базилике св. Анастасије Сирмијске са непознате локације, који би многи назвали епохалним открићем, а који је потврдио стари запис у *Јеронимском мартирологију* о пореклу култа св. Анастасије Римске и Стошије Задарске, чекао је скоро тридесет година да буде објављен. Нека питања из религијске историје Друге Паноније још увек чекају свој одговор, који ће нови археолошки налази, даља опсежнија истраживања свеукупне рукописне традиције о панонским мученицима или откривање несталих

<sup>2741</sup> Уместо исправног *φύλαξον*.

<sup>2742</sup> *Ῥωμανία* = Римско царство, в. Е. А. Sophocles 1887, 974.

<sup>2743</sup> *CIGP* 127.

фрагмената из историографских дела савременика тек будућа поколења открити<sup>2744</sup>.

---

<sup>2744</sup> На нове смернице у истраживању религијске историје Друге Паноније, можда указује један скоро откривени и још непрочитани натпис, који су 2012. године локални рониоци изронили из Саве код Сремске Митровице на ком је грчким словима у крсту урезана позната хришћанска скраћеница Христовог имена ΙС ΧС, о вести в. 21.9.2012. <http://www.arheo-amateri.rs/2012/09/irinejev-stub-pronaden-u-savi/>.

## БИБЛИОГРАФИЈА

---

### СКРАЋЕНИЦЕ

\* Скраћенице изворних текстова су према G. W. H. Lampe 1961 и Siegfried Schwertner, *International Glossary of abbreviations for Theology and related Subjects*, Berlin 1974.

AAnt	Acta Antiqua Hungarica
AA SS	<i>Acta Sanctorum</i> , Société des Bollandistes. Paris/Rome, 1863–1940.
ACO	E. Schwartz (ed.), <i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> , vol. I-II, Berlin – Leipzig 1933-1935.
BHG	F. Halkin (ed.), <i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i>
BHL	F. Halkin (ed.) <i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>
AE	L'Annee epigraphique, Paris 1888 – .
Anal. Boll.	Analecta Bollandiana, Société des Bollandistes, Bruxelles 1882 – .
Brev. Syr.	De Rossi, Joh. Bapt. – Ludov. Duchesne (ed.) 1894. <i>Breviarium Syriacum</i> , у: <i>Acta Sanctorum Novembris</i> II.1, Bruxellis, LII-LXV.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866 –
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i> , Berlin 1828-1877.
CIGP	Kovács, P., <i>Corpus Inscriptionum Graecarum Pannonicarum</i> , Debrecen 1998-2007.
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , Berolini 1863- .
CJ	Codex Iustinianus
Cod. Greg.	<i>Codex Gregorianus</i> (ed. Gustav Hänel 1837)
Coll. Avell.	Collectio Avellana (ed. Otto Günther)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1866 –
<b>EOMIA</b>	Cuthbert Turner, <i>Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima</i> , Oxford 1899.
CTh	<i>Codex Theodosianus</i>
FIRA	<i>Fontes iuris romani anteiustiniani</i>
GZM	<i>Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine</i>
HE	<i>Historia ecclesiastica</i>
ILCV	<i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> , ed. E. Diehl. Berlin, 1925–1931.
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
LGPN	P. M. Fraser – E. Matthews (eds.), <i>The Lexicon of Greek Personal Names</i> , Oxford 1975 –
MAMA	<i>Monumenta Asiae Minoris Antiqua</i>
Mart. Hieron.	De Rossi, Joh. Bapt. – Ludov. Duchesne (ed.) 1894. <i>Martyrologium Hieronymianum</i> , у: <i>Acta Sanctorum Novembris</i> II.1, Bruxellis, [1]-[156].
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> (1826 – ) на адреси: <a href="http://www.dmgh.de/">http://www.dmgh.de/</a>
NPNF	Philip Schaff (ed.), <i>A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church</i> , series II, 14 vols., Buffalo 1886-1890.
ODCC	Cross, F. L. E. – Livingstone, A., <i>The Oxford Dictionary of the Christian Church</i> , 3rd Ed., Oxford 1997.

PG	J. P. Migne (ed.), <i>Patrologiae cursus completus, series Graeca</i> , accurate J.-P. Migne. Paris, 1857–1866.
PL	<i>Patrologiae cursus completus, series Latina</i> , accurate J.-P. Migne. Paris, 1844–1864.
PLRE	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> . Vol. 1 (A.D. 260–395), ed. A. H. M. Jones, J. R. Martindale and J. Morris. Cambridge, 1971. Vol. 2 (A.D. 395–527), ed. J. R. Martindale, Cambridge, 1980.
RIU	<i>Die römischen Inschriften Ungarns</i> (László Barkóczy et al. Hrsg.), Amsterdam, 1972–1984.
Sirm.	<i>Constitutiones Sirmundianae</i>
Syn. Const.	<i>Synaxarium Constantinopolitanum</i> (ed. H. Delehaye), Bruxelles 1902.
VAHD	Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku
VAMZ	Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu
ГПСКВ	Грађа за проучавање споменика културе Војводине (Нови Сад: Покрајински завод за заштиту споменика културе, 1956 – )
PBM	Рад војвођанских музеја (Нови Сад: Војвођански музеј, 1952 – 1993)
PMB	Рад Музеја Војводине (Нови Сад: Музеј Војводине, 1994 –)

## ИЗВОРИ

### НЕОБЈАВЉЕНА ГРАЂА

- Bayerische Staatsbibliothek, *Evangeliar (Codex Valerianus)/ Codex Latinus Monacensis, Cod. Clm 6224, Oberitalien?* (Vladislav Popović), с. 675, München, via Münchener Digitalisierungszentrum (MDZ) на адреси: <http://bsb-mdz12-spiegel.bsb.lrz.de/~db/bsb00006573/images/>
- Bayerische Staatsbibliothek, MS. *Vitae et pasiones sanctorum*, Clm 4554, f. 89v-91, Benediktbeuern, ende 8. Jh, München, via Münchener Digitalisierungszentrum (MDZ) на адреси: <http://bsb-mdz12-spiegel.bsb.lrz.de/~db/0006/bsb00064009/images/>
- Die Österreichische Nationalbibliothek, *Cod. Hist. Gr.* 45, Bl. 246r-247v, Wien.
- Bibliothèque nationale de France, *Cod. Grec* 548 190v-192v; *Supplément grec* 241, 215-216v; *Grec* 1177, 211-213v, Paris.
- МС = Музеј Срема, Сремска Митровица, Археолошко одељење, археолошка документација<sup>2745</sup>: Инвентарне књиге – Антика 1-2; дневници ископавања и инвентарне књиге са лок. 1а, 4, 5, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 42, 43, 46, 47, 55, 59, 66, 79, 80, 85; необјављена збирка ранохришћанских натписа са ископавања лок. 26 (1960-1962, 1970) и лок. 55 (1976-1977).
- ГЗ СМ = Градски завод за заштиту споменика културе, Сремска Митровица, археолошка документација: **Мачванска Митровица** лок. 61б = 72/V/B; **Сирмијум** лок. 85; лок. 80 = 102/B; лок. 79 = 102/B;
- СШ = Галерија Сава Шумановић, Шид, археолошка документација: лок. **Белњача** (Шид).
- МВ = Музеј Војводине, Нови Сад, Одељење археологије – антика; документација: **Епиграфска збирка** – И. Б. 2, 3, 4, 17, 18, 21, 28; **Н – збирка (Хртковци)**: И. Б. Н – 1601, 1600, 1596, 1590, 1543, 1542, 1539-1534, 1533-1528, 1523, 1522-1521, 1513, 1510, 1492, 1409, 1404, 1392, 1390, 1372, 1368, 1364-1363, 1358, 1356, 1331, 1329,

<sup>2745</sup> У случају када је код појединих фасцикли регистарски број нечитак, могуће је навести само име локалитета.

1325, 1324, 1323, 1322-1321, 1313-1312, 1308-1307, 1284, 1281-1280, 1269, 1226, 1219, 1217, 1214, 1211, 1175, 1169, 1168, 1155-1153, 1129-1125, 1099, 1094, 1024, 943, 927, 853, 845, 844, 840, 839, 828, 827, 813, 777-776, 766, 760, 756, 738, 737, 715-714, 709-701, 690, 685, 663-662, 651, 644, 642, 569-567, 565-564, 562-558, 501, 496, 490, 489, 486, 400, 398, 395-394, 381, 369, 359-358, 332, 302, 300, 291, 275, 178, 177, 119, 102, 65, 25, 23, 1; **Збирка АА** – И. Б. АА 92, 307, 779, 885, 945-948, 963, 991, 1004-1006, 1129, 1155-1156, 1179, 1209, 1213-1216, 1224-1225, 1228, 1232, 1292, 1346, 1441, 1469, 1471, 1472, 1476, 1481-1483.

ПЗ НС = Покрајински завод за заштиту споменика културе, Нови Сад, Архива, документација: **Адашевци** = 312/В; **Аутопут Е-70** = 1/В – лок. *Мало Кувалово* (Крњешевци); лок. *Вртлози* (Шимановци); лок. *Просине* (Прхово); лок. *Просине* (Пећинци); лок. *Златара* (Рума); лок. *Жировац* (Рума); лок. *Кудошке ливаде* (Рума); лок. *Кудош* (Шашинци); *Ливаде* (Сремска Митровица); лок. *Митровачке ливаде* (Сремска Митровица); лок. *Међаш* (Кузмин); лок. *Велике ледине* (Кузмин); лок. *Брегови-Атовац* (Кузмин); лок. *Гајићи* (Адашевци); лок. *Селиште* (Лаћарак); деоница Кузмин – Ср. Митровица; деоница Кузмин – Шашинци; деоница Кузмин – Шашинци на км 152 лок. *Митровачка петља – Излазница*; **Аутопут Е-75** – деоница Фекетић – Шовроц, лок. 2; **Бач** = 104/В; **Бачинци** = 298/В; **Баноштор** = 63/В; **Батајница** = 286/В; **Батровци** = 265/А, В, Ћ; **Бегеч** = 334/В; **Белегиш** = 246/В, Ћ; **Беоцин** = 16/В; **Бездан** = 301/В; **Бингула** = 273/В, Ћ; **Босут** = 432/В, Ћ; **Чалма** = 271/В, Ћ; **Черевих** = 77/В; **Чортановци** = 255/В, Ћ; **Доњи Петровци** = 102/В; **Деч** = 346/В; **Дивош** = 274/В; **Добринци** = 408/В, Ћ; **Ердевик** = 348/В; **Фрушкогорски манастири**; **Голубинци** = 44/В; **Грабовци**; **Гргуревци** = 272/В; **Инђија** = 75/В; **Јамена** 384/В, Ж; **Јарак** = 276/В; **Јарковац** = 98/В; **Кленак** = 51/В; **Крчедин** = 295/В; **Крњешевци** = 437/В; **Кукујевци** = 323/В; **Кулпин** = 288/А, В; **Кузмин** = 69/В; **Лаћарак** = 56/В; **Лединци** = 296/В; **Лежимир** = 277/В; **Манђелос** = 270/В; **Марадик** = 29/В; **Мартинци** 343/В, Г, Ж; **Моловин** = 169/В; **Морових** = 50/В; **Нерадин** = 32/В; **Нештин** = 35/В; **Никинци** = 257/В; **Ноћај** 269/В; **Обреж**; **Павловци** = 5/В; **Пећинци**; **Петроварадин** = 5/В; **Платичево** = 33/В; **Попинци** = 341/В; **Прхово** = 340/В; **Путинци** = 267/В; **Раковац** = 12/В; **Рума** = 38/В; **Сирмијум** = 1/В/VI – лок. 1а, 4, 5, 9, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 55, 59, 66; **Шашинци** = 278/В; **Силбаш** = 344/В; **Шимановци** = 336/В; **Сириг** = 385/В; **Шишатовоц** = 58/В; **Сот** = 342/В; **Сремска Каменица** = 82/В; **Сремска Рача** = 436/В; **Сремски Карловци** = 2/В; **Стари и Нови Бановци** = 262/В, Ћ; **Стара Пазова** = 30/В; **Суботиште** = 345/В; **Сурчин** = 70/В; **Сурдук** = 349/В; **Свилош** = 266/В; **Вајска** = 335/В; **Велики Радинци** = 68/В; **Вишњићево** = 138/А, В; **Витојевци** = 449/В; **Визић** = 268/В; **Вогањ** = 287/А, В; **Војка** 248/В; **Засавица** = 275/В.

АИ = Археолошки институт, Београд, Одељење за документацију, документација: **Сирмијум** лок. 26 = 356/6; лок. 23 = 356/49; лок. 31 = 356/12; лок. 32 = 356/53; лок. 37 = 356/57; лок. 55 = 356/78; лок. 59 = 356/82; лок. 60 = 356/ ; лок. 67 = 356/ ; **Мачванска Митровица** лок. 61/б = 368.

#### НАРАТИВНИ ИЗВОРИ

*Acta Sanctorum* (ed. J. B. DE ROSSI – L. DUCHESNE), vols. 1-68, Paris 1863-1894.

*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, у: Carl Paul CASPARI, *Kirchenhistorische anecdotae: nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-*

- mittelalterlicher Schriften*, vol. 1: *Lateinische Schriften: die Texte und die Anmerkungen*, Oslo 1883, 133-147.
- Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo sirmiensi*, y: J. P. MIGNE (ed.), *PL Supplementum 1*, 1958, 345-350.
- AMBROSIUS, *De fide ad Gratianum Augustum* (ed. Otto FALLER), *CSEL 78*, Wien 1962.
- AMBROSIUS, *De spiritu sancto, De incarnationis dominicae sacramento* (ed. Otto FALLER), *CSEL 79*, Wien 1964.
- AMBROSIUS, *Epistola et acta: Epistularum libri I-VI* (ed. Otto FALLER), *CSEL 82/1*, Wien 1968; *Epistularum libri VII-IX* (ed. Michaela ZELZER), *CSEL 82/2*, Wien 1990; *Epistularum liber decimus, Epistulae extra collectionem, Gesta concilii Aquileiensis* (ed. Michaela ZELZER), *CSEL 82/3* (1982).
- AMIDON, Philip R. *The Church History of Rufinus of Aquileia: Books 10 and 11*, New York 1997.
- AMIJAN MARCELIN, *Istorija* (prev. Milena MILIN), Beograd 1991.
- AMMIANUS MARCELLINUS, *Roman History I: Books 14-19* (trans. ROLFE, J. C.), Loeb Classical Library, London 1935.
- AMMIANUS MARCELLINUS, *Roman History II: Books 20-26* (trans. ROLFE, J. C.), Loeb Classical Library, London 1940.
- AMMIANUS MARCELLINUS, *Roman History III: Books 27-31. Excerpta Valesiana* (trans. ROLFE, J. C.), Loeb Classical Library, London 1939.
- AUGUSTINE, *Selected Letters* (trans. James Houston BAXTER), Loeb Classical Library, London 1930.
- AUGUSTINUS, *Epistulae 185-270* (ed. A. GOLDBACHER), *CSEL 57*, Wien 1911.
- AURELIUS VICTOR, *De Caesaribus* (trans. H. W. BIRD), London 1994.
- AURELIUS VICTOR, *Liber de Caesaribus* (ed. Franz PICHLMAYR), Leipzig 1911.
- AUSONIUS, *Ausonius I: Books 1-17* (trans. Hugh G. Evelyn WHITE), Loeb Classical Library, London 1919.
- BAEHRENS, Aemilius, *XII Panegyrici Latini*, Lipsiae 1874.
- BASIL, *Letters*, Volume I: Letters 1-58 (trans. DEFERRARI, Roy J.), Loeb Classical Library, London 1926.
- BASIL, *Letters*, Volume II: Letters 59-185 (trans. Deferrari, Roy J.), Loeb Classical Library, London 1928.
- BASIL, *Letters*, Volume III: Letters 186-248 (trans. DEFERRARI, Roy J.), Loeb Classical Library, London 1930.
- BASIL, *Letters*, Volume IV: Letters 249-368. *On Greek Literature* (trans. Roy J. – M. DEFERRARI, R. P MCGUIRE), Loeb Classical Library, London 1934.
- BEDE, *Ecclesiastical History of the English Nation I: Books 1-3* (trans. J. E. KING), Loeb Classical Library, London 1930.
- BEDE, *Ecclesiastical History, Books 4-5. Lives of the Abbots. Letter to Egbert* (trans. J. E. KING), Loeb Classical Library, London 1930.
- BEYENKA, Mary Melchior, *Saint Ambrose Letters*, 1-91, Washington 1954, reprint 2002.
- Biblija. Stari i Novi zavjeti* (ur. Josip TABAK – Jerko FUČAK), Zagreb 1968.
- Bibliotheca Casinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Casinensi asservantur*, T. III, Ex typografia Casinensis 1877.
- BIDEZ, Joseph, *Fragments nouveaux de Philostorge sur la vie de Constantin*, Byzantion 10, 1935, 403-442.
- BLOCKLEY, R. C. (ed.), *The Fragmentary classicising historians of the later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus II*, Liverpool 1981.
- BRANDT, Samuel – LAUBMANN Georg, *Lactantius Firmianus: Opera Omnia. Accedunt carmina eius quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est De mortibus persecutorum liber*, *CSEL 19/1-2, 27/1-2*, Vienna – Prague – Leipzig 1890-1897.

- CASSIODORUS Senator, *Chronica* (ed. Theodor MOMMSEN), *MGH AA* 11, *Chronica minora* 2, Berlin 1894, 109-161.
- CASSIODORUS Senator, *Variae* (ed. Theodor MOMMSEN), *MGH AA* 12, Berlin 1894, 1-385.
- CASSIODORUS, *Historia Ecclesiastica Tripartita* (ed. W. JACOB – R. HANSLIK), *CSEL* 71, Vienna 1952.
- CASSIUS DIO Cocceianus, *Historiae Romanae quae supersunt* I-V (ed. U. P. BOISSEVAIN), Berlin 1895-1931.
- Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis* (ed. HAGIOGRAPHI BOLLANDIANI), I: *Codices Latini membranei*, Bruxellis 1886.
- Chronica Minora Saec. IV.V.VI.VII* (ed. Theodor MOMMSEN), *MGH, AA* 9, Berlin 1892.
- Chronicon Paschale* (ed. L. DINDORF), Bohn 1832.
- Chronicon Paschale 284–628 AD.* (trans. Michael WHITBY – Mary WHITBY), Liverpool 1989.
- Chronographus Anni CCCLIII* (ed. Theodor MOMMSEN), *MGH AA* 9: *Chronica Minora Saec. IV-VII*, vol. 1, Berlin 1892; repr. Munich 1981, 13-148.
- CLAUDIAN, *Panegyric on Probinus and Olybrius. Against Rufinus 1 and 2. War against Gildo. Against Eutropius 1 and 2. Fescennine Verses on the Marriage of Honorius. Epithalamium of Honorius and Maria. Panegyrics on the Third and Fourth Consulships of Honorius. Panegyric on the Consulship of Manlius. On Stilicho's Consulship 1* (trans. M. PLATNAUER), Loeb Classical Library, London 1922.
- Codex Suprasliensis* на адреси: <http://suprasliensis.obdurodon.org/pages/supr126v.html>.
- COLEMAN-NORTON, P. R. *Roman State and Christian Church*, 1-3, London 1966.
- COWPER, Benjamin H., *Syriac Miscellanies*, London 1861.
- CUNTZ, Otto – SCHNETZ, Joseph (Hrsg.), *Itineraria romana*, 2 vols, Leipzig 1929, 1940.
- CURETON, William, *History of the Martyrs in Palestine by Eusebius of Caesarea, Discovered in a Very Antient Syriac Manuscript*, London 1861.
- CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Opera* (ed. W. HARTEL), *CSEL* 3/1-3, Wien 1868/1871.
- DE ROSSI, Johanus Baptista – DUCHESNE, Ludovicus (ed.) 1894. *Breviarium Syriacum*, y: *AA SS* Novembris II.1, Bruxellis, LII-LXV.
- DE ROSSI, Johanus Baptista – Ludovicus DUCHESNE (ed.) 1894. *Martyrologium Hieronymianum*, y: *AA SS* Novembris II.1, Bruxellis, [1]-[156].
- DEKKERS, Eligius, *Clavis Patrum Latinorum*, 3rd ed., Turnhout 1995.
- DELEHAYE, H., *Les légendes grecques des saintes militaires*, Paris 1909.
- DUBOIS, J. – RENAUD, G. *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris 1976.
- DUCHESNE, Louis (ed.), *Liber Pontificalis, Depositio Martyrum*, I, Paris 1955.
- ENNODIUS, *Opera* (ed. W. HARTEL), *CSEL* 6, Wien 1882.
- ÉTAIT, R. *Sermons ariens inédits*, *Recherches augustinienes* 26, 1992, 143-79.
- ÉTAIX, R. – LEMARIE, J. *Chromatii Aquileiensis opera*, Turnholti 1974.
- EUGIPIUS, *Vita sancti Severini* (ed. Theodor MOMMSEN), *MGH SSRG* 26, Hannover 1898.
- EUSEBIUS of Caesarea, *Life of Constantine* (trans. Averil CAMERON – Stuart HALL), New York 1999.
- EUSEBIUS of Caesarea, *The History of the Martyrs in Palestine* (trans. William CURETON), London – Paris 1869.
- EUSEBIUS, *Werke*. Vol. 2.2: *Die Kirchengeschichte* (eds. Eduard SCHWARTZ – Theodor MOMMSEN), Berlin 1908.
- EUSEBIUS, *Ecclesiastical History* (trans. Kirsopp LAKE), Volume I: Books 1-5, Loeb Classical Library, London 1926.
- EUSEBIUS, *Ecclesiastical History* (trans. J. E. L. OULTON), Volume II: Books 6-10, Loeb Classical Library, London 1942.
- EUTROPIUS, *Breviarium* (trans. H. W. BIRD), London 1993.
- EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History* (trans. E. WALFORD), London 1846.

- EVAGRIUS SCHOLASTICUS, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus* (trans. Michael WHITBY), Liverpool 2000.
- Excerpta Valesiana* (ed. J. MOREAU), Leipzig 1961.
- FILASTRIUS, *Diversarum hereseon liber* (ed. F. MARX), CSEL 38, Wien 1898.
- FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum* (ed. C. HALM), CSEL 2, Wien 1869.
- FREND, W. H. C. – STEVENSON, James (eds.), *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337*, Revised Edition, Cambridge 1987.
- GEBHARDT, Otto von, *Acta martyrum selecta. Ausgewählte Märtyreracten, und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christlichen Kirche*, Berlin 1902.
- GEERARD Mauritius (ed.), *Clavis Patrum Graecorum*, Turnout 1974.
- GEYER, Paul *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII*, Pragae – Vindobonae 1898.
- GRAFFIN, René – NAU, François (eds.), *Patrologia orientalis*, vol. 1-49, Paris 1904–.
- GREGOR VON NAZIANZ, *De Vita Sua* (trans. Christoph JUNGCK), Heidelberg 1974.
- GRYSON, Richard *Le Recueil de Vérone (MS LI de la Bibliothèque Capitulaire et feuillets inédits de la collection Guistiniani Recanati)*, The Hague 1982.
- GRYSON, Richard *Les Palimpsestes ariens latins de Bobbio*, Turnhout 1983.
- GRYSON, Richard *Scolies Ariennes sur le Concile d'Aquilée*, Paris 1980.
- GÜNTHER, Otto, *Epistulae imperatorum pontificum aliorum: inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae: Avellana quae dicitur collectio*, CSEL 35, Vindobonae 1895-1898.
- HAHN, August (ed.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Leipzig 1897.
- HALKIN, François (ed.), *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3rd ed., 3 vols., Bruxelles 1957.
- HALKIN, François (ed.), *Bibliotheca Hagiographica Latina*, I-II, Bruxelles 1969.
- HALKIN, François (ed.), *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1984.
- HÄNEL, Gustav *Codicis Gregoriani et Codicis Hermogeniani fragmenta*, Lipsiae 1837.
- HANSEN, G. C. – Klostermann E., *Eusebius Werke*, Bd. 4: *Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells*, Die griechischen christlichen Schriftsteller 14, Berlin 1972.
- HARRIS, Cooper B. *The Encomium of the Martyrs*, Journal of Sacred Literature 5, 1868, 404-408.
- HIERONYMUS, *De viris illustribus liber. Accedit Gennadii Catalogus virorum illustrium* (rec. G. HERDINGIUS), Leipzig 1879.
- HIERONYMUS, *Epistulae 1-70* (ed. I. HILBERG), CSEL 54, Wien 1910/1918; *Epistulae 71-120* (ed. I. HILBERG), CSEL 55, Wien 1910/1918; *Epistulae 121-154* (ed. I. HILBERG), CSEL 56/1, Wien 1910/1918.
- HIERONYMUS, *In Hieremiam prophetam* (ed. S. REITER), CSEL 59, Wien 1913.
- HILARII PICTAVIENSIS, *Opera IV: Tractatus mysteriorum: Collectanea antiariana parisina (fragmenta historica) cum appendice (Liber I ad Constantium) ; Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium); Hymni; Fragmenta minora; Spuria* (ed. Alfred Leonhard FEDER), CSEL 65, Paris 1916.
- HILARY OF POITIERS, *Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-century Church* (translated with introduction and notes by Lionel R. WICKHAM), Oxford 1998.
- HUNT, A. S. *Papyri I: Private Documents (Agreements, Receipts, Wills, Letters, Memoranda, Accounts and Lists, and Others)*, Loeb Classical Library, London 1932.
- HUNT, A. S. – EDGAR, C. C. *Papyri II: Public Documents (Codes and Regulations, Edicts and Orders, Public Announcements, Reports of Meetings, Judicial Business, Petitions and Applications, Declarations to Officials, Contracts, Receipts, Accounts and Lists, Correspondence, and Other)*, Loeb Classical Library, London 1934.
- HYAMSON, M. *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, Oxford 1913.
- JEROME, *Select Letters* (trans. F. A. WRIGHT), Loeb Classical Library, London 1933.
- JONKERS E. (ed.), *Acta et symbola Conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*, Leiden 1954.



- JULIAN IMPERATOR, *Izabrani spisi* (Izbor i predgovor Dragoš KALAJIĆ; prevod sa starogrčkog i napomene Aleksandar POPOVIĆ), Beograd 1987.
- KNOPE, R. – KRÜGER, G., *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1929.
- KRÜGER, Paul – MOMMSEN Theodor – STUEMUND Wilhelm, *Collectio Librorum Iuris Anteiustiniani*, 1-3, Berlin 1878-1890; repr. 1999.
- KRUSCH Bruno 1896. *Monumenta Germaniae Historica: Scriptores rerum Merovingicarum*, 3. Hanover.
- LAKTANCIJE, *Kako umriješe progonitelji Crkve*, Biskupski Ordinarijat Đakovo, Đakovo 1913.
- LAMBECIUS, P. – KOLLARIUS, A. F. *Commentariorum de Bibliotheca Cæsarea Vindobonensi*, VIII, Vindobonae 1782.
- LATYŠEV, Basilius *Menologii anyonimi byzantini saec. X quae supersunt*, I, Petropoli 1912.
- LEMERLE, P. *Les plus anciens recueils des Miracles de saint Démétrius: Vol. 1. Le texte*, Paris 1979.
- LEMERLE, P. *Les plus anciens recueils des Miracles de saint Démétrius: Vol. 2. Commentaire*, Paris 1981.
- LIBANIUS, *Selected Orations*, Volume I: *Julianic Orations* (trans. A. F. NORMAN.), Loeb Classical Library, London 1964.
- LIBANIUS, *Selected Orations*, Volume II: *Orations 2, 19-23, 30, 33, 45, 47-50* (trans. A. F. NORMAN), Loeb Classical Library, London 1977.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*, Liverpool 2005.
- LIEU, Samuel N. C. – MONTSERRAT, Dominic (eds.), *Julian: Pagan and Byzantine Views: A Source History*, London 1996.
- LOGAN, Alastair H. B., *Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthimus), On the Holy Church: Text, Translation and Commentary*, JTS, NS, 51/1, April 2000, 81-112.
- LUCIFER CALARITANUS, *De non conveniendo cum haereticis, De regibus apostaticis, De sancto Athanasio, De non parcendo in deum delinquentibus, Moriendum esse pro dei filio, Epistulae* (ed. W. HARTEL), CSEL 14, Wien 1886.
- LUNDSTRÖM, Sven, *Zur Historia Tripartita des Cassiodor*, Lund 1952.
- MARSILIUS, Aloysius Ferdinandus *Danubius Pannonico-Mysicus*, I-II, Hagae 1726.
- Martyrologium Venerabilis Bedae Presbyteri*, Plantin, 1564.
- MIGNE, Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus, s. Graeca*, Paris 1844-1855.
- MIGNE, Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus, s. Latina*, Paris 1844-1855.
- MOMBRIUS, Boninus *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, t. 1, Paris 1910.
- MOMMSEN Theodor – MEYER Paul Martin (eds.), *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, Berlin 1905; reprint 1971.
- MOMMSEN, Theodor – KRÜGER Paul, *Codex Justiniani editio maior*, Berlin 1877; reprint 1998.
- MOMMSEN, Theodor (ed.) *Monumenta Germaniae Historica. Auctorum Antiquissimorum*, Berolini 1878.
- MOREAU, Jacques. *Lactance: De la mort des persécuteurs*, 2 vols. Paris 1954.
- MÜLLER, Karl (ed.), *Fragmenta historicorum graecorum*, 5 vols., Paris 1841–1870.
- MUSURILLO, Herbert *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.
- NEUMANN, Karl Johannes *Iuliani Imperatoris Librorum contra Christianos*, Leipzig 1880.
- Notitia Dignitatum, Accedunt Notitia Urbis Constantinopolitanae et Laterculi Provinciarum* (ed. Otto SEECK ), Berolini 1876.
- OMONT, Henry A. *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Bibliothecae nationalis*, Paris 1896; *Catalogue des manuscrits grecs*, Paris 1897.
- OMONT, Henry A. *Facsimilés des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du IXe et XIVe siècle*, Bibliothèque de l'École des chartes, Paris 1891.
- OMONT, Henry A. *Facsimilés des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du IVe et XIIIe siècle*, Bibliothèque de l'École des chartes, Paris 1892.
- OPITZ, Hans-Georg (Hrsg.), *Athanasius Werke*, Bd. 1-3, Berlin 1934–1935.

- OPITZ, Hans-Georg, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328*, Berlin 1934.
- OPTATI MILEVITANI, *Libri VII* (ed. Karl ZIWSA), Prague – Vienna – Leipzig 1983.
- OPTATUS, *Against the Donatists* (transl. M. EDWARDS), Liverpool 1997.
- PACATUS, *Panegyric to the Emperor Theodosius* (trans. C. E. V NIXON), London 1987.
- PASCHOUD, François (ed.), *Zosime: Histoire Nouvelle*, 3 vols., Paris 1971–1989.
- PASINI, C. *Inventario agiografico dei manoscritti greci dell'Ambrosiana*, Bruxelles 2003.
- PAULINUS NOLANUS, *Epistulae* (ed. W. HARTEL), CSEL 29, Wien 1894.
- PAULUS OROSIUS, *Historiarum adversum paganos libri VII* (ed. C. ZANGENMEISTER), Leipzig 1889.
- PHARR, Clyde – SHERRER DAVIDSON, Theresa – BROWN PHARR, Mary, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Princeton 1952.
- PHILOSTORGIUS, *Kirchengeschichte: mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen* (Hrsg. Joseph BIDEZ), 3rd ed., Berlin 1981.
- PIGAFETTA, Marc'Antonio *Itinerario*, Londra 1585.
- PRICE, Richard – Michael GADDIS (trans.), *The Acts of the Council of Chalcedon*, Vol. 1-3, Liverpool 2005.
- PROCOPIUS CAESARIENSIS, *Opera omnia II (De bellis libri V-VIII: Bellum Gothicum)* (ed. J. HAURY), Leipzig 1963.
- Prologi Paschae ad Vitalem scripti a. 395* (ed. Theodor MOMMSEN), MGH AA 9, Berlin, 1892, 736-738.
- PRUDENTIUS, *Volume I: Liber Cathemerinon. Apotheosis. Hamartingenia. Psychomachia. Contra Orationem Symmachi, Liber I* (trans. H. J. THOMSON), Loeb Classical Library, London 1949.
- PRUDENTIUS, *Volume II: Against Symmachus. Crowns of Martyrdom. Scenes From History. Epilogue* (trans. H. J. THOMSON), Loeb Classical Library, London 1953.
- PSEUDO-AURELIUS VICTOR, *Epitome de Cesaribus* (ed. F. PICHLMAYR – R. GRUENDEL), Leipzig 1961.
- RAČKI, Franjo *Documenta historiae Croaticae periodum antiquam illustrantia*, Zagrabiae 1877.
- RAUSCHEN, G. et alii (eds.), *Florilegium Patristicum*, vol. 3, Bohn 1904.
- REA, J. R. (ed.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LXIII, London 1996.
- RICCOBONO, Salvatore et al. *Fontes Iuris Romani Antejustiniani (FIRA)*, 3 vols., Florentiae 1941-1943; reprint 1964-1968.
- ROBERTS, Alexander – DONALDSON, James (eds.), *The Ante-Nicene Christian Library*, vols. 21-22, Edinburgh 1871; = *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 7, Buffalo 1886.
- RUFINUS, *Interpretatio orationum Gregorii Nazianzeni* (ed. A. ENGELBRECHT), CSEL 46, Wien 1910.
- RUINART Theodor 1859. *Acta martyrum*. Ratisbone (1. издање 1689).
- SCHAFF Philip – WACE Henry (eds.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Vol. 1: Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine, Buffalo – New York 1890.
- SCHAFF Philip – WACE Henry (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, series II, 14 vols., New York 1886-1890.
- SCHOENE A. *Eusebi Chronicorum Libri Duo*, 1-2, Leipzig 1875, 1866.
- SEECK Otto (ed.), *Notitia dignitatum: accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et laterculi prouinciarum*, Berolini, 1876.
- SEECK Otto, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart 1919.
- SHELTON J. C. – WHITEHORNE J. E. G. (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. LXII, London 1995.
- SMULDERS Pieter Frans, *Hilary of Poitiers' Preface to His Opus Historicum: Translation and Commentary*, Leiden 1995.

- SOZOMENOS, *Historia ecclesiastica* (ed. J. BIDEZ – G. C. HANSEN), Berlin 1960.
- STÄDELE Alfons. *Laktanz: De mortibus persecutorum: Über die Todesarten der Verfolger*, Turnhout 2003.
- STEINHAUSER Kenneth B. (ed.), *Anonymi In Iob Commentarius*, CSEL 96, Vindobonae 2006.
- SUIDAE *Lexicon* (ed. Ada ADLER), Vols. 1-5, Leipzig 1928–1938.
- SUIDAE *Lexicon Graece et Latine* (ed. Ludolf KÜSTER), T. III, Cantabrigiae 1705.
- SURIUS Lucius, *De probatis Sanctorum historiis*, II, Köln 1570-1575, reprint 1875.
- SYMMACHUS, Quintus Aurelius. *Relationes* (ed. Wilhelm MEYER), Teubner: Leipzig 1872.
- Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* (ed. H. DELEHAYE), Propyleum ad Acta Sanctorum Novembris, Bruxelles 1902.
- SZÖRÉNYI Ladislav de Kis-Szörény, *Opis Srijema* (prev. Stjepan SRŠAN), Vinkovci 1989.
- THEINER Agustinus (ed.) *Caesaris Baronii Annales ecclesiastici*, T. 3, Paris 1864.
- THEODOSIUS DIACONUS, *Conciliorum Nicaeni et Serdicensis sylloge: Sylloge Alexandrina*
- THOMAE ARCHIDIACONI SPALATENSIS, *Historia salonitanorum atque Spalatinorum pontificium* (ed. Olga PERIĆ et al.), Budapest – New York 2006.
- THOMAS ARCHIDIACONUS, *Historia salonitana* (ed. Franjo RAČKI), Spalato 1894.
- TURNER Cuthbert, *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, Oxford 1899.
- USENER Hermann, *Acta martyrum Scilitanorum Graece edita*, Bonn 1881.
- USENER Hermann, *Passio ss. Anastasiae, Agape, Irene et Chioniae*, Jahrbücher für protestantische Theologie 13, 1887, 244-245.
- VINZENT M. *Markell von Ankyra: Die Fragmente*, Leiden 1997.
- WATTENBACH Wilhelm, *Über die Legende von den heiligen vier Gekrönten (Passio Sanctorum IV. Coronatarum)*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse 10, 1853, 118-126.
- WEBER R. (ed.), *Sancti Cypriani episcopi opera*, vol. 1, Turnhout 1972.
- WICKHAM Lionel R. *Hilary of Poitiers. Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-Century Church*, Liverpool 2009.
- WILLIAMS Frank, *The Panarion of Epiphanius of Salamis: De fide*, Books II and III, Leiden 2013<sup>2</sup>.
- WINKELMANN F. *Eusebius Werke*, Band 1.1: *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, Die griechischen christlichen Schriftsteller, Berlin 1975.
- WRIGHT W. *An Ancient Syrian Martyrology*, The Journal of Sacred Literature and Biblical Record 8, 1866, 423-432.
- WRIGHT Wilmer C. *Julian I: Orations 1-5*, Loeb Classical Library, London 1913.
- WRIGHT Wilmer C. *Julian II: Orations 6-8. Letters to Themistius, To the Senate and People of Athens, To a Priest. The Caesars. Misopogon*, Loeb Classical Library, London 1913.
- WRIGHT Wilmer C. *Julian III: Letters. Epigrams. Against the Galilaeans. Fragments*, Loeb Classical Library, London 1923.
- ZOSIMUS, *New History* (transl. Ronald T. RIDLEY), Rome 1982.
- Библија или Свето писмо Старога и Новога завјета* (прев. Ђура ДАНИЧИЋ – Вук СТЕФАНОВИЋ КАРАЦИЋ), Београд 2008.
- ВУЛИЋ Никола, *Passio sanctorum IV coronatorum*, Глас Српске Краљевске Академија 82, 1934, 1-22.
- ЗАИМОВ Ђордан – Марио КАПАЛДО 1982. *Супрасълски или Ретков сборник: в два тома*. 1 (Увод и коментар на старобългарския текст; подбор и коментар на гръцкия текст), София: Българската академия на науките 1982.
- ЈЕВСЕВИЈЕ ПАМФИЛ, *Историја цркве* (прев. са руског Слободан ПРОДИЋ), Шибеник 2003.

- КАЛИЋ Јованка 1971. *Продор византијске војске у Срем*, у: Георгије ОСТРОГОРСКИ – Фрањо БАРИШИЋ (ур.), *Византијски извори за историју народа Југославије* 4, Београд 74-75.
- МИЛИН Милена 2001-2002. *О смрти прогонитеља (Лактанције)*, *Источник* 41, 141-160; 42, 143-153.
- МИЛИН Милена 2003а. *Пасија мученика Синерота*, *Источник* 45/46, 160-161.
- МИЛИН Милена 2003б. *Пасија св. Иринеја Сирмијскога*, *Источник* 45/46, 156-159.
- ОСТРОГОРСКИ Георгије – ФЕРЈАНЧИЋ Божидар (ур.) 1971. *Византијски извори за историју народа Југославије* 3, Београд.
- ОСТРОГОРСКИ Георгије (ур.) 1955. *Византијски извори за историју народа Југославије* 1, Београд.
- ПОПОВИЋ Радомир 2001. *Извори за црквену историју*, Београд.
- СОКРАТ СХОЛАСТИК, *Историја цркве* (прев. владика Гаврило ПОПОВИЋ), Београд 1886.

#### ЕПИГРАФИКА

- BRLIĆ E. 1936. *Osječki epigrafski spomenici*, *Obzor Uskršnji* br.
- ЋЕШКА J. – HOŠEK R. 1967. *Inscriptiones Pannoniae Superiori: in Slovacia Transdanubiana asservatae*, Brno.
- Corpus Cultus Equitis Thracii*, Leiden 1979-1984.
- Corpus Inscriptionum Graecarum*, Berolini 1828-1877.
- Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berolini 1863 – .
- Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berolini 1873 – ; Supplementum I, Berlin 1902.
- DAMJANOVIĆ-BARIŠIĆ Darija 2014. *Starokršćanska sirmijska zajednica u svjetlu epigrafskih izvora*, *Crkva u svijetu* 49/4, 497-512.
- DESSAU Hermannus (ed.), *Inscriptiones Latinae selectae*, vols. I-III, Berolini 1955.
- DIEHL Ernestus (ed.), *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, vol. I-III, Berlin – Dublin – Zürich 1925-1931.
- Ephemeris epigraphica*, Berolini 1872-1913.
- Epigraphische Datenbank Heidelberg*, на интернет адреси: <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home?&lang=de>.
- GARDAŠ Miro 1990. *Uprava u rimskoj koloniji Mursi u svjetlu dosadašnjih epigrafskih nalaza*, *Pravni vjesnik* 1, 133-137.
- GAUTHIER N. – MARIN E. – PRÉVOT F. (eds.) 2010. *Salona IV, Inscriptions de Salone chrétienne, IVe-VIIe siècles = Salona IV, Natpisi starokršćanske Salone, IV.-VII. st.*, Vols. I-II, Ecole Française de Rome/Arheološki muzej Split: Rome – Split.
- GEROV B. *Inscriptiones Latinae in Bulgaria repertae*, Sofija 1989.
- GUARDUCCI Margherita 1995. *Epigrafia Greca IV: Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Roma.
- HAINZMANN M. – SCHUBERT P. *Inscriptionum lapidariarum Latinarum provinciae Norici usque ad annum MCMLXXXIV repertarum indices*, Berlin 1986.
- HOFFILLER V. – SARIA B. *Antike Inschriften aus Jugoslawien*, Zagreb 1938.
- HÖRIG M. – SCHWERTHEIM E. *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, Leiden 1987.
- Inscriptiones Graecae*, Berlin 1903- .
- Inscriptions de la Mésie Supérieure*, Beograd 1976- .
- KOVACS Péter 2007. *Greek inscriptions in Pannonia*, in Marc MAYER et al. (eds.): *Acta XII congressus epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona, 3-8 Septembris 2002, Institut d'estudis Catalans, Barcelona, 785-792.
- KOVÁCS Péter 2008. *Christian Epigraphy in Pannonia*, in: Christina FRANEK – Susanne LAMM – Tina NEUHAUSER – Barbara POROD – Katja ZÖHRER (Hrsg.), *Thiasos. Festschrift für Erwin Pochmarski zum 65. Geburtstag*, Wien, 495-501.

- KOVACS Peter, *Tituli Romani in Hungaria reperti. Supplementum*, Budapest – Bonn 2005.  
KOVACS Peter. *Corpus Inscriptionum Graecarum Pannonicarum*, 2. Aufl., Debrecen 2001.  
KOVACS Peter. *Corpus Inscriptionum Graecarum Pannonicarum*, 3. Aufl., Budapest 2007.  
KOVACS Peter. *Corpus Inscriptionum Graecarum Pannonicarum*, Debrecen 1998.  
*L'Annee epigraphique*, Paris 1888 – .  
LOVENJAK M. *Inscriptiones Latinae Sloveniae*, Ljubljana 1998.  
MARIN Emilio (ed.) 2010. *Salona 4. Inscriptiones de Salone christienne, IVe-VIe siècles*, Roma – Split.  
MARSILIUS, Aloysius Ferdinandus 1726 *Danubius Pannonico-Mysicus*, T. II, Hagae – Amsterdami.  
МИХАЙЛОВ G. *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, Sofia 1958-1997.  
MILIN Milena 1996. *An Exorcist on an Epitaph from Sirmium*, *Starinar* 47, 245-262.  
*Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Manchester – London 1928- .  
MOREAU J. – MARROU, H. I. (Hrsg.), *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, Supplementum*, Berlin - Dublin - Zürich 1967.  
PETEOLESCU C. C. *Inscriptiones Daciae Romanae. Inscriptiones extra fines Daciae repertae Graecae et Latinae (saec. I.II.III)*. Bucarest 1996, 2000.  
PETEOLESCU C. C. *Inscriptji latine din Dacia*, București 2005.  
PETRICIOLI Ivo 1960-1961. *Ranosrednjovjekovni natpisi iz Zadra*, *Diadora* 2, 251-270.  
ROSSI I. B. de, *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, Romae 1895-1915.  
ROXAN M. M. et al. (eds.), *Roman Military Diplomas: I, 1954-1977* (London, 1978); II, 1978-1984 (London, 1985); III, 1985-1993 (London, 1994); IV (BICS Suppl. 82; London, 2003); V (BICS Suppl. 88; London, 2006).  
ŠAŠEL Anna et Jaro, *Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMII et MCMXL repertae et editae sunt*, Ljubljana 1963-1986.  
UBI ERAT LUPA, Universität Salzburg на адреси: [www.ubi-erat-lupa.org](http://www.ubi-erat-lupa.org).  
VERMASEREN M. J. (Hrsg.), *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, The Hague 1960.

- ДУШАНИЋ Милена 1995. *Становништво Фрушкогорске области: према епиграфским изворима* у: Олга Брукнер и др. (ур.), *Фрушка гора у античко доба*, Нови Сад 1995, 33-56.  
ДУШАНИЋ Слободан 1967 *Нови и ревидирани римски натписи из источног Срема*, Скопље.  
МИЛИН Милена 2003. *Епиграфска сведочанства о Јулијановом проласку кроз Илирик 361. године*, *Balkanica* 34, 63-70.  
МИРКОВИЋ Мирослава 1989. *Натписи на "царским" фиалама и фибулама и Лицинијева пропаганда 316-322. године*, Зборник Филозофског факултета. Серија А. Историјске науке 16, 37-44.  
НЕДЕЉКОВИЋ Војин 2003. *Мезијски споменици латинске надгробне поезије* (докторска дисертација), Београд.

#### НУМИЗМАТИКА

- CRNOBRNJA N. A. 1991. *Tri ostave rimskog bronzanog novca (IV veka) sa područja opštine Obrenovac*, *Numizmatičar* 14, 41-48.  
DAUTOVA-RUŠEVLJAN Velika 1988-1989. *Rimski novac sa limesa u Vojvođanskom muzeju*, *PBM* 31, 75-106.

- LUKIĆ Hermina 1989. *Nalazi rimskog novca u Donjem gradu u Osjeku: zaštitna arheološka istraživanja 1982-1986*, Osiječki zbornik 20, 53-82.
- MATTINGLY Harold et al. (eds.), *The Roman Imperial Coinage*, 10 vols., London 1923–1994.
- POPOVIĆ Pavle Đ. 1996. *Cirkulacija tetrarhijskog novca u Sirmijumu*, Numizmatičar 18/19, 77-104.
- SUTHERLAND C. H. V. (ed.), *The Roman Imperial Coinage*, 10 vols., London 1984-1994.

- БОРИЋ-БРЕШКОВИЋ Бојана 1988. *Каталог систематске збирке римског царског новца у Народном музеју у Београду*, Numizmatičar 11, 5-53.
- ВАСИЋ Милоје 1993. *Остава златног новца из Сирмијума*, Сунчани сат 3, 39-56.
- ВАСИЋ Милоје 2008. *Златни и сребрни новац касне антике (284-450. године): из збирке Народног музеја у Београду*, Београд.
- ДАУТОВА-РУШЕВЉАН Велика 1988. *Римски новац из Баноштора и Черевиха*, ГПСКВ 15, 21-23.
- ДУШАНИЋ Слободан 1995. *Ковање новца у рудничким дистриктима римског Илирика*, у: Ивана ПОПОВИЋ и др. (ур.), *Радионице и ковнице сребра*, Београд, 131-144.
- ЈОВАНОВИЋ Александар 1998. *Нумизматичке белешке уз култ Подунавских коњаника*, Numizmatičar 21, 11-28.
- ОРЛОВ Георгије 1967. *Новац са натписом Hoc signo victor eris*, Старинар 18, 213-215.
- ПОПОВИЋ Павле 1990. *Налаз силикви на траси аутопута код Сремске Митровице*, Numizmatičar 13, 47-54.
- ПОПОВИЋ Павле 1995. *Мала острва римског сребрног новца царских терми у Сирмијуму*, Зборник Музеја Срема 1, 63-77.
- ПОПОВИЋ Павле 1996. *Максимилијан Херкулије, тетрарх из Сирмијума и новац тог времена*, Сунчани сат 6, 17-31.
- СТОЈАКОВИЋ Слободанка 1999. *Константин Велики у светлу нумизматике*, Београд.
- ЦРНОБРЊА Никола А. 2000. *Хришћански трагови на новцу цара из времена самосталне владавине цара Галијена (260-268)*, Динар – нумизматички часопис 15, 9-10.

#### АРХЕОЛОГИЈА, ИСТОРИЈА УМЕТНОСТИ И АНТРОПОЛОГИЈА

- ANĐELKOVIĆ GRAŠAR Jelena et al. 2013. *“Tomb with Cupids” from Viminacium: a contribution*, Starinar 63, 86-96.
- ANĐELKOVIĆ Jelena et al. 2010. *“Peacock as a Sign in the Late Antique and Early Christian Art”*, Archaeology and Sciences 6, 231-248.
- BAKIRTZIS Charalambos 2002. *Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios*, Dumbarton Oaks Papers 56, 175-192.
- BENAC Alojz (ur.) 1966. *Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom razgraničenju Ilira IV-II v. pre n. e.* Sarajevo, 15-16. maj 1964, Sarajevo.
- BENAC Alojz (ur.) 1967. *Simpozijum “O Ilirima u antičko doba”*, Sarajevo, 10-12. maj 1966, Sarajevo.
- BENAC Alojz (ur.) 1977. *Bibliografija antičke arheologije u Jugoslaviji*, I-II, Sarajevo.
- BENAC Alojz (ur.) 1991. *Paleobalkanska plemena između Jadranskog i Crnog mora od eneolita do helenističkog doba*, I Iliro-trački simpozijum, Niš – Blagoevgrad, 30. maj – 4. jun 1989, Sarajevo – Beograd.
- BRUKNER Olga et al. 1987. *Počeci romanizacije u jugoistočnom delu provincije Panonije*, Novi Sad.

- BRUNŠMID Josip 1895-1911. *Arheološke bilješke iz Dalmacije i Panonije*, VAMZ, NS, 1/1895, 148-183; 3/1898, 150-208; 4/1899-1900, 181-201; 5/1901, 87-168; 10/1909, 149-222; 11/1911, 63-144.
- BULAT Mirko 1989a. *Mursa: Osijek u rimsko doba* (katalog izložbe), Osijek.
- BULAT Mirko 1989b. *Novi podaci za baziliku mučenika u Mursi*, Лихнид: зборник на трудови 7, 195-202.
- BULAT Mirko. *Novi podaci za Baziliku mučenika u Mursi*, Лихнид 7 (1989), 195-202.
- BULIĆ Frane 1900. *Sarcophago di Primus vescovo nipote di Domnionne martire*. VAHD 23, 273-293.
- BULIĆ Frane 1908. *Materiale e provenienza della pietra, della colonne nonché delle sfingi del Palazzo di Diocleziano a Spalato, per esempio delle colonne ecc. Delle basiliche cristiane a Salona*, Bulletin di archaeologia e storia dalmata 21, 86-127.
- ČOVIĆ Borivoj 1991. *Die Bronzezeit im „Illyrischen“ Raum und das Problem der ethnischen Zuschreibung archäologischer Funde*, у: Alojz BENAC (ur.) 1991, 57-71.
- ČURČIĆ Slobodan. *Late antique palaces: The Meaning of Urban Context*, Ars Orientalis 23 (1993), 67-90.
- DAUTOVA-RUŠEVLJAN Velika – BRUKNER Olga 1992. *Gomolava u rimsko doba*, Novi Sad.
- DAUTOVA-RUŠEVLJAN Velika – VUJOVIĆ, Miroslav. *Rimska vojska u Sremu*. Novi Sad 2006.
- DAUTOVA-RUŠEVLJAN Velika 1983. *Rimska kamena plastika u jugoslovenskom delu provincije Donje Panonije*, Novi Sad.
- DE BERSA Giuseppe 1908. *L'arca e la cappella di S. Anastasia nel Duomo di Zara*, Bullettino di archeologia e storia dalmata 31, 11-26.
- DEMO Željko (ur.) 1994. *Od nepobjedivog sunca do sunca pravde. Rano kršćanstvo u kontinentalnoj Hrvatskoj* (katalog izložbe), Zagreb.
- DJURIĆ Bojan – MÜLLER Harald W. – FILIPOVIĆ Slavica 2009. *Karakteriziranje mramornih spomenika Murse*, Osječki zbornik 29, 9-18.
- ĐURIĆ Srđan 1965. *Kasnoantičke i ranohrišćanske zidane grobnice u Iliriku (III-VI vek)* (doktorska disertacija), Filozofski fakultet u Beogradu 1965.
- ĐURIĆ Srđan 1985. *Kasnoantičke i ranohrišćanske zidane grobnice u Iliriku (III-VI v.)*, Doktorska teza (nepublikovana), Filozofski fakultet, Beograd.
- DUVAL N. 1979. *Sirmium « Ville impériale » ou « Capitale »?* XXVI Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Ravenna: 53-90.
- DUVAL Noel – POPOVIĆ Vladislav (eds.) 1977. *Sirmium VII. Horrea et thermes aux abords du rempart sud / Horea i terme uz južni bedem*, Rome–Belgrade.
- DUVAL Noel et al. (eds.) 1982. *Sirmium IV. Археолошка истраживања у Срему*, Beograd.
- DUVAL Noel – Popović Vladislav (eds.) 1978. *Sirmium VIII. Études de numismatique danubienne. Trésors, lingots, imitations, monnaies de fouilles IVe au XIIe siècle / Studije iz numizmatike dunavskih provincija. Ostave, poluge, imitacije, pojedinačni nalazi od IV do XII veka*, Rome–Belgrade.
- EADIE J. W. – PETROVIĆ P. 1982. *The Destruction and Reoccupation of Bononia, Sirmium IV*, 1-18.
- ERCEGOVIĆ-PAVLOVIĆ Slavenka 1980. *Les nécropoles romaines et médiévales de Mačvanska Mitrovica, Sirmium XII*, 1-75.
- GÁSPÁR Dorottya 2002. *Christianity in Roman Pannonia: An Evaluation of Early Christian Finds and Sites from Hungary*, London.
- GAVELA Branko 1952. *L'oppidum celtique Židovar*. Beograd.
- GAVRILOVIĆ Nadežda 2007a. *Romano-Celtic religion in the Central Balkans and the cult of Dea Orcia*, Journal of Roman Archaeology 67/1, 135–142.
- GAVRILOVIĆ Nadežda 2007b. *The Cult of Hercules in the Central Balkans*, Journal of Roman Archaeology 67/1, 143–152.

- GAVRILOVIĆ Nadežda 2008. *The Funerary Relief of the Return of Alcestis from Smederevo Fortress. Contribution to Study of the Myth of Alcestis in Moesia Superior*, *Archaeologia Bulgarica* 12/1, 41–55.
- GAVRILOVIĆ Nadežda 2010a. *A Contribution to the Study of the Cult of God Mercury in Moesia Superior*, *Archaeologia Bulgarica*, 14/1, 57–81.
- GAVRILOVIĆ Nadežda 2010b. *The Cult of Mars in Central Balkans: A Roman or Romano-Celtic Deity?*, у: J. Alberto Arenas-Esteban (ed.), *Celtic Religion Across Space and Time*, Albacete 2010, 266–278.
- GOLUBOVIĆ Snežana 2002. *Decorated lead sarcophagi from Moesia Superior*, *Limes XVIII – Proceedings of the XVIIIth International Congress of Roman Frontier Studies held in Amman, Jordan (September 2000)*, BAR International Series 1084 (II), 629–640.
- GUYON Jean 1975. *Un etui-reliquaire retrouvé dans les fouilles de Sirmium*, In: V. POPOVIĆ et al. (eds.), *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 87/1, 419-424.
- HYTREK Alfred 1894. *Starokršćansko grobište sv. Sinerota u Sriemu*. *Ephemeris Salonitana*. Jadera: 1-6.
- ILIĆ Olivera 2006a. *Early Christian Baptistries in Northern Illyricum*, *Starinar* 56, 223-244.
- ILIĆ Olivera 2006b. *Ranohrišćanski import na teritoriji severnog Ilirika u periodu od IV do početka VII veka*, *Arheologija i prirodne nauke* 2, 47-68.
- ILIĆ Olivera 2011. *The Early Christian Import and Local Imitations of Imported Goods in the Territory of Central Balkans*, у: Eric de SENA – H. DOBRZANSKA (eds.), *Archaeological and Historical Research on the Romans and Native Cultures in Central Europe*, Oxford, 35-50.
- IMAMOVIĆ Enver 1977. *Antički kultni i votivni spomenici na području Bosne i Hercegovine*, Sarajevo.
- ISKRA-JANOŠIĆ Ivana 2001. *Urbanizacija Cibala i razvoj keramičarskih središta*, Zagreb – Vinkovci.
- JEREMIĆ Miroslav 2006b. *The relationship between the urban physical structures of medieval Mitrovica and Roman Sirmium*, *Hortus artium mediaevalium* 12, 137-161.
- JEREMIĆ Miroslav 2006a. *Les temples payens de Sirmium*, *Starinar* 56, 167-200.
- JOHANSEN Malte Ida 1994. *Rings, fibulae and buckles with imperial portraits and inscriptions*, *Journal of Roman Archaeology* 7, 223-242.
- JOHNSON Mark J. 1997. *Pagan-Christian Burial Practice of the Fourth Century: Shared Tombs?* *Journal of Early Christian Studies* 5/1, 37-59.
- JOVANOVIĆ Aleksandar 1984. *Rimske nekropole na teritoriji Jugoslavije*, Beograd.
- KORAĆ Miomir 2007. *Slikarstvo Viminacijuma*, Beograd.
- KOVÁCS Péter 1999. *Cum honore sacrorum*, *AAnt* 39/1-4, 165-169.
- KOVÁCS Péter 2003. *Christianity and the Greek Language in Pannonia*, *AAnt* 43/1-2, 113-124.
- KOVÁCS Péter 2004. *The Late Roman Army in Pannonia*, *AAnt* 44, 115-122.
- KOVÁCS Péter 2005. *A New Roman Grave-altar from Pannonia Inferior*, *AAnt* 45/2-3, 225-230.
- KOVÁCS Péter 2013. *Territoria, pagi and vici in Pannonia*, у: Géza Alföldy et al. (Hrsg.), *Abhandlungen zur alten Geschichte* 61, Bohn, 131-154.
- LENGYEL A. – RADAN G. T. B. 1980. *The Archeology of Roman Pannonia*, Lexington – Budapest.
- LJUBIĆ Šime 1876. *Inscriptiones quae Zagrabiae in Museo nationali asservantur*, Zagrabiae.
- LJUBIĆ Šime 1883. *Bazilika sv. Synerotesa u Mitrovici*, *VAMZ*, 19.
- MAJNARIĆ-PANDŽIĆ Nives 1970. *Keltsko-latenska kultura u Slavoniji i Srijemu*. Vinkovci.
- MANOJLOVIĆ Mirjana – BRUKNER Olga 1982-1983. *Grobnica nekropole IV veka iz Sviloša*, *RVM* 28, 39-46.
- MARIĆ Zdravko 1966. *Problem sjevernog graničnog područja Ilira*, у: Alojz BENAC (ur.), *Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom razgraničenju Ilira IV-II v. pre n. e.* Sarajevo, 15-16. maj 1964, Sarajevo, 177-213.



- MARIJANSKI-MANOJLOVIĆ, Mirjana 1987. *Rimska nekropola kod Beške u Sremu*, Novi Sad.
- MIGOTTI Branka (ed.) 2012. *The Archaeology of Roman Southern Pannonia. The state of research and selected problems in the Croatian part of the Roman province of Pannonia*, Oxford.
- MIGOTTI Branka 1997. *Evidence for Christianity in Roman Southern Pannonia (Northern Croatia): A Catalogue of Finds and Sites*, London.
- MIGOTTI Branka 2001. *Je li rimska Certisija bila na Štrbincima kod Đakova*, Zbornik Muzeja Đakovštine 5, 77-95.
- MIGOTTI Branka 2009. *Kasnoantičko groblje na Štrbincima kod Đakova – iskopavanja u 2004. i 2005.* Arheološki radovi i rasprave 16, 107-171.
- MIGOTTI Branka 2011. *Ranokršćanski nalazi u sjevernoj Hrvatskoj*, у: Darija DAMJANOVIĆ (ur.), *Simpozij „1700 godina svetih srijemskih mučenika*, Đakovo, 22. oktobar 2004. Zbornik radova s međunarodnog simpozija o 1700. obljetnici Sirmijsko-panonskih mučenika (304.-2004.), Đakovo, 91-119.
- MILADINOVIĆ-RADMILOVIĆ Nataša 2008. *The Late Roman Necropolis Beljnjača in Šid anthropological Analysis*, Старинар 58, 175–188.
- MILADINOVIĆ-RADMILOVIĆ Nataša 2011. *Sirmium – Necropolis*, Beograd – Sremska Mitrovica.
- MILADINOVIĆ-RADMILOVIĆ Nataša 2012. *Analysis of human osteological material from the eastern part of site No. 37 in Sremska Mitrovica*, Старинар 62, 181–204.
- MILOŠEVIĆ Petar 1973. *Fourth Century Tombs from Čalma near Sremska Mitrovica*, Sirmium III, 85-90.
- MILOŠEVIĆ Petar 1976. *Kompleksi rimskih nekropola u Sirmijumu (nastanak, geneza, kraj)*. Doktorska teza, Univezitet u Beogradu.
- MÓCSY András 1959. *Die Bevölkerung von Pannonien: bis zu den Markomannenkriegen*. Budapest.
- NIKOLAJEVIĆ Ivanka 1978. *Sahranjivanje u ranohrišćanskim crkvama na poručju Srbije*, Arheološki vestnik 29, 678-693.
- OCHSENSCHLAGER Eduard L. 1971. *Lead Plaques of the Danubian Horsemen Type at Sirmium*, Sirmium 2, Beograd, 51-68.
- PAROVIĆ-PEŠIKAN Maja 1971. *Excavations of a Late Roman Villa at Sirmium*, Sirmium II, Beograd.
- PAROVIĆ-PEŠIKAN Maja 1973. *Excavations of a Late Roman Villa at Sirmium*, Sirmium III, Beograd.
- PAROVIĆ-PKEŠIKAN Maja 1982. *Antička Ulpijana prema dosadašnjim istraživanjima*. *Starinar* 32: 57-74.
- PAŠKVALIN Veljko 1983. *Sepulkralni spomenici rimskog doba s područja Bosne i Hercegovine* (doktorska disertacija), Sveučilište u Zagrebu.
- POP-LAZIĆ Stefan 2002. *Nekropole rimskog Singidunuma*, Singidunum 3, 7–100.
- POP-LAZIĆ Stefan 2005a. *Novi nalazi antičkih grobova u Singidunumu*, Singidunum 4, 125–136.
- POP-LAZIĆ Stefan 2005b. *Ostaci antičke urbane zone na dunavskoj padini*, Singidunum 4, 7–43.
- POP-LAZIĆ Stefan 2009. *Late Roman Necropolis Beljnjača in Šid*, Старинар 58, 163-173.
- POPOVIĆ Aleksandar V. 2006. *Deities on bronze railing from Mediana in the light of theology of Julian the Apostate*, у: Миша РАКОЦИЈА (ур.), *Зборник радова са Четвртог научног скупа "Ниш и Византија"*, Ниш 3-5. јун 2005, Ниш, 81-94.
- POPOVIĆ Ivana – Snežana FERJANČIĆ 2013. *A New Inscription from Sirmium and the Basilica of St. Anastasia*, *Starinar* 63, 101-113.
- POPOVIĆ Ivana 1989. *Nove olovne ikone kulta dunavskih konjanika iz Sirmija*, *Starinar* 39, 105-116.
- POPOVIĆ Ivana 1996. *Notes topographiques sur la region limitrophe entre la Pannonie Seconde et la Mésie Première*, у: Petar PETROVIC (ed.), *Roman Limes on the Middle and Lower Danube*, International Congress, Kladovo 1995, Belgrade, 137-142.

- POPOVIĆ Ivana 2000b. *Silver Bust of Maximianus Herculus as a Head of Sceptre*, *Starinar* 50, 237-245.
- POPOVIĆ Ivana 2000a. *Fidelity Rings to the Emperors of the Constantinian House*, *Starinar* 50, 187-200.
- POPOVIĆ Ivana 2001. *Late Roman and Early Byzantine Gold Jewellery in National Museum in Belgrade*, Belgrade.
- POPOVIĆ Ivana 2004. *La statuette du Lar de Sirmium, The Antique Bronzes: Typology, Chronology, Autenticity*, у: С. Muşeteanu (ed.), *The Acta of the 16th International Congress of Antique Bronzes*, Bucharest, May 26th-31st, 2003, Bucharest, 379-384.
- POPOVIĆ Ivana 2005a. *Agrafe en or paléobyzantine de Sirmium*, у: Miroslava MIRKOVIĆ (Hrsg.), *Römische Städte und Festungen an der Donau*, Alexander von Humboldt Stiftung mit Fritz Thyssen Stiftung, Regionaler Wissenschaftsdialog, Beograd, vom 16. bis 19. October 2003, Belgrade, 105-116.
- POPOVIĆ Ivana 2005b. *Bracelets from Viminacium and Sirmium as Evidence of Palmyra Goldsmithery Influences on Local Jewelry Production*, *Starinar* 55, 97-106.
- POPOVIĆ Ivana 2007. *Gilt Fibula with Christogram from Imperial Palace in Sirmium*, *Starinar* 57, 101-112.
- POPOVIĆ Ivana 2008a. *Figuralno zidno slikarstvo Sirmijuma. Nastavak pompejanskog ili nastanak panonskog stila fresko dekoracije*, *Materijali* 9, Beograd.
- POPOVIĆ Ivana 2008b. *Relief Decorated Handles of Ceramic Paterae from Sirmium, Singidunum and Viminacium*, *Старинар* 58, 119-134.
- POPOVIĆ Ivana 2008c. *Typology and Decoration of the Roman Houses in Sirmium*, у: Peter Scherrer (Hrsg.), *Domus. Das Haus in den Städten der römischen Donauprovinzen*, Akten des 3. Internationalen Symposiums über römische Städte in Noricum und Pannonien St. Pölten, 19-25 April 2005, Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen Instituts 44, Wien, 349-365.
- POPOVIĆ Ivana 2009. *Roman Rings with Snake-Heads from Sirmium*, *Histria Antiqua* 18/2, 115-120.
- POPOVIĆ Ivana 2011b. *Wall Painting of the Late Antique Tombs in Sirmium and its Vicinity*, *Starinar* 60, 223-249.
- POPOVIĆ Ivana 2011a. *Pagan Cults and Christianity in Sirmium from the 3rd to the Middle of the 5th Century*, у: Irena LAZAR (ed.), *Religion in Public and Private Sphere*, Acta of the 4<sup>th</sup> International Colloquium "The Autonomous Towns of Noricum and Pannonia", Koper, 235-249.
- POPOVIĆ Ivana 2012a. *La nécropole de la basilique urbaine à Sirmium*, *Starinar* 62, 113-135.
- POPOVIĆ Ivana 2012b. *Motif of "Railing of Paradise" on Frescoes from Tombs in Jagodin Mala (Naissus) and Čalma (Sirmium)*, у: Миша РАКОЦИЈА (ур.), *Нису и Византија*, Зборник радова X, Научни скуп, Ниш, 3-5. јуни 2011, Ниш, 65-83.
- POPOVIĆ Ivana 2012c. *Sirmium – Mermerne skulpture*, Beograd – Sremska Mitrovica.
- POPOVIĆ Ivana 2012d. *Topography of Finds of Marble Sculptures in Sirmium*, у: Branka MIGOTTI et al. (eds.), *Scripta in honorem Bojan Djurić*, Ljubljana, 249-263.
- POPOVIĆ Petar 1992-1993. *The Territories of Scordisci*, *Starinar* 43-44, 13-21.
- POPOVIĆ Vladislav – E. OCHENSCHLAGER (eds.) 1971. *Sirmium II. Arheološka istraživanja u Sremu*, Beograd.
- POPOVIĆ Vladislav – E. OCHENSCHLAGER (eds.) 1973. *Sirmium III. Arheološka istraživanja u Sremu*, Beograd.
- POPOVIĆ Vladislav (ed.) 1971. *Sirmium I. Археолошка истраживања у Срему*, Beograd.
- POPOVIĆ Vladislav (ed.) 1980. *Sirmium XI. Археолошка истраживања у Срему*, Beograd.
- POPOVIĆ Vladislav (ed.) 1980. *Sirmium XII. Recherches archéologiques en Syrmie*, Institut archéologique de Beograd, Beograd 1980.
- POPOVIĆ Vladislav (ed.) 1980. *Sirmium XII. Археолошка истраживања у Срему*, Beograd.

- POPOVIĆ Vladislav 1969. *Sirmium, ville impériale*, Akten des VII Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Trier 5-9. September 1965, Vatican – Berlin, 665-675.
- POPOVIĆ Vladislav 1975. *Le dernier évêque de Sirmium*, Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques 21, 91-111.
- POPOVIĆ Vladislav 1980. *Kultni kontinuitet i literarna tradicija u crkvi srednjovekovnog Sirmijuma*, Sirmium 12, 303-306.
- POPOVIĆ Vladislav 1980. *Sirmijska episkopija i srednjovekovna crkva na Balkanu*, Sirmium 11, 291-296.
- RENDIĆ MIOČEVIĆ Duje 1955. *Ilirske pretstave Silvana na kulturnim slikama s područja Dalmata*. GZM, 5-40.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ Ante 2012. *Rivers and River Deities in Roman Period in the Croatian Part of Pannonia*, Histria Antiqua 21, 293-305.
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ Duje 1948. *Illyrische Onomastik auf lateinischen Inschriften Dalmatiens*. Split.
- RIEGL Alois 1901. *Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*, Vienna.
- SPIESER J.-M. 1984. *Thessalonique et ses monuments du IVe au VIe siècle*, Paris.
- TADIN Ljiljana 1979. *Sitna rimska bronzana plastika u jugoistočnom delu provincije Panonije*, Beograd.
- THOMAS Edit B. 1965. *Das Lararium von Nagydém*, Veszprém.
- THOMAS Edit B. 1973-1974/75. *Arius-Darstellung, eine römerzeitliche Ziegelritzzeichnung aus Kisdorog in Pannonien*, Szekszárdi Béni Balogh Adám Muzeum Evkönyve 4-5, 77-116.
- THOMAS Edit B. 1982. *Das frühe Christentum in Pannonien im Lichte der archäologischen Funde*, Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung, Linz, 255-293.
- THOMAS Edith B. 1978. *Pannonische Reliquienaltäre*, Arheološki vestnik 29, 573-587.
- TÓTH Edith 1973. *Late Antique Imperial Palace in Savaria (The Questions of the so-called Quirinus Basilica)*, Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungariae 25, 117-137.
- TUDOR Dumitru 1969-1976. *Corpus Monumentorum Religionis Equitum Danuviorum*, I-II, Leiden.
- VIKIĆ-BELANČIĆ Branka 1978. *Elementi ranog kršćanstva u sjevernoj Hrvatskoj*, Arheološki vestnik 29, 588-606.
- VIKIĆ-BELANČIĆ Branka, *Istraživanja u Vinkovcima 1966. godine*, Zagreb 1970.
- VRANIĆ Milan (ur.) 1977. *Rimski kameni spomenici u Vojvođanskom muzeju*, Novi Sad.
- WEITZMANN Kurt (ed.) 1979. *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, Catalogue of the exhibition at the Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977 – February 12, 1978, New York.
- ZOTOVIĆ Ljubica 1963. *Likovne predstave orijentalnih božanstava na teritoriji Jugoslavije* (doktorska disertacija), Beograd.
- ZOTOVIĆ Ljubica 1966. *Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie supérieure*, Leiden.
- ZOTOVIĆ Ljubica 1998. *The Cult of Lunar Goddess or the Cult of Danubian Horsemen*, Starinar 49, 67-83.
- ZOTOVIĆ Radmila 2007. *Građa za proučavanje društvene hijerarhije na tlu Srbije u periodu rimske vladavine*, Beograd.
- БЕНАЦ Алојз (ур.) 1987. *Праисторија југославенских земаља*, т. 5 (Жељезно доба), Сарајево.
- БЕНАЦ Алојз 1977. *Предилири, Протоилири, Праилири*, Balcanica 8, 1-14.
- БРУКНЕР Олга 1997. *Керамички медаљони-празнични колачи у римском керамичком занатству*, РМБ 39, 97-102.

- БРУКНЕР Богдан – ЈОВАНОВИЋ Борислав – ТАСИЋ Никола 1974. *Праисторија Војводине*, Нови Сад.
- БРУКНЕР Олга (ур.) 1995. *Археолошка истраживања дуж аутопута кроз Срем*, Покрајински завод за заштиту споменика културе, Нови Сад.
- БРУКНЕР Олга 1988. *Римски град Басијана – Подаци из античких извора и литературе*, ГПСКВ 15, 89-94.
- БРУКНЕР Олга 1988а. *Континуитет домородачких насеља у време римске доминације*, ГПСКВ 15, 95-102.
- БРУКНЕР Олга 1988б. *Некропола на простору излазнице за аутопут Београд-Загреб код Сремске Митровице (Sirmium) – Претходна обавештења*, ГПСКВ 15, 103-107.
- БРУКНЕР Олга 1999. *Ранохришћанске базилике у Сирмијуму у светлу нових открића и проучавања*, ГПСКВ 20, 105-111.
- ВАСИЉЕВИЋ Љубиша 2008. *Археолошки споменици бога Силвана у римским провинцијама на територији Србије* (магистарска теза), Београд.
- ВЕЛЕНРАЈТЕР Павле 1988. *Римски шлем са натписом из Сивца*, ГПСКВ 15, 17-20.
- ВЕЛИЧКОВИЋ Миливоје 1972. *Римска ситна бронзана пластика*, Београд.
- ВУЛИЋ Никола 1931. *Антички споменици наше земље*, Споменик СКА LXXI, Београд 1931.
- ВУЛИЋ Никола 1941-1948. *Антички споменици наше земље*, Споменик СКА ХСIII, Београд.
- ВУЧКОВИЋ-ТОДОРОВИЋ Душанка 1964-1965. *Светилиште Јупитера Долихена у Брзој Паланци*, Старинар 15/16, 173-182.
- ГАВЕЛА Бранко 1962. *О проблему порекла и јединства Индоевропљана*, Зборник Филозофског факултета 6/2, 55-69.
- ГАВЕЛА Бранко 1975. *Епоха келтске културе на Балкану: Најстарије везе Келта и балканских народа*, Зборник Филозофског факултета 13/1, 17-37.
- ГАРАШАНИН Милутин В. 1979. *Сахрањивање код Илира*, Научни скуп, Златибор, 10-12. мај 1976, Београд.
- ГАЧИЋ Дивна 1988. *Керамички налази у Манђелосу*, ГПСКВ 15, 108-109.
- ГОЛУБОВИЋ Снежана 2001. *Прилог проучавању оловних саркофага у Горњој Мезији, Viminacium 12*, 135-158.
- ДАВИДОВИЋ Јасмина 2007. *Сирмијумски саркофази од кречњака и вулканокластичне стене*, Зборник Музеја Срема, 41-57.
- ДАУТОВА-РУШЕВЉАН Велика 1993. *Заштитно ископавање римског насеља у Хртковцима (1991. године)*, РВМ 35, 53-70.
- ДАУТОВА-РУШЕВЉАН Велика 2003. *Касноантичка некропола код Свилоша у Срему*, Нови Сад.
- ДАУТОВА-РУШЕВЉАН Велика 2004. *Вила рустика у Хртковцима*, Зборник за класичне студије 6, 171-173.
- ДУШАНИЋ Светозар 1988. *Рани весници хришћанства на римској монети царског периода*, Гласник СПЦ 8, 138-142.
- ЗОТОВИЋ Љубица 1967. *Култ Јупитера Депулсора. Опредељивање и распрострањеност његових споменика у Југославији*, Старинар 17, 37-42.
- ЗОТОВИЋ Љубица 1973. *Митраизам на тлу Југославије*, Београд.
- ЗОТОВИЋ Љубица 1994. *Рано хришћанство у Виминацијуму кроз изворе и археолошке споменике*, Viminacium 8-9, 59-72.
- ИЛИЋ Оливера 2008. *Палеохришћански литургијски предмети и делови црквене опреме на територији јужне Србије*, у: Миша РАКОЦИЈА (ур.), *Ниш и Византија*, Зборник радова VII, Научни скуп, Ниш, 3-5. јуни 2007, Ниш, 125-136.
- ИЛИЋ Оливера 2009. *Ранохришћанска кадионица из околине Куришумлије*, Иконографске студије 2, Београд, 121-143.

- ИЛИЋ Оливера 2010. *Палеохришћански сакрални споменици у мањим насељима и утврђењима у околини Ниша*, у: Миша Ракоција (ур.), *Ниш и Византија*, Зборник радова VIII, Научни скуп, Ниш, 3–5. јуни 2009, Ниш, 107-121.
- ЈЕРЕМИЋ Гордана 2003. *Нова икона трачког коњаника из околине Ремезијане*, Зборник Народног музеја 12, Ниш, 53–64.
- ЈЕРЕМИЋ Гордана 2007. *Представе посуда на вотивној ари из Јездине*, Зборник радова Народног музеја 37, Чачак, 35–42.
- ЈЕРЕМИЋ Мирослав 2004. *Култне грађевине хришћанског Сирмијума*, у Душан ПОЗНАНОВИЋ (ур.), *Сирмијум и на небу и на земљи*, Сремска Митровица: Благо Сирмијума, 43-74.
- ЈЕСРЕТИЋ Мирослав 2007. *Преглед археолошких истраживања Сирмијума од 1991. до 2006. године*, Зборник Музеја Срема 7, 29-40.
- ЈОВАНОВИЋ Александар 2000. *Бронзана статуа Силвана из Сирмијума*, Зборник Музеја Срема 4, 19-25.
- ЈОВАНОВИЋ Александар 2006. *Гло Србије завичај римских царева*, Београд.
- ЈОВАНОВИЋ Александар 2007. *Огледи из античког култа и иконографије*, Београд.
- ЈОЦИЋ Мирослава и др. 2004. *Археолошко благо Ниша: од неолита до средњег века*, Београд.
- МИЛАДИНОВИЋ-РАДМИЛОВИЋ Наташа 2009. *Лобања из саркофага пронађеног у североисточном делу Сремске Митровице*, РМВ 51, 137–145.
- МИЛОВАНОВИЋ Бебина 2009. *Неки од хришћанских мотива у античкој уметности*, у: Светлана ПЕЛИЋ – Горан ЈАНИЋИЈЕВИЋ – Ивица ЧАИРОВИЋ, *Иконографске студије 2*, Зборник радова „Поводом петнаестогодишњице рада Академије СПЦ за уметности и конзервацију и четрдесетогодишњице од упокојења др Лазара Мирковића“, Симпосион одржан у Сремским Карловцима и Београду у 2008. години, Београд – Нови Сад, 99-106.
- МИЛОШЕВИЋ Гордана 2004. *Мартиријум и гробљанска базилика у Јагодин мали у Нишу*, у: Миша Ракоција (ур.), *Ниш и Византија 2*. Симпозијум. 3-5. јун 2003, Ниш, Србија. Ниш, 121-140.
- МИЛОШЕВИЋ Петар 1976. *Комплекси римских некропола у Сирмију*, Филозофски факултет у Београду (необјављена докторска теза).
- МИЛОШЕВИЋ Петар 1989. *О римској архитектури испод Старе српске цркве у Сремској Митровици*, РМВ 32, 35-39.
- МИЛОШЕВИЋ Петар 1994. *Топографија Сирмијума*, Нови Сад 1994.
- МИЛОШЕВИЋ Петар 1996. *Карактер некропола у Сирмијуму*, Зборник Музеја Срема 2, 39-53.
- МИЛОШЕВИЋ Петар 1997. *Четрдесет година истраживања Сирмија*, Зборник Музеја Срема 3, 7-15.
- МИЛОШЕВИЋ Петар 2001. *Археологија и историја Сирмијума*, Нови Сад.
- ПОПОВИЋ Владислав 1963. *Калварија у Сремској Митровици*, Археолошки преглед 5, 20-34.
- ПОПОВИЋ Ивана – БОРИЋ-БРЕШКОВИЋ Бојана (ур.) 2013. *Константин Велики и Милански едикт 313. Рађање хришћанства у римским провинцијама на тлу Србије*, Београд: Народни музеј у Београду.
- ПОПОВИЋ Ивана – ЈЕРЕМИЋ Мирослав 2003-2004. *Археолошка истраживања Сирмијума у Сремској Митровици (у периоду од 2000. до 2003. године)*, Старица 53–54, 281-288.
- ПОПОВИЋ Ивана 1983. *Споменици култа подунавских коњаника из Народног музеја у Београду*, Зборник Народног музеја у Београду 11/1, 53-67.
- ПОПОВИЋ Ивана 1986. *Један доњопанонских центар за израду оловних икона подунавских коњаника*, Зборник Народног музеја у Београду 12/1, 113-122.

- ПОПОВИЋ Ивана 1993. *Сеусо тањир и традиција сирмијских радионица метала*, Сунчани сат 3, 57-64.
- ПОПОВИЋ Ивана 2005. *Дијадема на Константиновом портрету из Ниша: настанак и развој нове царске инсигније*, у: Миша Ракоција (ур.), *Ниш и Византија*, Зборник радова III, Научни скуп, Ниш, 3–5. јуни 2004, Ниш, 103–117.
- ПОПОВИЋ Ивана 2009. *Владислав Поповић и нови приступ проучавању античког Сирмијума*, у: Ксенија Марицки Гађански (ур.), *Антички свет, европска и српска наука*, Зборник радова, Сремска Митровица, 26–27. септембар 2008, Београд, 269–283.
- ПОПОВИЋ Ивана 2010. *Верска политика Константина Великог и његови официјелни портрети на новцу*, у: Миша Ракоција (ур.), *Ниш и Византија*, Зборник радова VIII, Научни скуп, Ниш, 3–5. јуни 2009, Ниш, 147-162.
- ПОПОВИЋ Петар 1987. *Новац Скордиска*, Нови Сад.
- ПОПОВИЋ Славиша (ур.) 2013. *Јагодин мала., касноантичка некропола*, Ниш.
- РАШАЈСКИ Растко 1954. *Гомолава код Хртковаца*, РВМ 3, 187-219.
- СРЕЈОВИЋ Драгослав – ПЕТРОВИЋ Петар (ур.) 1993. *Римски царски градови и палате у Србији*, Београд.
- СРЕЈОВИЋ Драгослав – ЦЕРМАНОВИЋ-КУЗМАНОВИЋ Александрина 1987. *Римска скулптура у Србији*, Београд.
- ТАСИЋ Никола 1980. *Неки проблеми културне и етничке припадности босутског и Басараби стила*, *Balkanica* 11, 7-17.
- ШПЕХАР Олга З. 2014. *Сирмијски мученици и креирање идентитета ранохришћанског града*, Зборник Народног музеја 21/2, 25-52.

#### ИСТОРИОГРАФИЈА

- AVICHT R. 1894. *Quellennachweise zum Codex Suprasliensis*, *Archiv für slavische Philologie* 16, 140-153.
- ADAMS J. N. – JANSE Mark – SWAIN Simon (eds.) 2002. *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, Oxford.
- ALAND Kurt 1968. *The relation between Church and State in early times. A reinterpretation*, *JTS* 19, 115-127.
- ALFÖLDI András 1939. *Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Grossen*, у: Theodor KLAUSER – Adolf RUCKER (eds.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, F. J. Dolger zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden, Verehren und Schülern, Munster, 1-18.
- ALFÖLDI András 1948. *The Conversion of Constantine and Pagan Rome* (trans. Harold Mattingly), Oxford.
- ALFÖLDI Andras 1952. *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*, Oxford.
- ALFÖLDI Andras 1926. *Der Untergang der Römerherrschaft in Pannonien II*, Berlin – Leipzig.
- ALFÖLDY Géza 1964. *Des Territoires occupés par les Scordisques*, *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 12, 107-127.
- ANASTOS Milton Vasil 1967. *The edict of Milan (313). A defense of its traditional authorship and designation*, *Revue des Études byzantines* 25, 13-41.
- ANDERSON Lene 2002. *An oracular creed*, у: Bettina AMDEN et. al. (eds.), *Noctes Atticae: 34 articles on Graeco-Roman antiquity and its Nachleben*, Studies presented to Jørgen Mejer on his sixtieth birthday March 18, 2002, Copenhagen, 11-23.
- ANDO C. – RÜPKE J. (eds.) 2006. *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Munchen.

- ANDRIĆ Stanko 2002. *Južna Panonija u doba velike seobe naroda*, *Scrinia Slavonica* 2, 117-167.
- ANDRIĆ Stanko 2008. *Bazilijanski i benediktinski samostan sv. Dimitrija u Srijemskoj Mitrovici, Radovi – Zavod za hrvatsku povijest* 40, 115-186.
- AYRES Lewis 2004. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, New York.
- BABIĆ I. 1993. *Splitske uspomene na salonitanske kršćanske starine*. VAHD 85, 13-57.
- BABIĆ Marko 2009. *Ubikacija Ad Basante – Saldis na antičkoj cesti Siscia-Sirmium*, *Histria antiqua* 18/1, 211-222.
- Bardy, G. *Sur un synode de l'Illyricum (357)*, *Bulletin dancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 2, 1912, 259-274.
- BARNARD L. W. 1983. *The Council of Serdica 343 A.D.*, Sofia.
- BARNES Michel R. – Daniel H. WILLIAMS 1993. *Arianism After Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh.
- BARNES Timothy 2009. *The Exile and Recalls of Arius*, *JTS, NS*, 60, April, 109-129.
- BARNES Timothy D 1982. *The New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge.
- BARNES Timothy D 1997. *The Collapse of the Homoeans in the East*, у: Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Historica, Theologica et Philosophica, Critica et Philologica*, *Studia Patristica* 29, Leuven, 3-16.
- BARNES Timothy D. 1968. *Legislation against the Christians*, *The Journal of Roman Studies* 58, 1-2, 32-50.
- BARNES Timothy D. 1971. *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford.
- BARNES Timothy D. 1973. *Lactantius and Constantine*, *The Journal of Roman Studies* 63, 29-46.
- BARNES Timothy D. 1973. *Porphyry Against the Christians: date and attribution of fragments*, *JTS* 24, 424-442.
- BARNES Timothy D. 1975. *Patricii under Valentinian III*, *Phoenix* 29, 155-170.
- BARNES Timothy D. 1975. *The Beginnings of Donatism*, *JTS* 26/1, 13-22.
- BARNES Timothy D. 1976. *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the "Great Persecution"*, *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 239-252.
- BARNES Timothy D. 1976. *The Emperor Constantine's Good Friday Sermon*, *JTS* 27, 414-423.
- BARNES Timothy D. 1981 *Constantine and Eusebius*, Cambridge.
- BARNES Timothy D. 1992. *Hilary of Poitiers on His Exile*, *Vigiliae Christianae* 46/2, 129-140.
- BARNES Timothy D. 1992. *Praetorian Prefects, 337-361*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 94, 249-260.
- BARNES Timothy D. 1992. *The Capitulation of Liberius and Hilary of Poitiers*, *Phoenix* 46/3, 256-265.
- BARNES Timothy D. 1993. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge.
- BARNES Timothy D. 1994. *Scholarship or Propaganda? Porphyry Against the Christians in its Historical Setting*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39, 53-65.
- BARNES Timothy D. 1996. *The Crimes of Basil of Ancyra*, *Journal of Theological Studies* 47/2, 550-554.
- BARNES Timothy D. 1999. *The Wife of Maximinus*, *Classical Philology* 94/4, 459-460.
- BARNES Timothy D. 2002. *Valentinian, Auxentius and Ambrose*, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 51/2, 227-237.
- BARNES Timothy D. 2010. *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen.
- BARNES Timothy D. 2013. *The Political context of the imperial marriage in Milan*, у: Драгиша Бојовић (ур.), *Свети цар Константин и хришћанство*, том I, Међународни научни скуп поводом 1700. годишњице Миланског едикта 31. мај – 2. јун 2013., Ниш, 535-549.
- BAUMAN Richard A. 2000. *Human Rights in Ancient Rome*, London – New York.

- BAXTER J. H. 1921. *Contributions to Late Latin Lexicography*, The American Journal of Philology 42/4, 340-343.
- BAYNES Norman Hepburn 1928. *Lactantius: De Mortibus Persecutorum*, Journal of Roman Studies 18, 226-228.
- BECK A. 1930. *Römische Recht bei Tertulian und Cyprian: Eine Studie zur frühen Kirchenrechtgeschichte*, Hale.
- BECK Hans-Georg 1959. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München.
- BECKWITH C. L. 2005. *The Condemnation and Exile of Hilary of Poitiers at the Synod of Béziers (356 C. E.)*, Journal of Early Christian Studies 13/1, 21-38.
- BENKO Stephen 1985. *Pagan Rome and the Early Christians*, London.
- BENVIN Antun 1994. *Muka Sv. Ireneja srijemskoga. Ranokršćanski portret biskupa mučenika*, Diacovensia 1, 2, 82-109.
- BERGIN Benjamin K. – PLAUCHÉ, Madelaine C. – BAILEY, Ashlee C. (eds.) 1998. *Proceedings of the twenty-fourth annual meeting of the Berkeley Linguistics Society*, Vol. 2, Berkeley.
- BERSCHIN Walter 1986. *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter I: von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors der Großen*, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie der Mittelalters 8, Stuttgart, 66-74.
- BIANCHI Carlo Federico 2011. *Kršćanski Zadar*, sv. II (prev. Velimir Žigo), Zadar.
- BIHLMAYER Karl 1912. *Das Toleranzedikt des Galerius von 311*, Theologische Quartalschrift 94, 411-427; 527-589.
- BILIĆ Anica 2013. *Muka svetoga Poliona u pisanoj kulturi i kulturi pamćenja*, Bogoslovska smotra 83/4, 815-840.
- BLEICKEN Jochen 1992. *Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München.
- BOBA Imre 1977. *Katedralna crkva u Sirmijumu i grob sv. Metodija*, Nova et vetera II (Sarajevo), 191-196.
- BODROŽIĆ Ivan 2011. *Hilarije iz Poitiersa i Datirana sinoda*, Diacovensia 19/1, 29-46.
- BÖHM Thomas 2011. *Ranoarijanska teologija i "Datirana sinoda" u Sirmiju*, Diacovensia 19/1, 9-17.
- BOJANOVSKI Ivo – ČELIĆ Džemal 1969. *Kasnoantička bazilika u Brezi*, Naše starine 12, 7-17.
- BOJANOVSKI Ivo 1988. *Bosna i Hercegovina u antičko doba*, Sarajevo.
- BOJANOVSKI Ivo 1988. *CIL III 1741, Obod kod Cavtata*, Izdanja Hrvatskog arheološkog društva 12, 101-110.
- BORHY László 2000. *Constantius toto orbe victor triumphator semper augustus*, AAnt 40/1-4, 35-44.
- BORZSÁK István 2002. *Die Antihelden in der frühchristlichen Hymnendichtung*, AAnt 42/1-4, 223-245.
- BOWERSOCK Glen 1995. *Martyrdom and Rome*, New York.
- BOWERSOCK Glen W. 1978. *Julian the Apostate*, London.
- BOWES Kim 2008. *Private Worship, Public Values and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge.
- BRASSEUR André 1946. *Les deux visions de Constantin*, Latomus 5, 35-40.
- BRATOŽ Rajko 1981. *Kratek oris zgodovin krščanstva na Slovenskem v pozni antiki*, Zgodovinski časopis 35/3, 205-221.
- BRATOŽ Rajko 1983. *Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi med Sirmijem in Akvilejo*, Zgodovinski časopis 37/4, 259-272.
- BRATOŽ Rajko 1990. *Die Geschichte des fruhen Christentums im Gebiet zwischen Sirmium und Aquileia im Licht der neueren Forschungen*, Klio 72, Berlin, 520-530.
- BRATOŽ Rajko. 1986. *Kršćanstvo u Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske Cerkve od začetkov do nastopa verske slobode*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.



- BRENNECKE Hanns Christof – HEIL Uta – STOCKHAUSEN Annette von – WINTJES Angelika 2007. *Athanasius Werke*, Bd. 1-3, Berlin – New York.
- BRENNECKE Hanns Christof 1984. *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II*, Berlin.
- BRENNECKE Hanns Christof 1988. *Studien zur Geschichte der Homöer: der Osten bis zum Ende der homöischen Reichkirche*, Tübingen.
- BRENNECKE Hanns Christof 1993. *Lukian von Antiochien in der Geschichte des arianischen Streites*, y: Hans Christof Brennecke – Ernst Ludwig Grasmück – Christoph Marksches (Hrsg.), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 67, Berlin, 170-192.
- BRENNECKE Hans Christof 1997. *Christliche Quellen des Ammianus Marcellinus?* Journal of Ancient Christianity 1, 226–50.
- BROWN Peter 1971. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. The Journal of Roman Studies 61, 81-100.
- BROWN Peter 1986. *The World of Late Antiquity*, New York.
- BROWN Peter 1992. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* London.
- BROWN Peter 1995. *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*.
- BROWN Peter Robert. 1981. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Lamont: University of Chicago Press.
- BRUNŠMID Josip 1902. *Colonia aurelia Cibalae (Vinkovci u staro doba)*, Zagreb.
- BUDIMIR Milan, *Iliri i Prailiri. De Illyriis et Protoillyriis*, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku 53 (1950-1951).
- BUDIMIR Milan, *Ilirski problem i leksička grupa teuta*, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku LV (1953).
- BUDIMIR Milan, *O etničkom odnosu Dardanaca prema Ilirima*, Jugoslavenski istorijski časopis 3/ 1-4 (1977), 1-29.
- BUGÁR István M. *What did Epiphanius write to Emperor Theodosius?* in: Lourié, B. – Mouraviev, A. (ed.), *Scrinium, T. II: Universum Hagiographicum. Mémorial R. P. Michel van Esbroeck, s. j. (1934<sup>±</sup>2003)*, Санкт-Петербург – Москва 2006, 72-91.
- BULAT Mirko 1998. *Salonitanski biskup Hesyehius kao izvor za početak kršćanstva u Mursi*, VAMZ 87/89 (1998), 149-157.
- BULIĆ Frane 1919. *Mučenici solinski. Broj i stališ, godina i dan smrti mučenika solinskih*. Bogoslovska smotra 10/1, 1-26.
- BULIĆ Frane 1924. *Kvirin Biskup i mučenik grada Sisciae (Siska)*. Bogoslovska smotra 12/1, 121-125.
- BULIĆ Frane 1928. *Sv. Venancije prvi biskup solinski i mučenik duvanjski*. VAMZ 15, 55-71.
- BULIĆ Frano 1890. *Prinosak k poviesti uredjenja granica medju raznim plemenima u Dalmaciji u rimsko doba*, GZM 2/4, 406-413.
- BURGESS R. W. 1997. *The dates and editions of Eusebius' 'Chronici canones' and 'Historia ecclesiastica'*, JTS 48/2, 471-505.
- BURGESS, R. W. 1999. *Ἀρχρον or Προαστειον. The Location and Circumstances of Constantine's Death*, JTS, NS, 50/1, 153-161.
- BUZOV Marija 2011. *Ancient settlements along the Sava river*, Histria Antiqua 20, 355-374.
- CALDWELL, Craig H. 2007. *Contesting Late Roman Illyricum: Invasions and Transformations in the Danubian-Balkan Provinces* (doctoral thesis), Princeton University: Princeton 2007.
- CAMERON Alan 2011, *The Last Pagans of Rome*, Oxford.
- CAMERON Averil 1968. *Gratian's Repudiation of the Pontifical Robe*, Journal of Roman Studies 58, 96-102.

- CARPZOVIVS Johann Benedikt 16903. *Isagoge in libros ecclesiarum Lutheranarum symbolicos*, Leipzig.
- CAVALIERI P. F. de' 1952. *Note agiografiche*, vol. 9 (Studi e Testi 175), Roma.
- CEDILNIK Alenka 2004. *Iirik med Kostantinom Velikim in Teodozijem Velikim: balkansko-podonavski prostor v poročilih Atanazija, Hilarija, Sokrata Sholastika, Sozomena, Teodoreta in Filostorgija*, Ljubljana.
- CERNO Marianna 2010. *Riflessi di conflitti politici e teologici in alcuni esempi di letteratura martiriale di area aquileiese*, Annali di Storia dell'Esegesi 27/1, 181-188.
- CHADWICK Henry 1976. *Priscilian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford.
- CHADWICK Henry 1980. *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*, Protocol of the 35th Colloquy, Berkley, 1-14.
- CHADWICK Henry 2001. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford.
- CHRISTENSEN Torben 1984. *The so-called edict of Milan*, Classica et Mediaevalia 35, 129-175.
- ĆIRKOVIĆ Sima 1959. *Civitas Sancti Demetrii*, y Radovan PRICA (ur.) 1959. *Sremska Mitrovica*, Sremska Mitrovica 59-91.
- CLERCQ, Victor De 1954. *Ossius of Cordova: A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington.
- COOK John Granger 2010. *Roman Attitudes Toward the Christian. From Claudius ti Hadrian*, Tübingen.
- COON Lynda L. 1997. *Sacred Fictions. Holly Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia: University of Pensylvania Press.
- COOPER Kate 1999. *The martyr, the matrona and the bishop: the matron Lucina and the politics of martyr cult in the fifth- and sixth-century Rome*, Early Medieval Europe 8, 297-317.
- CORCORAN Simon 1994. *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government AD 284-324*, Oxford 1994.
- CSÍZY Katalin K. 2010. *Emperor and priest*, AAnt 50/4, 419-430.
- CURRAN J. R. 2000. *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*, Oxford.
- DAMJANOVIĆ Darija 2009. *O ranokršćanskoj pasiji Četvorice Ovjenčanih (Passio ss. Quattuor Coronatorum)*, Scrinia Slavonica 9, 1, 337-350.
- DAMJANOVIĆ Darija 2011a. *Autentične pasije sirmijsko-panonskih mučenika*; y: Darija DAMJANOVIĆ (ur.), *Simpozij „1700 godina svetih srijemskih mučenika*, Đakovo, 22. oktobar 2004. *Zbornik radova s međunarodnog simpozija o 1700. obljetnici Sirmijsko-panonskih mučenika (304.-2004.)*, Đakovo 2011, 71-90.
- DAMJANOVIĆ Darija 2013. *Il culto del martire e vescovo Ireneo di Sirmium*, u: *Acta XV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Toledo, 2008, Roma, 1313-1323.
- DAMJANOVIĆ Darija 2013. *La storia della chiesa paleocristiana a Sirmium dall'anno 304 al 582. I primi martiri ed i vescovi, la vita dei cristiani nella chiesa* (nepublikovana doktorska disertacija), Papinskom sveučilištu Gregorijana u Rimu.
- DAMJANOVIĆ Darja 2011b. *Povijesna pozadina arijanskog krivovjerja u Sirmijskoj metropoliji*, Diacovensia 19/1, 63-74.
- DAVIES P. S. 1989. *The origin and purpose of the persecution of A.D. 303*, JTS 40, 66-94.
- DE BERSA Giuseppe 1908. *L'arca e la cappella di S. Anastasia nel Duomo di Zara*, Bullettino di archeologia e storia dalmata 31, 11-26.
- DE STE. CROIX G. E. M. 1963. *Why Were the Early Christians Persecuted?* Past&Present 26, 6-38.
- DE STE. CROIX G. E. M. 1964. *Why Were the Early Christians Persecuted? – A Rejoinder*, Past&Present 27, 28-33.
- DE STE. CROIX G. E. M. 1954. *Aspects of the "Great" Persecution*, *The Harvard Theological Review* 47/2, 75-113.

- DE STE.CROIX G. E. M. 1994. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford 2006.
- DELEHAYE 1930. *Loca sanctorum*. AnBoll 68, 5-64.
- DELEHAYE Hippolyte 1921. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles.
- DELEHAYE Hippolyte 1933. *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles.
- DELEHAYE Hippolyte 1955. *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles.
- DELEHAYE, Hippolyte 1936. *Étude sur le légendier romain. Les saints de novembre et de décembre*. Bruxelles 1936.
- DEPALMA DIGESER Elizabeth 1998. *Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration*, Journal of Roman Studies 88, 129-146.
- DEPALMA DIGESER Elizabeth 2000. *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaca – London.
- DEPALMA DIGESER Elizabeth 2004. *An oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution*, Classical Philology 99-1, 57-77.
- DEPALMA DIGESER Elizabeth 2006. *Lactantius, Eusebius, and Arnobius: Evidence for the Causes of the Great Persecution*, in: Frances YOUNG – Mark EDWARDS – Paul PARVIS (eds.), *Studia Patristica: Papers presented at the Fourteenth International Conferences on Patristic Studies held in Oxford 2003*, 39, Leuven, 33-46.
- DIMAIO Michael – ZEUGE Jörn – ZOTOV Natalia 1988. *Ambiguitas Constantiniana. The caeleste signum Dei of Constantine the Great*, Byzantion 58, 333-360.
- DODDS E. R. 1968. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge.
- DOLBEAU François 1999. *Le dossier hagiographique d'Irénée, évêque de Sirmium*, Antiquité Tardive 7, 205-214.
- DOLBEAU François 2009. *Les sources manuscrites des Acta Sanctorum et leur collecte (xvii<sup>e</sup> - xviii<sup>e</sup> siècles)*, in: Robert GODDING – Bernard JOASSART – Xavier LEQUEUX – François de VRIENDT (éds), *De Rosweyde aux Acta Sanctorum. La recherche hagiographique des Bollandistes à travers quatre siècles*, Actes du Colloque international, Bruxelles, 5 octobre 2007, Bruxelles 2009, 105-147.
- DRACHMANN A. B. 1922. *Atheism in Pagan Antiquity*, London.
- DRAGANIĆ Ifigenija 2013. *Turciacae Epistulae: Busbecq's Views on the Power of the Ottoman Empire in his Letters*, in Maria BARAMOVA – Plamen MITEV – Ivan PARVEV – Vania RACHEVA (eds.): *Power and Influence in South-eastern Europe: 16-19th Century*, Geschichte: Forschung und Wissenschaft 38, Berlin, 221-229.
- DRAKE H. A. 1976. *In praise of Constantine: a historical study and new translation of Eusebius' Tricennial orations*, Berkeley.
- DRAKE H. A. 2000. *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore – London 2000.
- DRAKE H. A. 2006. *The Impact of Constantine on Christianity*, in: LENSKI Noel (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge 2006, 111-136.
- DRINKWATER J. F. 1983. *The Pagan 'Underground,' Constantius II's 'Secret Service,' and the Survival, and the Usurpation of Julian the Apostate*, in: C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History 3, Klaros: Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Leipzig, 348-387.
- DROGE Arthur – TABOR James D. 1991. *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Jews and Christians in Antiquity*, San Francisco.
- DUDDEN F. H. 1935. *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols., Oxford.
- DURIDANOV Ivan 1969. *Die Thrakisch- und Dakisch- Baltischen Sprachbeziehungen*, Linguistique balkanique XIII/2, Sofia.
- DUŠANIĆ Slobodan 1967. *Bassianae and Its Territory*, Archaeologia Iugoslavica 8, 68-81.
- DUSANIC Slobodan 2010. *Selected Essays in Roman History and Epigraphy*, Belgrade.

- DUVAL Yves -Marie 1985. *Aquilee et Sirmium durant la crise arienne (325-400)*, Atti della XIV settimana di studi aquileiesi, 23-29 aprile 1983, Udine, 331-379.
- DZIELSKA Maria 1995. *Hypatia of Alexandria* (trans. F. Lyra), Cambridge.
- EFTHYMIADIS Stephanos – Vincent DÉROCHE 2011. *Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth to Seventh Centuries)*, in: Stephanos EFTHYMIADIS (ed.), *Ashgate research companion to Byzantine hagiography. Volume I: periods and places*, Surrey, 35-94.
- EGGER Rudolph 1924. *Historisch - topographische Studien in Venezien*, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes 21-22, Vienna, 327-341.
- EGGER Rudolph 1939. *Die Passio sci. Anastasii und ihr Fortleben*. Forschungen in Salona 3, 131-148.
- EGGER Rudolph 1947. *Der heilige Hermagoras, eine kritische Untersuchung*. Carinthia 1, 208–225.
- EHRHARD Albert 1937-1952. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts* I-III. Leipzig – Berlin.
- ELLIOTT Thomas G. 1987. *Constantine's Conversion: Do We Really Need It?* Phoenix 41, 420-438.
- ELLIOTT Thomas G. 1989. *Constantine's Early Religious Development*, Journal of Roman History 15, 283-291.
- ELLIOTT Thomas G. 1991. *Eusebian Frauds in the "Vita Constantini"*, Phoenix 45/2, 162-171.
- ELLIOTT Thomas G. 1992. *Constantine's Explanation of His Career*, Byzantion 62, 212-234.
- ERNESTI Jörg 1998. *Princeps christianus und Kaiser aller Römer. Theodosius der Große im Lichte zeitgenössischer Quellen*, Paderborn – München – Wien – Zürich.
- ERRINGTON Robert Malcolm 1997. *Church and State in the First Years of Theodosius I*, Chiron 27, 21-72.
- EVANS D. Ellis 1967. *Gaulish personal names*, Oxford.
- FANTHAM E. 2004. *The Roman World of Cicero's De Oratore*, Oxford.
- FARLATI Daniele – Jacobus COLLETTI 1847. *Illyricum sacrum, VII: Ecclesia Diocletana, Antibarensis, Dyrrhachiensis et Sirmiensis*, Venetia (1. издање 1817).
- FARLATI Daniele 1775. *Illyricum sacrum, V: Ecclesia Jadertina cum suffraganeis, et ecclesia Zagabriensis*, Venetiis.
- FEDER Alfred 1910-1912. *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I-III, Wien.
- FEHÉR Bence 2004. *Claudius Ptolemy's Map Consistency and Pannonia*, AAnt 44/2-4, 297-304.
- FERJANČIĆ Božidar 1969. *Sirmijum u doba Vizantije*, u: R. PRICA (ur.), *Sremska Mitrovica*, Sremska Mitrovica, 33-58.
- FITZ Jenő (ed.) 1998. *Religions and Cults in Pannonia*, Exhibition at Székesfehérvár, Csók István Gallery, 15 May – 30 September 1996, Székesfehérvár.
- FITZ Jenő 1994. *Die Verwaltung Pannoniens in der Römerzeit* III, Budapest.
- FLOWER Richard 2013. *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*, Cambridge 2013.
- FONTENROSE Joseph E. 1978. *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley – Los Angeles.
- FOWDEN Garth 1991. *Constantine's Porphyry Column: The Earliest Literary Allusion*, JRS 81, 119-131.
- FREND W. H. C. 1967. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York.
- FREND W. H. C. 1976 *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London.
- FREND W. H. C. 1987. *Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War*, The Journal of Ecclesiastical History 38, 1–18.
- FREND W. H. C. 1991. *The Early Church: From the Beginnings to 461*, 3rd ed., London.

- FRENDO J. D. 1997. *The Miracles of St. Demetrius and the Capture of Thessaloniki*, Byzantinoslavica 58, 205-224.
- GABRIČEVIĆ Branko 1987. *Kršćanstvo u Iliriku do dolaska Slavena*, u: Branko GABRIČEVIĆ, *Studije i članci o religijama i kultovima antičkog svijeta*, Split, 289-301.
- GÄHWILER Hermann 1962. *Das lateinische Suffix –ensis*. Zürich.
- GAMBERA K. 1982. *Die lateinischen liturgischen Quellen Illyriens vom 4. bis 6. Jh.*, Sirmium 4, Beograd, 77-85.
- GARAŠANIN Draga 1991. *Zur Problem der Päonier*, u: A. BENAC (ur.), *Paleobalkanska plemena između Jadranskog i Crnog mora od eneolita do helenističkog doba*, I Iliro-trački simpozijum, Niš – Blagoevgrad, 30. maj – 4. jun 1989, Sarajevo – Beograd, 83-90.
- GARDAŠ Miro 1989. *Kultovi u Mursi*, Revija: časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja 29/4, 314-336.
- GARDTHAUSEN V. 1913. *Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, Leipzig.
- GEMEINHARDT Peter 2007. *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, Tübingen.
- GEORGIEV Vladimir 1960. *Raporturile dintre limbile dacă, tracă și frigiană*. Studii Clasice II, 39-58.
- GEORGIEV Vladimir 1972. *The Earliest Ethnological Situation of the Balkan Peninsula as Evidenced by Linguistic and Onomastic Data*, y: Henrik Birnbaum; Speros Vryonis (eds.), *Aspects of the Balkans: continuity and change*, Mouton.
- GILLIARD F. D. 1970. *Theodoretus, Historia Ecclesiastica 4.9.5.*, Byzantinische Zeitschrift 63/2, 283–284.
- GIRARDET Klaus M. 1977. *Kaiser Konstantius II. als „Episcopus Episcoporum“ und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Corduba und Lucifer von Calaris)*, Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte 26/1, 95-128.
- GIRARDET Klaus Martin 2006. *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt.
- GLEASON M. 1994. *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton.
- GOETZ H. – W. JARNUT – POHL W. (eds.) 2003. *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden – Boston.
- GOTTLIEB Gunther 1973. *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen.
- GRABAR André 1950. *Quelques reliquaires de saint Démétrios et le martyrium du saint à Salonique*, Dumbarton Oaks Papers 5, 1-28.
- GRAČANIN Hrvoje – Anita RAPAN PAPEŠA. 2011a. *Post-Roman city in South Pannonia – example of Cibalae*. Scrinia Slavonica 11/1, 1-30.
- GRAČANIN Hrvoje 2003. *Bitka kod Murse 351. i njezin odjek*, Scrinia Slavonica, 9-29.
- GRAČANIN Hrvoje 2004. *Svijet antičke žene u dva južnopanonska pokrajinska središta, Sisciji i Sirmiju*, Scrinia Slavonica 4, 15-106.
- GRAČANIN Hrvoje 2005. *Huni i južna Panonija*, Scrinia slavonica 5, 9-47.
- GRAČANIN Hrvoje 2006. *Goti i Južna Panonija*, Scrinia slavonica 6, 83-126.
- GRAČANIN Hrvoje 2010. *Rimske prometnice i komunikacije u kasnoantičkoj južnoj Panoniji*, Scrinia Slavonica 10, 9-69.
- GRAČANIN Hrvoje 2011b. *Južna Panonija u kasnoj antici i ranom srednjovjekovlju (od konca 4. do konca 11. stoljeća)*, Zagreb.
- GRAČANIN Hrvoje 2014. *Crkveni ustroj u kasnoantičkoj Južnoj Panoniji*, Croatica Christiana Periodica 73, 1-12.
- GRADEL Ittai 2002. *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.
- GRANIĆ Filaret 1933-1934. *Crkveni odnosi na teritoriji Vojvodine do konca vizantijske vladavine*, Glasnik Istorijskog društva u Novom Sadu 5, 325-330.

- GRANT Robert M. 1980. *Eusebius as church historian*, Oxford.
- GREENSLADE Stanley Lawrence 1945. *The Illyrian Churches and the Vicariate of Thessalonica*, 378-95, JTS 46, 127-154.
- GREGG Robert C. (ed.) 1985. *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Cambridge.
- GREGORY Timothy E. 1983. *Julian and the Last Oracle at Delphi*, Greek, roman and byzantine studies 24, 355-366.
- GRUBBS Judith Evans 1995. *Law and Family in Late Antiquity: the Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford.
- GUSTAFSON Mark 1994. *Condemnation to the Mines in the Later Roman Empire*, The Harvard Theological Review 87/4, 421-433.
- GUTERMAN Simeon L. 1951. *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, London.
- GWATKIN Henry Melvill 1882. *Studies of Arianism*, Cambridge.
- GYÖRFFY Györfy 2002. *Преглед добара грчког манастира у Св. Димитрију на Сави*, Споменица историјског архива Срем 1, 7-64.
- GYÖRFFY György 1959. *Das Güterverzeichnis des griechischen Klosters zu Szávaszentdemeter (Sremska Mitrovica) aus dem 12. Jahrhundert*, Studia slavica Academiae scientiarum Hungariae 5, 9-74.
- HAARHOFF T. J. 1958. *Schools of Gaul: A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire*. Johannesburg.
- HAHN Johannes – EMMEL Stephen – GOTTER Ulrich 2008. *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden – Boston.
- HAINES-EITZEN Kim 2000. *Guardians of Letters. Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford.
- HALAMIĆ Josip 1992. *Geološki položaj magmatsko-sedimentnog kompleksa Požeške gore (magistarska teza)*, Zagreb.
- HALKIN François 1934. *Legendarii Bodecensis menses duo in codice Paderbornensi*, Anal. Boll. 52, 321-333.
- HALSBERGHE Gaston H. 1972. *The Cult of Sol Invictus*, Leiden.
- HANSON Richard Patric Crosland 1988b. *The Source and Significance of the Fourth "Oratio contra Arianos" Attributed to Athanasius*, Vigiliae Christianae 42/3, 257-266.
- HANSON Richard Patrick Crosland 1974. *The circumstances attending the death of the emperor Flavius Valerius Severus in 306 or 307*, Hermathena 118, 59-68.
- HANSON Richard Patrick Crosland 1988a. *The Search for the Christian Doctrine of God: the Arian Controversy 318-381*, New York – London.
- HARRIES Jill 2004. *Law & Empire in Late Antiquity*, Cambridge.
- HARVEY Susan Ashbrook – David G. HUNTER 2008. *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. New York.
- HATCH Edwin 1890. *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, London.
- HEATHER Peter – John MATTHEWS 2004. *The Goths in the 4<sup>th</sup> Century*, Liverpool.
- HEATHER Peter J. 1986. *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, Greek, Roman and Byzantine Studies 27, 289-318.
- HECK E. 1972. *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, Heidelberg.
- HESELER Peter 1935. *Neues zur Vita Constantini des Codex Angelicus 22*, Byzantion 10, 399-402.
- HESS Hamilton 2002. *The Early Development of the Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford.
- HILDEBRANDT Henric 2006. *Early Christianity in Roman Pannonia – Facts among Fiction*, in: F. YOUNG – M. EDWARDS – P. PARVIS (eds.), *Studia Patristica: Papers presented at the*

- Forteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2003*, 39, Leuven – Paris – Dudley, 59-64.
- HILLAR Marian 2012. *From Logos to Trinity. The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge.
- HOLDER Alfred 1896. *Alt-keltischer Sprachschatz*. Bd. II, Leipzig.
- HOLUM Kenneth G. 1982. *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles.
- HOWARD-JOHNSTON James – HAYWARD Paul Antony (eds.) 1999. *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Oxford.
- HUMFRESS Caroline 2007. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford.
- INOWLOCKI Sabrina – ZAMAGNI Claudio (eds.) 2011. *Reconsidering Eusebius: Collected papers on literary, historical, and theological issues*, Vigiliae Christianae, Supplements 107, Leiden.
- ISKRA-JANOŠIĆ Ivana 2004. *Colonia Aurelia Cibalae, Entwicklung der Stadt*, Situla 42, Ljubljana.
- IVÁNKA Endre von 1942. *Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn*, Orientalia Christiana Periodica 8, 183-194.
- JARAK Mirja 1988. *Panonske ranokršćanske općine i problem kasnoantičkog kontinuiteta*, Opuscula archaeologica 13, 69-78.
- JARAK Mirja 1990. *O spomenu Marka Sirmijskog u Mansievoj zbirci koncilskih akata*, Opuscula archaeologica 14, 75-90.
- JARAK Mirja 1991. *Pregled glavnih smjernica u istraživanju antičkih literarnih izvora o Panonskoj crkvi*, Opuscula archaeologica 15, 109-127.
- JARAK Mirja 1996. *Martyres Pannoniae – the Chronological Position of the Pannonian Martyrs in the Course of Diocletian's Persecution*, у: Rajko BRATOŽ (hrsg.), *Westillyricum und Nordostitalien in der spätrömischen Zeit*, Ljubljana 4, 263-290.
- JARAK Mirja 1997. *Passio Sancti Anastasii Martyris*, Opuscula archaeologica 21, 151-165.
- JARAK Mirja 2011. *Ranokršćanski mučenici Panonije*, у: Darija DAMJANOVIĆ (ur.), *Simpozij „1700 godina svetih srijemskih mučenika*, Đakovo, 22. oktobar 2004. Zbornik radova s međunarodnog simpozija o 1700. obljetnici Sirmijsko-panonskih mučenika (304.-2004.), Đakovo, 51-71.
- JEFFREYS Elizabeth – HAARER F. K. 2006. *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, London, 21-26 August 2006, London.
- JEGER Verner 2007. *Rano hrišćanstvo i grčka paideja* (prev. B. GLIGORIĆ), Beograd.
- JOHNSON Luke Timothy 2009. *Among the Gentiles. Greco-Roman Religion and Christianity*, New Haven – London.
- JONES A. H. M. 1948. *Constantine and the Conversion of Europe*. London.
- JUST Patricia 2003. *Imperator et Episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381)*, Stuttgart.
- KANNENGIESER C. 1993. *(Ps.)-Athanasius Ad Afros Examined*, у: H. C. Brennecke – E. L. Grasmuck – C. Marksches (eds.), *Logos: Festschrift L. Abramowski*, Berlin, 264-280.
- KARG Anna 1941-1942. *Die Ortsnamen des antiken Venetian und Istrien auf Grund der Quellen gesammelt und sprachlich geordnet*, Wörter und Sachen 22-23, 100-128, 166-207.
- KATIČIĆ Radoslav 1963a. *Illyrii proprie dicti*, Živa antika 13, 87-97.
- KATIČIĆ Radoslav 1963b. *Das mitteldalmatinische Namensgebiet*. Živa antika 13, 255-292.
- KATIČIĆ Radoslav 1965. *Zur Frage der keltischen und pannonischen Namensgebiete im römischen Dalmatien*, Glasnik Centra za balkanološka ispitivanja 3/1, 53-76.
- KATIČIĆ Radoslav 1966a. *Suvremena istraživanja o jeziku starosjedelaca ilirskih provincija*, у: Alojz BENAC (ur.), *Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom razgraničenju Ilira IV-II v. pre n. e.* Sarajevo, 15-16. maj 1964. Sarajevo, 9-20.

- KATIČIĆ Radoslav 1966b. *Nochmals Illyrii proprie dicti*, *Živa antika* 16, 241-244.
- KATIČIĆ Radoslav 1968. *Narodi i jezici antičke Slavonije*, u: Ivo FRANGEŠ, *Simpozij „Doprinos Slavonije hrvatskoj književnosti“*, Vinkovci – Zagreb, 145-152.
- KATIČIĆ Radoslav 1991. *Die Quellenaussagen zur Paläoethnologie des zentralen Balkanraumes*, u: Alojz BENAC (ur.), *Paleobalkanska plemena između Jadranskog i Crnog mora od eneolita do helenističkog doba*, I Iliro-trački simpozijum, Niš – Blagoevgrad, 30. maj-4. jun 1989. Sarajevo – Beograd 1991, 91-100.
- KAUFFMANN F. 1899. *Aus der Schule des Wulfila: „Auxentii Dorostorensis epistula de fide, vita et obitu Wulfilae im Zusammenhang der „Dissertatio Maximini contra Ambrosium“*, Strasbourg.
- KELLNER Ivan 1890. *Ostanci rimske kuće u Laktašima*, *GZM* 2/1, 55-63.
- KELLY Gavin 2004. *Ammianus and the Great Tsunami*, *JRS* 94, 141-165.
- KELLY J. N. D. 1972. *Early Christian Creeds*, London.
- KENDEFFY Gábor 2000. *The Chistian who could not bring himself to decide whether to love this world or hate it*, *AAnt* 40/1-4, 217-225.
- KENNE William 1905. *The Ecclesiastical edicts of the Theodosian Code*, London.
- KERESZTES Paul 1983. *From the Great Persecution to the Peace of Galerius*, *Vigilae Christianae* 37/4, 379-399.
- KIRSCH Johann Peter 1917. *Die Passio der heiligen „Vier Gekrönten“ in Rom*, *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 38, 72-97.
- KITZLER Peter 2007. *Passio Perpetuae and Acta Perpetuae: Between Tradition and Innovation*, *Listy filologické* 130/1-2, 1-19.
- KLEIN Richard (Hrsg.) 1971. *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971.
- KLEIN Richard (Hrsg.) 1978. *Julian Apostata*, Darmstadt.
- KLEIN Richard 1968. *Tertullian und das römische Recht*, Heidelberg.
- KLEINBAUER W. E. 1970. *Some observations on dating of St. Demetrios in Thessaloniki*, *Byzantion* 40, 36-44.
- KNIPFING John R. 1922. *The Edict of Galerius (311 A. D.) re-considered*, *Revue belge de philologie et d'histoire* 1/4, 693-705.
- KOFSKY Aryeh 2000. *Eusebius of Caesarea against paganism*. Leiden.
- KOMŠIĆ Ivo (ur.) 2014. *Zemlje antičkog Ilirika prije i poslije Milanskog edikta*, Sarajevo.
- KOPECEK Thomas A. 1979. *A History of Neo-Arianism*, Philadelphia.
- KORTLANDT Frederik 1981. *More evidence for Italo-Celtic*. *Eriu* 32, 1-23.
- KORTLANDT Frederik 2007. *Italo-Celtic origins and prehistoric development of the Irish language*. Amsterdam.
- KRAFT Heinrich (Hrsg.) 1974. *Konstantin der Grosse*, Darmstadt.
- KRAHE Hans 1949. *Ortsnamen als Geschichtsquelle*. Heidelberg.
- KRAHE Hans 1955. *Die Sprache der Illyrier I. Die Quellen*. Wiesbaden.
- KRAHE Hans 1963. *Die Struktur der alteuropäischen Hydronymie*. Wiesbaden.
- KRUSTEV G. – BOJADZIEV Andrej 2012. *On the Dating of Codex Suprasliensis*, y: *Rediscovery: Bulgarian Codex Suprasliensis of 10th century*, Sofia, 17-23.
- KUHOFF Wolfgang 2001. *Diokletian und die Epoche der Tetrarchie. Das römische Reich zwischen Krisenbewältigung und Neuaufbau (284-313 n. Chr.)*, Frankfurt am Main.
- LALOŠEVIĆ Vesna 2006. *Problemi vezani uz mučeničku grupu Svetih Četvorice Ovjencanin*, *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest* 38/1, 59-72.
- LAMBERT Pierre-Yves 1994. *La langue gauloise*. Paris.
- LANE FOX Robin 1987. *Pagans and Christians*. New York.
- LARSON C. W. R. 1970. *Theodosius and the Thessalonian Massacre Revisited—Yet Again*, *Studia Patristica* 10, 297-301.
- LAWLOR Hugh Jackson 1912. *Eusebiana: essays on the Ecclesiastical history of Eusebius, bishop of Caesarea*, Oxford.



- LAZZATI G. (ed.) 1976. *Ambrosius Episcopus, Atti del Congresso internazionale di studi Ambrosiani nel XVI. centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale, Milan, 2-7 Dec. 1974*, vol. 1, Milan.
- LEADBETTER Bill. 1998. *The Illegitimacy of Constantine and the Birth of the Tetrarchy*, in: Samuel LIEU – Dominic MONTSERRAT (eds.), *Constantine: History, Historiography, and Legend*, London, 78–85.
- LEEDOM Joe W. 1978. *Constantius II: Three Revisions*, *Byzantion* 48, 132–145.
- LEJEUNE Michel 1970–1971. *Documents gaulois et para-gaulois de Cisalpine*. *Études Celtiques* 12, 357–500.
- LEJEUNE Michel 1988. *Recueil des inscriptions gauloises II.1: Textes gallo-étrusques. Textes gallo-latins sur Pierre*. Paris.
- LEMERLE Pierre 1953a. *La composition et la chronologie des deux premiers livres des Miracula S. Demetrii*, *Byzantiniische Zeitschrift* 46, 349-361.
- LEMERLE Pierre 1953b. *St-Démétrius de Thessalonique et les problèmes du martyrium et du transept*, *Bulletin de Correspondence Hellénique* 77.
- LENOX-CONYNGHAM A. 1985. *Juristic and Religious Aspects of the Basilica Conflict of A. D. 386*, *Studia Patristica* 18/1, 55-58.
- LENSKI Noel 2002. *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley – Los Angeles – London.
- LEPPIN Hartmut 1996. *Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen.
- LIEBESCHUETZ J. H. W. G. 1979. *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford.
- LIENHARD Joseph T. 1986. *Ps-Athanasius, Contra Sabellianos, and Basil of Caesarea, Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos: Analysis and Comparison*, *Vigilae Christianae* 40/4, 365-389.
- LIENHARD Joseph T. 1999. *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*, Washington.
- LIETZMANN Hans 1911. *Die Drei Ältesten Martyrologien*, 2. Aufl. Bonn 1911.
- LIETZMANN Hans 1949-1952. *A History of the Early Church* (trans. Bertram Lee WOOLF), I-IV, New York.
- LIEU Samuel S. – MONTSERRAT Dominic (eds.) 1998. *Constantine: History, Historiography, and Legend*, London.
- LIVIO Marijan (ur.) 2009. *Sedamnaest stoljeća zadarske Crkve: Zbornik radova sa znanstvenog skupa o 1700. obljetnici mučeništva sv. Stošije (Anastazije)*. Zadar, 16-18. studenoga 2004. Sv. I: *Od ranokršćanskog razdoblja do pada Mletačke Republike*. Zadar: Zadarska nadbiskupija – Sveučilište u Zadru.
- LÖHR Winrich A. 1986. *Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien: Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts*, Bohn.
- LUIBHEID Colm 1976. *The Arianism of Eusebius of Nicomedia*, *Irish Theological Quarterly* 43, 3–23.
- MAASSEN Friedrich 1870. *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande*, Paris.
- MACMULLEN Ramsay 1962. *The Emperor's Largesses*, *Latomus* 21, 159-166.
- MACMULLEN Ramsay 1984. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven – London.
- MACMULLEN Ramsay 1986. *Judicial Savagery in the Roman Empire*, *Chiron* 16, 43-62.
- MACMULLEN Ramsay 2006. *Voting About God in Early Church Councils*, New Haven.
- MAFFEI Scipione – DONADELLI Giuseppe (eds.) 1825. *Verona illustrata*. Milano.
- MAKSIMOVIĆ Jovan 2010. *Early Christian martyrs who refused to worship the cult of Asclepius in the times of Diocletian*, *Acta Medico-Historica Adriatica* 8/2, 239-260.

- MANARA Giovanni Girolamo Orti 1856. *E descrizione topografica della penisola di Sirmione*. Verona.
- MANGO Cyril A. – Roger SCOTT – Geoffrey GREATREX (eds.) 1997. *The Chronicle of Theophanes Confessor, Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*. Oxford.
- MANOJLOVIĆ Gavro 1901. *O godini prijenosa sv. Anastazije u Zadar*, *Viestnik hrvatsko-slavonsko-dalmatinskog zemaljskog arhiva*, 3/2, Zagreb,
- MARCONE Arnaldo 2008. *A Long Late Antiquity? Considerations on a Controversial Periodization*, *Journal of Late Antiquity* 1.1, 4–19.
- MARJANOVIĆ-DUŠANIĆ Smilja 2011. *The Byzantine Apocalyptic Tradition. A Fourteenth-century Serbian Version of the Apocalypse of Anastasia*, *Balkanica* 42, 25-36.
- MARKSCHIES Christoph 1995. *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, Tübingen.
- MARKSCHIES Christoph 2011. *Urzacije i Valens i sirmijska formula vjere*, *Diacovensia* XIX, 19-27.
- MARTYN John R. C. 2008. *Arians and Vandals of the 4th-6th Centuries. Annotated Translations of the Historical Works by Bishops Victor of Vita (Historia Persecutionis Africanae Provinciae) and Victor of Tonnena (Chronicon) and of the Religious Works by Bishop Victor of Cartenna (De Paenitentia) and Saints Ambrose (De Fide Orthodoxa contra Arianos), and Athanasius (Expositio Fidei)*, Cambridge.
- MATTALONI C. 2002. *Gli altari del duomo di Cividale, con revisione di attribuzioni, paternità e datazioni (Altare maggiore, Ss. Sacramento, S. Donato)*, *Ce fastu?* 78/2, 237-287.
- MATTHEWS John F. 1990. *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364-425*, Oxford.
- MAXWELL Jaclyn L. 2006. *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Anyioch*, Cambridge.
- MAYEUR Jean-Marie – PIETRI Luce – VAUCHEZ André 1996. *Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur*, Bd. II: *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Freiburg – Basel – Wien.
- MCCABE Joseph 1911. *The Empresses of Rome*, New York.
- MCLYNN Neil B. 1991. *The Apology of Palladius. Nature and Purpose*, *JTS* 42, 57-66.
- MCLYNN Neil B. 1994. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley.
- MEID Wolfgang 2005. *Keltische Personennamen in Pannonien*. Budapest.
- MEIJERING A. M. 1975. *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*. Amsterdam – Oxford – New York.
- MENOTTI Francesco (ed.) 2004. *Living on the lake in prehistoric Europe. 150 years of lake-dwelling research*, London – New York.
- MIJOVIĆ Pavle 1962-1963. *Flor i Lavr — neimari i kamenoresci iz Ulpijane*, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije* 7-8, 339-354.
- MIKIĆ Živko 1991. *Über Anthropologie der Illyrer auf dem Boden Jugoslawiens*, u: Alojz BENAC (ur.) *Paleobalkanska plemena između Jadranskog i Crnog mora od eneolita do helenističkog doba*, I Piro-trački simpozijum, Niš – Blagoevgrad, 30. maj – 4. jun 1989, Sarajevo – Beograd, 111-117.
- MILIN Milena 1997. *Valentinien II – Imperator legitime declaratus?*, *Mélanges d'histoire et d'épigraphie offerts à Fanoula Papazoglou*, Belgrade, 117-124.
- MILLAR Fergus 1984. *Condemnation to Hard Labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine*, *Papers of the British School at Rome* 52, 1984, 124-147.
- MILLAR Fergus 2006. *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450)*. Los Angeles – London.
- MILLS Kenneth – GRAFTON Anthony (eds.) 2003. *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing*, New York: University of Rochester Press 2003.
- MIRKOVIĆ Miroslava 2012. *Jedna karijera i dva portika u Sirmijumu*, *Zbornik Muzeja Srema* 9, 25-28.

- MIRKOVIĆ Miroslava (Hrsg.) 2005. *Römische Städte und Festungen an der Donau: Akten der regionalen Konferenz organisiert von Alexander von Humboldt-Stiftung*, Beograd, 16-19. Oktober 2003, Beograd.
- MIRKOVIĆ Miroslava 1985. *Sirmium – Its History from the I Century A.D. to 582 A.D.* Beograd.
- MIRKOVIĆ Miroslava 1990. *Sirmium et l'armée romaine = Sirmium i rimska vojska*, *Arheološki vestnik* 41, 631-641.
- MIRKOVIĆ Miroslava 1994. *Beneficiarii consularis in Sirmium*, *Chiron* 24, 345-404.
- MIRKOVIĆ Miroslava 1998. *The Staff of Imperial Administration in Sirmium in the First Half of the Fourth Century*, *Старинар* 49, 93-101.
- MIRKOVIĆ Miroslava 2006. *Sirmium. Istorija rimskog grada od I do kraja VI veka*, Sremska Mitrovica.
- MIRKOVIĆ Miroslava 2011. *Car i Iuppiter Dolichenus u Gornjoj Meziji*, *Зборник Матице српске за класичне студије* 13, 123-132.
- MIRKOVIĆ Miroslava 2011. *Kontinuität und Diskontinuität bei der Entwicklung der Stadt Sirmium*, у Orsolya Heinrich-Tamáska (Hrsg.). *Keszthely-Fenékpuszta im Kontext spätantiker Kontinuitätsforschung zwischen Noricum und Moesia*, Rahden, 87-96.
- MIRKOVIĆ Miroslava 2011. *Religija i grupni identitet u srednjobalkanskoj oblasti u rimsko doba*, у Ксенија Марицки Гађански (ур.), *Антика и савремени свет: Религија и култура*, *Зборник радова*, Београд, 166-177.
- MIRKOVIĆ Miroslava 2012. *Co-regency: Constantine and Licinius and the political division of the Balkans*, *Зборник радова Византолошког института* 49, 7-18.
- MIRKOVIĆ Miroslava 2012. *Miljokaz iz Sremskih Mihaljevaca i rimski put Sirmijum – Singidunum*, *Зборник Музеја Срема* 9, 29-39.
- MIRKOVIĆ Miroslava 2013. *Struggle for power in early Rome: to kill the twin brother*, *Београдски историјски гласник* 4, 7-21.
- MITCHELL Stephen – NUFFELEN Peter Van (eds.) 2010. *Monotheism Between Pagans and Christians in Late Antiquity*, Leuven.
- MITCHELL Stephen 1998. *Maximinus and the Christians in A. D. 312: A New Latin Inscription*, *The Journal of Roman Studies* 78, 105-124.
- MITTHOF, Fritz 2006. *Neue Evidenz zur Verbreitung juristischer Fach-literatur im spätantiken Ägypten*, in: Hans-Albert RUPPRECHT (ed.), *Symposium 2003: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Vienna, 415-422.
- MÓCSY András – FRERE S. 1974. *Pannonia and Upper Moesia. A History of the Middle Danube Provinces of the Roman Empire*, London – Boston.
- MÓCSY András 1957. *Zur Geschichte der peregrinen Gemeinden in Pannonien*, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 6/4, 488-498.
- MÓCSY András 1967. *De lingua Pannonica*, у: Alojz BENAC (ur.), *Simpozijum "O Ilirima u antičko doba"*, Sarajevo, 10-12. maj 1966, Sarajevo, 195-200.
- MOMIGLIANO Arnaldo (ed.) 1963. *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford.
- MOMIGLIANO Arnaldo 1989. *On pagans, Jews, and Christians*, Middletown.
- MOMMSEN Theodor (ed.) 1996. *A History of Rome Under the Emperors* (trans. Clare KROJZL), London.
- MOMMSEN Theodor 1877. *Römisches Staatsrecht*, Berlin; reprint 1971.
- MULLEN Roderic L. 2004. *The Expansion of Christianity. A Gazetteer of Its First Three Centuries*, Leiden – Boston.
- NAGY Tibor 1939. *A Pannoniai kereszténység története a római védőrendszer összeomlásáig*, Budapest.
- NAGY Tibor 1939. *Die Geschichte des Christentums in Pannonien bis zu dem Zusammenbruch des Römischen Grenzschutzes*, Budapest.

- NAGY Tibor 1970. *Der Aufstand der panonisch-dalmatischen Völker und die Frage der Zweiteilung Illyricums*, in: V. MIROSAVLJEVIĆ – D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ – M. SUIĆ (eds.), *Adriatica Prehistorica et antica. Miscellanea G. Novak dicata*, Zagreb, 459-466.
- NAGY Tibor 1971. *The Last century of Pannonia in the Judgement of a New Monograph*, AAnt 19, 299-345.
- NICHOLSON Oliver 1984. *Hercules at the Milvian Bridge. Lactantius, Divine Institutes I, 21, 6-9*, Latomus 43, 133-142.
- NICHOLSON Oliver 2000. *Constantine's Vision of the Cross*, Vigiliæ Christianæ 54/3, 309-323.
- OBOLENSKY Dmitri 1974. *The Cult of St. Demetrios of Thessaloniki in the History of Byzantine-Slav Relations*, Balkan Studies 15, 3-20.
- ODAHL Charles Matson 2004. *Constantine and the Christian Empire*, London – New York.
- OPITZ Hans-Georg 1934. *Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahr 328*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 33, 131-159.
- OPITZ Hans-Georg 1935. *Die Vita Constantini des Codex Angelicus* 22, Byzantion 10, 535-593.
- PALANQUE Jean-Rémy 1928. *Un episode des rapports entre saint Ambroise et Gratien: A propos de la lettre I de saint Ambroise*, Revue des Etudes Anciennes 30, 291-301.
- PALANQUE Jean-Rémy 1931. *Sur la date d'une loi de Gratien contre l'hérésie*, Revue Historique 168/1, 87-90.
- PALIGA Sorin 2001-2002. *Pre-Slavic and Pre-Romance Place-Names in Southeast Europe*, Orpheus (Sofia) 11-12, 85-132.
- PALIGA Sorin 2006. *Etymological Lexicon of the Indigenous (Thracian) Elements in Romanian*. Bukurest.
- PAREDI A. 1964. *Saint Ambrose: his life and times*, Notre Dame.
- PARSONS David N. – SIMS-WILLIAMS Patrick (eds.) 2000. *Towards a linguistic atlas of the earliest Celtic place-names of Europe*. Aberystwyth.
- PARVAN Vasile. *Dacia*. Cambridge 1928.
- PARVIS Sarah 2006. *Marcellus of Ancyra And the Lost Years of the Arian Controversy 325-345*, New York.
- PAVIĆ Matija 1891. *Arijanstvo u Panoniji Srijemskoj*, Djakovo.
- PEACOCK D. P. S. 1995. *The Passio Sanctorum Quattuor Coronatorum. A petrological approach*, Antiquity 69/263, 362-368.
- PEARS Edwin 1909., *The Campaign against Paganism A. D. 324*, The English Historical Review 24/93, 1-17.
- PERINIĆ MURATOVIĆ Ljubica 2003. *Vojnički kultovi u Mursi*, VAMZ 36, 97-112.
- PERRIN Michel 1974. *Lactance: "L'Ouvrage du Dieu Createur"*, Tome 1, Sources chrétiennes 213, Paris.
- PETROVIĆ Ivanka 2006-2007. *Latinska i glagoljska tradicija Sv. Krizogona (Krševana) i Sv. Anastazije u hrvatskoj hagiografiji srednjega vijeka. Ponovnootkriveni zadarski latinski rukopis iz 12/13. st. (Cod. Lat. Iaderensis Filippi)*, Slovo 56-57, 451-475.
- PINTEROVIĆ Danica 1978. *Mursa i njeno područje u antičko doba*, Osijek.
- PIRAS Antonio 1992. *Kritische Bemerkungen zur Schrift "De Athanasio" des Lucifer von Calaris*, Vigiliae Christianae 46/1, 57-74.
- POCOCK J. G. A. 2005. *Barbarism and Religion. Vol. 4: Barbarians, Savages and Empires*, Cambridge.
- PÓCZY K. Sz. 1976. *Städte in Pannonien* (transl. Valér NAGY), Budapest.
- POGGI V. 2002. *Konstantin i verska sloboda*, Zbornik radova sa Međunarodne Akademije „Kult Sv. Cara Konstantina između Istoka i Zapada“, Niš, 15. decembar 2001, Niš, 11-24.
- POHLSANDER Hans A. 1995. *The Date of the Bellum Cibalense – A Reexamination*, The Ancient World 26, 89-101.
- POHLSANDER, Hans A. 1996. *The Emperor Constantine*, London.

- POLOMÉ Edgar C. 1966. *The position of Illyrian and Venetic*, in: Henrik BIRNBAUM – Jaan PUHVEL (eds.), *Ancient Indo-European dialects: Proceedings*, Center for Research in Languages and Linguistics, Los Angeles, 1966, The Hague – Paris 1966, 59-76.
- POPOVIĆ Dušan S. 1957. *Prilozi čitanju i razumevanju raznih starina*, Beograd.
- Priebe, P. M., *From Bibliothèque du Roi to Bibliothèque Nationale: The Creation of a State Library, 1789- 1793*, *The Journal of Library History* (1974-1987) 17/4 , Fall 1982, 389-408.
- Prilozi povijesti podunavskih pokrajina I-II*, GZM 8/3 (1896), 361
- PROZOROV Vadim B. 2006. *The Passion of St. Domnius: the Tradition of Apostolic Succession in Dalmatia*, in: LOURIÉ B. – MOURAVIEV A. (eds.), *Scrinium, T. II: Universum Hagiographicum. Mémoial R. P. Michel van Esbroeck, s. j. (1934<sup>l</sup>2003)*, Санкт-Петербург – Москва, 219-239.
- Prozorov, Vadim B. 2006. *The Passion of St. Domnius: the Tradition of Apostolic Succession in Dalmatia*, in *Scrinium, T. II: Universum Hagiographicum. Mémoial R. P. Michel van Esbroeck, s. j. (1934<sup>l</sup>2003)*. Eds. B. Lourié – A. Mouraviev, 219-239. Санкт-Петербург – Москва.
- RAGUŽ Ivica 2011. *Markel iz Ankire, „Datirani sabor“ i neki vidovi današnje trinitarne teologije*, *Diacovensia* 19, 93-114.
- RANKIN D. I. 1997. *Was Tertulian a Jurist?*, *Studia Patristica* 31, 335-342.
- RAPP C. 2005. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkley – Los Angeles.
- RÉVÉSZ Éva 2011. *Burials with brick and the orthodoxy*, *AAnt* 51/2, 115-161.
- RHEE Helen 2005. *Early Christian Literature. Christ and culture in the second and third centuries*, London – New York.
- RICHARD M. 1949. *Un opusculé méconnu du Marcel évêque d’Ancyre*, *Mélanges de science religieuse* 6, 5-28.
- RITIG Svetozar 1911. *Martyrologij srijemsko-pannonske metropolije*, *Bogoslovska smotra* 2-4, 353-371.
- RITTER Adolf Martin 1965. *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol: Studien zur Geschichte und Theologie des 2. Ökumenischen Konzils*, Heidelberg.
- RITTER Adolf Martin 1990. *Arius redivivus? Ein Jahrszwölft Arianismusforschung*, *Theologische Rundschau* 55.
- RIVES J. B. 1999. *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 89, 135-154
- ROBINSON J. A. 1891. *Texts and studies: contributions to Biblical and Patristic literature*, I/2, Cambridge.
- ROGOŠIĆ Roko 1962. *Veliki Ilirik (284-395) i njegova dioba (396-437). Kriička istraživanja Ilirika iz kasnije povijesti Rimskog carstva*, Zagreb.
- ROHRBACHER David 2002. *The Historians of Late Antiquity*, London – New York.
- RONSE Erin Ann 2001. *Rhetoric of Martyrs: Transmission and Reception History of the „Passion of Saints Perpetua and Felicitas“* (doctoral thesis), University of Victoria: Sterling College, Victoria.
- RUHBACH Gerhard (Hrsg.) 1976. *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, Darmstadt.
- RUSSU Ion I. 1963. *Die Ortsnamen der Balkanhalbinsel in De Aedificiis*, *Revue de Linguistique* 8, 123–132.
- RUSSU Ion I. 1969. *Illirii: istoria, limba și onomastica, romanizarea*. București.
- RUSSU Ion I. 1969. *Limba traco-dacilor*. Bucharest.
- RYDEN L. 1974. *A Note on Some References to the Church of St Anastasia in Constantinople in the 10th century*, *Byzantion* 44, 198–210.
- ŠAGI-BUNIĆ T. 1976. *Povijest kršćanske literature*, sv. 1, Zagreb.

- SALZMAN Michele Renee 1991. *On Roman Time: The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley.
- SALZMAN Michele Renee 2002. *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge – London.
- SANDWELL Isabella 2007. *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge.
- ŠARKIĆ Srđan 1981. *Konstantin i hrišćanstvo u svetlu paganskih izvora*, Zbornik radova 15/1 (1981), 133-146.
- ŠARKIĆ Srđan 1983. *Milanski edikt*, Zbornik radova 17/1-3, 267-275.
- SARRIS Peter – DAL SANTO Matthew – BOOTH Phil (eds.) 2011. *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden – Boston.
- SAXER Victor, *La chiesa di Roma dal V al X secolo: amministrazione centrale e organizzazione territoriale* 2001. in: Lidia PAROLI – Laura VENDITTELLI (eds.), *Roma nell'alto medioevo*, Settimane del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 48, Spoleto, 493–637.
- SCHAFF Philip (ed.) 1887. *The Creeds of Christendom*, vols. I, New York.
- SCHEIDWEILER F. 1955. *Besitzen wir das lateinische Original der römischen Synodalschreibens vom Jahre 371?*, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles 13, 572–586.
- SCHNEEMELCHER Wilhelm 1954. *Zur Chronologie des arianischen Streites*, Theologische Zeitschrift (Basel) 79, 393–400.
- SCHNEIDER Carl 1954. *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Bd. 2, München.
- SCHOEDEL William R. – WILKEN Robert L. (eds.) 1979. *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, Paris.
- SCHULTHESS Fredrich 1908. *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon*, Berlin.
- SCHÜTZE A. 1972. *Mythras Mysterien und Uhrchristentum*, Stuttgart.
- SCHWARTZ Eduard 1957. *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel*, München.
- SCHWARTZ Eduard 1959. *Zur Geschichte des Athanasius (Gesammelte Schriften, Band 3)*, Berlin.
- SCHWARTZ Eduard 1960. *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts (Gesammelte Schriften, Band 4)*, Berlin.
- SEECK Otto 1891. *Das sogenannte Edikt von Mailand*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 12/3-4, 381-386.
- SEECK Otto 1919. *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n.Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart.
- SEELEY David 1990. *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*, Sheffield.
- Setton, Kenneth M. *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century, Especially as Shown in Addresses to the Emperor*, New York – London 1941.
- SHACKLETON Bailey – David ROY 1960. *Lactantiana*, Vigiliæ Christianæ 14, 165-169.
- SHEILS W. J. (ed.) 1984. *Persecution and Toleration*, Oxford.
- SIDEBOTHAM Steven E. – ZITTERKOPF Ronald E. – RILEY John A. 1991. *Survey of the 'Abu Sha'ar-Nile Road*, American Journal of Archaeology 95, 575-620.
- SIMONETTI Manlio 1955. *Studi agiografici*, Roma.
- SIMONETTI Manlio 1957. *Qualche osservazione sui luoghi comuni negli atti dei martiri*, Giornale italiano di filologia 10, 147-155.
- SIMONETTI Manlio 1957. *Qualche osservazione sui luoghi comuni negli atti dei martiri*. Giornale italiano di filologia 10, 147-155.
- SIMONETTI Manlio 1967. *Osservazioni sull' "Altercatio Heracliani cum Germinio"*, Vigiliæ Christianæ 21/1, 39-58.
- SIMONETTI Manlio 1975. *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma.

- SIMONETTI Manlio 1976. *La politica antiariana di Ambrogio* in: G. LAZZATI (ed.), *Ambrosius Episcopus, Atti del Congresso internazionale di studi Ambrosiani nel XVI. centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milan, 2-7 Dec. 1974, vol. 1, Milan, 273-289.
- SIMONYI Dezső 1960. *Sull'origine del toponimo Quinque Ecclesiae di Pecs*, AAnt 8, 165-184.
- SIMS-WILLIAMS Patrick 2007. *Ancient Celtic place-names in Europe and Asia Minor*. Oxford.
- SKARSAUNE Oskar 1987. *A Neglected Detail in the Creed of Nicaea (325)*, *Vigiliae Christianae* 41/1, 34-54.
- SKEAT Theodore 1999. *The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus and Constantine*, JTS, NS, 50/2, 583-625.
- SKEDROS James Constantine 1999. *Saint Demetrios of Thessaloniki: Civic Patron and Divine Protector 4th-7th Centuries CE*, Harrisburg.
- SKOK Petar 1915. *Pojave vulgarno-latinskog jezika na natpisima rimske provincije Dalmacije*, Zagreb.
- SKOK Petar 1927. *Iz srpskohrvatske toponomastike*, *Južnolovenski filolog* 3, 72-77.
- SKOK Petar 1971. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Knj. I, Zagreb.
- SMITH Rowland 1955. *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London.
- SOLIN Heikki 1996. *Die Stadtrömischen Sklavennamen. Bd. III: Barbarische Namen*. Stuttgart.
- SOUTER Alexander 1949. *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, Oxford.
- SPECK P. 1994. *Nochmals zu den Miracula Sancti Demetrii: Die Version des Anastasius Bibliothecarius*, in: T. PRATSCH et al. (eds.), *Varia V (Poikila Byzantina 13: Bonn 1994)*, 317-429.
- SPELLER Lydia Agnew 1983. *New Light on the Photinians: The Evidence of Ambrosiaster*, JTS, N. S. 34/1, 99-113.
- SREJOVIĆ Dragoslav (ed.) 1994. *The Age of Tetrarchs. A Symposium held from the 4th to the 9th October 1993*, Belgrade.
- STEAD Christopher 1991. *Arius in Modern Research*, JTS 45, 24-36.
- STEVENSON James – FRENCH W. H. C. (eds.) 1989. *Creeds, Councils, and Controversies*, London.
- STIPČEVIĆ Aleksandar 1989. *Iliri. Povjest, život, kultura<sup>2</sup>*, Zagreb.
- STOCKHAUSEN Annette von – BRENNECKE Hanns Christof (Hrsg.) 2010. *Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der »Athanasius Werke«*, Göttingen.
- STOJKOVSKI Boris 2011. *Les symboles de Sirmium dans De synodis de Saint Athanase le Grand*, *Kultura polisa* 15, 363-372.
- STOYE John 1994. *Marsigli's Europe (1680-1730). The Life and Times of Luigi Ferdinando Marsigli, Soldier and Virtuoso*, New Haven – London.
- STRIKA Zvezdan 2009. *Translatio beati Chrysogoni martyris kao narativno vrelo rane hrvatske prošlosti*, *Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Zadru* 51, 1-53.
- STURTEVANT Edgar H. 1916. *The Monophthongization of Latin ae*, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 47, 107-116.
- SUIĆ M. – PETRICIOLI I. 1955. *Starohrvatska crkva Sv. Stošije kod Zadra (primjer preromaničke adaptacije antičke arhitekture)*, *Starohrvatska prosvjeta* 4, 7-21.
- SYME Ronald 1973. *Danubian and Balkan Emperors*, *Zeitschrift für Alte Geschichte* 22/2, 310-316.
- SZIDAT Joachim 1975. *Zur Ankunft Iulians in Sirmium 361 N. Chr. auf seinem Zug gegen Constantius II*, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 24/2, 375-378.
- Takács László, *The Presents of Eustochium. The Letter 31 of Hieronymus*, AAnt 43/1-2 (2003), 211-228.
- TAMÁS Adamik 2000. *Laktanz' Menschenbild*, AAnt 40/1-4, 3-14.
- TÄUTU Aloysius L. 1965. *Griechische Klöster im mittelalterlichen Ungarn*, *Acta Historica Societatis Academica Daco-Romana* IV, 43-66.

- TAYLOR Lily Ross 1931. *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown.
- TETZ M. 1964. *Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift 'De incarnatione et contra Arianos*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 75, 215-270.
- TETZ M. 1972. *Zur Theologie des Markell von Ankyra III*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 83, 152-154.
- TETZ M. 1985. *Ante omnia de sancta fide et de integritate veritatis. Glaubensfragen auf der Synode von Serdica*, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 76, 243-269.
- THACKER Alan 2002. *Loca sanctorum: The Significance of Place in the Study of the Saints*, in Alan THACKER – Richard SHARPE (eds.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, Oxford – New York, 1-44.
- THEOCHARIDES G. J. 1976. *Sirmium or Thessalonike? A reexamination of a critical examination of the legend about St. Demetrius*, Makedonika 16, 269-308.
- TILLEMONT L. L. De 1698. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 5, Paris.
- TOMOVIĆ Miodrag 1997. *The Passio Sanctorum IV Coronatorum and the Fruška Gora hypothesis in the light of archeological evidence*, Situla 36, 229-239.
- TÓTH Peter 2010. *Sirmian Martyrs in Exile. Pannonian case-studies and a Re-evaluation of the St. Demetrius Problem*, Byzantinische Zeitschrift 103/1, 145-170.
- TUKARA Drago 2011. *Sirmij na tragu Fotina i Ambrozija y: Darija DAMJANOVIĆ (ur.), Simpozij „1700 godina svetih srijemskih mučenika*, Đakovo, 22. oktobar 2004. Zbornik radova s međunarodnog simpozija o 1700. obljetnici Sirmijsko-panonskih mučenika (304.-2004.), Đakovo, 291-304.
- TURPIN W. 1985. *The Law-Codes and Late Roman Law*, Revue Internationale de Droits de l'Antiquité 32.
- ULMAN Alojzija 1990. *Sakralni objekti Cibalae (današnjih Vinkovaca)*, Croatica Christiana Periodica 26, 1-30.
- UNTERMANN Jürgen 1961. *Die venetischen Personennamen*. Wiesbaden.
- VAN DAM Raymond 2008. *The Roman Revolution*, New York.
- VAN DAM Raymond 2011. *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge.
- VAN HENTEN Jan Willem – AVEMARIE Friedrich 2002. *Martyrdom and Noble Death*, London – New York.
- VEDRIŠ Trpimir 2002. *Nastanak kulta sv. Anastazije i njegov odraz u Zadru (9.-14. st.)*, Historijski zbornik 55, Zagreb, 1-30.
- VEJVODA Vera – Ivan MIRNIK 1979. *Josip Brunšmid. Bibliografija članaka, radova i rasprava*, Vjesti muzealaca i konzervatora hrvatske 28/2, Zagreb, 39-41.
- VICKERS Michael 1974. *Sirmium or Thessaloniki? A Critical examination of the St. Demetrius Legend*, Byzantinische Zeitschrift 67, 337-350.
- VOLKL Ludwig 1957. *Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitenwende*, München.
- WATKINSON Natalie 2007. *The Legend of Saint Anastasia in medieval Spanish literature*, Durham theses, Durham University 2007 na adresi: <http://etheses.dur.ac.uk/2412/>
- WEEDMAN Mark 2007. *Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy*, Church History 76/3, 491-510.
- WHATMOUGH Joshua 1933. *The Prae-Italic Dialects of Italy. Vol. 2: The Raetic, Lepontic, Gallic, East-Italic, Messapic and Sicel Inscriptions*. Cambridge.
- WILKES John 1972. *A Pannonian Refugee of Quality at Salona*, Phoenix 26/4, 337-393.
- WILLIAMS Daniel H. 1992. *The Anti-Arian Campaigns of Hilary of Poitiers and the "Liber Contra Auxentium"*, Church History 61/1 (Mar., 1992), 7-22.
- WILLIAMS Daniel H. 1995 *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*, Oxford.
- WILLIAMS Daniel H. 2006. *Monarchianism and Photinus of Sirmium as the Persistent Heretical Face of the Fourth Century*, The Harvard Theological Review 99/2, 187-206.



- WILLIAMS George Huntston 1951. *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century*, Church History 20/3, 3-33.
- WILLIAMS Rowan 1987. *Arius: Heresy and Tradition*, London.
- WILLIAMS S. – FRIELL G. 1995. *Theodosius. The Empire at Bay*, New Haven – London.
- WIRTH Gerhardt (Hrsg.) 1982. *Romanitas – Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, Berlin – New York.
- WISSOWA Georg 1971. *Religion und Kultus der Römer*, München.
- WITTIG J. 1913. *Das Toleranzreskript von Mailand 313*, in: Franz Joseph DÖLGER (ed.), *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. De Waal, Freiburg im Breisgau, 40-65.
- WOLCOTT Mackenzie E. C. 1868. *Sacred Archaeology*, London 1868.
- WOLFSON Harry A. 1958. *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism*, *Dumbarton Oaks Papers* 12, 5-28.
- WOODS David 1992. *Two Notes on the Great Persecution*, JTS 43, 128-134.
- WOODS David 1993. *Three Notes on Aspects of the Arian Controversy c. 354-367 CE*. *Journal of Theological Studies* 44, 604-619.
- WOODS David 1998. *Ammianus 22.4.6: An Unnoticed Anti-Christian Jibe*, JTS, NS, 49/1, 145-148.
- WOODS David 1998. *On the Death of the Empress Fausta*, *Greece & Rome*, Second Series, 45/1, 70-86.
- WOODS David 2000. *Thessalonica's Patron: Saint Demetrius or Emetrius?*, *The Harvard Theological Review* 93/3, 221-234.
- ZEILLER Jacques 1947. *Sur l'ancien évêché de Sirmium*, *Orientalia Christiana Periodica* 13, 669-674.
- ZEILLER Jacques. 1906. *Une légende hagiographique de Dalmatie: S. Doimus de Salone*. *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 11, 193-218.
- ZEILLER Jacques. 1918. *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*. Paris.
- ZELZER M. 1989. *Plinius Christianus: Ambrosius als Epistolograph*, *Studia Patristica* 23, 203–208.
- ZELZER M. 1990. *Zur Komposition der Briefsammlung des hl. Ambrosius*, *Studia Patristica* 18/4, 212-217.

- АТАНАСИЈЕВИЋ Ксенија 1926. *Цар Јулиан Апостата*, Београд.
- БАРИШИЋ Фрања. 1953. *Чуда Димитрија Солунског као историјски извори*. Београд.
- БУДИМИР Милан 1969. *Са балканских источника*, Београд.
- БУДИМИР Милан 1929. *Антички становници Војводине. I Amantini*, Годишњак Историјског друштва у Новом Саду II-2, 165-175.
- БУДИМИР Милан 1930. *Антички становници Војводине. II Breuci*, Годишњак Историјског друштва у Новом Саду III-1, 10-21.
- БУДИМИР Милан 1931. *Taurinuit – Земун*, ГИДНС 4/2, 187-193.
- БУДИМИР Милан 1955. *Λαύριον πεδίων и Taurisci, Taurinuit*, Зборник Филозофског факултета 3 (Београд), 269-289.
- БУДИМИР Милан 1959. *О подунавским Сигунима*, Историјски часопис 9-10, 21-34.
- БУРКХАРТ Јакоб 2006. *Доба Константина Великог* (прев. Душан Јанић), Београд.
- ВУКАДИНОВИЋ Снежана – Александра СМІРНОВ-БРКИЋ 2014. *Lactantii De Ave Phoenixe – Преплитање паганског мита у хришћански смисао*, Међународни научни скуп

- Језици културе у времену и простору, Књига апстраката, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад.
- ВУЛИЋ Никола 1928. *Ратовање цара Констанција у данашњој Бачкој*, ГИДНС 1/1, 23-36.
- ВУЛИЋ Никола 1929. *Sigrium*, данашња Сремска Митровица. *Гласник Историског друштва у Новом Саду* 2/2, 145-170.
- ВУЛИЋ Никола 1929. *Срем у најстарије доба*, Годишњак Историског друштва у Новом Саду III-1, 163-170.
- ВУЛИЋ Никола 1931. *Фрушкогорски мученици*. *Гласник Историског друштва у Новом Саду* 4, 359-373.
- ВУЛИЋ Никола 1934. *Passio sanctorum IV coronatorum*. *Глас СКА* 82: 1-22.
- ВУЛИЋ Никола 1941-1948. *Трачки коњаник и друге иконе из наше земље*, Споменик СКА ХСШ, Београд.
- ГАВЕЛА Бранко 1955. *Протоисториски и антички Сингидунум*, Годишњак Музеја града Београда 2, 9-20.
- ГРАНИЋ Филарет 1932. *Црквени односи на територији Војводине до конца византиске владавине*, ГИДНС 5/3, 325-330.
- ГРБИЋ Миодраг 1936. *Архитектура у Басијани I*, ГИДНС 11/1, 19-31.
- ДЕТЕЛИЋ Мирјана (ур.) 2001. *Култ светих на Балкану*, Крагујевац.
- ДЕТЕЛИЋ Мирјана (ур.) 2002. *Култ светих на Балкану 2*, Крагујевац.
- ДИНИЋ Михаило (ур.) 1959. *Зборник Константина Јиричека I*, Посебна издања, књ. СССХХVI, САНУ: Одељење друштвених наука, Н. С. књ. 33, Београд.
- ДИНИЋ Михаило 1931. *Средњовековни Срем*, ГИДНС 4/1, 1-12.
- ДИНИЋ Михаило 1935. *Из прошлости Срема*, ГИДНС 8/3, 439-444.
- ДОБРЕВ Иван 1978. *Грџките думи в Супрасълския сборник и втората редакция на старобългарските богослужбени книги*, Български език 28, 2, 89-98.
- ДРАГАНИЋ Ифигенија – Александра СМІРНОВ-БРКИЋ 2011. *Компаративна анализа латинског и грчког текста „Миланског едикта“ код Лактантија и Евсевија Кесарејског*, Међународни научни скуп „Језици културе у времену и простору“, 26. новембар 2011. Филозофски факултет, Нови Сад, Књига резимеа, 29.
- ДУШАНИЋ Слободан 1980. *Организација римског рударства у Норичу, Панонији, Далмацији и Горњој Мезији*, Историски гласник 1-2, 7-55.
- ЗЕЛЕР Жак 2005. *Почеци хришћанства на Балкану* (прев. Корнелија Никчевић), Подгорица.
- ЈОЦИЋ Живота В. – КРСТИЋ Светислав 1997. *Никета из Ремезијане*, Т. 1-2, Ниш.
- МАРИЋ Растислав 1933. *Антички култови у нашој земљи*, Београд (репринт 2003).
- МАРИЦКИ ГАЂАНСКИ Ксенија 2004. *Племена у Срему у Старом веку*, Истраживања 15, 15-24.
- МАРИЦКИ ГАЂАНСКИ Ксенија 2004. *Стилистика, религија, политика у антици: преписка Светог Хијеронима са готским монасима*, Српски језик 9/1-2, 65-75.
- МИЈОВИЋ Павле 1966. *Сирмијски скулптори и каменоресци – Quattuor coronati*. *Старинар* 17, 53-59.
- МИЛЕНА Милин 2008. *Изреке и цитати у Амијановом портретисању цара Јулијана*, Зборник радова Византолошког института 45, 37-42.
- МИЛИН Милена 1999. *О једној христолошкој расправи у Сирмију IV века*, *Старинар* 49, 203-210.
- МИЛИН Милена 2000. *Прилози познавању хришћанства у Сирмију IV века*, *Старинар* 50, 253-259.
- МИЛИН Милена 2001-2002. *Питање илирске компоненте становништва југоисточног дела Доње Паноније у савременим истраживањима*, *Valcanica* 32-33, 61-88.
- МИЛИН Милена 2001в. *Зачеци култова ранохришћанских мученика на тлу Србије*, у: Мирјана ДЕТЕЛИЋ (ур.), *Култ светих на Балкану*, Крагујевац, 9-24.

- МИЛОШЕВИЋ ПЕТАР 1974-1978. *Игњат Јунг, један од пионира археолошког рада у Срему*, РВМ 23-24, 55-62.
- МИРКОВИЋ МИРОСЛАВА 1968. *Римски градови на Дунаву у Горњој Мезији*, Београд.
- МИРКОВИЋ МИРОСЛАВА 1970. *Провинцијски сабор Горње Мезије*, Зборник Филозофског факултета 11/1, Београд, 83-90.
- МИРКОВИЋ МИРОСЛАВА 1974. *Нека питања владе Константина и Лицинија*, Зборник Филозофског факултета (Београд) 12/1, 139-152.
- МИРКОВИЋ МИРОСЛАВА 1979. *Лициније и прогони хришћана у Сингидунуму*, Зборник Филозофског факултета 14/1 (Београд), 21-27.
- МИРКОВИЋ МИРОСЛАВА 1979. *Лициније и прогони хришћана у Сингидунуму*, Зборник Филозофског факултета (Београд) 14/1, 21-27.
- МИРКОВИЋ МИРОСЛАВА 2000. *Живот и преписка Светога Хијеронима*, Београд.
- МИРКОВИЋ, ЛАЗАР. *Свети Свеитеномученик Иринеј Епископ сирмијски*, Братство 12 (децембар 1931), Сарајево, 168-174.
- МУРАВЬЕВ, АЛЕКСЕЈ 2006. *Забити мученик sub Juliano Apostato: грузинско мученије Св. Лукиана Баальбекског*, in: Lourié, V. – Mouraviev, A. (ed.), *Scrinium*, T. II: *Universum Hagiographicum. Méorial R. P. Michel van Esbroeck, s. j. (1934<sup>†</sup> 2003)*, Санкт-Петербург – Москва 2006, 144-164.
- НИКОЛАЈЕВИЋ ИВАНКА 1979. „*Martyr Anastasia*“ у Фулди, Зборник Филозофског факултета 14/1 (Београд), 43-51.
- ОРЛОВ Ђ. 1937. *Један римски споменик у Голубинцима*, ГИДНС 10/4, 435-436.
- ПАПАЗОГЛУ ФАНУЛА 1966 *Средњобалканска племена у предримско доба*, Сарајево.
- ПАПАЗОГЛУ ФАНУЛА 1957. *Прилози историји Сингидунума и средњег Подунавља*, Историјски часопис 7, 303-320.
- ПАПАЗОГЛУ ФАНУЛА 1976. *О појмовима „Епир“ и „Илирија“ у познорепубликанско доба*, Годишњак Центра за балканолошка испитивања 13, 197-211.
- ПАЧ КАРЛО 1891. *Прилог митологији Илирије*, GZM 13/3, 439-440.
- ПАЧ КАРЛО 1906. *Археолошко-епиграфска истраживања повјести римске провинције Далмације*, GZM, 151-181.
- ПЕТКОВИЋ ЖАРКО 2013б. *Auctoritas maiorum у Галеријевом едикту из 311. године* Старинар 63, 245-250.
- ПЕТКОВИЋ ЖАРКО. 2013а. *Римски провинцијски намесници и легати у Делима хришћанских мученика*, у: Драгиша Бојовић *Свети цар Константин и хришћанство 2*. Ур.. Међународни научни скуп Свети цар Константин и хришћанство. 31. мај – 2. јун 2013, Ниш, Србија. Ниш, 331-340.
- ПЕТРОВИЋ МИОМИР 1996. *О ранохришћанским и раносредњовековним црквама у Војводини*, ГПСКВ 18, 71-81.
- ПОЗНАНОВИЋ ДУШАН (ур.) 2004. *Sirmium и на небу и на земљи (1700 година од страдања хришћанских мученика)*, Сремска Митровица, 27-30.
- ПОПОВИЋ ВЛАДИСЛАВ 1973-1974 „*Методијев*“ *гроб и епископска црква у Мачванској Митровици*, Старинар 24-25, 265-270.
- ПОПОВИЋ ВЛАДИСЛАВ 2003. *Sirmium - град царева и мученика (сабрани радови о археологији и историји Сирмијума)*, Сремска Митровица.
- ПОПОВИЋ ВЛАДИСЛАВ 2004. *Блажени Иринеј, први епископ Сирмијума*, у: Душан ПОЗНАНОВИЋ (ур.), *Sirmium и на небу и на земљи (1700 година од страдања хришћанских мученика)*, Сремска Митровица, 81-86.
- ПОПОВИЋ ВЛАДИСЛАВ 2004. *Култ светог Димитрија Солунског у Сирмијуму и у Равени*, у Душан Познановић (ур.), *Сирмијум и на небу и на земљи*, Сремска Митровица, 87-98.
- ПОПОВИЋ ДУШАН Ј. (ур.) 1939. *Војводина I. Од најстаријих времена до Велике сеобе*, Нови Сад.

- ПОПОВИЋ Радомир 1990. *Свети Флор и Лавр мученици из Ултиане*, Богословље 34/1-2, 99-107.
- ПОПОВИЋ Радомир 1991. *Београдски мученици Ермил и Стратоник*, Богословље 35/1-2, 69-81.
- ПОПОВИЋ Радомир 1995. *Рано хришћанство на Балкану пре досељења Словена*, Београд.
- САНДО Драгомир 2004. *Хришћански сабори у Сирмијуму у IV веку*, у: Душан Познановић (ур.), *Sirmium, и на небу и на земљи*, Сремска Митровица, 31-36.
- СИЧ Магдолна 1994. *Исток и Запад у римском посткласичном законодавству*, Зборник Матице српске за друштвене науке 97, 49-63.
- СМІРНОВ-БРКИЋ Александра. 2013б. *Писани извори о св. Иринеју Сирмијском у контексту најстарије црквене организације Срема*, у Ђура ХАРДИ (ур.), *Средњовековна насеља на тлу Војводине, историјски процеси и догађаји*, Сремска Митровица, 71-96.
- СМІРНОВ-БРКИЋ Александра – Ифигенија ДРАГАНИЋ 2013а. *Латинска и грчка редакција пасије св. Иринеја Сирмијског*. Истраживања 24: 51-70.
- СМІРНОВ-БРКИЋ Александра 2010. *Преписка цара Гратијана и св. Амбросија Миланског – прилог проучавању аријанства у Срему*, Споменица Историјскиг архива „Срем“ 9, 176-187.
- СМІРНОВ-БРКИЋ Александра 2011. *Свети Амвросије Милански у Сирмијуму – прилог проучавању аријанства у Срему*, Други годишњи симпозион Српска теологија данас, 28-29. мај 2010, Зборник радова, Београд 2011, 147-157.
- СМІРНОВ-БРКИЋ Александра 2012. *Изгнанство Арија у Илирик према историјским изворима*, Истраживања 23, 137-150.
- СМІРНОВ-БРКИЋ Александра 2013в. *Етимолошка анализа топонима Sirmium/Σίρμιον у контексту етнографске слике Срема у предримско и рано римско доба*, Жива антика 63, 55-83.
- СМІРНОВ-БРКИЋ Александра 2015. *Епиграфске белешке грофа Марсилија из Сремске Митровице*, у Владан ГАВРИЛОВИЋ – Светозар БОШКОВ (ур.), *Међународна научна конференција „Личности војвођанског простора. Војвођански простор у контексту европске историје“*, 23. новембар 2013, Нови Сад-Бачка Паланка, Бачка Паланка, 41-52.
- СТОЈКОВСКИ Борис 2009. *Сократ Схоластик као извор за рану црквену историју Сирмијума*, Споменица Историјског архива Срем 8, Сремска Митровица, 210-222.
- СТОЈКОВСКИ Борис 2011. *Дела Руфина Аквилејског и Теодорита Кирског као извори за црквену историју Сирмијума*, Богословље 70/1, 144-151.
- СТОЈКОВСКИ Борис 2012а. *Историјски контекст Методијеве Стихире Светом Димитрију*, Филологија и универзитет, Наука и савремени универзитет 1, Ниш, 847-863.
- СТОЈКОВСКИ Борис 2012б. *Хијероним о епископу Сирмијума Фотину*, у: Ксенија Марицки Гађански (ур.), *Антика, савремени свет и рецепција античке културе*, Зборник радова, Београд, 419-429.
- СТОЈКОВСКИ Борис 2012в. *Црквена историја Срема у средњем веку* (необјављена др. теза), Филозофски факултет, Нови Сад.
- ТОДОРОВИЋ Јован 1974. *Скордисци. Историја и култура*, Нови Сад – Београд.
- ЋИРКОВИЋ Сима 1969. *Civitas Sancti Demetrii*, у: Радован Прица (ур.), Сремска Митровица.
- ФЕРЈАНЧИЋ Снежана 2002. *Насељавање легијских ветерана у балканским провинцијама I-III век н. е.*, Београд.
- ХАРДИ Ђура (ур.) 2013. *Средњовековна насеља на тлу Војводине, историјски процеси и догађаји*, Сремска Митровица.

- ADAMS J. N. 2003. *'Romanitas' and the Latin Language*, *Classical Quarterly* 53, 184–205.
- ALTHEIM Franz 1938. *A History of Roman Religion* (transl. Harold Mattingly), London.
- BALL Martin J. (ed.) 1993. *The Celtic Languages*, London.
- BARDETTI Stanislao 1772. *Della lingua de' primi abitatori dell' Italia*, Modena.
- BEELER Madison Scott 1949. *The Venetic Language*, Berkeley – Los Angeles.
- BOWERSOCK Glen Warren – BROWN Robert Lamont – GRABAR Peter Oleg (eds.) 1999. *Late Antiquity: a guide to the postclassical world*, London.
- BOWMAN A. K. – GARNSEY P. – CAMERON A. (eds.) 2008<sup>2</sup>. *The Cambridge Ancient History*, vol. XII-XIII, London.
- BUJUKLIĆ Žika 2005. *Forum Romanum. Rimska država, pravo, religija i mitovi*, Beograd.
- BURY J. B. 1923. *History of the Later Roman Empire*, vols. I-II, London.
- CANCIK Hubert – SCHNEIDER Helmut (eds.) 2012. *Brill's New Pauly. Antiquity volumes*. Brill online на адреси: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/brill-s-new-pauly>
- CASIDAY Augustine – NORRIS Frederic W. (ed.) 2007. *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge.
- COOLEY Alison E. 2012. *The Cambridge Manual to Latin Epigraphy*, Cambridge.
- CORTELAZZO Manlio – MARCATO Carla. *Dialecti Italiani: Dizionario Etimologico*. Roma 1998.
- CROSS F. L. E. – LIVINGSTONE A. 1997. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd Ed., Oxford.
- DELAMARRE Xavier 2003. *Dictionnaire de la langue gauloise*, 2<sup>nd</sup> ed., Paris.
- DELAMARRE Xavier 2007. *Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique*. Paris.
- DIMEZIL Žorž 1997. *Drevna rimska religija* (prev. Jelena Novaković), Sremski Karlovci – Novi Sad.
- DÖPP S. – GEERLINGS W. (Hrsg.) 2002. *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg.
- DU CANGE Domino et al. 1883–1887. *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, 1-10, Niort.
- DURIDANOV Ivan 1976. *Ezikyt na trakite*. Sofia.
- DURIDANOV Ivan 1985. *Die Sprache der Thraker*, Neuried.
- DURKIN Philip 2009. *The Oxford guide to etymology*, Oxford 2009.
- ELIADE Mircea (ed.) 1967. *The Encyclopedia of Religion*, New York – London.
- EVANS Craig A. – ZACHARIAS Danny (eds.) 2009. *Early Christian Literature and Intertextuality*, Vol. 1: *Thematic studies*, Vol. 2: *Exegetical studies*, London – New York 2009.
- FALILEYEV Alexander 2010. *Dictionary of Continental Celtic Place-Names: A Celtic Companion to the Barrington Atlas of the Greek and Roman World*. Aberystwyth.
- FORCELLINI Aegidius 1827-1831. *Totius Latinitatis lexicon* (tertia editio, auctum et emendatum a Josepho FURLANETTO), vols. 1-4, Patavii.
- FRASER P. M. – MATTHEWS E. (ed.) 1972 – . *The Lexicon of Greek Personal Names*, British Academy of Sciences на адреси: <http://www.lgpn.ox.ac.uk/index.html>
- FRAZER James G. 2002. *Zlatna grana. Podrijetlo religijskih obreda i običaja* (prev. Dinko TELEČAN), Zagreb 2002.
- GARDTHAUSEN V. E. 1913. *Griechische Palaeographie*, Bd. 2: *Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, Leipzig.
- GEORGIEV Vladimir 1977. *Trakite i technijat ezik*, Sofia.
- HEUMANN H. G. – SECKEL E. 1907. *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*, Jena.
- HOFMANN J. B. 1950. *Etymologisches Wörterbuch des griechischen*, München 1950.
- HORNBLLOWER S. – SPAWFORTH, A. (ed.) 2003. *The Oxford Classical Dictionary*, London<sup>3</sup>.
- HUBERT C. – SCHNEIDER H. – LANDFESTER, M. (Hrsg.) 2001. *Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart.
- JEDIN Hubert 1980. *Crkveni sabori: kratka povjest*, Zagreb.

- JOHNSON Scott Fitzgerald (ed.) 2012. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York.
- JONES A. H. M. – MARTINDALE J. – MORRIS, J. (eds.) 1971. *Prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge.
- JONES A. H. M. – MARTINDALE J. – MORRIS, J. (eds.) 1980. *Prosopography of the Later Roman Empire*, I, Cambridge.
- JONES A. H. M. 1964. *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic, and Administrative Survey*, I-II, Baltimore 1986.
- JONES Lindsay (ed.) 2005. *Encyclopedia of Religion*, vols. 1-15, New York<sup>2</sup>.
- KAHIL Lily (ed.) 1999. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I-VIII, Zürich.
- КАПОВИЋ Mate 2006. *Uvod u indoevropsku lingvistiku: pregled jezika i poredbena fonologija*, Zagreb.
- KAUFMANN C. M. 1917. *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*, Freiburg.
- KAZHDAN Alexander P. et al. (eds.) 1991. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 1, New York.
- KORTLANDT Frederik 2007. *Italo-Celtic origins and prehistoric development of the Irish language*. Amsterdam.
- KRAHE Hans 1929. *Lexikon altillyrischen Personennamen*. Leipzig.
- KURZ Josef (ed.) 1965. *Slovník jazyka staroslověnského: Lexicon linguae Paleoslovenicae*. Vol. 9, Praha.
- LAMPE G. W. H. (ed.) 1961. *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
- LATTE Kurt 1960. *Römische Religionsgeschichte*, München.
- LENSKI Noel (ed.), 2006. *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge.
- LEUMANN M. – HOFMANN J. B. – SZANTYR A. 1972-1979. *Lateinische Grammatik*, T. I-III, München.
- LEWIS, Charlton T. – SHORT, Charles 1879. *A Latin Dictionary: Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*, Oxford.
- LIDDELL Henry – SCOTT Robert – JONES Henry Stewart 1843. *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- MACBAIN Alexander 1896. *An Etymological Dictionary of the Gaelic Language*. Glasgow.
- MARUCCHI Orazio 1912. *Christian Epigraphy. An Elementary Treatise with a Collection of Ancient Christian Inscriptions Mainly of Roman Origin* (trans. J. Armine Willis), Cambridge.
- MCCAUL John 1869. *Christian Epitaphs of the First Six Centuries*, Toronto – London.
- MEER F. van der – MOHRMANN Christine 1960. *Atlas de l'antiquité chrétienne*, Paris-Bruxelles.
- MÜLLER Gerhard – BALZ Horst – KRAUSE Gerhard (eds.) 1976–2004. *Theologische Realenzyklopädie*, 36 vols., Berlin.
- NIERMEYER J. F. 1976. *Mediae latinitatis lexicon minor*, Leiden.
- NILSSON Martin P. 1950. *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2: *Die hellenistische und römische Zeit*, München.
- PAULY A. – WISSOWA, G. – KROLL W. (Hrsg.) 1893-1978. *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.
- PELLEGRINI Giovan Battista. *Toponomastica Italiana*. Milano 1990.
- PETROVIĆ Petar 1971. *Paleografija rimskih natpisa u Gornjoj Meziji*, Beograd.
- PILLON Alex 1850. *Handbook of Greek Synonymes* (trans. Thomas Kerchever Arnold), London.
- POKORNY Julius 1959. *Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch*. Bern – Muenchen.
- QUEIRAZZA Gasca Giuliano – MARCATO Clara – PETRACCO SICARDI Giulia – ROSSEBASTIANO Aldo 1990. *Dizionario di toponomastica*. Roma.
- RAMSHORN Lewis 1839. *Dictionary of Latin Synonyms* (transl. from German by Francis LIEBER), Boston.
- RENFREW Colin 1990. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. Cambridge.

- ROSSER John H. 2001. *Historical Dictionary of Byzantium*, Boston.  
RÜPKE Jörg (ed.) 2007. *A companion to Roman religion*, Oxford.  
SANDYS John Edwin Sir 1927. *Latin Epigraphy. An Introduction to the Study of Latin Inscriptions*, Cambridge.  
SCHWYZER E. 1939, 1950. *Griechische Grammatik*, I-II, München.  
SIHLER A. L. 1995. *New Comparative Grammar of Greek and Latin*, Oxford – New York.  
SMITH William – CHEETHAM S. 1875. *A Dictionary of Christian Antiquities*, vol. I, London.  
SMITH William 1844. *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. 1-3. London.  
SMITH William 1854. *Dictionary of Greek and Roman Geography*. London.  
SOPHOCLES E. A. 1887. *Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, New York.  
STRAZNY P. (ed.) 2005. *Encyclopedia of Linguistics*, vol. 1: A–L, New York.  
ŠKILJAN Dubravko (ur.) 1996. *Leksikon antičkih autora. Lexicon scriptorum antiquorum*, Zagreb.  
TALBERT Richard J. A. (ed.) 1985. *Atlas of Classical World*, Routledge: London – New York.  
THESAURUS LINGUAE GRAECAE – online access through the Foundation Hardt, GENEVA на адреси: <http://stephanus.tlg.uci.edu/>  
TRASK Robert L. 2000. *The dictionary of historical and comparative linguistics*, Edinburgh.  
WOODARD Roger D. (ed.) 2008. *The Ancient Languages of Europe*, Cambridge.  
YOUNG Frances – AYRES Lewis – LOUTH Andrew (eds.) 2004. *The Cambridge history of early Christian literature*, Cambridge.  
ZEILLER Jacques 1917. *Paganus, étude de terminologie historique*, Fribourg – Paris.

- ВЕЈН Пол, *Грчко-римско царство* (прев. М. Дебељачки-Јовичић, Б. Новаковић, Г. Мијић, Б. Стефановић, Ј. Михаиловић, Ф. Димовска, С. Ивановић), Нови Сад 2006.  
ГРКОВИЋ-МЕЉОР Јасмина – РАДОВАНОВИЋ Милорад (ур.), *Теорија дијахронијске лингвистике и проучавање словенских језика*, Београд 2010.  
ДОБРИЋ Александра, *Српско-енглески и енглеско-српски теолошки речник*, 2. изд., Београд 2008.  
ЂОРЂЕВИЋ Јован, *Латинско-српски речник*, репринт издање, Београд 2004.  
МУСАЕВ Кенесбай М. (ред.), *Теорија и практика етимологических истраживања*, Москва 1985.  
СРЕЈОВИЋ Драгослав – ЦЕРМАНОВИЋ Александрина, *Лексикон религија и митова древне Европе*, Београд 1992.  
СРЕЈОВИЋ Драгослав – ЦЕРМАНОВИЋ Александрина, *Речник грчке и римске митологије*, Београд 1989.  
ЦЕЈТЛИН Р. М. и др. (ур.) 1994. *Старославјанскиј словарь (по рукописям X-XI вв.)*, Москва.  
ЧАПО Ерих, *Теорије митологије* (прев. Данијела Стефановић), Београд 2008.  
ЦЕЈМС Е. О. 1990. *Упоредна религија : увод и историјско проучавање религије* (превео и аутор поговора Сретен Марић), Нови Сад, 1990.

#### СПИСАК КАРТА, ТАБЕЛА И ИЛУСТРАЦИЈА

Карта 2.	Распрострањеност идентификованих хришћанских заједнице до 325. године	39
Карта 3.	Положај кланца Суки у Тракији	107
Карта 4.	Преглед ранохришћанских култних објеката Сирмија	431
Карта 5.	План Цибала са хришћанским локалитетима	435
Карта 6.	План Сирмија из 4. века са назначеним позицијама култних грађевина <i>intra muros</i>	440
Карта 7.	Италија и Илирик уочи Аквилејског сабора	390
Табела 1.	Преглед навода о страдању Иринеја Сирмијског у рукописима <i>Хијеронимског мартирологија</i>	45
Табела 2.	Преглед навода страдања Анастасије Сирмијског према рукописима <i>Хијеронимског мартирологија</i>	93
Табела 3.	Преглед извора о мученицима Илирика	144
Табела 4.	Преглед сирмијских сабора	402
Табела 5.	Потврђени епископи Друге Паноније 4. века	449
Табела 6.	Карактеристике ранохришћанских натписа Друге Паноније према узорку из Прилога	
Слика 1.	Део Пасије св. Иринеја <i>BHG</i> 948 према боландистичком издању са означеним кључним местима	66
Слика 2.	Део пасије св. Иринеја Сирмијског <i>BHG</i> 949 према бечком рукопису	66
Слика 3.	Пасија Иринеја Сирмијског у <i>Ретковом зборнику</i>	67
Слика 4.	Део пасије Иринеја Сирмијског <i>BHG</i> 948 у грчком рукопису из 11. века	70
Слика 5.	Реконструкција основе Базилике св. Димитрија у Солуну у периоду 5-7. века	90
Слика 6.	Основа цркве на лок. 59 са назначеним гробовима	91
Слика 7.	Пропорционални однос броја мученика на репрезентативном узорку из <i>Хијеронимског мартирологија</i> са референтним узорком за исти месец из <i>Сиријског бревијара</i>	48
Слика 8.	Присуство епископа Паноније на Никејском сабору према латинској, грчкој, сиријској, арапској и јерменској традицији (325)	159
Слика 9.	Бројчани однос присутних епископа са Балкана као потписника одлука синода у Сердици 343. године	192
Слика 10.	Типови гробница на лок. 26 Северозападне некрополе Сирмија – Гробље св. Синерота	408
Слика 11.	Хитреков план култних објеката на локалитету Градина/Римско гробље на Источној некрополи Сирмија	425
Слика 12.	План култних грађевина на лок. Ширинград у Мачванској Митровици	415
Слика 13.	Стара српска црква у Сремској Митровици и ископ темеља	419
Слика 14.	Идеална реконструкција цркве на лок. 59	422
Слика 15.	Јунгов нацрт основе мартрија откривеног у 19. веку уз северни градски бедем	423



Слика 16.	Приказ познатих хришћанских култних грађевина Сирмија	428
Слика 17.	Фанум из Сирмија	430
Слика 18.	Реконструкција римског (Јупитеровог?) храма у Сирмију на лок. 47	433
Слика 19.	Део фриза и фрагменти стубова храма на лок. 47	438
Слика 20.	Цртежи споменика које је Марсиљи затекао у Митровици	444
Слика 21.	Натпис са могућом поменом Арија	170
Слика 22.	Приказ „ограде раја“ на бочним странама осликане гробнице из Чалме	411