

PASSIO SANCTI ANASTASII MARTYRIS

UDK 930.2 "653"
Primljeno/Received: 1997.11.20.
Prihvaćeno/Accepted: 1997.12.15.

Mirja Jarak
HR-10000 Zagreb, Hrvatska
Arheološki zavod Filozofskog fakulteta
I. Lučića 3

U članku se raspravlja pitanje porijekla Anastazijeve pasije. Polazi se od Eggerove kritičke objave i datacije Anastazijeve pasije, prema kojoj je riječ o akvilejskom tekstu iz 1. pol. 5. st. Tom dobro utemeljenom mišljenju dodaju se i neka nova opažanja bazirana na analizi sadržaja Pasije. Analizom sadržaja pokazuje se pouzdanost navoda Pasije i njezina vrijednost historijskog izvora za doba Dioklecijanova progona.

Komparacijom s drugim legendama o akvilejskim mučenicima izvode se zaključci o vremenu i mjestu izdavanja 4. edikta te o početku njegove primjene na širem prostoru Panonije, Dalmacije i sjeverne Italije.

Ključne riječi: sv. Anastazije, pasija, Salona, Akvileja, Dioklecijan, 4. edikt.

Pasija sv. Anastazija (*Passio sancti Anastasii martyris*) ubraja se među malobrojne opsežnije izvore u kojima se nalaze podaci o Dioklecijanovu progonu u Dalmaciji. S obzirom na oskudnost vijesti o početnom razdoblju razvoja starokršćanskih zajednica u Dalmaciji kao i s obzirom na značenje Anastazijeve kulta, Anastazijeva pasija je posebno vrijedan izvor te se ističe kao vjerojatno najznačajnija mučenička legenda sačuvana o jednom dalmatinskom mučeniku. Takvo mjesto Anastazijeve pasije proizlazi iz njezina kasnoantičkog porijekla. Autor najznačajnije studije o Anastazijevoj pasiji, R. Egger, smatrao je da je riječ o kasnoantičkom izvoru sastavljenom na akvilejskom području (Egger 1939: 131-148). Polazeći od tog, dobro utemeljenog mišljenja, moguće je iznijeti i neka dodatna opažanja koja će ga osnažiti i pokazati njegovu valjanost u suprotnosti s nekim drugim, kasnijim interpretacijama. Eggerovo mišljenje, naime, nije općenito prihvaćeno, pa se u kasnijim radovima susreću i drugačija razmišljanja o vrijednosti Anastazijeve pasije. I kad nije predmetom posebnog proučavanja nego se samo usputno spominje, prisutna su različita vrednovanja. Kao ilustraciju navodimo nekoliko primjera iz novije literature u kojima se ogleda posve različit odnos prema vrijednosti

Anastazijeve pasije. Primjeri dolaze iz naše literature, a autori su istaknuti istraživači antičke baštine.

Na prvom mjestu spominjemo znakovito izostavljanje Anastazijeve pasije (kao i izostavljanje različitih verzija Domnijeve pasije) u zbirci kasnoantičkih povijesnih izvora za Salonu, što ju je sastavio M. Ivanišević (Ivanišević 1994). U istoj zbirci nalaze se zapisnici sa salonitanskih koncila iz 6. st., iako su poznati samo iz djela *Historia Salonitana maior*, djela o čijoj vrijednosti još uvijek postoje oprečna mišljenja. Ivanišević, međutim (posve opravdano), slijedi argumentaciju autoriteta kao što su F. Bulić i F. Šišić, i ne sumnja u vjerodostojnost izvora. Ovo naglašavamo stoga što u pogledu Anastazijeve pasije nije izražena sumnja u njezinu vjerodostojnost, nego ona uopće nije ni spomenuta, iako je vidljivo da su izvori za doba progona krajnje oskudni i malobrojni. Izostavljanjem Anastazijeve pasije, Ivanišević se vjerojatno priklonio mišljenju o srednjovjekovnom nastanku spisa i njegovoj nevrijednosti za poznavanje razdoblja progonstava u Salonu.

Potpuno odbacivanje antičkog postanja jedne od redakcija Legende o sv. Anastaziju, izrazio je I. Babić, koji se u istom članku vrlo kritički odnosi prema sačuvanim izvorima za salonitansku crkvenu

povijest. Babićev radikalizam ogleda se na primjeru ocjene djela *Historia Salonitana maior*. On smatra da su oni dijelovi *Historia Salonitana maior* koji se ne nalaze u *Historia Salonitana* sumnjive vrijednosti (Babić 1993: 15). U skladu s takvom ocjenom I. Babić odbacuje i vjerodostojnost vijesti o salonitanskim koncilima 530. i 533. godine. Pošto odbacuje takve izvore koji su u kritičkoj historiografiji općenito prihvaćeni i to prelazeći preko dobro utemeljenih argumenata autoriteta, ne začuđuje Babićevo odbacivanje hagiografskih izvora o čijoj vrijednosti i vremenu nastanka vladaju vrlo različita mišljenja. Dok I. Babić olakim odbacivanjem pouzdanih izvora pokazuje nerazumijevanje za složeni proces preuzimanja starijih vijesti u kasnijim izvorima, posve drugačiji pristup nalazimo u radovima R. Katičića.

R. Katičić ne samo da ne dovodi u sumnju one izvore koji su općenito prihvaćeni kao pouzdani (takve su vijesti o salonitanskim koncilima 6. st.), nego svojom analizom otkriva i pouzdanost nekih drugih, ne tako općenito prihvaćenih izvora. Za našu je temu osobito važno Katičićevo uspješno rekonstruiranje vrlo ranih izvora koji su služili kao predlošci za kasnije srednjovjekovne izvore, osobito Tomu Arhidakona (Katičić 1993). Na taj način osvjetljava se "mračno" doba 7. i 8. st. i pokazuje da su tada također nastajala literarna vrela (kao uostalom i spomenici materijalne kulture), koja su dijelom sačuvana u sadržaju kasnijih srednjovjekovnih izvora. Katičić, koji u srednjovjekovnim izvorima otkriva postojanje ranijih predložaka, i u pitanju splitskih legendi ukazuje na njihov rani nastanak. Pritom se ne bavi Anastazijevom pasijom, nego različitim Domnijevim žićima. Zanimljivo je da Katičić za te, naizgled manje pouzdane legende o sv. Domniju, uspijeva stvoriti zaključak o vrlo ranom nastanku, ako ne kasnoantičkom, onda svakako ranosrednjovjekovnom. Tako za treće žiće kaže: "*Ime grada u množinskom obliku Salonae svjedoči o tome da je taj tekst nastao u staro doba, još blizu antici*". (Katičić 1993: 128) Međutim, i samo to žiće nastalo je na temelju nekoga još starijeg izvora, o čemu svjedoče podudarnosti u sadržaju 3. Domnijeva žića i teksta Tome Arhidakona. Očito su oba djela imala za predložak neki stariji izvor. I u 4. i 5. Domniju žiću nalaze se sadržajne podudarnosti s Arhidakonovim djelom. Prema Katičiću "*Ne može biti dvojbe da se u tim hagiografskim tekstovima susrećemo s istom predajom najstarijih splitskih crkvenih zapisa kojoj je pripadao i izvor što je poslužio Tomi.*" (Katičić 1993: 128)

Ako se u Domnijevim žićima može otkriti jedan stariji predložak, a sama žića su u svojoj jezgri nastala vrlo rano, na početku ranosrednjovjekovnog perioda, vrlo je vjerojatno da su i drugi hagiografski izvori za dalmatinsko starokršćansko razdoblje ranog postanja. S obzirom na kritički stav prema starosti izvora, koji je do krajnjih konzekvencija zaoštrio I. Babić, može se reći sljedeće: ona

mjesta u hagiografskim izvorima koja su očito srednjovjekovnog postanja ne treba smatrati dokazom da su legende nastale u cjelini u srednjem vijeku. Naprotiv, ta mjesta su kasniji, srednjovjekovni dodaci, interpolacije u starije, u jezgri možda čak kasnoantičke tekstove.

Prethodna tri mišljenja (Ivaniševićeva šutnja, Babićevo odbacivanje i Katičićevo visoko vrednovanje) ocrtała su različita stajališta kako u pogledu Anastazijeve pasije tako i u pogledu hagiografskih tekstova u cjelini. Što se tiče same Anastazijeve pasije i njezina vrednovanja, upućujemo ovdje na nekoliko istaknutih razmišljanja.

Najpotpuniji pristup Anastazijevoj pasiji nalazi se u Eggerovoj kritičkoj objavi i komentaru izvora (Egger 1939: 131-148). Iako postoje starije objave (AA SS Sept. III, 1868: 22-23; Farlati 1751: 720-724; Jelić 1894: 21-24) Eggerova je temeljna zbog znalačkog komentara najvažnijih navoda izvora, kao i odabira autentične kasnoantičke varijante teksta. Naime, kako je još Farlati u svojoj objavi pokazao, postoji više varijanti Pasije sv. Anastazija. Od tih recenzija najstarija je ona koja se nalazi u jednom rukopisu biblioteke u Brüsselu, rukopisu koji, po Eggeru, potječe iz 10. stoljeća. Tu recenziju, najstariju, Egger smatra osnovnom, i u svojoj objavi polazi od nje. Na temelju navoda u samoj Pasiji, R. Egger zastupa jasno stajalište o kasnoantičkom postanku spisa. Iz Eggerove detaljne analize izdvajamo sljedeća mjesta: u Anastazijevoj je pasiji sadržan navod iz evanđelja koji se inače citira kod kasnoantičkih pisaca, kod Sulpicija Severa, Paulina iz Nole (Egger 1939: 139); izraz *domus orationis* također govori o kasnoantičkom nastanku izvora, jer je sintagma tipična za početke kršćanstva. Prema tom izrazu, Pasija je nastala vrlo rano, a kako Egger dalje uvjerljivo obrazlaže, najvjerojatnije u 1. pol. 5. stoljeća (Egger 1939: 140-141).

Za svoju vrlo preciznu dataciju nastanka Anastazijeve pasije, Egger navodi dva granična datuma. Vrijeme prije kojega je nastala bilo bi razorenje Akvileje od strane Atilinih Huna 452. g. *Terminus post quem* bilo bi vrijeme pape Damaza, kada se u Italiji razvio veliki interes za štovanje martira. Upravo između ova dva termina, u prvoj pol. 5. st., u Akvileji postoje obrazovani krugovi zainteresirani za mučeničke legende. Riječ je o klericima i redovnicima koji su imali udjela i u nastanku Jeronimova martirologija. U blizini Akvileje, na lokalitetu Monastero, cvjetao je jedan literarni centar. Tamošnji *viri religiosi et fidelissimi* (izraz koji se spominje u Anastazijevoj pasiji) mogli su autoru spisa (koji je vjerojatno i sam potjecao iz istoga kruga) pružiti podatke o životu sv. Anastazija i tako omogućiti sastavljanje izvora (Egger 1939: 142).

Eggerovom argumentiranom mišljenju o vremenu nastanka Anastazijeve pasije pridružio se u svojoj ocjeni i R. Bratož. Bratož se nije detaljnije bavio analizom Anastazijeve pasije, nego je samo istaknuo

neke elemente koji osnažuju tezu o kasnoantičkom, čak vrlo ranom postanku izvora. Legenda o sv. Anastaziju, i po Bratožu, sadrži podatke koji su bitni za razumijevanje akvilejske kršćanske zajednice početkom 4. stoljeća. U svojoj jezgri Anastazijeva legenda je nastala još prije sredine 5. st. Ovdje Bratož upućuje na odnos između Jeronimova martirologija i Anastazijeve pasije (Bratož 1986: 230). U Jeronimovu martirologiju nalazi se, naime, elogij o sv. Anastaziju koji sadrži i podatak o mučenikovu zanimanju. To je onaj glasoviti dodatak: *hic fullo fuit*. Kako takvi sadržajni podaci u Jeronimovu martirologiju nisu uobičajeni i u pravilu se interpretiraju kao izvaci iz drugih opširnijih izvora (mučeničkih legendi), a kako se u Anastazijevu slučaju isti podatak javlja i u sačuvanoj legendi, logična je pretpostavka o preuzimanju elogija iz već postojeće legende, koja bi, prema tome, bila vrlo ranog postanja, starija od Jeronimova martirologija. Bratož se, naglašavajući ovu podudarnost između Jeronimova martirologija i Anastazijeve pasije, pridružio Eggerovu ranom datiranju Pasije u početak 5. stoljeća. U prilog takvom datiranju govori i spominjanje *domus orationis*, koja bi kao takva molitvena kuća postojala još u vrijeme sastavljanja izvora, a to je svakako moglo biti još najkasnije početkom 5. stoljeća (Bratož 1986: 231). U kasnijem vremenu teško je pretpostaviti dalje postojanje jednostavne adaptirane kapele iz najranijeg doba, a i izvanjske okolnosti (hunsko pustošenje) govore protiv takve mogućnosti.

Bitno drugačiju interpretaciju porijekla Anastazijeve pasije dao je A. Niero u članku o akvilejskim i venetskim svecima u Dalmaciji (Niero 1985: 264-275). Niero je potpuno zaobišao Eggerovu temeljnu objavu i tumačenje Pasije, što je neprihvatljivo. Dok je Egger slijedeći navode izvora zastupao tezu o Anastazijevu akvilejskom porijeklu i nastanku samoga spisa na akvilejskom području, A. Niero potpuno odbacuje to mišljenje. Po njemu, nema nikakvih oslonaca za tvrdnju o Anastazijevu akvilejskom porijeklu. Taj se podatak nalazi u Anastazijevoj pasiji, ali ne i u Jeronimovu martirologiju gdje se spominje samo Salona kao mjesto Anastazijeva stradanja. Ovdje, uz Nierovo mišljenje, moramo napomenuti sljedeće. Izostavljanje podatka o mučenikovu akvilejskom porijeklu u Jeronimovu martirologiju ne govori protiv Anastazijeva akvilejskog porijekla, nego je samo u skladu s karakterom navoda u tom mučeničkom kalendaru u kojem se spominju mjesta stradanja, a ne područje porijekla pojedinih mučenika. Mjesta stradanja dosta često se poklapaju s mjestima rođenja ili djelovanja mučenika. Javljaju se, međutim, i slučajevi stradavanja u mjestima u kojima su se mučenici zadržali samo kraće vrijeme npr. zbog želje za mučeništvom kao u Anastazijevu slučaju ili zbog pogubljenja u glavnom centru šireg područja kao u Kvirinovu slučaju. Sisijski biskup Kvirin spominje se u Jeronimovu martirologiju u sva tri rukopisa kao mučenik Savarije. O njegovu sisijskom porijeklu tu nema spomena, iako je ono sasvim

pouzđano na temelju drugih izvora (MH: 75). Nasuprot općenitom prihvaćanju Anastazijeva akvilejskog porijekla, Niero smatra da je podatak o Anastazijevu akvilejskom porijeklu naknadno uvršten u Pasiju, u vrijeme njene konačne redakcije u 9. st. On smatra da je Anastazijeva pasija, u obliku u kojem se sačuvala, djelo anonimnog hagiografa splitske crkve u doba Teodozija, ninskog biskupa iz druge pol. 9. st. Tada su, kako je poznato, bile vrlo intenzivne veze s Akvilejom, pa je akvilejski patrijarh i posvetio Teodozija. Anonimni hagiograf služio se, po Nieru, već postojećim materijalom o sv. Anastaziju, čiji je kult bio vrlo razvijen. Znači da je vjerojatno postojala neka starija legenda, možda još kasnoantička, u koju su umetnuti podaci koji su odgovarali ranosrednjovjekovnim prilikama, intenzivnim vezama između Akvileje i Splita i Dalmacije općenito. U te kasnije dodatke, ulazi po Nieru, podatak o Anastazijevu akvilejskom porijeklu kao i podatak o mučenikovu zanimanju (Niero 1985: 274-275). Kako se podatak o Anastazijevu zanimanju nalazi u Jeronimovu martirologiju nema nikakve sumnje, nasuprot Nierovu mišljenju, da je to vrlo star i autentičan podatak, koji nikako nije pridodan u ranom srednjem vijeku. Već ova pojedinost otkriva površnost Nierove interpretacije, koja neopravdano zaobilazi pouzdane činjenice. Tome u prilog možemo navesti i Nierovo mišljenje o neuvjerljivosti podatka o smaknuću utapljanjem. To se, po njemu, ne uklapa u rimske pravne norme, pa bi bilo pouzdanije drugo, bizantsko izvješće, u kojem se tvrdi da je mučeniku bila odrubljena glava (Niero 1985: 267-268). Ne ulazeći u pitanje uklapanja u rimske pravne norme, važno je istaći da je smrt utapljanjem bila vrlo karakteristična u doba Dioklecijanova progona i da dosta velik broj primjera govori o takvoj kazni kao tipičnoj za kršćane. Smaknuće utapljanjem uključivalo je gubljenje mučenikovih tjelesnih ostataka, pa je predstavljalo vrlo prikladan način pogubljenja kršćana (Bratož 1986: 237-241). Stoga navod o Anastazijevu pogubljenju koji daje Pasija, treba smatrati vjerodostojnim.

Autentični kasnoantički podaci u Anastazijevoj pasiji, podudarnost između Pasije i Jeronimova martirologija, postojanje razvijene literarne djelatnosti početkom 5. st. kada je osnažena i slobodna Crkva koja je već imala veliki broj sljedbenika, u relativnom miru osiguravala uvjete sređivanja i bilježenja značajnih događaja iz svoje prošlosti, sve nas to učvršćuje u uvjerenju da je Anastazijeva pasija nastala u kasnoj antici, upravo u vrijeme koje su naznačili R. Egger i R. Bratož, u prvoj pol. 5. stoljeća. Egger je kao mjesto nastanka Pasije eksplicitno naveo akvilejsko područje. Bratož se, naprotiv, ogradio od pitanja mjesta nastanka izvora, smatrajući to pitanje nerješivim (Bratož 1986: 231). Na jednom drugom mjestu u svojoj knjizi Bratož upozorava na važnost komparativnog proučavanja kasnoantičkih mučeničkih legendi. Kod određivanja porijekla i vremena nastanka određenih legendi dobro je uzeti u obzir sadržajne i formalne karakteristike drugih legendi s istog područja. Ovo

Bratož navodi u vezi s nastankom Legende o Hilariju i Tacijanu u kojoj se otkrivaju sličnosti s Hermagorinom pasijom (Bratož 1986: 157). Podudarnosti među legendama Bratož dijeli u tri skupine. U prvoj skupini nalaze se tzv. opća mjesta koja se nalaze u mučeničkim pasijama iz različitih područja antičkog svijeta i koja ne govore o uskoj povezanosti između izvora u kojima se javljaju. U drugu skupinu ulaze podudarnosti koje su karakteristične upravo za određeno područje - tako je za akvilejsku hagiografiju karakteristična pojava mučenika u paru. U treću skupinu ubrajaju se one karakteristike koje bjelodano predstavljaju preuzimanja iz jedne legende u drugu. To bi bili takvi specifični navodi čija pojava u različitim legendama s istoga područja ne može biti slučajnost (zbog posebnosti podataka), nego se tumači izravnim preuzimanjem iz jednoga izvora u drugi (Bratož 1986: 157).

Navedeno mišljenje o korisnosti komparativnog proučavanja mučeničkih izvora poslužit će nam u pokušaju određenja mjesta nastanka Anastazijeve pasije. Kao mjesta nastanka Anastazijeve pasije dolaze u obzir dva grada, Akvileja i Salona. Uz ta dva grada vezan je Anastazijev životni put te su oba centra posebno istaknuta u samoj Pasiji. Podaci u Pasiji koje je istaknuo R. Egger govorili bi u prilog akvilejskog porijekla teksta. Sjeverna Italija, osobito Akvileja, bila je u kasnoj antici žarište intelektualnog života, područje u kojem se njeovala literarna djelatnost. To je područje u kojem su već vrlo rano nastali brojni samostani u jednom od kojih je sastavljen i glasoviti Jeronimov martirologij. Činjenica Anastazijeva stradanja u Saloni otvara, međutim, mogućnost salonitanskog porijekla njegove Pasije. Literarni zapisi o mučeništvima često su, naime, vezani uz mjesta stradanja. Iz službenih sudskih zapisa koji nastaju u mjestu sudišta (to su u pravilu glavni gradovi provincija u kojima namjesnici provode carske odluke o progonima), razvijaju se kasnije, u kasnoj antici ili ranom srednjem vijeku, opširniji izvještaji o stradanju, pasije ili mučenička akta. Iako ima dosta primjera nastajanja akata izvan matičnog područja stradanja, što je vezano uz prenošenje štovanja izvan užeg područja stradanja, ipak se mora pretpostaviti prevladavanje nastajanja mučeničkih izvora u mjestima stradanja. U slučaju Anastazijeve pasije to znači da salonitansko porijeklo izvora nikako ne može biti naprečac odbačeno. U ovom radu, međutim, pokušat će se iznijeti neki argumenti u prilog akvilejskog porijekla konačnog teksta izvora. Dva su temeljna razloga za takvo stajalište. U dosadašnjoj literaturi najmjerodavnije i najpotpunije mišljenje o mjestu nastanka Anastazijeve pasije formulirao je R. Egger, po kojemu je Pasija napisana na akvilejskom području. Drugi razlog proizlazi iz prihvaćenog metodičkog naputka. Ukoliko se o Anastazijevoj pasiji pokušava suditi na temelju komparacije s drugim hagiografskim izvorima, onda u obzir prije dolaze izvori s akvilejskog nego sa salonitanskog područja. O akvilejskim mučenicima Dioklecijanova doba sačuvano je nekoliko

autentičnih kasnoantičkih legendi, koje mogu poslužiti kao komparativni tekstovi. Naprotiv, o salonitanskim mučenicima nema sačuvanih legendi ili su te legende (različite recenzije Domnijeve pasije) nešto kasnijeg postanja (vjerojatno je i najranija sačuvana recenzija Domnijeve pasije nastala u ranosrednjovjekovnom Splitu, na samom početku ranog srednjeg vijeka). Iako ne treba unaprijed isključiti salonitansku sredinu kao mjesto nastanka Anastazijeve legende, zbog nepostojanja sačuvanih kasnoantičkih tekstova o salonitanskim mučenicima, u ovom segmentu istraživanja uzimaju se u obzir izvori s akvilejskog područja.

Sačuvane legende o akvilejskim mučenicima odnose se ne samo na mučenike Dioklecijanova progona, nego i na mučenike prethodnih progona. Ti izvori o ranijim progonima nisu, naravno, napisani u vrijeme samih događanja, nego nešto kasnije, oni autentični, ako ne u kasnoantičkom onda sigurno u ranosrednjovjekovnom razdoblju. Zato bi i legende o akvilejskim mučenicima prethodnih progona, mogle biti korisne kao komparativni tekstovi za Anastazijevu pasiju. U obzir bi zatim mogli doći i oni hagiografski tekstovi koji se ne odnose na akvilejske mučenike, ali su nastali na tlu sjeverne Italije. I u tim tekstovima možda bi se mogle pronaći sličnosti s Anastazijevom pasijom. Ovdje ipak na prvom mjestu uzimamo u obzir izvore o akvilejskim mučenicima Dioklecijanova progona, čija će analiza pokazati svrsishodnost komparativnog pristupa. Poznato je da broj akvilejskih mučenika Dioklecijanova progona nije bio odviše velik, pa je u odnosu na broj poznatih mučenika, skroman i broj sačuvanih autentičnih legendi.

Od mučenika Dioklecijanova progona ističe se u Akvileji tzv. Kancijeva skupina mučenika. O tim mučenicima sačuvala se bogata legendarna predaja, koja seže u kraj 4. ili početak 5. stoljeća (Bratož 1986: 205-221). Legenda o Kancijima poznata je u nekoliko varijanti, koje se u manjoj mjeri ponešto razlikuju, ali je bitni sadržaj u svim inačicama identičan (BHL: 1543-1549). Kanciji, dva brata i sestra, bili su pripadnici najviših slojeva rimskog društva. Za vrijeme Dioklecijanova progona, napustili su Rim i stigli u Akvileju, gdje su imali veliki zemljoposjed i gdje ih je privukao primjer mučenika Krizogona. U Akvileji je progon bio žešći nego u Rimu i tamnice su bile prepune kršćana (AA SS Maii VII: 429,3). Kanciji su, kao kršćani, pogubljeni izvan grada, na mjestu gdje je ranije stradao mučenik Krizogon. Nema spomena o eventualnom mučenju kojem bi bili podvrgnuti, vjerojatno zbog njihova visokog društvenog položaja. S Kancijima je pogubljen i njihov učitelj Prot, koji je s njima u tekstu najuže povezan. Smatra se da je predočeni sadržaj literarno oblikovan u Rimu, a ne u Akvileji (Bratož 1986: 206). Sadržaj je, međutim, u onom dijelu u kojem govori o stradanju u Akvileji, nesumnjivo historijski vjerodostojan, jer se, prema razvijenosti kulta Kancija na akvilejskom području i prema arheološkim nalazima, mučeništvo dogodilo u Akvileji, odnosno u neposrednoj blizini grada. Srebrni relikvijar iz Grada koji je

nastao u 5. st., dokaz je o štovanju Kancija u Akvileji u 5. st. (Brusin-Zovatto 1957: 513-522). Nepobitan dokaz o mjestu pokopa pružila su arheološka otkrića u Škocjanu, gdje su u oltarnom grobu jedne starokršćanske crkve otkriveni skeleti triju osoba, koji se po antropološkim karakteristikama mogu pripisati Kancijima (Mirabella Roberti 1966: 43-62; Mirabella Roberti 1967: 61-86; Corrain 1966: 63-72). Čini se da je Legenda o Kancijima, vrlo slično Anastazijevoj legendi, prilično kompleksnog nastanka. Ako je Legenda o Kancijima i bila napisana u Rimu, ona je sigurno sastavljena prema nekom ranijem, prvotnom tekstu, koji je morao nastati u Akvileji, gdje se mučeništvo dogodilo. Taj prvotni izvještaj možemo označiti pojmom "*historia*" (Bratož 1986: 208) koji se odnosi na zapisani izvještaj ili fiksiranu usmenu predaju o nekom događaju, u suprotnosti s neposrednim iskustvom. Legenda o Kancijima, predstavlja, prema tome, autentičan izvor za poznavanje zbivanja u Akvileji tokom Dioklecijanova progona. Ako se prvotni akvilejski predložak može datirati u 4. st., on je vrlo rano mogao postati sastavnim dijelom akvilejske liturgije vezane uz kult Kancija, pa je mogao utjecati na oblikovanje sličnih mučeničkih zapisa u samoj Akvileji i akvilejskom području tokom 5. i 6. st. Navedeni elementi upućuju na kompleksnost procesa sastavljanja hagiografskih izvora, koji u sebi mogu sadržavati starije i mlađe zapise, nastale u različitim mjestima.

Pored Kancijeve skupine mučenika, u Akvileji se u doba Dioklecijanova progona, posebno ističe mučenički par Feliks i Fortunat (Bratož 1986: 221-228). O tom mučeničkom paru sačuvala se legenda sljedećeg sadržaja (BHL: 2860): za vrijeme Dioklecijana i Maksimijana, po izdavanju edikta o progonu kršćana (AA SS Junii II: 461,1), u Akvileji su se zatekli stranci, braća Feliks i Fortunat. Za razliku od postupka s Kancijima, Feliks i Fortunat bili su podvrgnuti mučenju. Nakon pogubljenja, jedan je mučenik sahranjen u Akvileji, a tjelesni ostaci drugoga ustupljeni su njegovim rođacima koji su ih prenijeli u rodni kraj. Kako se posljednji spomenuti podatak iz mučeničkih akata ne podudara s arheološkim podacima, on je mogao i naknadno biti umetnut u nešto ranije sastavljen tekst. Više pronađenih natpisa sa spomenom ukopa do mučenika -u svima se sveci spominju u množini- na akvilejskom kršćanskom groblju, odnosi se sasvim sigurno na pokope do mučenika Feliksa i Fortunata, koji su, prema tome, izvorno pokopani na području Akvileje, a tek kasnije je moglo doći do translacije o kojoj govori Pasija (Bratož 1986: 226-228). Legenda o Feliksu i Fortunatu, napisana je, prema nekim elementima koji odgovaraju milanskoj a ne akvilejskoj liturgiji, u Milanu (Bratož 1986: 223), u drugoj pol. 5. ili u 6. stoljeću. Zbog važnosti štovanja svetačkog para u Akvileji, o čemu svjedoče natpisi s akvilejskog starokršćanskog groblja, vjerojatno su u Akvileji već ranije postojala akta koja su poslužila kao predložak u sastavljanju milanske pasije. Zbog toga i sačuvani izvor ima vrijednosti u

okviru proučavanja hagiografskih izvora s akvilejskog područja. Osim toga, elementi po kojima se zaključuje o milanskom porijeklu sačuvanog spisa, možda su nastali preuzimanjem i preradbom izvorno akvilejskog teksta, koji bi bio stariji od predložene datacije sačuvane Pasije Feliksa i Fortunata. Legenda o Feliksu i Fortunatu nam je dragocjena, jer je pored Legende o Kancijima, zapravo jedina sačuvana pasija o akvilejskim mučenicima Dioklecijanova progona, koji se kao takvi u izvoru jasno spominju. U jednom drugom sačuvanom izvoru, Pasiji Hilarija i Tacijana, mučeništvo je pogrešno datirano u doba Numerijana kada nije bilo progona kršćana, pa ostaje mogućnost stradanja u doba Dioklecijana, iako se iz konteksta svih poznatih izvora, ta mogućnost ne potvrđuje u dovoljnoj mjeri (Bratož 1986: 152-159).

Opisane dvije legende, Legenda o Kancijima i Legenda o Feliksu i Fortunatu, predstavljaju jedine kasnoantičke sačuvane tekstove za akvilejske mučenike Dioklecijanova progona. Ti bi tekstovi, prema tome, trebali poslužiti kao osnova za istraživanje eventualnog akvilejskog porijekla Anastazijeve pasije. Međutim, kako je pokazano, obje spomenute legende, u obliku u kojem su se sačuvale, nisu napisane u Akvileji, nego vjerojatno u Rimu i Milanu. Pretpostavili smo ipak akvilejske temeljne tekstove, obrasce koji su poslužili kod sastavljanja sačuvanih tekstova, a u slučaju Legende o Feliksu i Fortunatu, upozorili smo na mogućnost kasnijeg dodavanja milanskih elemenata. Ostaje vidjeti postoji li u opisanim legendama podudarnost s Anastazijevom pasijom, i to s obzirom na dva bitna momenta. Riječ je o eventualnoj podudarnosti u postojanju nekih tipično akvilejskih hagiografskih podataka i o podudarnosti koja bi predstavljala izravne prijenose iz jednoga izvora u drugi.

Passio sancti Anastasii martyris čije porijeklo nastojimo odrediti i uspoređivanjem s tekstovima sačuvanih legendi o akvilejskim mučenicima Dioklecijanova progona, kratak je, ali sadržajno vrlo bogat tekst koji odudara od tipičnih ranih autentičnih mučeničkih akata utoliko što umjesto šturog izvještaja o saslušanju i pogubljenju, nudi refleksije o vrijednosti kršćanskog svjetonazora. Pasija sv. Anastazija doima se zrelim, promišljenim djelom, čiji se autor vjerojatno koristio prvotnim zapisima (tako i zapisom o ispitivanju i pogubljenju mučenika) o mučeništvu. Dok se u jednostavnijim mučeničkim pasijama velika pažnja poklanja živom predočavanju događaja, obično pomoću dijaloga između mučenika i provoditelja progona (namjesnika ili samih careva), u Anastazijevoj pasiji prevladava smireni, distancirani ton, koji događanju daje uzvišeni pečat. Tako potpuno nedostaje dijalog između mučenika i njegova suca koji u mnogim kasnoantičkim pasijama zauzima najveći dio teksta. Pasija sv. Anastazija, u obliku u kojem se sačuvala, prenosi sjećanje o mučeniku Anastaziju kakvo je postojalo u dvjema sredinama u kojima je mučenik ostavio najdublji trag - u akvilejskoj i salonitanskoj crkvenoj zajednici. Sačuvani tekst bjelodano sadrži

detalje poznate u svakoj od dviju sredina, od kojih su jedni karakteristični za akvilejski a drugi za salonitanski životni krug mučenika Anastazija. Je li i jedna i druga sredina u pisanom obliku fiksirala tradiciju o životu mučenika, ili je usmena predaja ostala jedinim oblikom sjećanja, bitno je pitanje u vezi s porijeklom sačuvanog teksta. Ovdje, na prvom mjestu, ističemo mišljenje o udjelu obiju sredina u nastanku spisa. Na to upućuje niz detalja karakterističnih za akvilejsku i salonitansku sredinu kao i distancirani ton sastavljača Pasije, koji, koristeći se bilo pisanim izvještajima bilo usmenom tradicijom, nastoji biti što objektivniji, dajući i Akvileji i Saloni približno jednako značenje u vezi s Anastazijevim životnim putem i mučeništvom. To je ono, što se na temelju poznavanja sadržaja mučeničkih akata općenito, može zaključiti nakon pažljivog čitanja Pasije sv. Anastazija.

Pasija, u bitnome, kaže sljedeće: u vrijeme najokrutnijeg progonitelja Dioklecijana objavljen je edikt kojim je započeo progon kršćana. Blaženi Anastazije koji se u Akvileji uzdržavao vlastitim radom, i u svemu se držao kršćanskih načela, želeći dosegnuti savršenstvo kršćanskog ideala, ostavio je svoju radionicu u svemu sljedeći evanđelje "Cum igitur tempore Diocletiani sceleratissimi persecutoris edictio promeretur, adversus christianos ageretur persecutio, beatus Anastasius in Aquilegiensi civitate, quod cum reverentia dicendum est, artis folloniae operam exercebat, ut illa apostolica praecepta compleret, per quem difinitum est, ut laborantes manibus nostris necessitatem sustententibus opem largire possumus. Nihil enim indecorum est qualibet arte laborare, ut dei impleantur praecepta. Ut perfectam christianitatis gloriam adipisceret, relicto argesterio artis suae mandatum evangelicae artis implevit, imitatus Iacobum et Iohannem, qui cum reficerent retia sua - erant enim piscatores - relicta navicula et strumentis vel patre suo Zebedeo secuti sunt dominum. Nec aliter beatus Anastasius coronam martyrii poterat invenire, nisi quae erant saeculi quasi impedimenta a suis desiderijs abiecisset." (Passio sancti Anastasii martyris: 8-22). Anastazije je stigao u Salonu gdje je javna mjesta obilježavao znakom križa, time izazvao poganske vlasti i bio uhićen. U Akvileji je, pak, Anastazijeva radionica pretvorena u domus orationis "Sequens ad Salonitanam civitatem ultro se offerens religiosum arripuit agonem et ante hospitium, in quo mansurus erat, signum crucis depinxit. Sed et per celeberrima populi loca expressit signaculum Christi, cuius professionis esset demonstrare non dubitavit. Quem ministri persecutoris agnitum arreptumque ante iudicem statuisse narrant. Ad plenum tamen testimonium stationem artis beatissimi martyris in Aquilegiensi civitate constituta facta est domus orationis et ubi tunc vestimentorum sordes abluebantur nunc populorum oratione profusa animarum sordes creduntur abstergi." (22-31). O osudi je trebalo obavijestiti i Dioklecijana koji se nalazio u nekom drugom gradu. Anastazije je pogubljen utapljanjem - bačen je u more s kamenom oko vrata. Zahvaljujući nastojanju matrone Asklepije, Anastazijevo tijelo je pronađeno, i nakon prestanka

progona sahranjeno u novosagrađenoj crkvi na salonitanskom teritoriju. Izvješće se zaključuje autorovim priznanjem da je podatke dobio od najvjernijih ljudi "Verum cum ante iudicem statutus fuisset, et quae gesta sunt vel quae responsio de professione christianitatis processerit quasque poenas impius iudex intulerit, subtraxit necessitas, quia (ad) Diocletianum persecutorem longe in alia positum civitate perlata(m) moment(o) dicant sententiam. Tamen tale mandasse refertur, ut suspensum lapidem mari praecipitatus triumphum martyrii consequi meruit. Matriona quaedam Asclepia nomine in facultatibus dives in moribus christiana servis suis libertatem et infinita praemia promisit, si corpus beatissimi martyris invenirent....Supradicta autem femina beatissima laeta, quod tantum munus a domino meruisset accipere, celavit paululum corpus, donec persecutionis conquiesceret furor, deinde basilicam fecit et beatum martyrem in Salonitano territorio collocavit. Haec quantum a ceteris et fidelissimis viris addiscere potuimus et quantum ingenio vel sermone praevalui, desideravi sanctis auribus vestris intimare." (31-40; 53-59). Datum mučeništva naveden u Anastazijevoj pasiji, odgovara datumu u Jeronimovu martirologiju - to je 26. VIII.

Slijed izlaganja u Anastazijevoj pasiji je jasan, logičan i povezan. Nema nepotrebnih dodataka niti pretjeranog zanosa u opisivanju zbivanja. Autor je bjelodano povezo u skladnu cjelinu najbitnije podatke iz života mučenika Anastazija. Koliko god je poštivao činjenicu njegova salonitanskog martirija, naglašeno je mjesto Akvileje, koja se opetovano spominje i nakon Anastazijeva odlaska u Salonu. Kako smo ranije naglasili značenje akvilejskih legendi o mučenicima Dioklecijanova progona, osvrćemo se sada na te tekstove koji bi mogli sadržavati neke podudarnosti s Anastazijevom pasijom.

Legenda o Kancijima kao i Legenda o Feliksu i Fortunatu, sadrži jednu posebnost koju možemo dovesti u vezu s navodima Anastazijeve pasije. U sva tri izvora mučenici predstavljaju strance u mjestima svoga stradanja. U Legendi o Kancijima mučenici dolaze u Akvileju iz Rima. Razlog njihova dolaska je s jedne strane bijeg pred progonom koji je započeo u Rimu, a s druge, uzvišeni primjer mučenika Krizogona koji je boravio u Akvileji. Nakon što su u Rimu podijelili svoju imovinu siromasima i oslobodili svoje robove, pod izlikom posjeta izvangradskim posjedima, zaputili su se u Akvileju, gdje su zatim pretrpjeli mučeništvo (AA SS Maii VII,2). Sličnost s motivom Anastazijeva napuštanja Akvileje postoji, ali dok je u Anastazijevu slučaju razlog odlaska u drugi grad isključivo duboka motiviranost i želja za mučeništvom, u primjeru Kancija naznačena težnja za nasljedovanjem Krizogona miješa se s motivom bijega pred progonom. Kanciji i izražavaju svoja kršćanska uvjerenja i bježe pred progonom. U tom dijelu, tekst Legende o Kancijima je prilično konfuzan, dok se u Anastazijevoj pasiji neproturječno oslikava duboka težnja za mučeništvom. Anastazije je, kako je to izraženo pomoću novozavjetne paralele, krenuo iz Akvileje da bi što potpunije služio Gospodinu (16-22). U kontekstu

tadašnjih društvenih prilika i položaja kršćana, najpotpunija služba Gospodinu koja je omogućavala dostizanje savršene kršćanske slave, bila je u priznanju vjere i konzekventno u podnošenju mučeništva. Zato Anastazije, potaknut željom za mučeništvom, napušta Akvileju i dolazi u Salonu. Ovo mjesto u Anastazijevoj pasiji ima posebnu težinu, kako će se dalje vidjeti, u uspostavljanju kronologije akvilejskih i salonitanskih žrtava 4. Dioklecijanova edikta. S obzirom na podudarnost s Legendom o Kancijima, prije se radi o slučajnosti u ponavljanju motiva odlaska u drugi grad, nego o karakterističnom elementu akvilejske hagiografske literature. Slična situacija koja se ponavlja u trećoj legendi, Legendi o Feliksu i Fortunatu, predočena je na nešto jednostavniji način, pri čemu se prisutnost dvojice braće, Feliksa i Fortunata, pojavljuje kao slučajnost (AA SS Junii II, 1-2). U ovom trećem primjeru, mučenici stižu iz obližnjeg područja, pa prema tome, njihovo putovanje nema onu dimenziju koju bi imalo putovanje u udaljeni kraj. Kanciji i Anastazije putuju, naprotiv, u udaljeno područje, pa je i njihovo putovanje mnogo zanimljivije, što je u legendama posebno istaknuto. Značenje istaknute podudarnosti u legendama o akvilejskim mučenicima Dioklecijanova progona nije u sagledavanju međusobnog odnosa izvora i utvrđivanju njihova porijekla, nego u uočavanju važne povijesne činjenice. Sigurno potvrđeni mučenici u Akvileji u doba Dioklecijanova progona, nisu bili Akvilejci nego stranci. O mogućim domaćim mučenicima nisu sačuvana mučenička akta, pa akvilejska kršćanska zajednica, koja je u doba Dioklecijanova progona morala biti vrlo razvijena, ostaje zapravo anonimna. To je bitna spoznaja koja proizlazi iz sačuvanih legendi o akvilejskim mučenicima.

U dvjema legendama o akvilejskim mučenicima kao i u Anastazijevoj legendi, ističe se još jedna podudarnost koja, kao i prethodna, ima jasne historijske implikacije, a možda govori i o eventualnom međuodnosu izdvojenih izvora. Riječ je o velikoj ulozi koja se pridaje Dioklecijanu, koji se, osim na uobičajeni način, i dodatno spominje. U Legendi o Kancijima spominje se Dioklecijanovo vladanje u Rimu, a zatim nakon dolaska svetačke skupine u Akvileju, tamošnji dužnosnici uznemireni djelovanjem Kancija, traže pomoć od vladara Dioklecijana i Maksimijana *“Beatissimos igitur Martyres Christi, Cantium, Cantianum, et Cantianillam legimus, a paedagogo suo Proto valde Catholica fide fuisse edoctos, qui de genere Aniciorum, hoc est divae memoriae Carini Imperatoris, noscuntur progeniti, et intra urbem Romam in quarta decima regione generati atque educati probantur, Diocletiano Romae imperante, Maximiano partibus Illyricis, Carino quoque intra Gallias bene agente erga Christianos, qui non post multum tempus defunctus est....Tunc Dulcidius Praeses, una cum Sisinnio Comite, valde commoti talem dederunt impio Diocletiano et Maximiano suggestionem: Piissimi Imperatores, subvenite Romanis legibus, pro quibus victrix dextera vestra hostium cervices inclinat; et diis omnipotentibus, qui a Christianis*

contemnuntur, iuvamina praebete. Advenerunt enim tres germani ex urbe Roma, qui de genere Carini Imperatoris esse noscuntur, cum Proto paedagogo eorum, uno animo fortiter reluctantes et confitentes Christum, illum, quem Iudaei sub Pontio Pilato Praeside in Iudea crucifixerunt; et in nomine eius virtutes multas operantur: unde quid iussio vestra decreverit, decernite. His auditis sceleratissimi Diocletianus et Maximianus vehementer ira commoti sunt, et hanc auctoritatem dederunt, ut si sacrificare nolissent, capitali sententia plecterentur.” (AA SS Maii VII, 2,4). U tekstu nije naznačeno boravište vladara, ali iz brzog tijeka događaja proizlazi da su boravili negdje u blizini, vjerojatno u Rimu, kako je ranije navedeno za Dioklecijana. Možemo zaključiti da se u Legendi o Kancijima pretpostavlja Dioklecijanov boravak u Italiji za vrijeme progona. Slično se može zaključiti i iz Legende o Feliksu i Fortunatu. U toj Legendi se spominje da su carevi uputili iz Rima prefekta Apollinarija *“Eodem vero tempore directus est ab Imperatoribus ex urbe Roma Apollinarius Praefectus, ut et ipse per omnem Italiae provinciam Praesides vel Magistratus et Iudices ordinaret.”* (AA SS Junii II,1). U tekstu ne stoji da su sami carevi boravili u Rimu, ali budući da boravište nije naznačeno, navedeno mjesto se može interpretirati i na taj način. Tako bi i druga sačuvana legenda o mučeništvima u Akvileji za vrijeme Dioklecijanova progona, pretpostavljala Dioklecijanovu osobnu prisutnost u Italiji u to vrijeme. Nasuprot nejasnom određenju Dioklecijanove prisutnosti u spomenutim legendama, Anastazijeva pasija, s obzirom na datum mučeništva i spoznaje o Dioklecijanovu kretanju 304. g., točno prenosi situaciju iz ljeta 304. godine. Dioklecijan, prema Anastazijevoj pasiji, tada nije bio u Salonu, nego daleko u nekom drugom gradu (34-35). Iz kronologije Dioklecijanova kretanja 304. g., koje je povezano s izdavanjem 4. edikta i početkom progona na salonitanskom području, potvrđuje se istinitost navoda o razlozima Anastazijeva dolaska u Salonu. U Anastazijevoj pasiji ističe se svečeva želja za potpunim kršćanskim savršenstvom odnosno mučeništvom, pa je to razlog njegova napuštanja Akvileje. Očito u Akvileji progon još nije bio počeo, kad su u Salonu već pale prve žrtve djelovanja 4. edikta. Iz podataka u legendama o akvilejskim mučenicima kao i iz navoda Jeronimova martirologija, potvrđuje se istinitost navoda Anastazijeve pasije. Naime, u Salonu je progon započeo već u IV. mjesecu - tada su stradali biskup Domnije i vojnici Dioklecijanove tjelesne garde te mučenik Septimije. U Akvileji je progon nakon izdavanja 4. edikta započeo nešto kasnije. Jeronimov martirologij daje nekoliko datuma za stradanje Kancijeve skupine mučenika - prvi od tih datuma je 31. V, a zatim se daje nekoliko datuma u VI. mjesecu. U Legendi o Kancijima naveden je prvi datum iz Jeronimova martirologija, 31. V. Taj datum je vjerojatno pravi datum mučeništva Kancijeve skupine. Za Feliksa i Fortunata daju se različiti datumi u Pasiji i Jeronimovu martirologiju. U Pasiji je kao datum mučeništva

naveden 14. V; u Jeronimovu martirologiju stoji 14. VIII. Oba datuma padaju nakon početka progona u Saloni. Anastazije je, kako proizlazi iz sadržaja njegovih autentičnih mučeničkih akata, krenuo u Salonu prije početka progona u Akvileji. Poznati datumi stradanja akvilejskih mučenika podudaraju se sa slikom koju daje Anastazijeva pasija, koja se, u ovom segmentu, pojavljuje kao pouzdan povijesni izvor. Ističemo njezinu pouzdanost s obzirom na spoznaje o točnom vremenu započinjanja progona u Akvileji i Saloni i s obzirom na spoznaje o Dioklecijanovu kretanju 304. g., koje je najuže povezano s početkom progona i u Akvileji i u Saloni. Prema sljedećoj predloženoj rekonstrukciji Dioklecijanova kretanja, on nije boravio ni u Akvileji ni u Saloni u vrijeme progona 304. g. Upravo Anastazijeva pasija, između sačuvanih legendi o akvilejskim mučenicima, čuva sjećanje na stvarno carevo kretanje te znamenite 304. g. Sve analizirane legende prenose, međutim, točnu spoznaju o velikoj ulozi Dioklecijana u progonu koji je uslijedio nakon izdavanja 4. edikta. U tom pogledu, one su dragocjeni izvori za razumijevanje prave pozadine izdavanja 4. edikta.

U literaturi se vrijeme izdavanja 4. edikta određuje samo približno. To vrijedi i za pitanje 2. i 3. Dioklecijanova edikta, dok se samo uz izdavanje 1. edikta vezuje točno određen datum (RAC 2: 1195-1198). Zbog nedostataka podataka u izvorima, u literaturi se susreću različita mišljenja o vremenu izdavanja pojedinih edikata. Sljedeća mišljenja ocrtavaju otvorenost problematike. A. H. M. Jones pitanje izdavanja Dioklecijanovih edikata dotiče vrlo uopćeno : nakon prvog edikta koji je izdan 23. II. 303., Jones spominje da je već sljedeći dan izdan dodatni edikt, a zatim nakon požara u carskoj palači, još jedan edikt. Spominje zatim događaje vezane uz proslavu *vicennalia*, ali ne govori o nekom konkretnom ediktu. Zaključuje na kraju da je otprilike godinu dana nakon početka velikog progona, izdan jedan edikt koji se odnosio na sve stanovnike Carstva (Jones 1990: I, 71-72; II, 1079). U drugoj, nedavno objavljenoj povijesti kasne antike autora A. Demandta, o vremenu izdavanja edikata se ne raspravlja (Demandt 1989: 57-59). Vjerojatno je tome razlog sažetost knjige, koja je ipak manjeg opsega, i autorova usmjerenost ka tumačenju uzroka pojedinih pojava, a ne prema rješavanju više formalnih pitanja. Točno vrijeme izdavanja pojedinih edikata može se, naime, shvatiti kao posve formalno pitanje. U novijim radovima posvećenim Dioklecijanovu progonu, javljaju se različita datiranja pojedinih edikata. P. Keresztes koji se iscrpnije pozabavio ovim pitanjem, postavlja tako izdavanje 2. edikta u proljeće ili rano ljeto 303. g., a za vrijeme izdavanja 3. edikta navodi različita postojeća mišljenja: neki autori izdavanje 3. edikta vezuju uz proslavu *vicennalia* u studenom 303. g., dok ga drugi uopće ne spominju (Keresztes 1983: 382-383). U vezi s vremenom izdavanja 4. edikta, P. Keresztes ne navodi točno vrijeme njegova izdavanja, nego iz posvjedočene primjene edikta, određuje granični

termin prije kojega je edikt već morao biti objavljen. Taj granični termin predstavlja mučeništvo glasovitih solunskih svetica (Keresztes 1983: 383-384). Postoji, dakle, ipak određena sigurnost vezana uz postojanje 4. edikta. Taj je edikt morao biti izdan u prvim mjesecima 304. godine. U literaturi se susreću različita mišljenja u pogledu točnog mjeseca izdavanja 4. edikta. H. Musurillo je smatrao da je 4. edikt vjerojatno izdan u siječnju ili veljači 304. g. P. S. Davies je držao da je izdan krajem ožujka 304. g. (Musurillo 1972: 39; Davies 1989: 74). Davies navodi da je to vrijeme za izdavanje 4. edikta općenito prihvaćeno, zbog prve posvjedočene primjene, a to je već spomenuto mučeništvo solunskih svetica 1. IV. 304. g. Prema svemu navedenom može se zaključiti da unatoč stanovitim razlikama u datiranju, u literaturi postoji načelna suglasnost da je do izdavanja 4. edikta došlo početkom 304. godine. Također je prilično pouzdano da se u vrijeme izdavanja edikta, Dioklecijan nalazio na Galerijevu teritoriju, gdje se zatekao na svome putu iz Ravenne u Nikomediju. P. S. Davies u spomenutom članku naglašava da se Dioklecijan u vrijeme izdavanja 4. edikta nalazio negdje u Iliriku i da ta okolnost svjedoči da je vjerojatno neopravdano optuživanje Galerija za pokretanje završnog strašnog progona 304. g. Bez obzira prihvaćamo li Daviesovo dobro utemeljeno kritičko stajalište ili pak tradicionalno mišljenje o Galeriju kao inicijatoru izdavanja 4. edikta, na ovom je mjestu vrlo važno pitanje Dioklecijanova boravka na Galerijevu teritoriju. U vrijeme Anastazijeva mučeništva u Saloni, Dioklecijan je već bio napustio Dalmaciju, i kako sama Anastazijeva pasija svjedoči, nalazio se daleko, u nekom drugom gradu. Pitanje je, da li se u vrijeme izdavanja 4. edikta još uvijek nalazio u Dalmaciji gdje je vjerojatno boravio tijekom svoga putovanja iz Ravenne u Nikomediju - na uvjerenju o Dioklecijanovu boravku u Dalmaciji 304. g., gradimo dobrim dijelom interpretaciju Anastazijeve pasije - ili se tada nalazio u nekoj drugoj iliričkoj provinciji. Ima li u sačuvanim izvorima nekih podataka koji bi upućivali na mjesto Dioklecijanova boravišta u vrijeme izdavanja 4. edikta?

Pravac Dioklecijanova putovanja iz Ravenne u Nikomediju, kojim se bavila starija literatura, ne može se sigurno dokazati, ali se može raspravljati o najvjerojatnijem pravcu. Sljedeći F. Bulić možemo navesti mogućnost da je Dioklecijan u toku putovanja boravio i u Sirmiju (Bulić 1984: 71-85). Vremenski bi, imajući u vidu da je 1. siječnja još bio u Ravenni, Dioklecijan mogao biti prisutan u Sirmiju nekako u ožujku 304. g. Prema podacima o panonskim mučenicima, Montan i Maksima stradali su u Sirmiju 26. ožujka 304. g. (MH: 36). Važno je da se ovo mučeništvo datira prije solunskog martirija, a upravo u vrijeme pretpostavljenog izdavanja 4. edikta. Moguće je pretpostaviti da je 4. edikt izdao upravo u Sirmiju, tada bolesni car Dioklecijan. Kao prve žrtve djelovanja 4. edikta, zabilježeni su Montan i Maksima, a ubrzo nakon njihova pogubljenja u Sirmiju je

stradao čitav niz kršćana. To su travanjski mučenici čiji je broj prilično velik. Sirmijski mučenici pogubljeni u travnju vjerojatno su stradali još za vrijeme Dioklecijanova boravka u gradu. Ako je edikt bio izdan početkom ili sredinom ožujka, do kraja mjeseca je mogao biti poznat i u Solunu, gdje se ubrzo bilježi stradanje glasovitih solunskih svetica. Također je početkom travnja edikt bio poznat i u Saloni, gdje u 4. mjesecu stradava nekoliko mučenika. U Akvileji je, pak, primjena edikta započela nešto kasnije, kako nam svjedoče datumi stradavanja akvilejskih mučenika i kako proizlazi iz Anastazijeva napuštanja Akvileje i dolaska u Salonu, gdje je primjena edikta počela ranije nego u Akvileji. Prema predloženoj kronologiji žrtava 4. edikta, prve žrtve njegove primjene bili su panonski mučenici Montan i Maksima. Možda se upravo zato uz njih u Jeronimovu martirologiju veže poduži elogij. Vjerojatno je postojala i legenda iz koje je sastavljač Jeronimova martirologija preuzeo sadržaj za svoj elogij. Legenda se, međutim, nije sačuvala, pa je zato taj par panonskih mučenika u literaturi ponešto zanemaren u odnosu na one mučenike o kojima su se sačuvala opširnije legende (Jarak 1996: 287). Treba ipak zabilježiti da su Montan i Maksima imali posebno mjesto u sjećanju panonske kršćanske zajednice. O tome govori poduži elogij u Jeronimovu martirologiju kao i spomen Montana u Polionovoj pasiji. Možda je to posebno mjesto panonskog mučeničkog para bilo vezano uz sjećanje na njih kao na prve žrtve djelovanja 4. Dioklecijanova edikta. Iako je pitanje kronološkog slijeda poznatih stradavanja možda samo formalno pitanje, upravo nam je tematiziranje toga pitanja pokazalo unutarnju povezanost i pouzdanost navoda legendi sa šireg područja sjeverne Italije, Dalmacije i Panonije. Datumi pojedinih mučeništva odgovaraju predloženom vremenu i mjestu izdavanja 4. edikta.

Komparacija Anastazijeve pasije s dvjema legendama o akvilejskim mučenicima Dioklecijanova progona, nije pokazala međuovisnost izvora koja bi govorila o zajedničkom mjestu njihova nastanka. Istaknute podudarnosti u sva tri izvora - podaci o mučenicima-strancima i podaci o velikoj ulozi Dioklecijana - imaju kao nesumnjivo točni podaci, historiografsku vrijednost. Oni su dodatni pokazatelji vrijednosti analiziranih spisa kao historijskih izvora. Pogotovo se, iz gornje analize i interpretacije vremena i mjesta izdavanja 4. edikta, pokazala historijska vrijednost Anastazijeve pasije. Uz već ranije spomenute elemente koji govore o pouzdanosti i kasnoantičkom nastanku Anastazijeve pasije (sigurni kasnoantički navodi u Pasiji, podudarnost između Pasije i Jeronimova martirologija), točni navodi o razlozima Anastazijeva napuštanja Akvileje i mjestu Dioklecijanova boravka nakon izdavanja 4. edikta, osnažuju mišljenje o Anastazijevoj pasiji kao važnom povijesnom izvoru za doba progona. Anastazijeva pasija je, s obzirom na težinu povijesnih događaja o kojima svjedoči na svoj specifični način hagiografskog spisa u kojem se povijesni podaci nalaze prikriveni iza religijski i

emocionalno obojenih izričaja, najvažniji izvor među legendama o akvilejskim mučenicima Dioklecijanova progona. Ona je i najvažniji hagiografski izvor za poznavanje Dioklecijanova progona u Saloni. Poduzeta komparacija, iako nije pokazala takve podudarnosti između izdvojenih izvora, koje bi upućivale na zajedničko mjesto nastanka i eventualnu međuovisnost, osnažila je mišljenje o pouzdanosti izvora i njihovu kasnoantičkom porijeklu. To poglavito vrijedi za Anastazijevu pasiju, o čijem porijeklu, kako je vidljivo iz ranije izloženih pogleda, u literaturi vladaju vrlo različita mišljenja. Dobro poznavanje tijeka progona u Saloni i Akvileji i ukazivanje na Dioklecijanovu ulogu, moralo je u literarnom obliku biti fiksirano još u kasnoj antici, jer su u kasnijem vremenu takvi, u biti formalni podaci, bili slabije poznati. Istina, ti se podaci i u kasnoantičkim izvorima ne pojavljuju izravno i nisu jasno formulirani, nego su prikriveni unutar tipičnih hagiografskih navoda. To nam je pokazala interpretacija vremena i mjesta izdavanja 4. edikta o čemu u hagiografskim izvorima nema izravnih svjedočanstava, ali se upravo na temelju navoda hagiografskih izvora može ponuditi rješenje toga pitanja.

Od akvilejskih legendi koje se odnose na mučenike prethodnih progona, najvažnija je Legenda o Hermagori i Fortunatu (Bratož 1986: 41-68, 336-351). U obliku u kojem se sačuvala, ona potječe iz ranog srednjeg vijeka. Legenda govori o događajima tendenciozno postavljenim u apostolsko doba, u 1. st. U svojoj jezgri ipak prenosi istinite događaje, ali iz nešto kasnijeg vremena, iz 3. st. Osim stereotipnih mjesta koja se nalaze u mnogim mučeničkim legendama, Legenda o Hermagori i Fortunatu ne sadrži podudarnosti s Anastazijevom pasijom. Nedostatak podudarnosti s Anastazijevom pasijom karakterizira i akvilejsku legendu o tzv. mučenicima pod Numerijanom, o Hilariju i Tacijanu (AA SS Martii II, 418-420). Legenda o Hilariju i Tacijanu bila je napisana u Akvileji; na temelju njezina sadržaja ne može se zaključivati o mjestu nastanka Anastazijeve legende.

Uz Akvileju je usko vezana Legenda o Hermogenu, Donatu i drugim panonskim mučenicima, čije su relikvije bile donešene na sjevernoitalsko tlo početkom 5. st., kada je napisan i sačuvani tekst (AA SS Aug. IV, 412-413). Legenda je, međutim, nesumnjivo vezana uz panonsku Legendu o sv. Polionu, pa ne pripada među akvilejske legende u pravom smislu, kod kojih bi mogle postojati određene sadržajne i jezične podudarnosti. Stoga taj najznačajniji kasnoantički izvor vezan uz strane svece čiji je kult bio vrlo razvijen u samoj Akvileji, ne omogućava zaključivanje o karakteru i porijeklu Anastazijeve pasije.

Za pitanje mjesta nastanka Anastazijeve pasije mogla bi, nasuprot gornjim primjerima, biti zanimljiva jedna druga legenda čiji sadržaj povezuje Akvileju i Salonu, a o čijem mjestu nastanka nije donesen konačan sud. To je Legenda o sv. Donatu, egipatskom biskupu i mučeniku, koji je bio rodnom iz Istre (AA

SS Maii V, 144-151; Delehaye 1922: 119-120). Legenda je poduzeg teksta, napisana izvorno na grčkom, po svom sadržaju podijeljena u tri dijela. U tri glavna dijela donosi se priča o Donatovu djelovanju u različitim sredinama: u Akvileji, Dalmaciji i Egiptu. *Donatus* je rođen od oca Krescentina u nekom istarskom mjestu (*oppidum*) koje se nalazilo u blizini granice Dalmacije i Panonije. Rano je pokršten (očito od strane roditelja kršćana) i sudjelovao u kršćanskom životu u samostanima i crkvama (AA SS Maii V, 2). Došavši još mlad u Akvileju, posvećen je za svećenika. Tamo je aktivno sudjelovao u obrani temeljnih kršćanskih dogmi, pokazavši visoku kršćansku izobrazbenost. Kada je u Akvileji počeo progon kršćana, Donat je pobjegao u Dalmaciju, u Salonu (AA SS Maii V, 2-6). Drugi dio Donatove pasije govori o zbivanjima u Salonu. Ta su zbivanja izričito datirana u drugu godinu progona "*secundo deinde persecutionis anno*" (AA SS Maii V, 7), koja ne može biti druga nego 304. Važno je, da je prema navodima Pasije, proteklo određeno vrijeme od Donatova dolaska u Salonu do početka progona u tom kraju. Tako, nakon što je Donat proveo određeno vrijeme u Salonu, nastupa druga godina progona. U ovom dijelu Pasija prenosi točan slijed zbivanja. Naime, u prvoj godini progona (303. g.) u Dalmaciji nije bilo žrtava. U Akvileji je 303. g. možda stradao glasoviti mučenik Krizogon koji se u Jeronimovu martirologiju spominje pod različitim datumima, zajedno s Kancijevo skupinom mučenika ali i samostalno. Tako se 24. XI. Krizogon spominje sam, a to je datum koji bi upućivao na njegovo stradanje 303. g., jer je prema Kancijevoj pasiji Krizogon stradao prije Kancijeve skupine mučenika. I drugi datum iz Jeronimova martirologija pod kojim se Krizogon samostalno spominje, 17. II, govori točno o Krizogonovom stradanju prije Kancija, samo u ovom slučaju treba pomišljati na 304. g. (MH: Nov. 24, Feb. 17). Međutim, i ovaj drugi datum govori o stradanju prije izdavanja 4. edikta, pa vrijeme Krizogonova mučeništva ne proturječi predloženoj slici o ranijem početku primjene 4. edikta u Dalmaciji nego u Akvileji. Kako se u Donatovoj pasiji spominje Donatov bijeg iz Akvileje zbog početka progona kršćana, u tom progonu možemo vidjeti progon u kojem je stradao Krizogon. Taj se progon zbio ili 303. ili 304. g., ali svakako prije izdavanja 4. edikta. Stigavši u Dalmaciju Donat se, međutim, uskoro suočio s novim progonom, jer je i u dalmatinskoj sredini u doba velikog progona vladalo neprijateljsko raspoloženje prema kršćanima. Tako se može protumačiti prividna proturječnost u sadržaju Donatove i Anastazijeve pasije. U Donatovoj pasiji mučenik pred progonom bježi iz Akvileje, a u Anastazijevoj pasiji dolazi do napuštanja Akvileje zato što progon još nije počeo. Ovo smo protumačili upućivanjima na dva različita progona: progon iz vremena prije izdavanja 4. edikta i progon koji je uslijedio nakon izdavanja 4. edikta. Budući da se u Donatovoj pasiji izričito spominje druga godina progona koju je mučenik Donat dočekao u Dalmaciji, prethodni progon u Akvileji morao bi pripadati prvoj godini

progona, pa bi, prema tome, pravi datum Krizogonova mučeništva bio 24. XI. 303.g. Taj datum Krizogonove smrti donosi i Legenda o mučenici Anastaziji u kojoj je prvi dio teksta posvećen Krizogonu. Krizogon je mogao stradati potkraj 303. g. iako nije bio pripadnik klera, upravo zbog Dioklecijanove nazočnosti u Italiji u to vrijeme. Prema tekstu Anastazijine pasije, Dioklecijan je osobno dao pogubiti Krizogona (Bratož 1986: 214-215). To mjesto moglo bi odražavati stvarnu veliku ulogu Dioklecijana u progonima kako 303. tako i 304. g. U tom smislu treba tumačiti i spominjanje Dioklecijanove nazočnosti u Salonu, o čemu dalje priča Donatova pasija. U drugom dijelu Donatovih akata priča se kako je mučenik uhićen i ispitivan pred Dioklecijanom "*Imperatoris mandato impigre obsecuti milites, quaesitum toto monte Donatum in spelunca quadam psalmodiae vacantem reperiunt, et ad Diocletianum perducunt....*" (AA SS Maii V, 7). To bi spominjanje Dioklecijanove prisutnosti moglo biti inspirirano točnim spoznajama o Dioklecijanovoj ulozi u progonu 304. g., ili bi, ako se pod drugom godinom progona naprosto misli 304. g., a ne onaj dio te godine koji je uslijedio nakon izdavanja 4. edikta, isto tako moglo govoriti o stvarnoj Dioklecijanovoj prisutnosti u Salonu početkom 304. g., gdje se zatekao na svom putovanju iz Ravenne u Nikomediju. U prvim mjesecima 304. g., prije izdavanja 4. edikta, Dioklecijan je najvjerojatnije boravio u Salonu. Je li moguće da jedan tako slojevit i zagonetan tekst kao što je Donatova pasija, prenosi točne podatke o Dioklecijanovom boravku u Salonu početkom 304. g.? Ukoliko je točna teza o Dioklecijanu kao glavnom pokretaču i provoditelju progona 303. i 304. g., navodi u Donatovoj pasiji mogli bi odražavati stvarnu situaciju. Priča o Donatovom boravku u Salonu dobro je dokumentirana topografskim opisima i poznavanjem situacije neposredno prije započinjanja travanjskog progona u tom gradu. U Pasiji se ne spominju drugi mučenici nego samo Donatov odnos spram Dioklecijana. Taj dio Donatove pasije kao i prethodni dio u kojem se vrlo znalački opisuje situacija u Akvileji, možemo smatrati vjerodostojnim historijskim izvorom za predočene događaje. Posljednji dio Pasije u kojem se iznosi priča o čudesnom spasenju i bijegu iz Salone, te o dolasku u Egipat gdje je sv. Donat konačno stradao mučeničkom smrću pod Licinijem, manje je zanimljiv u kontekstu pitanja o zbivanjima u Akvileji i Dalmaciji u doba velikog progona kršćana pod Dioklecijanom. Kako je vrlo mali dio teksta posvećen zbivanjima u Egiptu, a kako su prethodni dijelovi u kojima se govori o događajima u Akvileji i Salonu, opširni i historijski relevantni, Donatova pasija je sigurno napisana u jednom od jadranskih centara, u Akvileji ili Salonu. Pitanje o mjestu nastanka Donatove pasije potpuno se poklapa s pitanjem o mjestu nastanka Anastazijeve pasije. Za oba izvora daju se dvije moguće lokacije: Akvileja ili Salona. Oba spisa su, kako smo pokazali, historijski vrijedni izvori, jer točno prenose zbivanja iz ključne 304. g. Stoga se moraju odbaciti različita neargumentirana mišljenja o historijskoj nevrjednosti

navedenih izvora.

S obzirom na otvorenost pitanja o mjestu nastanka Anastazijeve pasije, Donatova akta su zanimljiva zbog moguće komparacije s Anastazijevom pasijom. Možda bi neke podudarnosti mogle govoriti o istom porijeklu i jedne i druge legende. Možda se, zatim, u samim Donatovim aktima, jasnije nego u Anastazijevoj pasiji, pokazuje porijeklo spisa. Time bi se ponudilo rješenje za nastanak barem jednog izvora, Donatovih akata.

Između Donatove i Anastazijeve pasije, osim spomenute podudarnosti u točnom prenošenju zbivanja 304. g. i podudarnosti u povezivanju Akvileje i Salone kao glavnih mjesta događanja, nema takvih sadržajnih podudarnosti koje bi govorile o najužoj vezi između dvaju izvora. Međutim, lociranje glavnih događanja u Akvileju i Salonu, navod o italskom porijeklu obojice mučenika, tumačenje razloga napuštanja Akvileje (što smo protumačili dobrim poznavanjem historijske situacije), sve to govori o istom kulturnom krugu i približno istom vremenu nastanka obiju legendi. U formalnom smislu tekstovi se razlikuju: Donatova je pasija vrlo opširna dok je Anastazijeva kratka i jezgrovita. Donatova pasija je, zatim, napisana izvorno na grčkom, a Anastazijeva na latinskom jeziku. U oba grada Orijentalci su imali značajnu ulogu, pa je i u Akvileji i u Salonu mogla biti napisana jedna legenda na grčkom jeziku. Treba ipak napomenuti da neki elementi u Donatovim aktima govore u prilog akvilejskog porijekla legende. U Donatovim aktima dobro je i realistički prikazan položaj Donatovog rodnog mjesta spram glavnog sjevernoitalskog centra u početku 4. st., Akvileje. Logično je pokazan dolazak mladog i naobraženog provincijalca u glavni centar, Akvileju. Tamošnje raspre, u kojima je Donat branio kršćanska stajališta, imaju također realističku crtu i odražavaju stvarno stanje onodobne teologije. Vjerodostojne podatke vezane uz Akvileju R. Bratož je izdvojio na sljedeći način: a) detaljni topografski opisi koji se odnose na Istru i Akvileju; b) Donatova rasprava s poganskim intelektualcima u Akvileji podsjeća na Rufinovu polemiku s poganima u vezi s pitanjem Marijina bezgrešnog začeća; c) Donat je za vrijeme saslušavanja pred carem Dioklecijanom naveo formulu vjeroispovijedi s karakterističnim akvilejskim dodatkom o Kristovom silasku u podzemlje. Ta formula je u 4. st. bila karakteristična za akvilejsko područje i Balkan (Bratož 1986: 264). R. Bratož je u vezi s navedenim karakteristikama zaključio da Donatova pasija nije bila napisana u Egiptu, nego vrlo vjerojatno u Dalmaciji. Navedene karakteristike, naime, mogu se smatrati značajkama šireg istočnojadranskog prostora. Po našem mišljenju, one, budući da su ipak najuže vezane uz Akvileju (tako dodatak o Kristovu silasku u podzemlje karakterizira na prvom mjestu akvilejsku formulu vjeroispovijedi, a kasnije se javlja na širem području akvilejske utjecajne sfere), upućuju na akvilejsko porijeklo Donatove pasije. Vjerodostojan element koji je mogao biti preuzet iz dalmatinske

usmene predaje ili pisane baštine, bila bi točna slika Dioklecijanove prisutnosti u Salonu početkom 304. godine. Taj je podatak sastavljač Pasije koji je pisao u Akvileji, mogao lako doznati i uklopiti u svoj spis. Dok se u drugim legendama o akvilejskim mučenicima (Legenda o Kancijima, Legenda o Feliksu i Fortunatu) nejasno govori o Dioklecijanovoj prisutnosti, a to vjerojatno stoga što su se pogubljenja željela povezati s Dioklecijanovom nazočnošću što samo po sebi svjedoči o dobrom poznavanju Dioklecijanove uloge u progonu, u Donatovoj pasiji, zbog mučnikova stradavanja izvan Akvileje, mogli su se preuzeti i točni podaci o Dioklecijanovu kretanju, jer to kretanje nije trebalo povezivati s mučeništvom u Akvileji. Međutim, kao u svim legendama s akvilejskog područja, Dioklecijanova uloga je vrlo istaknuta. Nastanak Donatove pasije treba vezivati uz Akvileju, a navedeni elementi karakteristični za akvilejsko kršćanstvo - ti su elementi karakteristični za 4. i početak 5. st. - govore i o ranoj dataciji Pasije. Ona je nastala vjerojatno u 5. st., možda već u prvoj pol. 5. st., u vrijeme koje je Egger predložio za dataciju Anastazijeve pasije.

Analizom sadržaja mučeničkih legendi s akvilejskog područja, nismo došli do sigurnog odgovora na pitanje o porijeklu Anastazijeve pasije, iako smo se približili odgovoru. Pokazali smo da je Anastazijeva pasija autentični hagiografski izvor, nastao sasvim sigurno još u kasnoj antici, najvjerojatnije u vrijeme koje su predložili R. Egger i R. Bratož. Ranije izraženu misao o postojanju dviju tradicija o Anastaziju, akvilejske i salonitanske, smatramo točnom. Jasno je, međutim, da je Pasija, u obliku u kojem se sačuvala, cjelovito djelo, napisano u jednoj sredini u kraćem vremenu, bez nekih kasnijih interpolacija koje bi odudarale od cjeline spisa. Podudarnosti s Donatovom pasijom upućivale bi na vjerojatno akvilejsko porijeklo Anastazijeve legende.

Komparativna analiza sadržaja legendi o akvilejskim mučenicima nije potpuno riješila pitanje mjesta nastanka Anastazijeve legende. Zaključivanje je bilo u znatnoj mjeri otežano činjenicom nejasnog porijekla svih promatranih legendi. Kako su svi ti tekstovi samo uvjetno vezani uz Akvileju, bilo je teško na osnovi njihova sadržaja zaključivati o porijeklu Anastazijeve pasije. Pa ipak, neke uočene podudarnosti čini se da su vodile do točnih spoznaja. Tako je prvotno uočena podudarnost u isticanju Dioklecijanove uloge, vodila do spoznaje o zaista utemeljenom spominjanju Dioklecijana u Donatovoj i Anastazijevoj pasiji. U tim dvjema legendama daju se točni podaci o Dioklecijanovu kretanju 304. g. Između tih dviju legendi postoji najviše podudarnosti i one su vjerojatno nastale u istom području u približno isto vrijeme. Posebno ih povezuje mogućnost nastanka i u Salonu i u Akvileji. U konačnom, sačuvanom obliku, obje legende su najvjerojatnije napisane u Akvileji.

Pored izdvojenih sličnosti u sadržaju posebno Anastazijeve i Donatove pasije, istaknuto mjesto u

razmatranju pitanja porijekla Anastazijeve pasije, imaju neki navodi u Anastazijevoj pasiji koji se više povezuju uz Akvileju nego uz Salonu. To su mjesta koja su u literaturi o Anastazijevoj pasiji posebno istaknuta, ali nije suviše dodati još poneko opažanje.

Spominjanje mučenikova zanimanja u Pasiji poslužilo je vjerojatno pri sastavljanju Jeronimova martirologija, gdje se nalazi sličan navod. Kako je dobro poznato iz karaktera Jeronimova martirologija, pri njegovu sastavljanju korišteni su izvori iz različitih područja, često veoma udaljenih. Isto tako, u Martirologiju se ponekad nailazi na zaobilazne podatke iz neposrednog susjedstva. Kompilatori su se očito oslanjali samo na pisane izvore, zaobilazeći podatke o kojima je postojala samo usmena tradicija, pa i ako su bili dobro poznati upravo na području u kojem je sastavljen Jeronimov martirologij. Podatak o Anastaziju - *hic fullo fuit* - morao je biti zabilježen u nekom postojećem izvoru, jer ga samo na temelju akvilejske tradicije, sastavljači Martirologija ne bi uzeli u obzir. Poznati su primjeri uvrštavanja u Martirologij podataka koji su se nalazili u legendama napisanim u udaljenim krajevima. Kao primjer možemo navesti već spominjani Montanov elogij koji je morao biti preuzet iz nekog opširnijeg izvora o mučeniku, vjerojatno iz Montanove legende koja se nije sačuvala. Kao siguran primjer preuzimanja iz legendarnog zapisa u Jeronimov martirologij, navodimo primjer Florijanovog elogija. Taj je elogij posebno važan, jer je po broju podataka koje sadrži, jedinstven u cijelom Jeronimovu martirologiju. O noričkom mučeniku Florijanu sačuvala se i autentična kasnoantička legenda čiji sadržaj donosi one elemente koji se nalaze i u elogiju u Jeronimovu martirologiju. Ovdje je važna spoznaja o prisutnosti jednog oblika Florijanove legende na sjevernoitalskom prostoru u vrijeme sastavljanja Jeronimova martirologija: *"Elogij o sv. Florijanu je torej nastal že v antiki na podlagi nekega starejšega spisa o Florijanovem mučeništvu. Bistvene sestavine tega spisa so v skrajšani in stilistično nerodni obliki prešle v Hijeronimijanski martirologij. Ta spis, ki je verjetno nastal v samem Noriku, je moral biti v času nastanka martirologija razširjen v severni Italiji, tako kot so bile tam poznane Florijanove relikvije."* (Bratož 1986: 269). Jasna je pretpostavka da je sastavljačima Martirologija bila poznata Florijanova legenda i to stoga što je ona bila prisutna na sjevernoitalskom tlu. I svi drugi izvori koji su poslužili kao predlošci sastavljačima Martirologija, morali su biti prisutni na sjevernoitalskom tlu. I u slučaju Anastazijeve pasije moramo pretpostaviti njezinu prisutnost na sjevernoitalskom području početkom 5. st., jer samo uspomena na mučenika Anastazija ne bi bila dovoljna podloga specifičnom navodu u Jeronimovu martirologiju. Preuzimanje podataka iz nekog opsežnijeg izvora o mučeniku Anastaziju, svjedoči o postojanju barem prvotne pisane jezgre kasnije Pasije, tzv. historije, koja je bila napisana na akvilejskom području. Vjerojatnije je, međutim, da je sama Pasija u to vrijeme postojala na akvilejskom području.

To je prihvatljivija mogućnost od pretpostavke o salonitanskom spisu koji bi već u 1. pol. 5. st. bio prisutan na akvilejskom području. U vezi s primjetnim udjelom obiju sredina u konačnom tekstu Pasije, može se zaključiti sljedeće: u Saloni je sigurno postojala usmena tradicija o mučeništvu i sahrani akvilejskog građanina Anastazija. U Akvileji je, pak, postojala također velika tradicija o mučeniku Anastaziju koja je možda već vrlo rano dobila i pisani oblik, a zatim je u 1. pol. 5. st. na temelju vlastite tradicije kao i na temelju poznavanja zbivanja u Saloni, odnosno poznavanja salonitanske predaje o mučeniku, u Akvileji sastavljena Anastazijeva pasija. U konačnom zaključku podupiremo, dakle, Eggerovo mišljenje o akvilejskom porijeklu Anastazijeve pasije.

Osobitu težinu u određivanju porijekla Anastazijeve pasije imao je navod o postojanju *domus orationis* u Akvileji. Bi li u salonitanskoj sredini početkom 5. st., u vrijeme kada je Pasija napisana, postojalo tako dobro poznavanje prilika u Akvileji i bi li se uopće tako istaknulo štovanje mučenika u Akvileji? To je moguće, ali vjerojatno bi salonitanski pisac manje istaknuo značenje Anastazijeve kulta u Akvileji. Jednu paralelu za spomen *domus orationis* u Anastazijevoj pasiji nalazimo u mučeničkim aktima siscijjskog biskupa Kvirina. Na kraju Kvirinove pasije spominje se da je mjesto pronalaska Kvirinova tijela, postalo mjestom molitve: *"Cuius corpus non longe ab eodem loco, ubi demersum fuerat, inventum est: ubi etiam locus orationis habetur."* (Passio sancti Quirini episcopi et martyris, V). U svojoj interpretaciji Kvirinove pasije, C. Roncaioli znatnu pažnju poklanja topografskim podacima koji se nalaze u završnom dijelu spisa. Pored spomena *locus orationis* javlja se i podatak o sahrani Kvirinova tijela u bazilici što se nalazila kod Skarabancijskih vrata. Po C. Roncaioli, izvješće o Kvirinovu mučeništvu bilo je zasnovano na dobrim informacijama. Izvješće je vjerojatno sastavljeno nekoliko godina nakon pogubljenja, od strane nekog stanovnika Savarije koji je ili bio prisutan Kvirinovu suđenju ili imao o tome točno svjedočanstvo. Preciznost topografskih podataka govori o tome da je Pasija pouzdano napisana u Panoniji, u samom mjestu zbivanja. (Roncaioli 1980-81: 219). U Anastazijevoj pasiji zbivanja su podjednako vezana uz dva grada - uz Akvileju i Salonu. U vezi s navedenom paralelom u Kvirinovo pasiji važno je da je spomenuta pasija napisana upravo ondje gdje je postojalo molitveno mjesto - *locus orationis*, koje se u izvoru spominje. Dok je u slučaju Kvirinove pasije situacija u vezi s mjestom nastanka izvora prilično jasna, pa bi i bez spomena *locus orationis* bilo dovoljno naznaka o panonskom porijeklu spisa, u Anastazijevoj pasiji, uz još neke navode, spomen *domus orationis* ima posebno značenje za interpretaciju mjesta nastanka izvora. Kako se tim spomenom naglašava značenje Anastazijeve kulta u Akvileji u ranijem razdoblju kasne antike, navod o *domus orationis* smatramo svjedočanstvom o akvilejskom porijeklu Anastazijeve pasije.

Pošto je Anastazijeva pasija, kako smo pretpostavili,

napisana u Akvileji, ona je vrlo rano postala poznata i u Saloni. Nakon uništenja *domus orationis* u Akvileji, Anastazijev kult tamo nije dalje osobito razvijan, što se zaključuje iz nedostatka odgovarajućih bilo arheoloških bilo povijesnih podataka. Naprotiv, u Saloni je Anastazijev kult bio vrlo njegovan, i uz

Domnijev, predstavlja najznačajniji kasnoantički kult vezan uz salonitanske mučenike. Štovanje mučenika Anastazija kontinuirano se nastavilo i u ranosrednjovjekovnom Splitu. Takvom razvoju Anastazijeva kulta možda je doprinijelo i poznavanje Anastazijeve pasije u Saloni već u kasnoantičkom razdoblju.

POPIS KRATICA

AAAd	- Antichità Altoadriatiche, Udine	MH	- Martyrologium Hieronymianum, Bruxellis
AA SS	- Acta sanctorum, Antwerpen	RAC	- Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart
AB	- Analecta Bollandiana, Bruxelles	StGor	- Studi Goriziani, Gorizia
AN	- Aquileia Nostra, Aquileia (Padova)	VAHD	- Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku, Split
BHL	- Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, Bruxelles	VigChrist	- Vigiliae Christianae, Leiden
JTS	- The Journal of Theological Studies, Oxford		

POPIS LITERATURE

- Babić 1993 I. Babić, Splitske uspomene na salonitanske kršćanske starine, VAHD 85/1993 (Disputationes Salonitanae IV, 13-57.
- Bratož 1986 R. Bratož, Kršćanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske Cerkve od začetkov do nastopa verske svobode, Ljubljana 1986, Acta Ecclesiastica Sloveniae 8.
- Brusin-Zovatto 1957 G. Brusin-P. L. Zovatto, Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado, Udine 1957.
- Bulić 1984 F. Bulić, Zapažanja o putovanju cara Dioklecijana iz Ravene u Nikomediju 304. godine, Izabrani spisi, Split 1984, 71-85.
- Corrain 1966 C. Corrain, Resti scheletrici umani dagli scavi di S. Canzian d'Isonzo, StGor 39/1966, 63-72.
- Davies 1989 P. S. Davies, The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303, JTS 40/1989, 67-94.
- Delehaye 1922 H. Delehaye, Les martyrs d'Égypte, AB 40/1922, 5-154.
- Demandt 1989 A. Demandt, Die Spätantike (römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.), München 1989.
- Egger 1939 R. Egger, Die Passio sci. Anastasii und ihr Fortleben, Forschungen in Salona III, Wien 1939, 131-148.
- Farlati 1751 D. Farlati, Illyricum sacrum, Tom. I, Venetiis 1751.
- Ivanišević 1994 M. Ivanišević, Povijesni izvori, Salona Christiana, Split 1994, 105-195.
- Jarak 1996 M. Jarak, Martyres Pannoniae - the Chronological Position of the Pannonian Martyrs in the Course of Diocletian's Persecution, Westillyricum und Nordostitalien in der spätrömischen Zeit, Situla 34/1996, 263-289.
- Jelić 1894 L. Jelić, I monumenti scritti e figurati dei martiri Salonitani del cimitero della Lex sancta christiana, Ephemeris Salonitana, Jaderae 1894, 21-32.
- Jones 1990 A. H. M. Jones, The Later Roman Empire, 284-602, Vol. I-II, Oxford 1990⁴.
- Katičić 1993 R. Katičić, Uz početke hrvatskih početaka, Split 1993.
- Keresztes 1983 P. Keresztes, From the Great Persecution to the Peace of Galerius, VigChrist 37/1983, 379-399.
- Mirabella Roberti 1966 M. Mirabella Roberti, Una basilica paleocristiana a San Canzian d'Isonzo, StGor 39/1966, 43-62.
- Mirabella Roberti 1967 M. Mirabella Roberti, La basilica paleocristiana di San Canzian d'Isonzo, AN 38/1967, 61-86.
- Musurillo 1972 H. Musurillo, The acts of the Christian martyrs, Oxford 1972.
- Niero 1985 A. Niero, Santi aquileiesi e veneti in Dalmazia, AAAd 26/1985, I, 261-288.
- RAC 2 RAC 2, Christenverfolgung, Stuttgart 1954, 1195-1198.
- Roncaioli 1980-81 C. Roncaioli, S. Quirino di Siscia e la sua traslazione a Roma, Quaderni dell' Instituto di Lingua e Letteratura Latina 2-3/1980-81, 215-249.

POPIS IZVORA

- AA SS Aug. IV Acta sancti Donati et soc.,
Antverpiae 1739, 412-413.
- AA SS Junii II De sanctis fratribus Felice
et Fortunato, Acta martyrii,
Antverpiae 1698, 461-462.
- AA SS Maii V Acta Donati, Antverpiae
1685, 144-151.
- AA SS Maii VII De SS. Cantio, Cantiano, et
Cantianilla, et S. Proto
eorum paedagogo in fide,
Acta martyrii, Antverpiae
1688, 428-430.
- AA SS Martii II Hilario episcop. Tatiano
diacono, Felice, Largo et
Dionysio, Acta martyrii,
Antverpiae 1668, 418-420.

Martyrologium Hieronymianum

- AA SS Nov. II/1, Bruxellis
1894.
- Passio sancti Anastasii martyris
R. Egger, Die Passio sci.
Anastasii und ihr Fortleben,
Forschungen in Salona III,
Wien 1939, 136-137.
- Passio sancti Quirini episcopi et martyris
T. Ruinart, Acta martyrum
sincera et selecta, Tom. III,
165-170.

SAŽETAK

PASSIO SANCTI ANASTASII MARTYRIS

Key words: St. Anastasius, Salona, Aquileia, Diocletian, 4th Edict

The Passion of St. Anastasius (Passio sancti Anastasii martyris) is an extremely important source regarding the times of Emperor Diocletian's persecutions in Dalmatia. There is a variety of views in literature concerning the time and place of the occurrence of this source, though R. Egger had at one time proved, rather convincingly, the late antique origin of *The Passion of St. Anastasius*. R. Egger considered that it was a document from the first half of the 5th century, written in the area of Aquileia. It seems that some additional observations conducive to Egger's ideas could be introduced to make his point stronger and show its validity in contrast to some other, later interpretations. We shall try to show whether there are points of agreement between the legend of St. Anastasius and other legends of the Aquileian martyrs that could point to the common origin of the observed legends.

There are several authentic late antique legends preserved about the Aquileian martyrs from the times of Diocletian. Two of them refer to the martyrs who have suffered tribulations in Aquileia, and one, the Donatus legend, refers to an inhabitant of Aquileia who had suffered tribulations in Egypt. In these three legends, and particularly in the Donatus legend, a correspondence to the text of *The Passion of St. Anastasius* can be discovered. It goes for the stressing of the role of Diocletian in the persecutions. *The Passion of Donatus* explicitly mentions Diocletian's stay in Salona, while *The Passion of St. Anastasius* states that during the time of Anastasius's martyrdom Diocletian was far away, in another city. These statements are particularly interesting in comparison to other data about the time of the suffering of martyrs in Aquileia, Salona and Sirmium. The sequence of the registered tribulations enables us to arrive at conclusions about the time and place of the issuing of the 4th Edict and about Diocletian's

role in the persecutions themselves. The data about the Passions of Anastasius and Donatus are stressed as particularly valuable.

The Passion of Anastasius is a short but contentswise very rich text that sticks out from the typical early authentic sources on martyrs, the more so as they offer reflections on the value of the Christian conception of the world, instead of a meagre report about the interrogation and execution. While the simpler passions of the martyrs pay great attention to a vivid representation of the events, usually in the form of a dialogue between the martyr and his persecutor, *The Passion of St. Anastasius* is pervaded by a tranquil, distanced tone which gives the event an exalted characteristic. *The Passion of St. Anastasius*, in its preserved form, carries over memories about the martyr Anastasius that were present in the two communities where the martyr had left deepest traces - namely in the church communities of Aquileia and Salona. The sequence of events in *The Passion of St. Anastasius* is clear, logical and connected. There are no unnecessary additions nor exaggerated ecstasy in the description of events. The author has evidently connected the essential data from the life of the martyr Anastasius into a harmonious whole. As much as he had honoured the fact that Anastasius suffered his martyrdom in Salona, Aquileia is repeatedly stressed, over and over again, even after Anastasius departed for Salona. The data about Anastasius leaving Aquileia where the prosecutions have not yet started, has a special value, as it completely agrees with the data about the time of the suffering of the martyrs of Aquileia and Salona. The data about Diocletian's stay outside Salona, in another city, at the time of the sufferings of Anastasius in Salona, also corresponds to the authentic situation from the year 304. Besides other authentic late antique elements previously analysed by R. Egger, the listed chronological data also prove the late antique occurrence of *The Passion of St. Anastasius* and its historical value.

The Passion of St. Anastasius, with regard to the date of the martyrdom and the knowledge of Diocletian's movements in 304, correctly carries over the situation of the summer of the year 304. According to *The Passion of St. Anastasius*, Diocletian was not in Salona at that time but somewhere else, far away in another city (*Passio sancti Anastasii martyris*, 34 - 35). Following the chronology of Diocletian's movements in the year 304, connected with the issuing of the 4th Edict and the beginning of the persecutions in the area of Salona, the reference to the reasons of the arrival of Anastasius in Salona are proved true. *The Passion of St. Anastasius* underlines the saint's wish to achieve complete Christian perfection, i.e. martyrdom, and this is the reason for his departure from Aquileia. It is obvious that the persecutions have not yet started in Aquileia when the first victims perished in Salona due to the effect of the 4th Edict. The authenticity of the quotations of *The Passion of St. Anastasius* are corroborated by the data of the legends of the martyrs of Aquileia and the statement of Jerome's *Martyrologium*. Namely, the persecutions in Salona started as early as April - the victims then were Bishop Domnius and the soldiers of Diocletian's life guards and the martyr Septimus. The persecutions in Aquileia after the issuing of the 4th Edict started somewhat later. Jerome's *Martyrologium* states several dates for the suffering of the Cantii group of martyrs, the first of these dates being May 31, and then he gives several dates in June. In the Legend of the Cantii the first date from Jerome's *Martyrologium*, May 31, is quoted. This date is probably the authentic date of the martyrdom of the Cantii group. *The Passion* and Jerome's *Martyrologium* give different dates for Felix and Fortunatus. *The Passion* quotes May 14 as the date of the martyrdom, Jerome's *Martyrologium* gives the date August 14. Both dates occur after the beginning of the prosecutions in Salona. According to the contents of his authentic martyrdom documents, Anastasius departed for Salona before the beginning of the persecutions in Aquileia. The known dates of the sufferings of the Aquileian martyrs correspond to the picture given by *The Passion of St. Anastasius* which, in this segment, appears as a reliable historical source. We want to point out its reliability regarding the knowledge of the exact time of the respective beginning of the persecutions in Aquileia and Salona, as well as regarding the knowledge about Diocletian's movements in the year 304, these movements being closely connected with the beginnings of the persecutions in Aquileia and Salona. The known martyrdoms in these

cities took place after the issuing of the 4th Edict, early in the year 304. The 4th Edict was most probably issued in March of the year 304, and as the first known martyrdom after its issue took place in Sirmium on March 26, it can be concluded that the 4th edict was issued in Sirmium itself. Diocletian might have been staying in Sirmium then as he had already departed from Salona. If the Edict had been issued at the beginning or in the middle of March, it would have been known in Salonika as well, where soon afterwards the suffering of the famous women saints from Salonika was registered. At the beginning of April the edict was known in Salona where, in the course of April we learn about the suffering of several martyrs. In Aquileia, however, the application of the Edict started somewhat later, as proved by the dates of the sufferings of Aquileian martyrs and also following the departure of Anastasius from Aquileia and his arrival in Salona, where the application of the Edict started earlier than in Aquileia. The listed chronological observations are additionally supported by the data from the particularly interesting source concerning martyrdom, namely *The Passion of Donatus*. In terms of quoting data about the sequence of tribulations in Aquileia and Salona, *The Passion of Donatus* completely agrees with the quotations of *The Passion of St. Anastasius*. Like *The Passion of St. Anastasius*, *The Passion of Donatus* was written either in Aquileia or in Salona. Both passions are about events in Aquileia and Salona. Both passions quote the exact dates of the sequence of the known sufferings, as well as about Diocletian's role in the persecution. It is obvious that both Passions were written in the late antique times, most probably at the time suggested by R. Egger for the dating of *The Passion of St. Anastasius*, in the first half of the 5th century. Our analysis of the chronological data from the two legends has shown that their authors were quite familiar with the events both in Aquileia and Salona.

Concerning the question which is of utmost importance for us, namely the question of the place where *The Passion of St. Anastasius* was written, we can reach the following conclusion: The carried-out analysis of some quotations of *The Passion of St. Anastasius* does not contradict Egger's point about the Aquileian origin of the source. On the contrary, it could support the thesis about the Aquileian origin of the *Passion*. Therefore, though the question concerning the origin of *The Passion of St. Anastasius* has not been conclusively solved, this paper supports Egger's thesis about its Aquileian origin.

Translated by J. Bilinić-Zubak